Universität Trier
Fachbereich I: Philosophie
1. Gutachter: Prof. Dr. Bernd Dörflinger
2. Gutachter: apl. Prof. Dr. Michael Albrecht

Dissertation von Thomas Hoffmann M.A.

Zum Problem eines Bewusstseins bei Tieren am Paradigma der kantischen Theorie des Bewusstseins

Eingereicht am 12.01.2012
Dissertationsort: Trier

Thomas Hoffmann
Olewigerstraße 143
54295 Trier

Inhalt

I. Einleitung – Gegenstand und Aufbau der Arbeit 1

II. Zur Hauptthese der vorliegenden Arbeit hinführende Argumentationsgänge 6

1. Argumentationsgang 1 – Hinführend zur Konklusion: Wahrnehmung findet beim Menschen ausschließlich in apriorischen Anschauungsformen (nämlich Zeit und Raum) statt 6

2. Argumentationsgang 2 und Exkurs 1 18

2.1. Argumentationsgang 2 – Hinführend zur Konklusion: Tiere nehmen in den apriorischen bzw. erfahrungsunabhängigen Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum 18

2.2. Exkurs 1: Denken und Schließen nach der Analogie 26

3. Argumentationsgang 3 – Hinführend zur Konklusion: Auch bei Tieren sind die Anschauungsformen Zeit und Raum nur in Bezug auf Züge transzendentaler Subjektivität verständlich bzw. sie müssen als durch solche erzeugt gedacht werden 34

3.1. Mögliche spontane Einwände gegen P3.1 (P3.1: ‚Zeit und Raum sind als Anschauungsformen bei Kant nicht ohne Bezug auf ein transzendentales Subjekt bzw. transzendentale Subjektivität verständlich. Sie müssen als durch transzendentale Subjektivität erzeugt gedacht werden‘) 35

3.2 Exkurs 2: Eine rein erkenntnislogische Lesart der *Kritik der reinen Vernunft*? 37

3.3. Belege für P3.1 38

3.3.1. Die verschiedenen Synthesen und ihr ‚Produkt‘ 39

3.3.1.1. Exkurs 3: Vorbereitende Bemerkungen: Das Defizit der Zeit- und Raumcharakterisierung in der Transzendentalen Ästhetik 39

3.3.1.2. Exkurs 4: Gerold Prauss’ Theorie von der Vorgängigkeit der Zeit vor dem Raum und von dessen ‚Abhängigkeit‘ von ihr 47

3.3.2. Die transzendentale Apperzeption oder das transzendentale Selbstbewusstsein 70

3.3.3. Zu Kants Konzeption transzendentaler Subjektivität im *Opus postumum* 84

3.4. Zusammenfassender Rückblick auf die Begründung von P3.1 92

4. Formulierung der Hauptthese dieser Arbeit (‚Die Tiere dürfen vor dem Hintergrund der in den einzelnen Argumentationsgängen dargelegten kantischen Erkenntnis- und Bewusstseinslehre als Züge transzendentaler Subjektivität aufweisend verstanden werden‘) und Übergang zum Problem mentaler Kapazitäten bei Tieren 95

III. Kant zum direkten und indirekten Kontext der Hauptthese dieser Arbeit 99

1. Exkurs 5: Zu Kants Lehre vom Organismus und seinem Begriff vom Leben 99

1.1. Zu Kants Theorie des Organismus 99

1.2. Zu Kants Begriff des Lebens 119
2. Kant über die mentalen Kapazitäten von Tieren 127

IV. Diskussion ausgewählter Aspekte der Bewusstseinstheorie Kants 139
1. Zur Einheit transzendentaler Subjektivität 139
1.1 Vernunft als organologische Ganzheit 139
1.2 Die organologische Vernunfteinheit und die transzendentalen Strukturen bei Tieren 145
2. Haben die Tiere einen inneren Sinn und Selbstbewusstsein? 155

V. Schluss 166

Literaturverzeichnis 168

Zitierweise und Siglenverzeichnis 172

I. Einleitung – Gegenstand und Aufbau der Arbeit

Diese Untersuchung besteht ausschließlich darin, Kants Theorie des Bewusstseins, wie er sie in seinen Schriften, vornehmlich in der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), mit Blick auf den Menschen entwickelt hat, mit der Frage nach Bewusstsein bei Tieren[1] zu konfrontieren und sie vor dem Hintergrund dieser Frage zu diskutieren.[2] Ich werde zunächst zeigen, dass mit Kant auch bei Tieren transzendentale Subjektivitätsstrukturen anzunehmen sind. Im Anschluss daran werde ich, darauf bezogen, zwei ausgewählte Aspekte (oder Deutungen) der kantischen Theorie menschlichen (und tierischen) Bewusstseins problematisieren. Um sogleich einem möglichen Missverständnis vorzubeugen, sei schon an dieser Stelle gesagt, dass ich hier mit der Frage nach Bewusstsein bei Tieren *nicht* einen Bezug Kants auf die Diskussion um tierisches Bewusstsein, wie sie in der jüngeren, zurzeit bekanntlich florierenden Tierdebatte geführt wird, intendiere.[3] Es wird im Hauptteil dieser Untersuchung in keiner Weise um einen (vielleicht fruchtbaren) Bezug der kantischen Auffassungen auf diese Debatte gehen, weder was seine Theorie menschlichen Bewusstseins angeht, noch was

---

[1] Wenn ich in dieser Arbeit von Tieren spreche, meine ich, wo nicht ausdrücklich anders gesagt, alle nicht-menschlichen Lebewesen auf dieser Erde (obgleich der Mensch natürlich auch zu den Tieren gerechnet werden kann und wird), die Pflanzen ausgenommen (in Kapitel III.1.2 ist nachzulesen, weshalb ich die Pflanzen mit Kant aus dem Bereich der Lebewesen herausnehme). Man müsste – was sich im Hauptteil dieser Arbeit aber noch genauer zeigen wird – vielleicht noch hinzufügen, dass ich beim Verwenden des Begriffs ‚Tiere' an solche nicht-menschlichen Lebewesen auf dieser Erde denke, denen ein wie auch immer gearteter Umgang mit Dingen in Zeit und Raum zukommt. Es ist aber für meine Argumente in dieser Untersuchung auch gar nicht zentral, ob es vielleicht Tiere gibt, denen dieser Umgang abgeht. Ich werde überhaupt nicht näher über spezielle Tierarten reden müssen.

[2] Die konkreten, sachbezogenen Gründe für die Wahl dieses speziellen Themas werden im weiteren Verlauf dieser Einleitung noch hervortreten (auf allgemeinere und schnell ersichtliche Gründe, die für die Wahl eines Themas, das wie das vorliegende den Menschen in philosophischer Hinsicht in Beziehung zum Tier setzt, angeführt werden können – etwa die schärfere Herausarbeitung der entweder wesentlichen oder nur graduellen Differenz zwischen Tier und Mensch bzw. die Erweiterung unseres Verständnisses der menschlichen Natur –, werde ich hier nicht weiter eingehen). Es liegt dazu nur wenig Sekundärliteratur vor, vergleicht man damit die wahre Flut der Titel zu manchen anderen Themen der kantischen Philosophie (z. B. nur zu Aspekten seiner Theorie der *menschlichen* Erkenntnis). Steve Naragon etwa, der Verfasser der einzigen mir bekannten Monographie zu diesem Thema (*Reason and Animals. Descartes, Kant, and Mead on the Place of Humans in Nature* (1987)), in der Kant wenigstens einen Hauptteil einnimmt, beschrieb sein Buch sogar als „the first such work that details Kant's account of brutes […]." (Naragon (1987), S. 1). Da es, soweit ich sehe, noch immer keine vorherrschende und ausgestaltete Debatte speziell zum Thema meiner Untersuchung gibt, werde ich in dieser Einleitung auf die vereinzelten Beiträge, die sich dazu finden oder wenigstens darauf beziehen lassen, auch *nicht* ausdrücklich eingehen, sondern sie durchweg in den Hauptteil integrieren, heißt, zu gegebenem Zeitpunkt ansprechen bzw. zitieren. Natürlich gibt es eine umfangreiche Debatte um den moralischen Status von Tieren in Kants Ethik (vgl. dazu bspw. die ausführliche Darstellung bei Baranzke (2002), S. 122-222), aber diese Frage ist hier nicht mein Hauptanliegen. Gleichwohl werde ich mich in Kapitel IV.2 im Rahmen meiner dortigen Überlegungen auch zur Frage nach dem moralischen Status von Tieren äußern, aber ohne ausführlich oder konkreter in die Debatte einzusteigen.

[3] Am Ende von Kapitel IV.1.2 werde ich auf einige Titel aus der Forschungsliteratur hinweisen, anhand derer sich der Stand dieser Debatte gut nachvollziehen lässt.

seine weit verstreuten, zu einem Gesamtbild erst zusammenzusetzenden Äußerungen zu mentalen Kapazitäten bei Tieren betrifft.[4]

Ich werde meinen Ausgangspunkt von Kants Konzeption menschlichen Bewusstseins (bzw. menschlicher Erkenntnis) nehmen und von ihr ausgehend, über drei mit einander verbundene Argumentationsgänge, die Brücke zu Bewusstsein bei Tieren schlagen. Es wird sich zeigen, dass dieser Brückenschlag erstens berechtigt ist (was zunächst durchaus bezweifelt werden könnte[5]), zweitens aber auch, dass er für bestimmte Aspekte der kantischen Theorie des menschlichen (und tierischen) Bewusstseins Fragen aufwirft, die es dann zu diskutieren gilt.

Berechtigt ist dieser Brückenschlag deshalb, weil er, wie sukzessive aufzuzeigen sein wird, aus gewissen mit Kant anzunehmenden Grundprämissen (die sich aus für menschliches Bewusstsein konstitutiven transzendentalen ‚Momenten' ergeben) geradezu logisch folgt. So wird etwa als ein zentraler Gesichtspunkt herauszuarbeiten sein, wie Zeit und Raum als apriorische Anschauungsformen im Grunde gar nicht (und wenn, dann nur in bewusster Abstraktion) als unabhängig zum einen von über die Sinnlichkeit hinausgehenden Stufen der Synthesis[6], zum anderen von einer Selbstsetzungsdynamik ursprünglicher Subjektivität verstanden werden können[7] (und dass Tiere etwa eine raum-zeitlich artikulierte Wahrnehmungswelt zumindest der Form nach mit uns teilen, wird man nicht bestreiten wollen). Interessanterweise wird auch durch ein Zusammenführen der wie gesagt weit verstreuten Äußerungen Kants zu mentalen Kapazitäten bei Tieren[8] deutlich werden, dass der skizzierte Brückenschlag vor dem Hintergrund seiner Theorie menschlichen Bewusstseins legitim, wenn nicht sogar notwendig ist, wenn Kant ihn auch selbst, soweit ich sehe, nie *explizit* vollzogen hat.[9]

---

[4] Sowohl meine Wahl der Bewusstseins- und Erkenntnislehre Kants als Gegenstand dieser Untersuchung wie auch die Beschränkung darauf, begründe ich folgendermaßen: Kants Denken erfreut sich nach wie vor, in theoretischer wie praktischer Hinsicht, einer intensiven Erforschung und Diskussion. Essentielle Grundannahmen seiner Philosophie werden umfassend diskutiert, keineswegs aber als obsolet angesehen. Eine Untersuchung, die einen derart anhaltend wirkmächtigen Philosophen zunächst hinsichtlich seiner Fruchtbarkeit für ein thematisches Gebiet befragt, das ganz gewiss nicht eines seiner primären Arbeitsfelder darstellte, dann aber diesen Philosophen darüber hinaus mit Blick auf mögliche Probleme mit bestimmten Aspekten seiner Philosophie gerade *durch* den Bezug auf dieses Gebiet diskutiert, kann sicherlich und muss vielleicht sogar berechtigterweise eine vorläufige Beschränkung auf diesen Denker vornehmen (ganz abgesehen von der potentiell zu berücksichtigenden Menge an Schriften im Falle Kants).

[5] Durchaus bezweifelt werden könnte ein solcher Brückenschlag deshalb, weil man mit ihm offenbar intendiert, die Tiere in die mentale Sphäre transzendentaler Subjektivität ‚aufzunehmen'.

[6] Vgl. Kapitel II.3.3.1.

[7] Vgl. hauptsächlich Kapitel II.3.3.3.

[8] Vgl. Kapitel III.2.

[9] Man kann vermuten, dass Kant besagten Brückenschlag nie *explizit* – also mit speziellem und ausführlichem Bezug auf seine Konzeption *menschlichen* Bewusstseins – vollzogen hat, weil sein Denken ohne Zweifel von anthropozentrischen Grundzügen durchherrscht war (vgl. dazu etwa Kim (1998), der ein differenziertes Bild des kantischen Anthropozentrismus zeichnet). Es finden sich bei ihm, soweit ich sehe, keine Ansätze zu einer *Diskussion* seiner Theorie vom menschlichen Bewusstsein, wie ich sie in den Kapiteln IV.1 und IV.2 dieser

Dieser berechtigte Brückenschlag wirft aber auch dringliche Fragen auf, denen ich mich in Teil IV meiner Untersuchung zuwenden werde.[10] Dies etwa deshalb, weil er uns, wie zu sehen sein wird, zwingt, den Tieren transzendentale Strukturen bis zu einer bestimmten Stufe zuzubilligen, nicht aber über diese hinausgehend, wollen wir nicht sogleich wieder mit Kants Äußerungen zu mentalen Kapazitäten bei Tieren in Widerspruch geraten (und eine andere, wenig plausible Konsequenz ziehen[11]). Wie ich überdies zu zeigen versuchen werde, dürfen wir diese Zubilligung auch nicht als bloße Interpretationspraxis unsererseits auffassen (und quasi den Umfang der den Tieren zugesprochenen transzendentalen Strukturen nur unserer willkürlichen Entscheidung zuschreiben), sondern müssen vom Vorliegen transzendentaler Strukturen ‚in' den Tieren selbst ausgehen.[12] Es wird dann aber schnell ersichtlich, dass wir im Falle der Tiere davon sprechen müssen, dass transzendentale Subjektivität nur in bestimmtem Ausmaß, oder nur bis zu einer bestimmten Stufe vorliegt, was wiederum dem plausiblen und durch Kant auch nahegelegten Verständnis von Vernunft als einer gleichsam organologischen Einheit widerstreitet.[13] In Kapitel IV.2 werde ich des Weiteren erörtern, ob nicht sogar auf der Grundlage der kantischen Konzeption von Bewusstsein bzw. transzendentaler Subjektivität in gewissem Sinne auch den Tieren *Selbstbewusstsein* zuzusprechen ist und ihnen vielmehr nur *Selbsterkenntnis* abgeht. Es wäre demnach Selbsterkenntnis, zu der offenbar allein der Mensch fähig ist.[14] Diese durchaus begründbare Unterscheidung lässt sich dann aber auf die moralische Dimension beziehen bzw. als neue mögliche Perspektive auf die Einschätzung der Tiere in moralischer Hinsicht verstehen, die sich Kant so offenbar nicht bewusst gemacht hat.

Untersuchung entfalten werde. Gleichwohl äußert er sich, wie wir in Kapitel III.2 sehen werden, zu den mentalen Kapazitäten von Tieren (in theoretischer Hinsicht) recht häufig, wenn auch nie über längere Passagen hinweg. Bei Steve Naragon heißt es in diesem Zusammenhang: „[…] still the question as to what brutes are, and how we are related to them, looms in the background of much of his [Kant's; T.H.] work. He discusses brutes and animality in nearly every area of his philosophy and, despite the lack of any systematic account, he says quite a bit about them." (Naragon (1987), S. 85f.) Hans Werner Ingensiep hat in einem lesenswerten Aufsatz (Ingensiep (1996)) nachgezeichnet, wie die reichhaltige und „[a]ls Nachbeben zur Lehre von Descartes" (ebd., S. 103) verstehbare Tierseelendebatte im Deutschland des 18. Jahrhunderts (vgl. ebd., S. 103ff.) die durchaus klare Positionierung Kants mit Blick auf den *moralischen* Status der Tiere beeinflusst hat. Auf diesen in historischer Hinsicht zwar durchaus interessanten, aber für meine Überlegungen entbehrlichen Einfluss auf Kant, werde ich hier nicht näher eingehen. Es ist nämlich nicht zentral für meine Überlegungen in dieser Untersuchung, über welche Wege Kants Auffassungen zu Tieren genau zustande gekommen sein mögen (weshalb meine Einleitung auch nicht derartige Ausführungen enthält).

[10] Ich habe dort zwei Problemfelder herausgegriffen, die mir interessant scheinen. Damit erhebe ich natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es ließen sich bestimmt noch weitere diskussionswürdige Aspekte finden.

[11] Vgl. auch Kapitel IV.1.2 gegen Ende.

[12] Vgl. Kapitel IV.1.2.

[13] Vgl. Kapitel IV.1.

[14] Ich übernehme die wie ich finde instruktive Unterscheidung zwischen Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis von Gerold Prauss. Das werde ich aber in genanntem Kapitel noch darlegen.

Im nun folgenden Teil II meiner Untersuchung werde ich aber zunächst mit drei aufeinander aufbauenden Argumentationsgängen zur Hauptthese dieser Arbeit hinführen. Ausgehend vom transzendentalidealistischen Standpunkt Kants und auf diesen gestützt, werde ich die folgenden Gedankengänge näher ausarbeiten:[15]

Argumentationsgang 1 – Hinführend zur Konklusion: Wahrnehmung findet beim Menschen ausschließlich in apriorischen Anschauungsformen (nämlich Zeit und Raum) statt:

P1.1: Wahrnehmung findet beim Menschen ausschließlich in Zeit und Raum statt.

P1.2: Zeit und Raum sind apriorische Anschauungsformen.

C1: Wahrnehmung findet beim Menschen ausschließlich in apriorischen Anschauungsformen (nämlich Zeit und Raum) statt.

Argumentationsgang 2 – Hinführend zur Konklusion: Tiere nehmen in den apriorischen bzw. erfahrungsunabhängigen Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum:

P2.1: Es gibt nur eine Zeit und nur einen Raum. Wenn man von einzelnen Zeiten und Räumen bzw. einzelnen Zeitabschnitten und einzelnen Raumgestalten spricht, so sind diese nur Teile der einen Zeit bzw. des einen Raumes. Nimmt ein Lebewesen zeitlich und räumlich wahr, so nimmt es in den Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum.

P2.2: Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass Tiere in Zeit und Raum wahrnehmen.

C2: Tiere nehmen in den apriorischen bzw. erfahrungsunabhängigen Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum.

Argumentationsgang 3 – Hinführend zur Konklusion: Auch bei Tieren sind die Anschauungsformen Zeit und Raum nur in Bezug auf Züge transzendentaler Subjektivität verständlich bzw. sie müssen als durch solche erzeugt gedacht werden:

[15] Die folgende Argumentationsdarstellung ist natürlich eine aus Formalisierungszwecken vorgenommene Vergröberung der im Haupttext dann auszuführenden Feinheiten. Ich werde mich innerhalb der Ausarbeitung der einzelnen Prämissen und Konklusionen kritisch mit dem in ihnen zum Ausdruck Gebrachten oder doch wenigstens Implizierten auseinandersetzen.

P3.1: Zeit und Raum sind als Anschauungsformen bei Kant nicht ohne Bezug auf ein transzendentales Subjekt bzw. transzendentale Subjektivität verständlich. Sie müssen als durch transzendentale Subjektivität erzeugt gedacht werden.

P3.2 (= C2): Tiere nehmen in den apriorischen bzw. erfahrungsunabhängigen Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum.

C3: Auch bei Tieren sind die Anschauungsformen Zeit und Raum nur in Bezug auf Züge transzendentaler Subjektivität verständlich bzw. sie müssen als durch solche erzeugt gedacht werden.

Im Anschluss an C3 werde ich, auf die bisherigen Argumentationsschritte gestützt, die eigentliche Hauptthese dieser Arbeit präsentieren, die es dann in Teil III zunächst auf Kants eigene Äußerungen zu mentalen Kapazitäten bei Tieren zu beziehen und im letzten Teil dieser Arbeit in schon geschilderter Weise zu diskutieren gilt:

Hauptthese dieser Arbeit (TA):

Die Tiere dürfen vor dem Hintergrund der in den einzelnen Argumentationsgängen dargelegten kantischen Erkenntnis- und Bewusstseinslehre als Züge transzendentaler Subjektivität aufweisend verstanden werden

II. Zur Hauptthese der vorliegenden Arbeit hinführende Argumentationsgänge

1. Argumentationsgang 1 – Hinführend zur Konklusion: Wahrnehmung findet beim Menschen ausschließlich in apriorischen Anschauungsformen (nämlich Zeit und Raum) statt

P1.1: Wahrnehmung findet beim Menschen ausschließlich in Zeit und Raum statt.

P1.2: Zeit und Raum sind apriorische Anschauungsformen.

C1: Wahrnehmung findet beim Menschen ausschließlich in apriorischen Anschauungsformen (nämlich Zeit und Raum) statt.

Zu P1.1:

Ich werde Wahrnehmung hier insoweit thematisieren, als ich darauf hinweisen möchte, dass ihr die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit zugrunde liegen müssen und (menschliche) Wahrnehmung also insofern nur raum-zeitlich stattfinden kann.[16]
In einem Abschnitt zu den Grundsätzen beschreibt Kant in der KrV Wahrnehmung als „empirische[s] Bewußtsein“[17]. Als ‚empirisch‘ ist ihm zufolge eine Anschauung dann zu bezeichnen, wenn sie „sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht“[18]. Das empirische Moment gehört der Wahrnehmung wesentlich an. Es kann mithin keine reine Wahrnehmung geben, wiewohl es reine Anschauung geben kann. ‚Rein‘ und ‚empirisch‘ sind gegensätzliche Begriffe. Ein empirisches Bewusstsein, wie es Wahrnehmung sein soll, ist Kant zufolge

[16] Inwieweit bereits das Wahrnehmungsbewusstsein von über die Sinnlichkeit hinausgehenden Funktionen der Synthesis abhängig ist bzw. worin die Anschauungsformen als solche gründen, werde ich erst später diskutieren (vgl. dazu hauptsächlich die Kapitel II.3.3.1 bis II.3.3.3). Die Auffassung, dass Kant zufolge Wahrnehmung beim Menschen nur in Zeit und Raum bzw. raum-zeitlichen Verhältnissen stattfindet, scheint auch unstrittig. Trotzdem will ich – zum schrittweisen Aufbau meiner oben skizzierten Argumentationsgänge – prägnant darauf eingehen.
[17] A 166/B 207.
[18] A 20/B 34.

dadurch ausgezeichnet, dass in ihm „zugleich Empfindung ist“[19], also die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden“[20] mit oder in ihm vorliegt.[21] Mit Blick auf die Voraussetzungen für solches Empfinden ist bei Kant zu unterscheiden unsere leibliche Verfasstheit, um sinnlich wahrzunehmen (unsere konkreten, leiblich-biologischen Sinnesorgane), von unserer „Fähigkeit, (Rezeptivität) Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen“[22]. Nur die letztere ist für Kant das Vermögen der Sinnlichkeit im eigentlichen Sinne und unter diesem Gesichtspunkt wohl auch nie leiblich-biologisch zu interpretieren, sondern als apriorisches Vermögen unseres Gemüts, wie Kant gerne sagt. Das Vermögen der Sinnlichkeit ist also Grundbedingung dafür, dass wir überhaupt von Gegenständen affiziert werden können und somit Empfindungen haben können.[23] Wahrnehmung nun ist durch das Vermögen der Sinnlichkeit vermittelt, insofern, wie gesagt, Sinnlichkeit das Vermögen ist, von einem Gegenstande affiziert[24] zu werden, also empirische Inhalte überhaupt zu ‚erhalten‘.

Kant zufolge gibt es „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori [...], nämlich Raum und Zeit“[25]. Wahrnehmung, insofern sie durch das Vermögen der Sinnlichkeit vermittelt ist, steht unter den beiden Anschauungsformen der Zeit und des Raumes. Alles, was uns sinnlich gegeben ist oder gegeben werden kann, ist uns in Zeit und Raum gegeben, also auch die Wahrnehmung, wobei der Zeit als Form des inneren Sinnes bekanntlich noch eine Vorrangstellung zuzusprechen ist, da

> alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum innern Zustande gehören: dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehöret

---

[19] A 20/B 34.

[20] B 34.

[21] Ich nehme zum Bespiel das Geräusch eines vorbeifahrenden Autos wahr, das Grün an den mein Haus umgebenden Bäumen, den Nachgeschmack des gerade zu mir genommenen Schluck Tees in meinem Mund, den Widerstand (das Druckempfinden) der Tasten, auf denen meine Finger gerade ruhen. Die hier jeweils gegebenen Gehalte sind Beispiele für Empfindungen oder die „Materie der Wahrnehmung“ (A 167/B 209).

[22] A 19/B 33. Denn auch von unserem Leib können wir Vorstellungen nur dadurch erhalten, dass wir von ihm affiziert werden und also die Fähigkeit dazu haben müssen.

[23] Darin liegt im Grunde schon eine fundamentale These, anhand derer man sich bereits in einem weitergehenden Gedankengang klarmachen kann, dass offenbar bereits Wahrnehmung beim Menschen mehr erfordert als die leiblich-biologische Ausstattung mit Sinnesorganen oder entsprechenden neuronalen Verarbeitungsstrukturen. Dass das Vermögen der Sinnlichkeit bzw. die apriorischen Anschauungsformen adäquaterweise auch nur in Bezug auf Subjektivität einsichtig zu machen ist, dafür werde ich später, wie schon gesagt, noch Argumente anführen – denn „[d]ie sogenannten Raum- und Zeitargumente der ‘Transzendentalen Ästhetik’ geben eine solche Begründung nicht, zumindest nicht offensichtlich. Sie gehen, ohne zuerst nach einem vorgängigen Ich zu fragen, eher direkt und geradezu vom Vorliegen räumlichen und zeitlichen Vorstellens aus, um in Richtung auf Erscheinungen darzulegen, daß diese ohne ein solches Vorstellen ihrerseits nicht vorgestellt werden könnten [...]“ (Dörflinger (2000), S. 67).

[24] Man könnte ‚affiziert‘ vielleicht mit: ‚ohne unser Zutun, mithin in Passivität gerührt‘ übersetzen.

[25] A 22/B 36.

und deshalb „die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt“ ist.[26] Auch für den weiteren Gang dieser Untersuchung ist es hier wichtig zu betonen, dass Kant „alle Vorstellungen“ sagt – es gibt also *keine* Vorstellung, die nicht im inneren Sinn bzw. unter der Form des inneren Sinnes (der Zeit) stehend, vorkommen kann.

Erscheinungen – also die noch „unbestimmte[n] Gegenst[ä]nd[e] einer empirischen Anschauung“[27] – als „Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine [...] Anschauungen, wie Raum und Zeit [...]“[28]. Raum und Zeit, als reine Formen der Anschauungen, kommen als Inhalte der Wahrnehmung selbst „gar nicht“[29] vor, sind also selbst niemals als empirischer Inhalt vorzustellen, niemals Teil des „Reale[n] der Empfindung“[30], und „können an sich gar nicht wahrgenommen werden“[31].

Kant sagt, wie eingangs zitiert, von der Wahrnehmung überdies aus, dass sie ein *Bewusstsein* sei, genauer ein *empirisches* Bewusstsein. Was unter dem empirischen Moment zu verstehen ist, habe ich im Wesentlichen dargelegt. Dass Wahrnehmung überdies noch ein Bewusstsein ist, verweist auf ihre Bezogenheit auf das wahrnehmende *Subjekt*, dem allein etwas bewusst sein kann. Dieser Bezug scheint also konstitutiv für Wahrnehmung zu sein. Dies sei hier aber nur beiläufig und vorgreifend schon einmal genannt. Näher werde ich auf diesen schwierigen Aspekt erst in den Abschnitten eingehen, in denen ich Zeit und Raum als in Abhängigkeit von Subjektivität stehend interpretiere. Hier ging es mir darum darzulegen, dass Wahrnehmung beim Menschen ausschließlich in Zeit und Raum stattfindet, weil diese beiden Formen die einzigen Anschauungsformen sind, in denen uns Empfindungen gegeben sein können (und somit ist P1.1 begründet).

Zu P1.2:

Ich werde im vorliegenden Abschnitt in einem für diese Untersuchung notwendigen Umfang darlegen, welche Argumente Kant in der KrV für die Verortung von Zeit und Raum im Vermögen der Sinnlichkeit des anschauenden Subjekts, mithin für ihren *apriorischen Ursprung* anführt.[32] Ich werde mich an dieser Stelle auf die Zeit-Raum-Behandlung in der

[26] A 34/B 50.
[27] A 20/B 34.
[28] A 166/B 207.
[29] Ebd.
[30] Ebd.
[31] Ebd.
[32] Eine umfassende und in allen relevanten Hinsichten kritische Behandlung der Zeit-Raum-Problematik bei Kant ist hier nicht und kann hier nicht das Ziel sein. Vielmehr will ich die in der KrV und – wie sich in einem späteren Kapitel (vgl. II.3.3.3) zeigen wird – noch in seinen spätesten Gedanken vertretene Auffassung Kants,

Transzendentalen Ästhetik beschränken – wo Kant die Sinnlichkeit, wohlgemerkt, bewusst „isolieren“[33] und separat betrachten will[34] –, und außerdem auf die *metaphysische* Erörterung von Zeit und Raum, die bekanntlich „dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt“[35]. Ich werde mich hier auf die ersten beiden Argumente konzentrieren, die zeigen sollen, dass Zeit und Raum notwendige Vorstellungen a priori sind. Das dritte und vierte bzw. (im Falle der Zeit[36]) vierte und fünfte Argument – diese Argumente zeigen, dass Zeit und Raum Anschauungen sind und nicht Begriffe – sollen in dem Abschnitt meiner Untersuchung (II.2.1) angeführt werden, in dem ich mit Kant zeigen möchte, dass es nur *einen* Raum und nur *eine* Zeit gibt.

Dass Zeit und Raum im § 1 der Transzendentalen Ästhetik von Kant als die „zwei reine[n] Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori“[37] bezeichnet werden und er sie in der Folge durch die bekannten Argumente als „notwendige Vorstellung[en], a priori“[38] erweisen kann (und sich damit von den zu seiner Zeit bedeutendsten Raumtheorien, etwa der Descartes’, Newtons und Leibniz’ absetzt) ist ein wesentlicher, konstitutiver Bestandteil seiner gesamten Erkenntnistheorie, insofern – vor dem Hintergrund des kantischen Begriffs von eigentlicher Erkenntnis, den die notwendige Beziehung auf Sinnlichkeit auszeichnet – nur so überhaupt einsichtig werden kann, dass und wie wir synthetische Urteile a priori haben können – und „[d]aß es [...] dergleichen notwendige und

---

Zeit und Raum seien apriorische Anschauungsformen, mithin niemals als aus Erfahrung abstrahiert zu verstehen, erläuternd darlegen.

[33] A 22/B 36.

[34] Was ja schon impliziert, dass das Vermögen der Sinnlichkeit sozusagen im ‚erkenntnistheoretischen Normalfall‘ *nicht* isoliert auftritt, sondern immer nur im Verein bzw. mit Bezug auf ein Anderes (um hier noch jede vorausgreifende Festlegung zu vermeiden).

[35] A 23/B 38.

[36] Ich beziehe mich hier und in der Folge bei der Behandlung der Transzendentalen Ästhetik auf die B-Auflage der KrV (in der A-Auflage finden sich auch fünf Argumente in der metaphysischen Erörterung des Raumes). Das dritte Zeitargument ist hier bekanntlich eigentlich schon eine transzendentale Erörterung, kein metaphysisches Argument, d.h. eine „Erklärung eines Begriffs, als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann“ (A 25/B 40). Deshalb hat auch Kant das dritte Raumargument der A-Auflage sozusagen ausgegliedert und in der B-Auflage gibt es in der metaphysischen Erörterung nur noch vier Raumargumente (außerdem ist der Text des fünften Raumarguments in der A-Auflage zum großen Teil ein anderer als der des vierten in der B-Auflage). Im Falle der Zeit erklärt uns Kant gewissermaßen im in der B-Auflage eingefügten § 5, warum er ein eigentlich transzendentales Argument unter die metaphysischen Argumente gesetzt (und im Falle der Zeit verwunderlicher Weise auch in der B-Auflage dort belassen) hat. Es heißt in besagtem § 5: „Ich kann mich deshalb auf Nr. 3 berufen, wo ich, *um kurz zu sein*, das, was eigentlich transzendental ist, unter die Artikel der metaphysischen Erörterung gesetzt habe.“ (B 48; meine Kursivierung). In diesem dritten Zeitargument hebt Kant aber auch die Eindimensionalität der Zeit hervor, wenn er schreibt: „Sie hat nur Eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (so wie verschiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind).“ (A 31/B 47) Insofern ist dieses Argument zum Verständnis eines wesentlichen Merkmals der Zeit, nämlich dem Außer- als *Nacheinander*, durchaus bedeutsam.

[37] A 22/B 36.

[38] A 24/B 39 (auch A 31/B 46).

im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urteile a priori, im menschlichen Erkenntnis wirklich“ gibt, kann Kant zufolge bekanntlich „leicht“[39] gezeigt werden. Ich werde nun zunächst die beiden Argumente für die Apriorität des Raumes und dann die beiden Argumente für die Apriorität der Zeit, die parallel zu denen des Raumes ‚laufen‘, erläutern.

Kants Lehre von der Apriorität bzw. Erfahrungsvorgängigkeit des Raumes ist vielleicht noch in einem stärkeren Maße kontraintuitiv, als dies in gleicher Hinsicht für die Zeit der Fall ist. Es ist nämlich vielleicht doch noch etwas leichter nachvollziehbar (obgleich genauso wenig auf den ersten Blick einsichtig), dass alle unsere Vorstellungen, als Bestimmungen „des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes“[40] im Wechsel (bzw. im möglichen ‚Zugleich‘, was ihren potentiellen materialen Gehalt betrifft) der Zeit stehen, „sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht“[41]. Insofern man sich bewusst macht, dass alle Vorstellungen „an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum innern Zustande gehören“[42], also letztlich zunächst einmal Modifikationen unseres Gemüts bzw. des „bloße[n] Vermögen[s] zu empfinden und zu denken“[43] (wie Kant an einer Stelle einmal ‚Gemüt‘ definiert) sind, kann man vielleicht auch noch leichter mit Kant den weiteren Schritt gehen, dass der originäre ‚Ort‘ des Wechsels bzw. der Veränderung nicht in den Dingen selbst, sondern in uns, nämlich im inneren Sinn, zu suchen ist, in dem sie uns unter der Form der Zeit stehend gegeben sind und in dem dadurch allein ihre Veränderung möglich ist. Dass aber die uns umgebende räumliche Welt, alle in ihr vorkommenden räumlichen Verhältnisse eingeschlossen, (ihrer Form nach) in uns als anschauenden Subjekten ihren Ursprung haben soll, dies wird spontan vielleicht noch weniger nachvollziehbar und noch kontraintuitiver sein. Die unkritische Auffassung, die unser Alltagsverstand vom Raum hat, könnte man vielleicht als eine ‚Befindlichkeit in‘ charakterisieren, und zwar so, dass wir, unabhängig von uns als anschauenden Subjekten, unseren Körper und sämtliche räumliche Gegenstände und deren räumlich bestimmte Verhältnisse zueinander als vorhanden im Medium des Raumes ansehen, das ganz unabhängig von unserer Anschauung da ist und auch „bliebe, wenn man [...] von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte“[44]. Kant nun postuliert jedoch mit Blick auf den Ursprung und das Wesen des Raumes

---

[39] B 4. Man müsse etwa, so Kant, um ein Beispiel zu bekommen, nur „auf alle Sätze der Mathematik hinaussehen“, oder: „[W]ill man ein solches aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, so kann der Satz, daß alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen“ (B 4f.).
[40] A 33/B 49.
[41] A 34/B 50.
[42] Ebd.
[43] Anth, AA 07: 161. In der KrV wird ‚Gemüt‘ gar nicht ausdrücklich definiert.
[44] A 26/B 42.

bekanntlich etwas fundamental anderes, wenn er, in Argument 1 der metaphysischen Erörterung, schreibt:

> Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden, (d.i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde,) imgleichen damit ich sie als außer *und neben* einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.[45]

Kant weist uns hier darauf hin, dass unser oben skizziertes, intuitiv-alltägliches Verständnis des Raumes bzw. räumlicher Verhältnisse insofern immer schon ein sekundäres bzw. derivatives ist, als ihm die Subjektursprünglichkeit und mithin Apriorität des Raumes schon zugrunde liegt. Dementsprechend dürfen wir uns den ursprünglichen Raum (nicht empirisch mögliche Begriffe von Einheiten und Gestalten im Raum) auch nicht als empirischen Begriff denken, der „von der Erfahrung abgezogen ist“[46] und also zu seiner Gewinnung raum-zeitliche Verhältnisse schon voraussetzen würde – wie etwa bei der Gewinnung eines Begriffs von einem im Raum vorkommenden Gegenstand (bzw. mehrerer Gegenstände, die ich auf gemeinsame Merkmale hin vergleichen kann) durch die drei Akte der Begriffsgewinnung – nach Kant die Komparation, die Abstraktion und die Reflexion.[47] Um ein konkretes Beispiel anzuführen, könnte man hier etwa an den Begriff des Baumes denken, zu dessen Gewinnung empirische Verhältnisse – also dass „gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden, (d.i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde,)“ können, „imgleichen damit ich sie als außer *und neben* einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen“ kann – schon vorauszusetzen sind. Es geht hier nun aber nicht darum, die Begriffsgewinnung im Falle eines empirischen Begriffs wie etwa ‚Baum‘ detailliert nachzuzeichnen, sondern vielmehr um den Hinweis darauf, dass zu einer solchen Begriffsgewinnung immer schon vorausgesetzt ist, dass

---

[45] A 23/B 38. (Im folgenden Text werde ich noch einige Male kurze Auszüge aus dieser Passage anführen, dann aber nicht mehr eigens auf die Stelle verweisen).

[46] Log, AA 09: 92. Dort heißt es zur Erläuterung des empirischen Begriffs auch noch: „Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand bloß die Form der Allgemeinheit. Die Realität dieser Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus sie, ihrem Inhalte nach, geschöpft sind.“

[47] Vgl. dazu Log, AA 09: 94f., wo die drei „logischen Verstandes-Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden,“ beschrieben werden.

„gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden“. Gerade so aber soll und kann der Raum *nicht* verstanden werden. Vielmehr setzt nach Kant jegliches empirisch Gegebene – das „auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde“, bezogen wird – immer schon voraus, dass ich als Subjekt diesen Bezug vollziehe. Ich finde mich nicht ursprünglich in räumlichen Verhältnissen schon vor, so dass ich etwa von diesen den Begriff des Raumes[48] durch Abstraktion (bzw. die anderen oben genannten Handlungen der Begriffsbildung) gewinnen könnte. Vielmehr bin ich als Subjekt daran, dass solche Verhältnisse vorliegen, immer schon wesentlich ‚beteiligt‘, insofern zumindest, als das Vermögen der Sinnlichkeit (bzw. das *rezeptive* Vermögen) ein Vermögen „unsres Gemüts“[49] ist, in der die apriorischen Anschauungsformen Zeit und Raum zu ‚verorten‘ sind.[50]

Man kann in diesem Zusammenhang noch auf einen anderen, höchst interessanten Aspekt der kantischen Raumlehre hinweisen: Und zwar ist es der Aspekt der letztlich doch zu postulierenden *Leibunabhängigkeit* des Raumes. Das soll sagen: Kant kann den Raum als solchen, seinem letzten Ursprung und Wesen nach, eigentlich gar nicht mehr mit irgendwelchen ihn mitkonstituierenden leiblichen Bedingungen in Verbindung bringen. Das heißt nicht, dass wir als Menschen nicht immer auch Wesen sind, zu deren Sinnlichkeit auch leibliche Substrate oder feststellbare Korrelationen gehören (was den *materialen Gehalt* einer Anschauung angeht, leuchtet dies auch sogleich ein). Der Raum in seiner Ursprünglichkeit aber – und gleiches gilt auch für die Zeit – kann letztlich mit Kant nur als eine „Eigenschaft unsres Gemüts“[51] angesehen werden, das heißt, muss allen Vorstellungen von Dingen als „in einem anderen Orte, als darinnen ich mich befinde“, zugrundeliegend gedacht werden. Nun können doch aber, auf gewisse Weise radikal betrachtet, auch alle Teile und Organe unseres Leibes als Objekte in einem anderen Teil des Raumes, als in welchem ich mich *als Subjekt* (nicht als leibliches Wesen) befinde, angeschaut werden, bspw. – bei einer theoretisch durchaus vorstellbaren, wenn auch so vielleicht niemals wirklichen Wahrnehmungssituation – auch das Gehirn. Ich will hiermit nur darauf hinweisen, dass Kant mit dem „ich“ in obigem Zitat („als darinnen ich mich befinde“), sich nicht auf ein Ich verstanden als leibliches

---

[48] Kant ist, wie später noch zu sehen sein wird, ohnehin der Auffassung, dass der ursprüngliche Raum gar *kein Begriff* ist. Er drückt sich also in Argument 1 vielleicht etwas unvorsichtig aus, weil er dort, wie gesehen, sagt: „Der Raum ist kein empirischer Begriff“ und damit zu der Vermutung Anreiz gibt, der Raum sei wohl ein Begriff, nur eben kein empirischer. Der Raum ist Kant zufolge aber überhaupt *kein Begriff*, kann also auch nicht durch die Momente der Begriffsgewinnung gewonnen sein. Das betont er in den Argumenten 3 und 4, die ich später noch behandeln werde.

[49] A 22/B 37.

[50] Das ist hier eine bewusst noch etwas vorsichtige Formulierung, und natürlich ist mit ‚verorten‘ hier keinerlei räumliche Bestimmung gemeint. Wie Zeit und Raum konkret als abhängig von Subjektivität verstanden werden könnten und inwiefern ich also als Subjekt an deren Hervorbringung ‚beteiligt‘ bin, werde ich später noch zum Thema machen.

[51] A 22/B 37.

Individuum beziehen kann. Der Leib selbst muss nach Kant, als doch zweifellos räumlich situierter – situiert *neben* anderen Gegenständen, und auch *in einem anderen Ort* als ich, als ihn anschauendes Subjekt[52] –, schon mitbedingt durch die apriorische, ursprüngliche Vorstellung des Raumes verstanden werden. Raum bzw. räumliches Wahrnehmen kann mit Blick auf sein Wesen mit Kant daher auch nicht etwa als leiblich-physiologische ‚Fähigkeit' verstanden werden. Das lässt sich meines Erachtens mit Kant auch gar nicht relativieren, ohne sogleich eine andere, nicht mehr streng apriorische Auffassung vom *ursprünglichen* Raum zu entwickeln.

Es sei hier überdies noch erwähnt, dass wir mit Kant neben dem nachvollzogenen Argumentationsgang für die Apriorität des Raumes in Argument 1 auch etwas über wesentliche Merkmale des Raumes lernen: Und zwar ist der Raum, wie Kant hervorhebt, wesentlich durch die Adjektive „außer *und neben* einander" zu kennzeichnen. Es ist hier wohl noch das Merkmal „zugleich" als entscheidendes (im Vergleich mit der Zeit) zu ergänzen, das Kant seit 1787 bekanntlich auch nennt.[53] Diese Merkmale sind also die entscheidenden Bestimmungen, die Raum als solchen ausmachen, unabhängig von seiner konkreten materialen Erfülltheit (auf die vermutlich das „verschieden" in Argument 1 zielt).[54] Letztere reicht mithin nicht aus, um etwas als in verschiedenen Orten bzw. als außer und neben einander vorzustellen.

Neben Argument 1 führt Kant noch ein zweites Argument, das die Unmöglichkeit, den Raum nicht als apriorische, mithin notwendige Vorstellung anzusehen, belegen soll. Es folgt unmittelbar auf Argument 1 und lautet:

---

[52] Inwiefern sich aber, streng genommen, das anschauende Subjekt überhaupt noch an einem *Ort im Raume* befinden kann, ist offensichtlich problematisch. In Argument 1 der metaphysischen Erörterung des Raumes könnte man daher meinen, Kant denke wirklich an mich als leibliches Individuum. Da aber auch der Leib ein räumlich verfasstes und abgegrenztes Objekt ist (bzw. als ein solches erkannt werden kann), kann hier eigentlich nicht das Ich als leibliches gemeint sein. Dann kann sich aber das Subjekt eigentlich auch gar nicht *an einem Ort* befinden. „An einem Ort befinden" ist doch zweifellos eine räumliche Bestimmung, die dem Subjekt, als jegliche Raumvorstellung allererst hervorbringend (zu diesem ‚Hervorbringungsaspekt' werde ich später mehr sagen), nicht wird zugesprochen werden können.

[53] Ich werde darauf später noch einmal zurückkommen, wenn ich im Exkurs 4 Gerold Prauss' Verständnis der Anschauungsformen darlege.

[54] Es ist klar, dass sich Gegenstände auch durch ihre materiale Differenziertheit unterscheiden. So hat etwa mein Kugelschreiber, den ich vor mir auf dem Tisch liegen sehe, eine andere Farbe als das neben ihm liegende Buch, wieder eine andere als die neben ihm stehende Teetasse (auch etwa eine andere taktil festzustellende Beschaffenheit). Allein durch ihre materiale Verschiedenheit aber würde ich Kant zufolge diese Bestimmungen (mithin die Gegenstände, denen diese Bestimmungen als Akzidenzien zukommen) nicht als *neben und außer einander bzw. in verschiedenen Orten*, sondern nur als verschieden (unterschieden) vorstellen können. Für ersteres muss die apriorische Anschauungsform des *Raumes* hinzukommen und ist dafür unabdingbar.

> Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die notwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt.[55]

Der inhaltlich zentrale Satz ist hierbei der zweite. Zu seinem Verständnis ist meines Erachtens wichtig, dass Kant hier *äußere* Erscheinungen (bzw. Gegenstände) thematisiert.[56] Denn obgleich wir uns vielleicht epistemologisch betrachtet nie in der Situation befinden, dass wir nicht immer auch über den äußeren Sinn, als Eigenschaft unseres Gemüts, anschauen (bzw. wahrnehmen), so scheint doch wenigstens vorstellbar, dass etwa mein Gefühl der Angst, mein Gefühl des Hungers (als Bestimmungen des inneren Sinnes) usw. sehr wohl vorliegen könnten, *ohne* dass ich über die Anschauungsform des Raumes verfügen müsste. Aber, wie gesagt, hier ist der *äußere Sinn* bzw. sind *äußere Anschauungen* Thema, und *mit Blick auf diese* gilt, was Kant im zweiten Satz anführt: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden“. Vor allem lässt sich dies in Verbindung mit den in Argument 1 von Kant angeführten Bemerkungen einsichtig machen. Ich kann mir wohl vorstellen, dass „keine Gegenstände“ im Raum „angetroffen werden“ (man imaginiere die sukzessive Wegnahme der Gegenstände eines erfüllten Raumes), jedoch, insofern ich mir Dinge *als außer und nebeneinander*, darüber hinaus *als in einem anderen Orte des Raumes*, als darin ich als Subjekt mich befinde, vorstellen können will, so scheint unabdingbar, dass der Raum „als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen“ angesehen wird (vgl. die Ausführungen zu Argument 1) bzw. als „Vorstellung a priori, die notwendiger Weise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt“.

Ich werde jetzt zu den beiden Argumenten Kants übergehen, die in § 4 der KrV die Apriorität der Zeit aufzeigen sollen und parallel zu den eben skizzierten Raum-Argumenten strukturiert

---

[55] A 24/B 38f.

[56] Das tritt in diesem Argument im ersten und im letzten Satz hervor. Außerdem bezieht Kant zu Beginn des § 2, in dem sich die Argumente für die Apriorität und den Anschauungscharakter des Raumes finden, seine Erörterungen gewissermaßen auf einen bestimmten Horizont, wenn er A 22/B 37 schreibt: „Vermittelst des äußeren Sinnes, (einer Eigenschaft unsres Gemüts,) stellen wir uns Gegenstände *als außer uns*, und *diese insgesamt im Raume vor*“ [meine Kursivierung], nämlich auf den ‚Horizont des *äußeren Sinnes*‘, der dann Thema ist.

sind.[57] Schon im § 1 der Transzendentalen Ästhetik weist Kant ja darauf hin, dass die bei ihm bewusst gewollte und vorgenommene *Isolierung der Sinnlichkeit* auf zwei „reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori“[58] führen würde, von denen der Raum die eine, die Zeit die zweite sei.[59] Der Zeit kommt eine Art Primat vor dem Raum zu, da sie „nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes“[60] ist. Damit stehen aber auch alle räumlich, über den äußeren Sinn gegebenen Vorstellungen (*als Bestimmungen des Gemüts*), unter der Form der Zeit und können uns nur in dieser Form gegeben sein. Das erste Argument der metaphysischen Erörterung der Zeit in § 4 der KrV lautet folgendermaßen:

> Die Zeit ist [...] kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei.[61]

Auch das zweite Zeitargument ist mit dem zweiten Raumargument genau strukturgleich. Ich werde es daher anführen, bevor ich auf Details eingehe:

> Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbsten nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit,) kann nicht aufgehoben werden.[62]

Was gibt es nun aus diesen beiden Argumenten über die Zeit zu lernen? Dass die Zeit kein empirischer Begriff sein kann, sondern eine Vorstellung a priori sein muss, wird mit der gleichen Überlegung wie im Falle des Raumes begründet und muss hier (im Rahmen dieser

---

[57] Zur Struktur der Raum- und Zeitargumente lässt sich mit Heidegger noch bemerken: „Die vier gleichlaufenden Stufen der Exposition [von Raum und Zeit; T.H.] sind so gebaut, daß die erste negativ ist, sagt, was Raum und Zeit nicht sind; die zweite Stufe ist positiv, die dritte wieder negativ, die vierte positiv.“ (Heidegger (1977), S. 113). Heidegger betont aber – was bei Betrachtung der Argumente auch ersichtlich wird – dass „[f]reilich“ auch „in den negativen Expositionen eine positive Charakteristik sichtbar werden“ (ebd.) sollte.
[58] A 22/B 36.
[59] „Daß [...] die transzendentale Ästhetik nicht mehr, als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist daraus klar, weil alle andre zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe [...] etwas Empirisches voraussetzen.“ (A 41/B 58)
[60] A 33/B 49.
[61] A 30/B 46.
[62] A 31/B 46.

Untersuchung) nicht noch einmal wiederholt werden. Im Falle der Anschauungsform der Zeit aber sind, wie oben schon gesagt, *alle* Vorstellungen, die uns gegeben sind, betroffen, nicht nur die über den äußeren Sinn gegebenen. Nur dadurch, dass die Zeit „a priori zum Grunde“ liegt, „kann man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei“. Es ist für den weiteren Verlauf dieser Untersuchung nun durchaus wichtig, dass Kant betont, dass „alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht“[63], uns in der Form der Zeit gegeben sind, uns also ohne die apriorische Anschauungsform der Zeit keine Vorstellungen gegeben sein könnten. Deshalb sagt Kant: „In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich“. Die Zeit eröffnet gleichsam eine Möglichkeitsdimension von Erfahrung überhaupt. Darauf werde ich in einem späteren Abschnitt noch zurückkommen, wenn ich mich mit der Konstitution oder Erzeugung einer zeitlichen Erstreckung überhaupt beschäftige.[64]

Im ersten Zeitargument sagt Kant auch, dass *etwas in der Zeit* prinzipiell in zwei Modi gegeben sein kann: nämlich *nacheinander* und *zugleich*. Er bezieht sich hier offenbar auf den *materialen Gehalt* einer gegebenen Vorstellung, denn die Zeit als solche ist eigentlich nur ein Nacheinander. Man wird mit Kant noch ergänzen müssen, dass *etwas* auch so *in der Zeit* gegeben sein kann, dass es „mit dem Nacheinander-sein zugleich ist“[65], mithin beharrlich. Eine Vorstellung kann ihrem *Gehalt nach* ausdifferenziert sein, ohne dass diese Gehalte deshalb nacheinander wahrgenommen werden müssten, uns also gleichwohl gewissermaßen in einem Moment oder zugleich gegeben sein können. Diese mögliche Ausdifferenziertheit scheint für die meisten Fälle unserer sinnlichen (etwa der visuellen) Wahrnehmung auch zu gelten. Im strengen Sinne versteht Kant die Zeit aber, als bloße Form der Anschauung, als ein Nacheinander von Augenblicken oder ‚Jetzten‘. Es seien hier exemplarisch – ich werde auf dieses Thema später noch eindringlicher eingehen – nur zwei Stellen genannt, an denen diese Auffassung der Zeit bei Kant deutlich werden kann: Im Abschnitt „Schlüsse aus diesen Begriffen“ (der Zeit), also im § 6 der KrV, erläutert Kant, wie wir den „Mangel“ der Zeit, dass sie nämlich „keine Gestalt gibt“, zu „ersetzen“ versuchen, indem wir „die Zeitfolge als eine ins Unendliche fortgehende Linie“ vorstellen, „in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist“.[66] Wir schließen laut Kant sodann „aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Teile

[63] A 34/B 50.
[64] Vgl. vor allem Kapitel II.3.3.1.
[65] B 67.
[66] A 33/B 50.

der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind“[67]. Die Zeit ‚besteht‘ also gewissermaßen aus ‚Teilen‘, allerdings nicht aus solchen, die zugleich bestünden, wie dies bei einer Linie der Fall ist (nur so kann die Linie überhaupt Linie sein), sondern die aufeinander *folgen*, also *nacheinander* sind. An einer anderen Stelle, nämlich recht früh in der A-Deduktion, spricht Kant davon, dass „als in einem Augenblick enthalten“ keine Vorstellung „etwas anderes, als absolute Einheit“ sein könnte.[68] Es gibt also den Augenblick, das Jetzt, der bzw. das offenbar als wesentliches Grundelement der Zeit aufzufassen ist (wenngleich wir uns epistemologisch betrachtet vielleicht in diesem Jetzt-Zustand tatsächlich nie befinden). Ob allerdings mit Blick auf diese Augenblicke bzw. ‚Jetzte‘ dann überhaupt schon von Zeit im Sinne einer wie kurz auch immer erstreckten Dauer gesprochen werden kann bzw. ob Zeit – um eine dauernde und damit überhaupt doch eigentlich erst Zeit zu sein – nicht wesentlich schon auf „das Gemüt“, das die „Folge der Eindrücke auf einander“ unterscheidet und auf ein „Durchlaufen der Mannigfaltigkeit“ (der ‚Jetzte‘) und „die Zusammennehmung desselben notwendig“ angewiesen ist –[69] darauf möchte ich, wie schon gesagt, erst später detaillierter eingehen.

Für das Untersuchungsziel dieser Arbeit genügt die ausgeführte Darstellung und Erläuterung der beiden Argumente, mit denen Kant in der Transzendentalen Ästhetik jeweils die Apriorität von Raum und Zeit begründet. Ich möchte – im Rahmen der Entwicklung der einzelnen skizzierten Argumentationsgänge – zunächst nur zeigen, was Kants Thesen sind bzw. eine Interpretation der Textstellen vorschlagen und deren Plausibilität aufweisen. Ziel ist zunächst nicht eine kritische Infragestellung der kantischen Thesen.[70] Mit Kant ist also auch P1.2 zu bejahen.

---

[67] A 33/B 50.
[68] A 99.
[69] Ebd.
[70] Ich will abschließend aber noch anmerken, dass meines Erachtens der letzte Grund für die Konzeption von Zeit und Raum als apriorischen Anschauungsformen wohl weniger in dem Beweisgang der besprochenen Argumente liegt, als vielmehr in Kants Überzeugung, dass die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori anders nicht einsichtig wäre. Kant war überzeugt, „[d]aß es [...] dergleichen notwendige und im strengen Sinne allgemeine, mithin reine Urteile [...] wirklich gebe“ (B 4). Er weist diese Urteile und deren Grundlage in der KrV ja auch auf. Dass die notwendig zu denkende Apriorität mit Blick auf Zeit und Raum primär in diesem Zusammenhang zu sehen ist, kommt bei Kant an verschiedenen Stellen zum Vorschein. In der KrV heißt es exemplarisch an einer Stelle: „Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjektive Bedingungen an sich nichts sind; so könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objekte synthetisch ausmachen.“ (A 48/B 66). Um hier nur noch die *Prolegomena* anzuführen (es finden sich aber auch in der Preisschrift von 1790 ähnliche Stellen: etwa FM, AA 20: 268): „Wollte man im mindesten daran zweifeln, daß beide [Zeit und Raum; T.H.] gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur bloße ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen sind, so möchte ich gern wissen, wie man es möglich finden kann, *a priori* und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben

Zu C1:

Aus den mit Kant als wahr erwiesenen Prämissen P1.1 und P1.2 folgt notwendig die Konklusion C1: Wahrnehmung findet beim Menschen ausschließlich in apriorischen Anschauungsformen (nämlich Zeit und Raum) statt.

2. Argumentationsgang 2 und Exkurs 1

2.1. Argumentationsgang 2 – Hinführend zur Konklusion: Tiere nehmen in den apriorischen bzw. erfahrungsunabhängigen Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum

P2.1: Es gibt nur eine Zeit und nur einen Raum. Wenn man von einzelnen Zeiten und Räumen bzw. einzelnen Zeitabschnitten und einzelnen Raumgestalten spricht, so sind diese nur Teile der einen Zeit bzw. des einen Raumes. Nimmt ein Lebewesen zeitlich und räumlich wahr, so nimmt es in den Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum.

P2.2: Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass Tiere in Zeit und Raum wahrnehmen.

C2: Tiere nehmen in den apriorischen bzw. erfahrungsunabhängigen Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum.

Zu P2.1:

Kant führt neben den Argumenten, die die Apriorität von Zeit und Raum aufweisen sollen, in den § 2 und 4 der KrV noch jeweils zwei weitere Argumente an. Diese sollen bekanntlich

---

sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist.“ (Prol, AA 04: 284) Die Argumente (die etwa in den *Prolegomena* auch gar nicht mehr eigens angeführt werden), so konsistent und subtil sie auch sein mögen, beweisen doch eigentlich im strengen Sinne *nicht* die Apriorität von Raum und Zeit, zumindest nicht so, dass man durch die darin angeführten Überlegungen die Konzeption von Zeit und Raum als Dinge an sich als undenkbar erkennen müsste. Im Falle dieser letzteren Konzeption wäre dann allerdings die Möglichkeit *synthetischer Urteile a priori* nicht mehr einsichtig zu machen. Die Dinge müssen nach Kant für uns als Erscheinungen gegeben sein, oder wir können über sie unmöglich etwas a priori, mithin in strenger Allgemeinheit aussagen (was ihm zufolge in Mathematik und Naturwissenschaft ja geschieht, mithin wirklich ist).

zeigen, dass Zeit und Raum *nicht* Begriffe sein können, sondern Anschauungsformen sein müssen. Kant weist darauf im jeweiligen Argument 1 zumindest schon vor, wenn er dort, wie gesehen, davon spricht, dass Zeit und Raum keine empirischen Begriffe seien (wobei sie allerdings noch reine Begriffe sein könnten). Im Zusammenhang der Argumente 3 und 4 bzw. 4 und 5 im Falle der Zeit, auf die ich hier eingehen möchte, findet sich bei Kant, ganz allgemein gesprochen, die Überlegung, Zeit und Raum könnten deshalb nicht als Begriffe gedacht werden, weil sie nicht dem Charakter bzw. den Wesensmerkmalen eines Begriffs entsprechen. Die in P2.1 ausgedrückte These („Es gibt nur eine Zeit und nur einen Raum…") steht damit in unmittelbarem Zusammenhang. Ich werde wieder zunächst auf die Raumargumente, dann auf die Zeitargumente eingehen.[71]

Kants Begründung dafür, dass der Raum „eine Anschauung a priori" und nicht Begriff ist, lautet in Argument 3:

> Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus eine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt.[72]

In Argument 4 lautet seine Begründung folgendermaßen:

> Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine

[71] Ich werde meine Diskussion hier wesentlich auf das Ziel fokussieren, These P2.1 zu begründen. Man kann die gesamte Zeit-Raum-Problematik, wie sie sich in den zu besprechenden Argumenten darbietet, natürlich weit detaillierter und kritischer ausarbeiten. Das kann aber nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit sein. Besonders werfen einige Formulierungen in den Zeitargumenten 4 und 5 Fragen auf, die ich hier nicht diskutieren werde. Eine exzellente und sehr detaillierte Ausarbeitung der Zeit-Problematik, die zeigt, wie eine nur darauf konzentrierte Untersuchung aussehen kann, bietet Karin Michel (2003) mit ihrem Buch: *Untersuchungen zur Zeitkonzeption in* Kants Kritik der reinen Vernunft.
Mit Blick auf den Raum sei in diesem Zusammenhang auf die Ausarbeitungen von Michael Dück (2001): *Der Raum und seine Wahrnehmung* und Patrick Unruh (2007): *Transzendentale Ästhetik des Raumes. Zu Immanuel Kants Raumkonzeption* verwiesen.

[72] A 24f./B 39.

> unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich).[73]

Folgende Aspekte sind für die vorliegende Untersuchung hierbei wesentlich: Wenn Kant in Argument 3 sagt, man könne „sich nur einen *einigen* Raum vorstellen“, so wird aus dem darauf folgenden Teilsatz „und wenn man von *vielen* Räumen redet“ ersichtlich, dass das „viele“ wohl im Gegensatz zu dem „einigen“ zu lesen ist.[74] Das heißt: nach Kant können wir uns nur *einen* Raum vorstellen, d.h. in gewisser Hinsicht kann es nicht viele Räume, sondern nur den *einen* Raum geben. Wie ist das gemeint? Ich kann mir doch offenbar leicht viele Räume vorstellen, so zum Beispiel das Zimmer, in dem ich sitze, während ich diese Zeilen schreibe, den Raum, der von der Schublade neben mir umgrenzt wird, die Distanz von meinem Stuhl bis zur Tür meines Büros, die so und so beschaffene Gestalt eines Gegenstandes (der einen gewissen Raum einnimmt), eine geometrische Figur usw. Vor diesem Hintergrund wirkt Kants These, diese einzelnen Räume sollen „nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes“ sein, zunächst unplausibel oder zumindest kontraintuitiv. Müssen wir nicht vielmehr sagen: Wir verfügen nur über die Anschauungsform Raum, weil wir von solchen einzelnen konkreten Räumen bzw. Raumgestalten abstrahieren und so die Vorstellung Raum gewinnen können? Denken wir hier jedoch auch an Kants Ausführungen in den Argumenten 1 und 2, in denen er zeigt, dass der Raum eine apriorische Vorstellung ist, die „nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt“[75] sein kann. Der Raum ist also keine Allgemeinvorstellung von verschiedenen räumlichen Einzelvorstellungen, von denen sie abstrahiert worden wäre – im Sinne eines diskursiven Begriffs. ‚Diskursiv‘ findet man etwa in der Jäsche-Logik definiert, wo es heißt:

> Das menschliche Erkennen ist von Seiten des Verstandes discursiv, d. h. es geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnisgrunde machen, mithin durch Merkmale als solche.[76]

Das begriffliche (und auf Anschauungen bezogene) Erkennen – und über ein anderes verfügen wir als Menschen nicht – ist wesentlich diskursiv, setzt mithin also immer etwas voraus, was „mehreren Dingen gemein ist“, mithin also mehrere, von einander

---

[73] A 25/B 39f. Ich werde aus diesen beiden Argumenten auf den nächsten Seiten immer wieder zitieren, dann aber die Stellen in der KrV nicht mehr eigens angeben.
[74] Meine Kursivierung.
[75] A 23/B 38.
[76] Log, AA 09: 58.

unterscheidbare Dinge (oder Vorstellungen).[77] Die Argumente 1 und 2 haben aber gezeigt, dass, um über eine solche Vielzahl von räumlichen Vorstellungen zu verfügen, der Raum immer schon vorauszusetzen, mithin als Vorstellung a priori zu denken ist. Damit kann er aber auch kein aus Einzelvorstellungen zusammengesetzter sein, im Sinne eines bestimmte Merkmale umfassenden, andere ausschließenden Begriffs. Martin Heidegger etwa schreibt in seiner Interpretation von Kants Hauptwerk deshalb:

> Wenn er nicht ein zusammengesetzter ist, dann kann der Raum auch nicht durch die Zusammenfügung von Merkmalen, die aus einzelnen Räumen [einzelnen, konkreten Raumvorstellungen; T.H.] zusammengeholt werden, bestimmt werden [...] Es bedarf nicht erst eines durchlaufenden Erfassens einzelner Räume, um dann im Zusammenfassen den allgemeinen Raum zu gewinnen [...][78].

Mit diesem Verständnis kommt man wohl Kants Auffassung am nächsten, wenn dieser schreibt: Man kann „sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes“. Ergänzend wäre noch zu erwägen, dass der Raum auch nicht so gedacht werden kann, als könnten „Teile [...] vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus eine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen“. Diese Teile können vielmehr „nur in ihm gedacht werden“. Als Anschauungsform a priori kann der Raum eben auch nicht als ein aus räumlichen Teilstücken zusammengesetztes Ganzes, das als Zusammengesetztes wiederum von den einzelnen Bestandteilen abhängig wäre, verstanden werden. Deshalb ist der Raum „wesentlich einig“, d.h. wesentlich *einer*, und „das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen“. Jeder einzelne konkrete Raum, jede einzelne Raumgestalt, wie auch darauf gegründete Begriffe, sind also letztlich bzw. beruhen letztlich auf Einschränkungen des einigen, ursprünglichen Raumes:

> Die einzelnen Räume sind nicht selbständige summative Teile, gleichsam außerräumliche Raumstücke, sondern jedes Raumstück ist erstens selbst schon Raum, zweitens im Raum, und drittens verlaufen die Grenzen, die es zum Raumstück machen, im Raum und sind selbst

---

[77] Der lateinische Ursprung des Wortes ‚diskursiv‘ weist darauf schon hin. Das Wort kommt von lat. ‚discursus‘: das Umherlaufen, das Hin- und Herlaufen. In unserem Zusammenhang wäre das Adjektiv ‚diskursiv‘ also vielleicht zu lesen als: durchlaufend, von einem Inhalt (Merkmal) zum andern übergehend.
[78] Heidegger (1977), S. 117.

> räumlich. Einzelne Räume sind wesenhaft räumlich begrenztes Innerräumliches und sind als solches nur *Einschränkungen* des ganzen Raumes, *keine Teile*.[79]

Von hier aus lässt sich nun der Kerngehalt der These P2.1 („Es gibt nur *einen* Raum und nur *eine* Zeit“) mit Kant explizit herausstellen: Der Raum ist wesentlich *ein Ganzes*, *ein* Raum, nicht jedoch, wie wir gesehen haben, im Sinne eines Begriffs oder einer Summe von Einzelteilen, sondern, als „unendliche gegebene Größe“[80]. Größe ist hierbei nämlich nicht im Sinne von ‚so und so groß sein‘ zu verstehen, sondern vielmehr als „Großheit, d.h. dasjenige, was jedem so und so Großen als mögliches Großsein überhaupt zum Grunde liegt“[81]. Dem entsprechend will „unendlich[]“ hier auch nicht ein quantitatives Maß bezeichnen, sondern vielmehr ist „[d]er Raum [...] mit Bezug auf jedes einzelne Raumstück, also gegenüber jedem so oder so großen [...] Raum, immer noch das zugrundeliegende Ganze“[82], das insofern vom Teil immer noch wesensmäßig verschieden ist. Der Raum kann mit Kant als „unendlich[]“ bezeichnet werden, weil man sagen kann, dass *alle nur immer möglichen* räumlichen Teilstücke, Teilräume, den einen Raum, der sie überhaupt räumliche Teilstücke bzw. Teilräume, als Einschränkungen von ihm, sein lässt, voraussetzen. Insofern kann man sagen, dass der Raum eine „unendliche Menge von Vorstellungen in sich“ enthält (nämlich die unendliche Menge an *nur immer möglichen* räumlichen Teilvorstellungen).[83] Insofern sind alle „Teile des Raumes ins Unendliche“ auch „zugleich“ – nicht nur die gerade aktuell vorkommenden, sondern prinzipiell alle je noch vorkommenden und schon vorgekommenen räumlichen Teilvorstellungen. Ein Begriff hingegen kann so nicht gedacht werden. Von einem Begriff kann man nur insofern die Kennzeichnung ‚unendlich‘ gebrauchen, als dass ein jeder Begriff, als eine allgemeine Vorstellung, die gewisse Merkmale vereinigt, als eine unendliche Menge an möglichen Vorstellungen „unter sich“ enthaltend gedacht werden kann bzw. muss. Das ist so zu verstehen, dass – man denke exemplarisch etwa an den empirischen Begriff ‚Baum‘– unter einem Begriff prinzipiell alle je durch ihn zu erkennen möglichen Vorstellungen stehen, d.h. auch alle zukünftigen, erst noch erkannt werdenden, die insofern natürlich eine unendliche Reihe an Vorstellungen bilden, die in dieser Hinsicht unter dem Begriff stehen. Ein Begriff kann aber gleichwohl niemals – das schließt sein Wesen aus – „so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte“, wobei wir im Falle des Begriffs wohl an die Merkmale denken müssen, die er als allgemeine

[79] Heidegger (1977), S. 117.
[80] Das „gegebene“ wurde von Kant erst in der 2. Auflage eingefügt.
[81] Heidegger (1977), S. 120.
[82] Ebd.
[83] Im fünften Argument zur Zeit macht Kant die Bedeutung von ‚unendlich‘ in dieser Hinsicht explizit deutlich.

Vorstellung in sich vereinigt bzw. die als Erkenntnisgrund am durch ihn Erkannten fungieren. Der Begriff kann ja überhaupt nur eine allgemeine Vorstellung sein, und ist daher überhaupt nur Begriff, weil er von individuellen Merkmalen eines Gegenstandes (bzw. einer Vorstellung) abstrahiert und diese außen vor lässt, um sie als mit anderen möglichen Vorstellungen unter sich stehend begreifen zu können (bzw. um zu einem solchen Begreifen verwendet zu werden). Der Raum kann also *nicht* Begriff sein. Da es Kant zufolge aber „außer der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe“[84] gibt, der Raum aber kein Begriff sein kann, muss er Anschauung sein, und zwar, wie aus den Argumenten 1 und 2 folgt, *Anschauung a priori*. Der Raum ist nach Kant überdies „wesentlich einig“, und „das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen“. Es kann der Raum eben deshalb nur wesentlich *einer* sein. Wo auch immer räumliche Vorstellungen vorliegen, sind also diese nur in der Form des *einen* Raumes möglich. Heidegger sagt auch diesbezüglich ganz treffend:

> Als dieses Ganze ist er etwas Einziges und als dieses etwas Einzelnes, ein singulare, das sich als solches nirgends wiederholt und daher nur in der Anschauung, der repraesentatio singularis, gebbar ist.[85]

Der Raum kann also *nicht* so gedacht werden, als könne es noch weitere Räume als weitere Anschauungsformen geben. Wo auch immer räumlich angeschaut wird, wird in dem *einen* Raum, wie er soeben analysiert wurde, angeschaut.

Mit Blick auf P2.1 lässt sich für die Zeit das gleiche herausstellen wie für den Raum: Es gibt auch nur *eine* Zeit. Zunächst aber, der Vollständigkeit halber, die Argumente in ihrem Wortlaut. In Argument 4 der metaphysischen Erörterung des Begriffs der Zeit heißt es:

> Die Zeit ist kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung. Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch, und kann aus

[84] A 68/B 92f. Vgl. bspw. auch A 320/B 376f. In der *Erste[n] Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* findet sich eine prägnante Abgrenzung von Anschauung und Begriff: vgl. EEKU, AA 20: 227 Fn. Dort kommt gleichwohl nicht die Ausschließlichkeit der beiden Arten zu erkennen zur Sprache.
[85] Heidegger (1977), S. 117.

> Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten.[86]

In Argument 5 ist bei Kant zu lesen:

> Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Teile selbst, und jede Größe eines Gegenstandes, nur durch Einschränkungen bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein, (denn die enthalten nur Teilvorstellungen), sondern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen.[87]

Die Gedankenführung ist die gleiche wie bei der Begründung dafür, dass der Raum Anschauung und nicht Begriff ist, wenn Kant sich auch etwas anders ausdrückt.[88] Ich werde hier nun nur noch die Passagen des zitierten Textes herausgreifen, die für die Bestätigung von P2.1 besonders relevant sind. Das fünfte Zeitargument ist in dieser Hinsicht als Ganzes bedeutsam, aus dem vierten Zeitargument möchte ich folgende Passagen auswählen:[89]

> Die Zeit ist kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.

Wie es nur den *einen* Raum gibt, so auch nur die *eine* Zeit. Der Kerngedanke hierbei ist, dass „[v]erschiedene Zeiten [...] nur Teile eben derselben Zeit“ sind. Wie verschiedene einzelne Räume bzw. einzelne Gestalten im Raum oder räumliche Teilvorstellungen nur möglich sind als Einschränkungen des *einen*, allen nur immer möglichen einzelnen Räumen zugrundeliegenden und insofern unendlichen Raums, so sind einzelne Zeiten oder Zeitabschnitte – man denke an Minuten, Stunden oder Tage – nur innerhalb der einen, „eben derselben Zeit“, möglich, *nicht* jedoch, wie wir gesehen haben, verstanden im Sinne einer

---

[86] A 32/B 47.
[87] A 32/B 47f.
[88] Ob und inwiefern Zeit und Raum überhaupt als ‚gegeben‘ verstanden werden können, werde ich bei der Thematisierung ihres Ursprungs in transzendentaler Subjektivität in späteren Abschnitten noch diskutieren.
[89] Ich habe schon auf die detaillierte Untersuchung zur kantischen Zeitkonzeption von Karin Michel verwiesen. Sie thematisiert umfassend mit den beiden Zeitargumenten zusammenhängende Probleme und Fragestellungen, was ich hier nicht leisten kann (auch, um nicht den eigentlichen Fokus dieser Arbeit aus dem Blick kommen zu lassen). Vgl. bei Michel (2003) besonders die S. 85-120.

Summe oder einer Zusammensetzung aus Einzelteilen. Darauf bezieht sich auch die in Argument 5 vorgenommene Charakterisierung der Zeit als ‚unendlich'. „Unendlichkeit der Zeit bedeutet" mit Kant hier dementsprechend „nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei". Aus diesem Grund „muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit" auch „als uneingeschränkt gegeben sein". Es hat damit auch unmittelbar zu tun, dass die Zeit nur *eine* sein kann. Karin Michel fasst dies prägnant zusammen, wenn sie schreibt:

> Die Zeit aber zeichnet sich vor allen anderen Individuen dadurch aus, daß ihre Einzelnheit undurchstreichbar ist: Denn wenn die Selbigkeit und Ganzheit der Zeit als *Bedingung* der Möglichkeit der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Zeiten fungiert, kann das Zeitganze nicht ein Individuum neben möglichen anderen Individuen derselben Art sein. Dadurch, daß keine der verschiedenen Zeiten außerhalb des Zeitganzen möglich ist, wird apriori ausgeschlossen, daß es überhaupt mehr als nur eine Zeit geben kann. Positiv heißt das: Es kann nur eine *einzige* Zeit geben. – Die Zeit als das eine und selbe Totum ist demnach notwendig Einzig und somit ein Unikum im strengen Sinne: Die Zeit ist das einzige Individuum ihrer Art.[90]

Diese präzise Zusammenfassung drückt aus, wie die Zeit, ihrem Wesen gemäß, vorgestellt werden muss. Sie ist, wie der Raum, wesentlich von einem Begriff zu unterscheiden, wodurch ihr Anschauungscharakter herausgestellt ist. Die Begründung für die notwendige Abgrenzung bzw. Unterschiedenheit der Zeit von einem Begriff gibt Kant im Argument 5, wenn er schreibt:

> Wovon aber die Teile selbst, und jede Größe eines Gegenstandes, nur durch Einschränkungen bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein, (denn die enthalten nur Teilvorstellungen), sondern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen.

Die Unterscheidung zwischen ‚in sich' und ‚unter sich', die Kant im vierten Raumargument vorgenommen hat, kann uns auch hier weiterhelfen, wenn er selbst sie hier auch nur implizit wieder vornimmt. Man kann von der Zeit, als Ganzheit vorgestellt, sagen, dass sie alle nur immer möglichen zeitlichen Teilvorstellungen in sich enthält, und zwar enthält sie sie als diese individuellen Zeiteinheiten – seien dies nun Sekunden, Stunden, Jahrhunderte, oder welche Zeiteinheiten auch immer – ganz in sich. Es gibt mit Blick auf ihren Charakter als

[90] Michel (2003), S. 89.

Zeiteinheiten kein ‚darüber hinaus' mehr, das nicht ganz Teil im Sinne von Einschränkung der einen, ganzen, zugrundeliegenden Zeit wäre. Bei einem Begriff verhält sich dies nun augenscheinlich anders. Das Wesen des Begriffs ist ja gerade, dass er eine allgemeine, viele Einzelvorstellungen *unter sich* enthaltende Vorstellung nur deshalb sein kann, weil er von einzelnen, individuellen Merkmalen der unter ihm stehenden Vorstellungen abstrahiert. Was also *unter* einem Begriff steht (sein Umfang), steht nie in seiner Ganzheit, seinen ganzen Merkmalen nach, ‚*in* dem Begriff' als einschränkender Teil der Ganzheit des Begriffs.[91] Vielmehr verlangt solches Unter-einem-Begriff-Stehen oder Unter-ihm-subsumiert-Sein schon, dass von individuellen Merkmalen, mithin der Ganzheit des subsumierten Gegenstandes, abstrahiert wird. Eine Zeitdauer – etwa eine Sekunde – steht demgegenüber als solche Zeiteinheit als ganze, mit Blick auf ihren Charakter als so und so lange Zeitdauer *vollständig* unter der Ganzheit der *einen Anschauungsform* Zeit.

An dieser Stelle kann P2.1 als bestätigt gelten: Es gibt nur eine Zeit und nur einen Raum. Wenn man von einzelnen Zeiten und Räumen bzw. einzelnen Zeitabschnitten und einzelnen Raumgestalten spricht, so sind diese nur Teile der einen Zeit bzw. des einen Raumes. Nimmt ein Lebewesen zeitlich und räumlich wahr, so nimmt es in den Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum.

2.2. Exkurs 1: Denken und Schließen nach der Analogie

Der am kritischen Denken Kants geschulte Leser wird beim letzten Satz des gerade abgeschlossenen Kapitels vielleicht sogleich mahnend den Finger erheben, weil von mir dort scheinbar etwas unbedarft und abrupt der Schritt vom Menschen hin zum Lebewesen im Allgemeinen gemacht wird. Schon an dieser Stelle sollen daher Kants Hinweise auf prinzipielle Erkenntnismöglichkeiten bzw. -grenzen mit Blick auf das mentale oder seelische Innenleben nicht-menschlicher Lebewesen angesprochen werden.[92] Ich werde mich hier auf

[91] Weshalb der Umfang eines Begriffs umso größer wird, je kleiner sein Inhalt ist und umgekehrt.

[92] Das Problem der Unmöglichkeit einer Erkenntnis (im strengen Sinne) des Fremdpsychischen stellt sich natürlich auch schon im Bereich des Zwischenmenschlichen, dort aber auf etwas andere Weise. Das wäre Gegenstand einer eigenen Untersuchung. Aufgrund des menschlichen Sprach- und Kommunikationsvermögens und der möglichen moralischen, auf andere vernünftige Subjekte und eine gemeinsame objektive Welt schon bezogenen Selbstbestimmung im Handeln scheint es prinzipiell auch weniger problematisch auflösbar zu sein, wenngleich wohl auch hier nicht im Sinne einer strengen Erkenntnis transzendentaler Subjektivität bzw. transzendentaler Strukturen im Anderen.
Noch eine vorausgreifende Bemerkung zu Exkurs 1: Obgleich das in ihm behandelte Thema an dieser Stelle angebracht und im Kontext meiner Untersuchung (die ja von Kants kritischer Philosophie ihren Ausgang nimmt) ohnehin wichtig ist, werde ich in Kapitel IV.1.2 (vorbereitet durch die auf diesen Exkurs folgenden Abschnitte

Kants Ausführungen an einer Stelle in der *Kritik der Urteilskraft* (KU) stützen, wo er mindestens implizit problematisiert, mit welchem kritischen Bewusstsein unsere Aussagen über das mentale Innenleben nicht-menschlicher Lebewesen nur stattfinden dürfen. Hierbei stellen sich einmal das *Denken* nach der Analogie, dann aber auch das *Schließen* nach der Analogie – beide ihrer Berechtigung nach an gewisse Bedingungen gebunden – als Möglichkeiten heraus.

Hinführend muss gesagt werden, dass uns vor dem Hintergrund der kantischen Erkenntnistheorie die Tiere ja zunächst einmal auch nur als Erscheinungen gegeben sind. Streng genommen *erkennen* können wir eventuell zu postulierende transzendentale Strukturen bei Tieren nicht – diese Strukturen würden, als solche, überhaupt nicht in Zeit und Raum erscheinen. Vielmehr müssten sie auch im Falle der Tiere als allem sinnlich Vorkommenden immer schon zugrundeliegend gedacht werden. Insofern uns die Tiere als Erscheinungen gegeben sind, unterscheidet sich ihr ‚Gegebensein' also noch nicht von dem unbelebter Gegenstände, etwa dem eines Steines. Allerdings sind die Tiere Kant zufolge auch solche ‚Naturgegenstände', bei denen eine Beurteilung als Naturzwecke oder Organismen möglich und zu einem adäquaten Verständnis sogar notwendig ist. Dies besagt bekanntlich, knapp gesprochen, dass sie Erscheinungen von der Art sind, dass ihre Erklärung nach einem „bloßen Mechanism der Natur" (nach bloßen Kausalgesetzen) nicht möglich ist und eine solche Erklärung „uns hier nicht mehr genugtun will".[93] Auch sind wir, um die Verhaltensäußerungen der Tiere und ihre spezielle ‚Seinsweise' als *Lebewesen* zu verstehen, darauf angewiesen, ein zugrundeliegendes inneres Erklärungsprinzip anzunehmen.[94]

Kant zufolge ist nun die *Analogie* (in qualitativer Bedeutung[95]) bzw. das Denken oder Schließen nach der Analogie der einzige Weg, den Schritt hin zu einer dann wenigstens

---

meiner Untersuchung) noch ein Argument anführen, das aufzeigen wird, dass – obgleich wir vielleicht keine Erkenntnis im strengen Sinne von transzendentaler Subjektivität bei den Tieren (deren notwendige Annahme ich mit Kant noch herleiten werde) haben – es gleichwohl verfehlt wäre zu meinen, es sei bloß eine Interpretationspraxis unsererseits, die unserer Rede von transzendentalen Strukturen bei Tieren zugrunde liegt (eine solche Deutung ist nämlich vielleicht trotz Kants Ausführungen zum Denken und Schließen nach der Analogie, die es gleich noch darzulegen gilt, doch noch möglich). Das wird aber an besagter Stelle klarer werden.

[93] KU, AA 05: 377. In Kapitel III.1.1 gehe ich darauf noch ausführlich ein.

[94] Vgl. dazu Kapitel III.1.2.

[95] Vgl. hierzu auch A 178f/B 222, wo es erläuternd heißt: „In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweener Größenverhältnisse aussagen, und jederzeit konstitutiv, so, daß, wenn drei Glieder der Proportion gegeben sind, auch das vierte dadurch gegeben wird, d.i. konstruiert werden kann. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen, und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden."

problematisch annehmbaren mentalen Sphäre bei Tieren zu legitimieren. ‚Analogie' wird von Kant im § 90 der KU[96] als „die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen)" definiert,

> sofern sie ungeachtet der spezifischen Verschiedenheit der Dinge oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten (d.i. außer diesem Verhältnisse betrachtet), stattfindet.[97]

Eine Analogie soll also die *Identität eines Verhältnisses* zwischen Gründen und Folgen bzw. Ursachen und Wirkungen sein. Man kann auch sagen: Es verhalten sich zwei Grund-Folge bzw. Ursache-Wirkungs*verhältnisse* identisch zu einander, bei gleichwohl gegebener spezifischer Verschiedenheit ihrer Einzelglieder. Aber was sagt dies nun näher, bzw. worin liegt der Unterschied zwischen dem *Denken nach der Analogie* und dem *Schließen nach der Analogie*? Kant erläutert in der KU weiter:

> So *denken* wir uns zu den Kunsthandlungen der Thiere in Vergleichung mit denen des Menschen den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft; und wollen damit zugleich anzeigen: daß der Grund des thierischen Kunstvermögens unter der Benennung eines Instincts von der Vernunft in der That specifisch unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Biber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältniß habe.[98]

Wenn Tiere – wie im Beispiel der Biber – bauend etwas hervorbringen (Kant spricht hier von „Kunsthandlung"), dann ist das ja etwas, was geschieht, mithin etwas, das als Wirkung auf eine Ursache verweist, die wir im Falle der Tiere allerdings *nicht* kennen. Von den Tieren sind uns zunächst immer nur ihre Verhaltensäußerungen gegeben. Wenn nun der Biber seinen Bau errichtet, genügt uns aber offenbar auch nicht eine bloß mechanische Ursache-Wirkungs-Erklärung, sondern wir müssen dieses Geschehen anders erklären. Nun kennen wir hervorbringendes Bauen einer Behausung von uns selbst als Menschen, obgleich diese Behausungen von denen des Bibers in der Regel spezifisch verschieden sind. Bei uns ist als letztliche Ursache dieser Hervorbringung nun Kant zufolge das obere Erkenntnisvermögen

---

[96] Ich werde mich hier allein auf Kants Ausführungen zum Denken bzw. Schließen nach der Analogie beziehen, wie er sie in diesem Abschnitt darlegt. Für eine etwas breitere und sehr dichte Darstellung vgl. etwa Kugelstadt (1998), S. 126-238.

[97] KU, AA 05: 464 Fn. In den *Prolegomena* heißt es ganz ähnlich, ‚Analogie' bedeute „eine vollkommne Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen […]." (Prol, AA 04: 357)

[98] Ebd. Meine Kursivierung.

bzw. die Vernunft (die sich *Zwecke* zu setzen vermag) anzusehen. Wir sind also mit dieser Art der Ursache aus unserem eigenen Fall vertraut. Im Falle des Bibers ist uns die innere Ursache allerdings unbekannt. Vergleichen wir nun die Behausung des Bibers mit unserer, so ist sie zwar von unserer spezifisch unterschieden, dennoch kann man sagen, dass die letztliche Ursache des Hervorgebrachten in uns, nämlich die Vernunft, zum Hervorgebrachten, nämlich unserer Behausung, in einem ähnlichen (im Zitat sagt Kant nur ‚ähnlich', nicht ‚identisch') Verhältnis steht wie das durch den Biber Hervorgebrachte zu der Ursache dazu ‚in' ihm. Daher sind die Verhältnisse, wenngleich in diesem Fall nicht identisch, so doch wenigstens ähnlich, und wir sind, so Kant, berechtigt, die Ursache des Hervorgebrachten ‚im' Biber in Analogie zu unserer Vernunft wenigstens zu *denken*. So denken wir uns die uns unbekannte innere Ursache im Biber als *Analogon der Vernunft*, wie Kant sagt, wenngleich wir im Falle des Bibers darunter nur ein durch instinktive Ziele oder Impulse geleitetes Begehrungsvermögen verstehen können (und es entsprechend mit der unterscheidenden Benennung ‚Instinkt' versehen). Es wäre hier verkehrt, so Kant, nach der Analogie darauf zu *schließen*, dass der Biber zu seinem bauenden Hervorbringen gleich uns *Vernunft* braucht. Deshalb nämlich, weil ja gerade der Mensch sich dadurch von den übrigen Tieren spezifisch unterscheidet, dass er Vernunft aufweist. Es sind also hier zwei zwar als Lebewesen zu bezeichnende ‚Naturobjekte' involviert, aber im Falle des Menschen besteht gerade darin die spezifische Differenz zum Tier, dass er ‚animal rationale', mithin das ‚vernünftige Tier' ist. Deshalb darf ich nicht schließen, dass das Tier, selbst wenn wir es als Lebewesen erkennen müssen, deshalb auch tatsächlich Vernunft hat. Kant schreibt entsprechend:

> Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit, eines derselben doch nach einer Analogie mit dem anderen denken; aber aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere schließen, d.i. dieses Merkmal des spezifischen Unterschiedes auf das andere übertragen.[99]

Nach einer Analogie mit der Vernunft kann ich mir die innere Ursache des Hervorgebrachten im Falle des Bibers wohl offenbar deshalb denken, weil sie natürlich auf die durch sie erzeugte Wirkung ein ähnliches Verhältnis aufweist wie die Vernunft in unserem Falle: Als Wirkung ist ja jeweils die hervorgebrachte Behausung anzusehen, die hinsichtlich ihres Zwecks und vielleicht sogar hinsichtlich gewisser Merkmale Ähnlichkeiten zu der von uns hervorgebrachten Behausung aufweist. Ich darf aber, wie im letzten Zitat explizit zum Ausdruck kommt, nicht *nach der Analogie schließen*, der Biber habe auch Vernunft, weil ich

[99] KU, AA 05: 464.

ja als Mensch gerade darin ungleichartig mit dem Biber bin, dass ich Vernunft habe. Ich darf also nicht das „Merkmal des spezifischen Unterschiedes auf das andere übertragen.“ Ich teile mit dem Biber sozusagen keine Gattungsebene, die das Merkmal ‚vernünftig‘ einschließen würde.

Im Falle des Merkmals ‚Handeln nach Vorstellungen‘ bspw. ist das anders – dass dieses bei Tieren vorliegt, darauf kann man Kant zufolge nun sehr wohl nach der Analogie auch *schließen*. Er erläutert:

> […] Deswegen aber kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen Vernunft braucht, nicht schließen, daß der Biber auch dergleichen haben müsse, und es einen Schluß nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Tiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können), mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewußt sind) verglichen, können wir ganz richtig nach der Analogie schließen, daß die Tiere auch nach Vorstellungen handeln (nicht, wie Cartesius will, Maschinen sind) und ungeachtet ihrer spezifischen Verschiedenheit doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind. Das Prinzip der Befugnis, so zu schließen, liegt in der Einerleiheit des Grundes, die Tiere in Ansehung gedachter Bestimmungen mit dem Menschen als Menschen, soweit wir sie äußerlich nach ihren Handlungen miteinander vergleichen, zu einerlei Gattung zu zählen. Es ist *par ratio*.[100]

Der Schluss nach der Analogie ist Kant zufolge also dann als erlaubt anzusehen, wenn zwei, sagen wir Entitäten – in unserem Beispiel Mensch und Biber (Tier) –, zu ein und derselben Gattung gezählt werden können (es können auch mehrere Gattungen sein), nämlich in diesem Fall speziell zu der der Lebewesen. Darauf bezieht sich nämlich die „Einerleiheit des Grundes“ (für das Schließen) oder das „par ratio“. Mit Blick auf die Merkmale, die im Begriff des Lebewesens als solchem gedacht werden, darf bei berechtigter Annahme, dass es sich um zu ein und derselben Gattung gehörende Entitäten handelt (z. B. aufgrund bestimmter äußerlich feststellbarer „Wirkungsart[en]“), nach der Analogie *geschlossen* werden – d. h. eben, das Merkmal, das dem einen als zu dieser Gattung gehörigem zukommt, darf auch dem anderen zugesprochen werden, bzw. man darf darauf *schließen*, dass ihm dieses Merkmal zukommen muss (wenn man es etwa, wie im Falle des Vorstellungslebens der Tiere, äußerlich nicht feststellen kann). Wie z. B. die Tiere ‚wirken‘, das verlangt, dass wir sie wie den Menschen als nach Vorstellungen ihr Handeln bestimmend verstehen, mithin als lebendig. Damit ein Naturobjekt als Lebewesen angesehen werden kann, dazu gehört nämlich das „Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln []“, wobei

[100] KU, AA 05: 464 Fn.

„[d]as Begehrungsvermögen [...] das Vermögen“ eines solchen Wesens ist, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein.“[101] Es gehört also das Bestimmen der eigenen Handlungen nach Vorstellungen zu einem Lebewesen – mögen diese nun instinktiv vollständig vorstrukturiert sein (wie dies Kants Ansicht im Falle der Tiere ist[102]) oder nicht (wie im Falle des Menschen). Noch einmal: Der Grund dafür, Mensch und Tier zu einerlei Gattung zu zählen (soweit er in obigem Zitat zum Ausdruck kommt), liegt für Kant darin, dass wir Mensch und Tier „äußerlich nach ihren Handlungen“ (und Merkmalen) vergleichen können und diese Handlungen bereits Anlass bieten für eine Subsumtion von Mensch und Tier unter einen höheren Begriff, nämlich den des ‚Lebewesens‘. Auf der Ebene der spezifischen Differenz darf ich, wie oben schon dargestellt, nur analogisch *denken*, wohingegen auf der Ebene der geteilten Gattungszugehörigkeit ein *Schluss* nach der Analogie legitim ist.

Im Falle der Tiere werden wir also mit Kant an dieser Stelle schon ganz berechtigt annehmen dürfen (weil wir darauf *schließen* dürfen), dass ihr Verhalten auch auf einem Vorstellungsvermögen beruht. So erkennen wir zwar nicht im eigentlichen und strengen Sinne dieses innere Prinzip in den Tieren, aber wir dürfen es, wie gesehen (bei Beachtung des von Kant kritisch Ausgeführten), zur Erklärung der tierischen Handlungen („wenigstens problematisch, mit Recht“[103]) annehmen.[104] (Ende des Exkurses)

* * *

<u>Zu P2.2</u>

Ich werde nun für die Richtigkeit von P2.2 – „Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass Tiere in Zeit und Raum wahrnehmen“ – zu argumentieren versuchen. Ich werde das tun, ohne *bestimmte* philosophische, wissenschaftstheoretische oder biologisch-ethologische Standpunkte oder Theorien vorauszusetzen. Zu einem großen Teil werde ich mich sogar auf häufige Alltagsbeobachtungen und sich daraus speisende Auffassungen stützen. Die Frage ist

---

[101] KpV, AA 05: 9 Fn. An einer anderen Stelle (MAN, AA 04: 544) ist Leben etwa definiert als „das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Princip zum Handeln“ zu bestimmen. Vgl. dazu auch die näheren Ausführungen in Kapitel III.1.2.

[102] Vgl. Kapitel III.2.

[103] KU, AA 05: 360. Dort spricht Kant zwar von der teleologischen Naturbetrachtung, aber den Ausdruck „problematisch, mit Recht“ kann man wohl auch auf das Denken bzw. Schließen nach der Analogie anwenden.

[104] Wie dieses Vorstellungsvermögen dennoch (erkenntniskritisch legitim) näher zu charakterisieren ist, werden meine folgenden Ausführungen noch ergeben. Ein weiteres Argument für das tatsächliche, d. h. über unsere bloße Deutung hinausgehende Vorliegen eines Vorstellungsvermögens im Sinne von transzendentaler Subjektivität ‚in‘ den Tieren werde ich, wie schon gesagt, in Kapitel IV.1.2 noch anführen.

jetzt: Welche Gesichtspunkte lassen sich anführen, wenn wir gewöhnlich ohne zu zögern der Annahme zustimmen (was zumeist der Fall sein dürfte), dass Tiere wie wir in Zeit und Raum wahrnehmen (und damit notwendig, wie schon argumentativ vorbereitet, in dem *einen* Raum und der *einen* Zeit)?[105]

Zunächst scheint die Annahme, dass tierischen Verhaltens- und Handlungsweisen eine diese mitbestimmende Wahrnehmung in Zeit und Raum zugrunde liegt, die einzig sinnvolle Erklärung verschiedensten Verhaltens der Tiere. Lockern wir die abstrakte philosophische Gedankenführung aber an dieser Stelle einmal ein wenig auf, indem wir uns dies an einigen willkürlich gewählten Beispielen klarer machen:[106]

Eine Krähe (1) sitzt in einem Park auf einem Ast und späht umher. Auf einer Wiese in der Nähe machen sich gerade einige Artgenossen über eine Scheibe Brot her, die ein Parkbesucher zurückgelassen hat. Die Krähe fliegt vom Ast weg und landet ganz in der Nähe der Artgenossen, um sich noch etwas von dem Mahl zu sichern. Eine Fliege (2) wird durch eine Handbewegung aufgescheucht, umkreist einige Male das Glas mit Honig und landet wieder zielsicher auf dessen Rand. Der Haushund (3) wartet freudig-angespannt, bis sein Herrchen den Knochen wirft, rennt dann hinter diesem her und bringt das Spielzeug zu seinem menschlichen Begleiter zurück. Der Schimpanse (4) schlägt mit einem Stock nach einem Ast, um an die begehrten Früchte zu gelangen, die an ihm wachsen.

Eine Giftschlange (1) – um zu den *zeitlichen* Aspekten zu kommen – wartet mit dem ihre Beute lähmenden Biss, bis das Tier sich in einer bestimmten Position zu ihr befindet. Sie wird nicht *vorher* zuschnappen. Killerwale oder Orcas (2) wurden beobachtet, wie sie in strategischer Zusammenarbeit eine Robbe von einer Eisscholle spülten, indem sie eine die Scholle überflutende Welle erzeugten, während ein Orca bereits auf der Seite der Eisscholle, auf der die Beute zu erwarten war, im Wasser lauerte. Er erwartete also offenbar ein zu einem *späteren* Zeitpunkt erst noch eintretendes Ereignis. Katzen (3) harren oft lange vor dem Bau

---

[105] Es soll hier selbstredend nicht darum gehen zu zeigen, dass – um auf eine Differenzierung Kants zurückzugreifen – der *materiale Gehalt* dessen, was in Zeit und Raum wahrgenommen wird, bei Tieren der gleiche ist, wie bei uns. Unzählige Untersuchungen haben die teils erhebliche Verschiedenheit des sinnlich wahrgenommenen Gehalts bei Menschen und anderen Lebewesen aufgrund unterschiedlicher physiologischer Strukturen unbezweifelbar belegt (vgl. dazu bspw. Gould/Gould (1997), S. 9-26). Es soll hier vielmehr um die Frage gehen, die so in der konkreten empirischen Forschung scheinbar kaum thematisiert wird (vielleicht weil eine bejahende Antwort darauf in der Tat so selbstverständlich scheint): Welche Gründe sprechen für die sehr allgemeine These, Tiere nähmen wie wir in Zeit und Raum wahr (bzw., in Anlehnung an Kant, unter den *formalen* Bedingungen von Zeit und Raum)? Ich werde mich in diesem Abschnitt ausschließlich auf eigene Gedankengänge stützen und keine Literatur anführen.

[106] Zunächst vier Beispiele zur Betonung des räumlichen, dann vier zur Betonung des zeitlichen Aspekts der tierischen Wahrnehmung – obgleich (hier kann an Kants Ausführungen erinnert werden) jede räumliche Wahrnehmung auch einen zeitlichen Aspekt hat und die beiden Dimensionen sozusagen verwoben sind.

einer Maus aus, nur um dann blitzartig zuzuschlagen, sobald ihre Beute hervorkommt. Mit dem Eintreten dieses Geschehens *irgendwann* rechnet die Katze also auf ihre Weise. Vögel (4) schließlich, die im Herbst in Richtung Süden fliegen, brechen nicht auf, bevor die Zugunruhe bei ihnen einsetzt. Sie bleiben also an ihrem jeweiligen Ort, bis dieser Zustand eintritt und sie, genetisch bestimmt, zum Weiterziehen animiert.

Die gewählten Beispiele setzen einen weiteren Gesichtspunkt, den man für P2.2, gestützt auf den Alltagsverstand, anführen könnte, voraus: Nämlich dass eine Unzahl an Tierarten (eine taxonomische Abgrenzung bzw. Konkretisierung scheint hier entbehrlich) Sinnesorgane aufweist – gleichsam ‚Fenster' zur Welt –, die der räumlichen Wahrnehmung bzw. der Wahrnehmung von Reizen, die von außerhalb des jeweiligen Organismus kommen, dienen.[107] Vornehmlich kann hier natürlich auf die Augen verwiesen werden, aber auch die Rolle bzw. die Funktion der anderen Sinnesorgane wäre in keiner Weise verständlich zu machen, würde nicht vorausgesetzt, dass diese Organe auf die Verarbeitung von ‚von außen' an den Organismus ‚herankommenden' Reizen ausgerichtet sind. Wozu wären etwa Ohr oder Nase gut, wäre das jeweilige Tier, das diese Sinnesorgane aufweist, vermittelst dieser Organe nicht auf Reize aus einem anderen Ort des Raumes, als darin es sich befindet (um mit Kant zu formulieren), gerichtet? Insofern belegt das Vorhandensein von eindeutig als solche zu identifizierenden Sinnesorganen sicherlich eine Wahrnehmung im Raum. Insofern eine jede solche Wahrnehmung offenbar auch zu einem bestimmten Zeitpunkt stattfindet bzw. eine bestimmte Dauer aufweist (darauf komme ich mit Kant noch zurück), ist die Zeit – obgleich es kein spezifisches Zeit-Sinnesorgan gibt – eine Bedingung, der selbst jede räumliche bzw. auf den Raum bezogene Wahrnehmung untersteht.[108]
Ich werde es mit diesen beiden angeführten Gesichtspunkten zur Belegung von P2.2 hier bewenden lassen. Sie stellen beide gute Gründe dar, anzunehmen, dass Tiere in Zeit und Raum und damit in der *einen* Zeit und dem *einen* Raum wahrnehmen. Noch einmal: Ganz abgesehen davon, wie die jeweils wahrgenommenen Inhalte bei verschiedenen Tierspezies auch beschaffen sein mögen, so scheint es doch nur möglich, das in den obigen Beispielen

[107] Diese Überlegung wird auch eine wichtige Rolle spielen bei dem schon erwähnten Argument, das ich in IV.1.2 entfalten möchte.
[108] Dies scheint übrigens zu gelten, ob man die Zeit nun als a priori oder als a posteriori gegeben versteht. Mit Blick auf den Status oder auch die Konstitution von Zeit gibt es notorisch schwierige Fragen zu beantworten, auf die ich an dieser Stelle aber nicht einzugehen brauche. Um einzusehen, dass offenbar jegliche Wahrnehmung im Raum auch in der Zeit geschieht (insofern nämlich die Wahrnehmung auch nur die geringste Dauer aufweisen soll), müssen wir *hier* keine subtile, alle philosophischen Perspektiven mit einbeziehende Analyse der Zeit geben. Sofern Aspekte der Zeit bei Kant über die Transzendentale Ästhetik hinaus von Bedeutung sind (und das sind, wie sich zeigen wird, geradezu wesentliche Aspekte), werde ich diese ohnehin noch thematisieren (vgl. vornehmlich Kapitel II.3.3.1).

geschilderte Verhalten der verschiedenen Tierarten in seiner *wesentlichen* Grundstruktur so zu verstehen, dass es auf raum-zeitlicher Wahrnehmung bzw. auf diese mitermöglichenden Sinnesorganen beruht. Zahllose weitere Beispiele aus der Tierwelt hätten sich hier zur Untermauerung anführen lassen. Freilich ist damit noch nichts gesagt über Bewusstsein oder wie auch immer geartete mentale Strukturen, die den skizzierten Verhaltensweisen bei den einzelnen Tierarten vielleicht jeweils zugrunde liegen.

Zu C2:

Aus den als richtig erwiesenen Prämissen P2.1 und P2.2 folgt notwendig die Konklusion C2: Tiere nehmen in den apriorischen bzw. erfahrungsunabhängigen Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum.

3. Argumentationsgang 3 – Hinführend zur Konklusion: Auch bei Tieren sind die Anschauungsformen Zeit und Raum nur in Bezug auf Züge transzendentaler Subjektivität verständlich bzw. sie müssen als durch solche erzeugt gedacht werden

P3.1: Zeit und Raum sind als Anschauungsformen bei Kant nicht ohne Bezug auf ein transzendentales Subjekt bzw. transzendentale Subjektivität verständlich. Sie müssen als durch transzendentale Subjektivität erzeugt gedacht werden.

P3.2 (= C2): Tiere nehmen in den apriorischen bzw. erfahrungsunabhängigen Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum.

C3: Auch bei Tieren sind die Anschauungsformen Zeit und Raum nur in Bezug auf Züge transzendentaler Subjektivität verständlich bzw. sie müssen als durch solche erzeugt gedacht werden.

Zu P3.1:

Der oben angeführte, sehr zusammengedrängte Inhalt von P3.1 verlangt in Auseinandersetzung mit Kant eine ausführliche Entfaltung, da er den Problemgegenstand dieser Untersuchung in zentraler Hinsicht mitkonstituiert. Im Rahmen der Verteidigung von P3.1 werde ich auch schon auf alle für diese Untersuchung wichtigen Aspekte der Bewusstseinstheorie Kants eingehen. Dieser Teil meiner Arbeit wird daher deutlich länger werden als etwa die bisherigen Argumentationsschritte, und nicht alle anzusprechenden Gesichtspunkte werde ich in aller Komplexität behandeln können. Ich denke aber, die Richtigkeit von P3.1 lässt sich an Kants Gedanken aufzeigen, was dann notwendig zu Fragestellungen mit Blick auf nicht-menschliches Bewusstsein und Erkennen führen wird.

3.1. Mögliche spontane Einwände gegen P3.1 (P3.1: ‚Zeit und Raum sind als Anschauungsformen bei Kant nicht ohne Bezug auf ein transzendentales Subjekt bzw. transzendentale Subjektivität verständlich. Sie müssen als durch transzendentale Subjektivität erzeugt gedacht werden‘)

Es lassen sich bei Kant in der Tat (sich meines Erachtens mit anderen jedoch widersprechende) Stellen oder Passagen finden, die nahelegen, dass er Zeit und Raum, als dem Vermögen der Sinnlichkeit zugehörig, vom transzendentalen Subjekt bzw. von dessen über die Sinnlichkeit hinausgehenden Vermögen derart unterscheidet, dass, so könnte man daraufhin annehmen, etwa Sinnlichkeit (und damit Anschauung in Zeit und Raum) vorliegen könnte, auch ohne dass damit einhergehend ein transzendentales Subjekt postuliert werden müsste, um dessen Anschauungsformen bzw. dessen Sinnlichkeit es sich jeweils handelt. Die Transzendentale Ästhetik suggeriert insgesamt – durch ihre separate Behandlung der Sinnlichkeit und dem nur knappen und einmaligen relativierenden Hinweis auf die dort beabsichtigte *Isolierung*[109] dieses Vermögens –, die Sinnlichkeit als ganz eigenständiges und vom Subjekt bzw. dem begrifflichen Erkennen losgelöstes Vermögen aufzufassen. Verstärkt kann dieser Eindruck noch zu Beginn der Einleitung in den zweiten Teil der Transzendentalen Elementarlehre werden, wo es heißt, die menschliche Erkenntnis entspringe „aus zwei Grundquellen des Gemüts“[110]. Hier ist zwar noch auf das Gemüt als möglicher Einheitsgrund hingewiesen. Formulierungen aber wie: „Beide Vermögen, oder Fähigkeiten [Sinnlichkeit und

[109] Vgl. A 22/B 36.
[110] A 50/B 74.

Verstand; T.H.], können auch ihre Funktionen nicht vertauschen“[111] oder: „[M]an hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern, und zu unterscheiden“[112], können durchaus den Eindruck einer Heterogenität der Vermögen Sinnlichkeit und Verstand erwecken bzw. verstärken. Diese Auffassung gewinnt noch an Kraft, wenn man etwa Stellen liest wie die beiden folgenden zu Beginn der transzendentalen Deduktion:

> Die Kategorien des Verstandes [...] stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen [...].[113]

> Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände [...]. Erscheinungen würden nichts destoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise.[114]

Ich habe oben gesagt, dass derartige Stellen wohl den *Eindruck* einer vermeintlichen Unabhängigkeit des Vermögens der Sinnlichkeit bzw. der Anschauungsformen Zeit und Raum vom transzendentalen Subjekt hervorrufen *können*.[115] Ich möchte hier mit P3.1 explizit eine andere Auffassung vertreten und bin der Ansicht, dass die Stellen und sachlichen Gründe, die sich dafür bei Kant anführen lassen, überzeugend sind (und die angeführten Passagen, die für eine andere Lesart sprechen, vor diesem Hintergrund dann zumindest auch relativiert werden können).

---

[111] A 51/B 75. An dieser Stelle wird von Kant die Verschiedenheit der beiden Vermögen Verstand und Sinnlichkeit auch folgendermaßen hervorgehoben: „Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen; so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. Unsre 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. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand.“

[112] A 51f./B 76.

[113] A 89/B 122.

[114] A 90f./B 123.

[115] Vgl. zu dieser Problematik auch die Ausführungen bei Kugelstadt (1998), S. 41-45. Kugelstadt argumentiert für eine „Autonomie der Sinnlichkeit als solcher“ (ebd., S. 41).

3.2 Exkurs 2: Eine rein erkenntnislogische Lesart der *Kritik der reinen Vernunft*?

Man kann die Ansicht vertreten, dass Kant in der KrV nur insofern über das menschliche Erkennen und Bewusstsein spricht, als er um die Auflösung der expliziten Hauptfrage des Werkes bemüht ist: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?[116] Man tritt dann mit einer Lesart an Kant heran, die ich hier die rein *erkenntnislogische* nennen möchte, worunter ich folgende Auffassung verstehe (die weit verbreitet scheint): Die apriorischen Strukturen und Momente menschlichen Erkennens, die Kant in der KrV herausstellt und untersucht, spielen ihre Rolle und haben ihre Relevanz *allein* dann, wenn es um die Frage geht: ‚Wie *erkennt* der Mensch (kategorial-urteilsmäßig) die Welt?' bzw., etwas spezifischer formuliert: ‚Wie ist es möglich, dass es so etwas wie einen apriorischen, aber dennoch erkenntniserweiternden (und jedem aposteriorischen zugrundeliegenden) Gegenstandsbezug, wie er Kant zufolge in den synthetischen Urteilen a priori tatsächlich vorliegt, geben kann?' So verstanden stellt die KrV also eigentlich einzig und allein die Analyse unseres begrifflich-urteilsmäßigen *Denkens* bzw. *Erkennens* dar, und hat etwa mit vorbegrifflichen Prozessen oder Bewusstseinsstufen nichts zu tun. Wenn wir etwa das allgemeine Urteil formulieren: „Alle Bücher auf diesem Tisch sind philosophische Werke", so haben wir damit zweifellos einen kategorial-urteilsmäßigen und damit begrifflichen Erkenntnisakt vollzogen bzw. verschiedene Vorstellungen zu einem objektiv (also *vom* G*egenstand*) gültigen Urteil synthetisiert. Der skizzierten Lesart folgend würde man annehmen, dass in der KrV nur allein die in diesem *Erkenntnisurteil* involvierten apriorischen Momente Thema wären – also etwa das apriorische Moment der Anschauung in Zeit und Raum, die verschiedenen Stufen der Synthesis, die höchste Einheit der transzendentalen Apperzeption bzw. das Wechsel- oder Zusammenspiel dieser transzendentalen Momente. Man könnte Kant so verstehen, dass die gesamten apriorischen Momente, die er in der KrV herausstellt, überhaupt nur ihre Rolle haben und ins Spiel gesetzt werden, sofern vom erkennenden Subjekt ein Urteil wie das obige, also *begriffliche Erkenntnis*, intendiert ist bzw. vollzogen wird.

Auch wenn die skizzierte Lesart sicherlich ein wesentliches und in der KrV vielleicht *das* wesentliche Anliegen Kants trifft, bin ich der Auffassung, dass sie keine umfassende sein kann bzw. dass der kantische Text Weiteres involviert: Nämlich durchaus eine Theorie *vorbegrifflicher Bewusstseinsstufen*, die vielleicht in einer unablösbaren Beziehung zu

[116] Vgl. etwa B 19f.

begrifflichen Bewusstseinsstufen stehen mögen[117], aber dennoch eine von letzteren zu unterscheidende Bewusstseinsebene darstellen. Ich denke, die KrV involviert tatsächlich eine Theorie der formalen Strukturen unseres Vorstellungsvermögens überhaupt, nicht nur unseres begrifflichen Erkennens. In meinen folgenden Ausführungen werde ich, auf Kant gestützt, versuchen aufzuzeigen, warum es eigentlich nicht einmal eine konsistente, einheitliche raum-zeitliche *Wahrnehmung* geben könnte, wären nicht bereits höherstufige, jedenfalls über das Vermögen der Sinnlichkeit hinausgehende Bewusstseinsebenen oder -aktivitäten involviert – und zwar, das ist wichtig, *ohne* dass es auch immer tatsächlich zur Bildung eines Erkenntnisurteils kommen müsste (wenn auch, gerade im Falle des Menschen, vielleicht nicht ohne, dass es immer auch zu einem solchen Urteil kommen *können* müsste). In einem weitergehenden Schritt – anhand gewisser Aspekte der transzendentalen Apperzeption bzw. gewisser Ausführungen Kants im *Opus postumum* – lässt sich sogar zeigen, dass es Zeit und Raum als Anschauungsformen (bzw. das Vermögen der Rezeptivität, die Sinnlichkeit) nur deshalb gibt, weil sie ursprünglich einer Art Selbstsetzungsaktivität des transzendentalen Subjekts ‚entspringen'. Damit wird, ganz allgemein gesprochen, deutlich werden, dass es eigentlich keine Vorstellung[118] geben kann, ohne dass diese immer schon auf ein transzendentales Subjekt bezogen (bzw. von Momenten transzendentaler Subjektivität mitbestimmt) ist, und zwar vom subtilsten Gefühl bis zum komplexesten Gedanken. (Ende des Exkurses)

* * *

3.3. Belege für P3.1

Ich habe mich dafür entschieden, in die Begründung von P.3.1 bei Kant zunächst dort einzusteigen, wo meines Erachtens mit am deutlichsten hervortritt, aus welchem Grund schon die Formen der Anschauung als bezogen auf das transzendentale Subjekt bzw. auf über die Sinnlichkeit hinausgehende transzendentale Strukturen verstanden werden müssen – nämlich

[117] Vgl. dazu vor allem die Ausführungen zur ‚Synthesis der Rekognition im Begriff' in Kapitel II.3.3.1 dieser Untersuchung. Es wird sich zeigen, dass, wenn unser Blick sich den Tieren zuwendet, Kants eigene Ausführungen zu deren mentalen Kapazitäten eigentlich die Auffassung geradezu zwingend machen, dass die angesprochenen Bewusstseinsstufen nicht notwendigerweise eine Beziehung auf Kategorien haben bzw. gar bereits kategorial durchdrungen sind (vgl. dazu eben Kapitel II.3.3.1 und vor allem auch III.2).

[118] Also bspw. auch keine der apriorischen Erkenntniskonstitution vorausgehenden bloßen Eindrücke, die gewissermaßen als Vorstellungen schon vorlägen, ohne jedoch schon in die transzendentale Konstitutionsaktivität des Subjekts aufgenommen zu sein. Das wird aber noch deutlicher darzulegen sein.

in der Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der KrV[119]. Ich werde mit meinen Analysen im Abschnitt „Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung“[120] beginnen. Dort kann in einem ersten Schritt durch die Ausführungen Kants klar werden, dass und wie selbst die vorbegriffliche, der rein erkenntnislogischen Lesart nach vielleicht noch als gewissermaßen autonom interpretierbare Ebene der Wahrnehmung mitnichten als unabhängig von Funktionen der Synthesis verstanden werden kann.

3.3.1. Die verschiedenen Synthesen und ihr ‚Produkt‘

3.3.1.1. Exkurs 3: Vorbereitende Bemerkungen: Das Defizit der Zeit- und Raumcharakterisierung in der Transzendentalen Ästhetik

Die Transzendentale Ästhetik lässt durchaus das Verständnis zu, dass die Zeit wie auch der Raum als apriorische Anschauungsformen gewissermaßen ‚fertig‘ – wird heißen: zu konkreten Zeitabschnitten bzw. Raumgestalten bereits ausdifferenziert – mit dem Vermögen der Rezeptivität, der Sinnlichkeit, bereitliegen, um dem Gemüt oder dem erkennenden Subjekt Erscheinungen darzubieten – ganz so, als wäre das Vermögen der Sinnlichkeit ein vom transzendentalen Subjekt gänzlich separierbares. Gerade mit Blick auf den Raum lässt sich dies dort schön zeigen. Die Begründung dafür, ihn in der Transzendentalen Ästhetik als im oben angedeuteten Sinne ‚fertig‘ aufzufassen, kann sich zunächst auf die Stelle stützen, an der Kant in § 1 beschreibt, auf welche Weise vom Raum „auch selber reine Anschauung“[121] möglich ist. Nämlich so, dass man etwa von „der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc. imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absonder[t]“, dann aber „aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig“ haben soll, „nämlich Ausdehnung und Gestalt“.[122] Die hier hervortretende Auffassung Kants, dass „zum Resultat dieser Abstraktion auch *Gestalt* gehören soll und reines Anschauen demnach auch Gestaltanschauen ist“, ist es Bernd Dörflingers Auffassung nach „wert, eigens festgestellt zu

---

[119] Ich werde aber beide Deduktionsversionen für meine Argumentation heranziehen, wenngleich auch bekanntlich die Behandlung der Stellung der Einbildungskraft in den beiden Auflagen als voneinander abweichend interpretiert werden kann (und auch andere Stellen sich widersprechen mögen). Kant selbst weist aber in der Vorrede zur B-Auflage darauf hin, dass von ihm ansonsten *hauptsächlich* Veränderungen *die Darstellung betreffend* vorgenommen worden seien, also von ihm keine Korrekturen mit Blick auf den Sachgehalt der verschiedenen modifizierten Abschnitte für nötig befunden wurden (vgl. die Passage aus der Vorrede von 1787: B XXXVIIff.).

[120] A 98. Hier dürfte man, der Sache nach (was noch klar werden wird), wohl zu lesen haben: „Von der Synthesis der Apprehension beim Anschauen“. Apprehension kann man auf lat. ‚apprehensio‘ zurückführen, was besagt: das Erfassen, das Aufgreifen (auch das Begreifen, das Verstehen).

[121] A 20/B 34f.

[122] A 20f./B 35.

werden“.[123] Ich möchte mich ihm hier anschließen. Kant führt mit dem reinen Gestaltanschauen durchaus einen zu der allgemeinen Charakterisierung des Raumes in der Transzendentalen Ästhetik „hinzukommende[n] Aspekt“[124] ein.[125] Überdies zeigt das auch der Text des dritten Raumarguments[126]. Was nämlich „mit der Gestalt als einem solchen bestimmten Raum hinzukommt, ist innere Artikulation des Raumes, d.h. es kommt hinzu die Abgemessenheit von wohlbestimmten Partialräumen“[127]. Dies kann aber *nicht* als voraussetzungslos geschehend gedacht werden, sondern „die Elemente des Mannigfaltigen im Raum, das ist das Mannigfaltige der durch ihre Abständigkeit unterschiedenen Örter“ müssen

> als auf bestimmte Weise *in Verbindung stehend* vorgestellt werden. Mit der Vorstellung von Gestalt wird also hinzukommend zu dem, was zuvor in der Außer- und Nebeneinanderordnung

[123] Dörflinger (2010), S. 68.
[124] Ebd.
[125] Dörflinger (alle folgenden Zitate aus Dörflinger (2010), S. 69) stellt das diesbezügliche Defizit der Transzendentalen Ästhetik heraus, wenn er schreibt, dort werde der Raum bzw. die Raumordnung nur „durch den unbestimmten Größenbegriff des Mannigfaltigen“ charakterisiert, „der keine abzählbare Vielheit von Elementen meint“, sondern nur ein „unbestimmtes Außereinander als ein diffuses Nebeneinander von Örtern“. Problematisierend könnte man hier sicherlich weiter fragen: Impliziert nicht ein diffuses *Nebeneinander* von *Örtern* bzw. deren *Außereinander* immer schon, dass diese außereinander bzw. nebeneinander vorliegenden Örter ihrerseits eine sie als *Einheiten* auszeichnende Gestalt oder Struktur aufweisen? Sind Örter nicht schon *umgrenzte* Stellen im Raum? Dörflinger verweist allerdings auf eine Stelle bei Kant, die eher nahelegt, dass Kant in der Transzendentalen Ästhetik den Raum tatsächlich so vor Augen hatte, wie Dörflinger es charakterisiert, nämlich eben „nur“ als „unbestimmtes Außereinander“ im Sinne eines „diffusen Nebeneinander[s] von Örtern“, nämlich eine Stelle aus der *Physischen Geographie*. Kant sagt dort, den Raum mit Wasser vergleichend (und für die Zeit wird man in einem übertragenen Sinn diesen Vergleich auch heranziehen dürfen): „Was nun die Figur und Gestalt des Wassers betrifft, so ist dasselbe dem unermeßlichen Raume gleich und hat eigentlich gar keine Figur, sondern giebt diese vielmehr dem Lande.“ (PG, AA 09: 190) Es ist schon hier festzuhalten und zu betonen, dass, will man von einer synthesisunabhängigen Gegebenheit von Zeit und Raum durch das Vermögen der Sinnlichkeit (bzw. in der Transzendentalen Ästhetik) überhaupt sprechen (was aber gegen Ende des Kapitels II.3.3.2 und in Kapitel II.3.3.3 auch noch relativiert werden wird), man dies höchstens in Hinblick auf ihre Charakterisierung als „unendliche gegebene Größe[n]“ (vgl. A 25/B 39f. bzw. A 32/B47f.), mithin nicht ausdifferenzierte ‚Ganzheiten‘ wird tun können (vgl. noch einmal Kapitel II.2, und dort speziell die Begründung von P2.1). Nach Matthias Wunsch ist vor dem Hintergrund dieses letzteren Verständnisses auch die bei Kant so vage bleibende sogenannte ‚Synopsis des Sinns‘ interpretatorisch zu verorten. Sie ist nach Wunsch „die Bezeichnung für“ das „vorsynthetische Zusammen des sinnlichen Mannigfaltigen in Raum und Zeit. – Synopsis und Synthesis unterscheiden sich demnach vor allem darin, dass sie in verschiedene Kontexte von Kants Lehre von sinnlichen Ganzen gehören. Unter dem Gesichtspunkt der Synthesis der Einbildungskraft ist die Gegebenheit des sinnlichen Mannigfaltigen ursprünglicher als die Vorstellung eines Ganzen aus solchem Mannigfaltigen. Die Gegebenheit des sinnlichen Mannigfaltigen ist jedoch ihrerseits unter dem Gesichtspunkt der Synopsis des Sinns gegenüber der primordialen Anschauung der Ganzen von Raum und Zeit derivativ. Der Gesichtspunkt der Synopsis ist in diesem Sinne grundlegender als der der Synthesis.“ (Wunsch (2007), S. 136)
[126] Kant spricht dort – und offensichtlich „ohne eine Problematisierung erkennen zu lassen“ (Dörflinger (2010), S. 70) – von „vielen Räumen“ (A 25/B 39), die „Teile eines und desselben alleinigen Raumes“ (ebd.) seien. Dörflinger bemerkt darüber hinaus: „Daß die Teilräume im Raum nach der anschauenden Vorstellungsart als bestimmte Räume vorgestellt sind, sagt der Text des 3. Arguments auch dadurch aus, daß er sie als Voraussetzungen für die dann späterhin doch auch möglichen Begriffe »von Räumen« bezeichnet. [...] Schließlich ist die Bestimmtheit der Räume im hier thematischen 3. Argument (in B) auch dafür Voraussetzung, daß geometrische Grundsätze aus ihrer Anschauung abgeleitet werden können [...]“ (Dörflinger (2010), S. 70).
[127] Ebd., S. 69.

> nach Art der Zerstreuung isolierter Örter zu denken war, Zusammenhang und Verbindung zu Einheiten, zu bestimmten Räumen im Raum, vorgestellt.[128]

Insofern kann man mit Blick auf die Transzendentale Ästhetik sagen, dass der Raum, wenn er dort als in gewissem Sinne ‚fertig' – das heißt, wie gesehen, als bereits zu Teilräumen im *einen* Raum artikuliert – dargestellt ist, *nicht* allein durch das Vermögen der Sinnlichkeit derart ‚bereitliegen' kann. Dörflinger gibt noch eine knappe und treffende Zusammenfassung dieses Sachverhalts, wenn er schreibt, die Transzendentale Ästhetik stelle den „Raum" also „nicht bloß als eine sich ans Empfinden anschließende Nebeneinanderordnung von Örtern" vor, „nicht bloß als die ins unendlich Offene gehende Minimalordnung des Nebeneinander von unbestimmt Mannigfaltigem in extensiver Zerstreuung", sondern sie fasse „den Raum auch als bereits innerlich artikuliert, als Raumgestalt implizierend, als durch Teile eingeteilt bzw. als im Prinzip bereits metrisiert" auf.[129] Dazu sei aber natürlich vorauszusetzen, „daß die Elemente der Raumordnung nicht bloß durch ihr Außereinander zu charakterisieren sind, sondern als außereinander und *beisammen* – beisammen nämlich in den Einheiten, die als bestimmte Teilräume von anderen solchen Teilräumen wohlunterschieden sind"[130].
Auch mit Blick auf die Zeit kann ‚fertig' parallel betrachtet ganz ähnliches besagen. Auch sie wird von Kant – vor allem im vierten Zeitargument wird dies deutlich – mindestens implizit bereits als zu Zeiträumen oder Erstreckungseinheiten artikuliert angesprochen, wenn er schreibt, dass „[v]erschiedene Zeiten" nur „*Teile* eben derselben Zeit" seien.[131] (Ende des Exkurses)

* * *

Ich werde nun zu einer näheren Darstellung der Synthesis der Apprehension und Reproduktion übergehen. Kant beginnt den Abschnitt „Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung" mit der Feststellung, dass *jegliche* Vorstellungen, „ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt seien, [...] a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden" sind, doch „als Modifikationen des Gemüts zum innern Sinn" gehören und „als solche", nämlich *als Vorstellungen*, „zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen" sind, „als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen".[132] Es muss, gestützt auf diese Stelle,

---

[128] Dörflinger (2010), S. 69f.
[129] Ebd., S. 70f.
[130] Ebd., S. 71. Meine Kursivierung.
[131] A 31f./B 47. Meine Kursivierung.
[132] A 98f.

ausdrücklich betont werden, dass es nach Kant also *keine* Vorstellung geben kann, die als Modifikation des Gemüts *nicht* in der Form der Zeit bzw. im inneren Sinn gegeben wäre. Den inneren Sinn definiert Kant einmal als das „Anschauen[] unserer selbst und unsers innern Zustandes“[133].

Wie im Folgenden im Detail zu sehen sein wird, sind weder Zeit noch Raum auf die im letzten Exkurs skizzierte Weise als in der *Sinnlichkeit* fertig bereitliegend zu verstehen.[134] Das entwickelt Kant dann nämlich überraschenderweise in den Passagen der A-Deduktion, mit deren Erörterung zum Teil gerade schon begonnen wurde:

> Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde, (wie etwa in der Vorstellung des Raumes) so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und denn die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie gerade zu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann. Diese Synthesis der Apprehension muß nun auch a priori, d.i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sein, ausgeübet werden. Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können: da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet, erzeugt werden können.[135]

Was ist hier unter dem Mannigfaltigen zu verstehen, das jede Anschauung enthalten soll? Was sollen wir uns überhaupt unter „[j]ede[r] [einzelnen] Anschauung“ vorstellen? Versuchen wir, uns das Ganze an einem Beispiel klarer zu machen, wodurch auch die durch diese Fragen entstehenden Probleme klarer hervortreten dürften. Angenommen, ich nehme die räumlich-konkreten Gegenstände auf meinem Schreibtisch wahr, ohne sie bereits als solche auch *erkannt* bzw. unter (konkrete) Begriffe gebracht zu haben. Eine epistemologische Situation, in der wir uns ständig befinden. Diese Gegenstände sind durch ihre Gestalt, Lage zu einander und jeweilige materiale Bestimmtheit von einander abgegrenzt bzw. abgrenzbar. Sind sie nun das Mannigfaltige, das ich dann möglicherweise zu einem Urteil wie „Das gelbe

---

[133] A 33/B 49.

[134] Ich habe in Exkurs 3 auch darauf hingewiesen, in welchem Sinne ein solches ‚fertiges Bereitliegen‘ allein zu verstehen möglich wäre.

[135] A 99f. Diese Passage lässt sicherlich nicht nur eine Deutung zu. Ich habe mich aber aus guten Gründen für die folgende entschieden.

Buch liegt neben der Tastatur“ verbinden kann? Man müsste dann sagen: Die Tastatur, das Buch, die gelbe Farbe des letzteren und die räumliche Lage der beiden Gegenstände zu einander waren das Sinnlich-Mannigfaltige, das ich dann im Urteil zu einer *objektiven* Einheit gebracht bzw. auf bestimmte Weise synthetisiert habe. Ich denke, das kann und muss man mit Kant durchaus so sagen.

Damit trifft man meines Erachtens aber nicht den ganzen und nicht den vielleicht ursprünglichsten Sinn von Mannigfaltigem bzw. von dessen Gegebensein in einer Anschauung. Kant spricht nämlich in der zitierten Passage davon, dass es *schon beim Anschauen* eine Synthesis-Leistung gibt, nämlich die der Apprehension. Synthesis aber schreibt Kant bekanntlich nicht dem Vermögen der Sinnlichkeit zu, sondern sie beruht auf Spontaneität.[136] Kant definiert sie einmal, „in der allgemeinsten Bedeutung“, als „die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen“.[137]

Synthesis beruht also auf Spontaneität. Sinnlichkeit aber ist das Vermögen der *Rezeptivität*. Also kann man hier schon so viel sagen: Das konkrete Gestaltwahrnehmen (die *Wahrnehmung* der jeweiligen räumlichen Umgrenzung des Gegenstandes) beim Anschauen kann nicht allein durch das Vermögen der Sinnlichkeit konstituiert sein, sondern ist in gewisser Hinsicht auch durch eine apriorische Synthesisleistung konstituiert.[138] Welche Prozesse sind daran nun aber noch immer schon beteiligt? Kant schreibt, allererst müsse die „Zeit, in der Folge der Eindrücke aufeinander“ unterschieden werden, und zwar durch „das Gemüt“. Der darauf folgende Satz kann uns helfen zu verstehen, was dies besagt und warum dies offenbar geschehen muss, damit das Mannigfaltige überhaupt „als ein solches vorgestellt werden“ kann. Kant sagt: „[D]enn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein“. Es dürfte hier mit Einheit *Einzelheit* oder *Singularität* gemeint sein. Offenbar fragt Kant hier nach der ursprünglichsten *apriorischen Ermöglichungsbedingung* für das Mannigfaltige, das jede Anschauung enthält.

---

[136] Vgl. dazu B 129f.: „Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft […].“

[137] A 77/B 103. Die Bedeutungen von Synthesis in einer weniger allgemeinen Bedeutung (nämlich die Stufen der Synthesis), und auch, wie diese dann zu der begrifflich-urteilsmäßigen Verbindung bzw. Erkenntnis stehen, wird im Weiteren noch thematisch werden müssen. Denn wie die gerade angeführte Definition zeigt, scheint Synthesis ja, wenigstens in der „allgemeinsten Bedeutung“, ein ‚Finalisiertsein’ auf begriffliche Erkenntnis zu beinhalten.

[138] Ohnehin wird das gleich anzusprechende Apprehendieren bzw. Reproduzieren in seiner ursprünglichsten Anwendung zuallererst mit Blick auf die Konstitution einer zeitlichen Erstreckung überhaupt zu verstehen sein (das heißt, dass man das Wahrnehmen konkreter *räumlicher* Gestalten wohl sogar als etwas von dieser ursprünglichen, Dauer erzeugenden Leistung seinem Ursprung nach Abhängiges verstehen muss bzw. mindestens kann – vgl. dazu auch die Ausführungen zu Prauss in Exkurs 4).

Zu vermuten ist also, dass, wäre diese Ermöglichungsbedingung nicht gegeben, wir nicht einmal ein Mannigfaltiges (das erst dann auch noch *erkannt* werden mag) in der Anschauung bzw. „in einer Vorstellung“ haben könnten. Diese Ermöglichungsbedingung nun soll, wie gesehen, zunächst sein, dass das Gemüt die Zeit ‚unterscheidet‘ – um sich dadurch aus der Singularität oder Einzelheit des Augenblicks zu lösen. Gemeint ist hier sicherlich nicht, die Zeit etwa von anderen Gegenständen zu unterscheiden, sondern vielmehr die Zeit selbst, als Folge von Augenblicken, allererst zu erzeugen. Kant erwägt an dieser Stelle scheinbar eine epistemologische Situation, in der wir uns so zwar tatsächlich nie (bewusst) befinden, die aber durchaus anzunehmen wäre, würde nicht die skizzierte Unterscheidungsleistung durch das Gemüt immer schon stattfinden: Auf den Punkt gebracht ist es die Situation einer ‚Gefangenheit’ in einem Augenblick bzw. Jetzt-Zustand. Das Gemüt muss durch eine ursprüngliche Eröffnung von Folge überhaupt so etwas wie zeitliche Erstreckung oder Dauer allererst ermöglichen. Damit ich also – um noch einmal auf das obige Schreibtisch-Beispiel zurückzukommen – mannigfaltige Erscheinungen als Vorstellungen haben kann, die sich durch ihre Gestalt, Lage zu einander und jeweilige materiale Bestimmtheit von anderen Erscheinungen unterscheiden lassen (und zu verschiedenen Zeitpunkten, mithin nacheinander, wahrgenommen werden können), muss die genannte, eine Folge von Jetzt-Punkten überhaupt eröffnende Unterscheidungsleistung *durch das Gemüt* immer schon stattgefunden haben. Diese Folge von Jetzt-Momenten eröffnet gewissermaßen die Welt der Erscheinungen überhaupt und ist somit das ursprünglichste Mannigfaltige. Damit ist die oben angesprochene mögliche Forderung einer rein erkenntnislogischen Lesart der KrV zumindest in dieser Hinsicht bereits geschwächt, da es Kant zufolge offenbar nicht einmal zum Vorliegen des Mannigfaltigen der Erscheinungen kommen könnte (und damit nicht zu einer wesentlichen Bedingung für mögliche Erkenntnis), würde „*das Gemüt* nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke auf einander“[139] unterscheiden. Selbst zur Wahrnehmung räumlich-konkreter Erscheinungen bzw. Einheiten soll es allererst durch diese ursprüngliche Unterscheidungsleistung kommen können:

> Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde, (wie etwa in der Vorstellung des Raumes) so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und denn die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie gerade zu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein

[139] Meine Kursivierung.

> Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann.[140]

Es ist also, noch einmal, die Synthesis-Leistung der Apprehension schon notwendig, damit die Anschauung ein Mannigfaltiges überhaupt darbieten kann. Allerdings ist hierzu nicht nur die Synthesis der Apprehension notwendig, worauf gleich noch einzugehen sein wird. Radikaler drückt man sich noch aus, wenn man sagt: Anschauung, mindestens insofern sie zeitlich-räumlich abgegrenzte *Einheiten* vorstellig macht, wird allererst durch die skizzierte ursprüngliche Leistung des Gemüts möglich.[141]
Kant sagt sogar ausdrücklich – und mit Blick auf die Zeit haben wir uns dies bis hierher schon deutlicher gemacht –, dass wir ohne die Synthesis der Apprehension „weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben" könnten. Denn Zeit und Raum können, wie wir gelesen haben, „nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet, erzeugt werden […]". Um noch genauer zu verstehen, was dieses Erzeugen (zunächst weiter speziell mit Blick auf die Zeit) meint, will ich nun noch die zweite Stufe der Synthesen, wie Kant sie in der A-Deduktion erörtert, darstellen.

Im zweiten Abschnitt der A-Deduktion („Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung") stellt Kant einen „unzertrennlich[en]"[142] Zusammenhang der beschriebenen Synthesis der Apprehension mit der der Reproduktion heraus. Das heißt, niemals kommt die eine ohne die andere vor, sie sind gar nicht von einander zu trennen. Die Synthesis der Apprehension sollte ja zunächst in der beschriebenen Unterscheidungsleistung mit Blick auf die Augenblicke oder ‚Jetzte', bzw. dann im „Durchlaufen der Mannigfaltigkeit" und der „Zusammennehmung" derselben bestehen. Als intendiertes Ziel dieser Synthesis war „Einheit der Anschauung" – wir haben gesagt: die Konstitution von *konkreten zeitlich-räumlichen Einheiten* in der Anschauung – von Kant herausgestellt worden. Der im Abschnitt „2. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung" von Kant thematisierte Zusammenhang

---

[140] A 99.
[141] Wie allerdings auch der Raum bzw. das räumliche Gestaltwahrnehmen noch als abhängig von einer über die Rezeptivität der Sinnlichkeit hinausgehenden Leistung des Gemüts verstanden werden kann, darauf möchte ich, wie schon angekündigt, später (in Exkurs 4) mit Gerold Prauss, der dazu eine interessante Interpretation bietet, näher eingehen.
[142] A 102.

zunächst dieser beiden ersten Synthesisstufen[143] leuchtet insofern ein, als dass ein Unterscheiden verschiedener Jetztpunkte nur dann auch zu einer *Dauer* und damit zu *zeitlicher Erstreckung* überhaupt noch führen kann, wenn im Fortgang von Jetzt zu Jetzt das jeweils vergangene Jetzt bzw. mehrere Jetztpunkte nicht aus der Vorstellung verloren wird bzw. werden. Wäre letzteres nämlich der Fall, so wäre jeweils immer erneut der Zustand des ‚Gefangenseins' in einem Augenblick anzunehmen, wodurch wiederum nie die ursprünglichste Bedingung für das Gegebensein von Mannigfaltigem („und zwar" als „in einer Vorstellung enthalten") in der Anschauung erfüllt sein könnte. Dies an Beispielen etwas erläuternd, sagt Kant von der reinen Synthesis der Reproduktion durch die Einbildungskraft:

> Nun ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die erste Teile der Linie, die vorhergehende Teile der Zeit, oder die nach einander vorgestellte Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung [...], ja gar nicht einmal die reineste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.[144]

Es leuchtet ein, dass ‚Jetzte', zur Generierung einer zeitlichen Erstreckung, mit einander in Verbindung gebracht werden müssen (ebenso wie Teile einer Linie zur Generierung einer räumlichen Erstreckung). Natürlich wird *das Denken* oder *das Erkennen* nicht nur durch diese Verbindungsleistung möglich oder besteht nur darin, sondern es muss – wie im Weiteren noch zu sehen sein wird, auch ein Begriff hinzukommen (bzw. die Verknüpfung von Begriffen in einem Urteil). Aber die von Kant als unzertrennlich herausgestellten Synthesen der Apprehension und Reproduktion bilden doch die *Ermöglichungsbedingung* schlechthin für eine zeitliche (und darauf aufbauend, räumliche) Erstreckung aufweisende Vorstellung.[145]
Durch das soweit Ausgeführte ist klar, dass es zu einem den zeitlichen ‚Jetztpunkt' überschreitenden sinnlichen Vorstellen überhaupt nur unter der Bedingung der statthabenden Synthesen der Apprehension und der Reproduktion kommen kann, mithin *nicht* nur durch das Vermögen der Sinnlichkeit. Es ist doch eindeutig, wenn Kant sagt, dass andernfalls „nicht

---

[143] Ob überdies ein untrennbarer Zusammenhang dieser Synthesen mit der Synthesis der Rekognition im Begriff besteht, und daher die angesprochene intendierte Einheit gleichsam als bloßes Moment einer vollzogenen Verstandeserkenntnis zu sehen ist, werde ich noch diskutieren.
[144] A 102.
[145] Vgl. dazu auch Exkurs 4.

einmal die reineste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen“ könnten. Hier deutet sich an, dass Zeit und Raum also, wo sie dem Vermögen der Sinnlichkeit zugeschrieben werden – und zwar so, dass „räumliche und zeitliche Einheiten bzw. Zusammenfassungen ihres Mannigfaltigen vorgestellt werden“[146] –, ihrem eigentlichen Ursprung und Wesen nach von Kant etwas verfehlt bzw. eben in der Absicht *bewusster Isolierung* charakterisiert werden. Die Zeit- und Raumtheorie der Transzendentalen Ästhetik kann daher mit Dörflinger völlig berechtigt als „vorläufig, unvollständig und als im Punkt der eindeutigen Zuordnung von Raum und Zeit zur sinnlichen Rezeptivität revisionsbedürftig“[147] angesehen werden. Meines Erachtens kann man diese Vorbehalte mit Blick auf die Transzendentale Ästhetik sogar soweit ausdehnen, dass – insofern wir als anschauende, wahrnehmende bzw. erkennende Wesen Thema sind – sich sagen lässt, dass wir uns überhaupt niemals in der Erkenntnissituation befinden (Erkenntnis hier in einem weiten Sinne verstanden), dass wir nur ein noch nicht konkretisiertes, diffuses Außereinander als Neben- bzw. Nacheinander, sondern *immer schon* konkrete Einheiten in Zeit und Raum *wahrnehmen*, wenn diese auch noch nicht begrifflich-urteilsmäßig als solche erkannt sind. Auch als bloß wahrnehmende Subjekte, wie wir zweifellos über weite Zeiträume unseres alltäglichen mentalen Lebens zu charakterisieren sind, orientieren wir uns doch zumindest schon an bzw. in einer raum-zeitlich konkretisierten, allerdings der Form nach, wie gesehen, auch erst zu konstituierenden sinnlichen Erfahrungswelt.

Die Transzendentale Ästhetik ist also in der Tat als *Isolierung* der Sinnlichkeit zu betrachten, weil die dort gebotene Charakterisierung der reinen Anschauungsformen, insofern sie von der Konkretisierung zu jeglichen Einheiten absieht (und dadurch die offenbar einzige Weise herausstellt, wie man von einer vorsynthetischen *Gegebenheit* von Zeit und Raum sprechen kann), offenbar gar nicht eine mentale Situation betrifft, in der wir uns so je befinden.

3.3.1.2. Exkurs 4: Gerold Prauss’ Theorie von der Vorgängigkeit der Zeit vor dem Raum und von dessen ‚Abhängigkeit‘ von ihr

Ich möchte in diesem Exkurs mit Gerold Prauss darauf eingehen, warum Kant in den oben besprochenen Passagen der A-Deduktion schreibt, dass auch der Raum allererst ermöglicht oder erzeugt sein soll. Bieten die schon angesprochenen Stellen aus der A-Deduktion Hinweise in dieser Hinsicht mit Blick auf die Zeit, bleiben Kants Ausführungen hierzu mit

[146] Dörflinger (2010), S. 75 Fn.
[147] Ebd.

Blick auf den Raum vage. Prauss allerdings bietet einige diesbezüglich interessante Überlegungen, und zwar in seinem monumentalen Werk „Die Welt und wir“.[148] Allerdings ist zu betonen: Prauss liefert dort eine interessante Deutung Kants. Bei Kant selbst steht das im Folgenden Ausgeführte so *nicht direkt* (aber soweit ich sehe auch nichts, was einer solchen Deutung widersprechen müsste).

Mit Blick auf den Raum ist es zunächst ja schwer ersichtlich, wie er mit den beiden Synthesen der Apprehension und der Reproduktion *seinem Ursprung nach* zusammenhängen könnte. Andererseits haben wir schon gesehen, dass Kant dies ausdrücklich betont. Die Aufeinanderfolge bzw. Reproduktion einzelner ‚Jetzte‘ zeigt zunächst wohl die Möglichkeit auf, im inneren Sinn so etwas wie Dauer oder zeitliche Erstreckung zu generieren und so dem erkennenden Subjekt die Welt konkreter Erscheinungen ihrem Ursprung nach zu ‚eröffnen’ – allerdings ist damit augenscheinlich zunächst allererst eine Dauer im inneren Sinn, das heißt, eine Dauer im Subjekt, gewissermaßen in oder bei ihm, erzeugt, nicht aber schon „Raum als Form für Anderes“[149] als das Subjekt. Dem entsprechend schreibt Prauss, „allein der Sinn von Nacheinander und mithin von Zeit“ sei „ein ursprünglicher“, „nicht auch derjenige von Zugleich und damit Raum“.[150] Dass Prauss an dieser Stelle Raum mit ‚Zugleich‘ identifiziert, gründet in einer mehrere Seiten langen vorangehenden Erörterung des Vermögens der Sinnlichkeit bzw. des „Grundverhältnis[ses] zwischen Raum und Zeit und beider wiederum zur Sinnlichkeit“[151]. Ich möchte diesen Text hier aber nicht Schritt für Schritt und detailliert rekonstruieren, sondern werde relativ zügig zu Prauss’ näheren Ausführungen zum *Ursprung* des Raumes fortschreiten. Zusammenfassend aber vielleicht doch das Folgende: Prauss stellt heraus – und zwar das fortwährende Ringen Kants um eine geeignete Definition des Raumes nachzeichnend –, dass (erstens) Zeit und Raum im Merkmal des ‚Außereinander‘ übereinkommen, welches gewissermaßen die ihnen übergeordnete Gattung bildet. Es stellt nicht nur „kein Spezifikum des Raumes dar, sondern auch kein Spezifikum der Zeit, weil es vielmehr gerade ihr Gemeinsames als Generelles bildet“, und „[r]eine anschauliche Form

---

[148] Prauss ist in diesem mehrbändigen Werk durchgehend an Kant orientiert und knüpft an dessen Text an. Er sieht aber auch Defizite bei Kant bzw. Offengebliebenes, das er in eigener, intensiver und kreativer Interpretation zu ergänzen bzw. fortzuentwickeln versucht. Insofern dies aber immer gestützt bleibt auf kantische Hinweise und Textstellen, ist es meines Erachtens gerechtfertigt, Prauss’ Ausführungen auch für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung heranzuziehen.

[149] Prauss (1993), S. 421.

[150] Prauss (1990), S. 137.

[151] Ebd., S. 126. Prauss zufolge bleibt bei Kant mit Blick auf das Verhältnis der beiden Erfahrung konstituierenden Vermögen Verstand und Sinnlichkeit bzw. Begriff und Anschauung einiges offen, was er in der Frage zusammenfasst: „Wodurch ist eigentlich die eine des Subjekts Vermögen einer Anschauung, der andere dagegen das eines Begriffes oder Urteils?“ (Ebd., S. 124) Um diese Frage aufzuklären, müsse man Kant durch eigenes „Durchdringen[] und Zuendedenken[] seiner Überlegungen“ weiterführen, wobei der erste Schritt die Teilfrage darstelle: „Was genau versteht Kant eigentlich unter demjenigen Vermögen des Subjekts, das er als dessen Sinnlichkeit bezeichnet?“ (Ebd., S. 125)

desjenigen zu sein, das außereinander auftritt“ sowohl auf Zeit wie auf Raum zutrifft.[152] Demnach werden Zeit und Raum zu etwas

> Eigentümliche[m] […] dadurch erst, daß dieses ihnen gemeinsame Außereinander sich jeweils spezifiziert: einerseits zum Nacheinander, sprich, zu einem eigentümlich zeitlichen Außereinander, andererseits zu einem eigentümlich räumlichen, das Kant als Nebeneinander zu fassen versucht.[153]

Jedoch verfehlt (zweitens) auch dieses Nebeneinander Prauss zufolge noch „das Spezifische der Form des Raumes“[154], denn auch das Nebeneinander ließe sich als Merkmal auf die Zeit übertragen.[155] Vielmehr sei das Nebeneinander notwendig noch näher zu spezifizieren, um das Wesentliche des Raumes zu treffen, und zwar durch das Prädikat ‚zugleich‘. Diese Bestimmung kommt bei Kant im vierten Raumargument der B-Auflage ja auch tatsächlich vor, wo es, wie wir gesehen haben, heißt: „[…] denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich.“[156] Prauss vertritt jedoch die Auffassung und kann diese auch plausibel begründen, dass „Kant selbst die daraus herzuleitenden Verhältnisse für Zeit und Raum und Sinnlichkeit an keiner Stelle auch nur annähernd“ weit genug entwickelt und „dadurch in Dunkelheit“ lässt.[157] Das ‚zugleich’, das zunächst ja eine zeitliche Bestimmung zu sein scheint, werde von Kant nicht konsequent als das Nebeneinander notwendig ergänzen müssend erfasst. Er schwanke diesbezüglich.[158] ‚Zugleich’ kann Prauss zufolge schon deshalb *keinen* zeitlichen Sinn haben, weil die Zeit nach Kant nur *eine* Dimension haben soll, das

---

[152] Prauss (1990), S. 128.
[153] Ebd. Prauss folgert an dieser Stelle weiter: „Mit den Überlegungen zu Raum und Zeit als »Formen« unserer Sinnlichkeit zählt Kant durchaus nicht lediglich einzelne Fälle oder Arten von ihr auf, wobei er offen ließe, durchaus könne es noch weitere von ihnen geben und die Sinnlichkeit daher in eine Vielzahl solcher Fälle geradezu zerfallen. Vielmehr geht es ihm ersichtlich auch um ihre Einheit, weil er dabei gleichzeitig auf das Außereinander als ihre Gemeinsamkeit mit reflektiert. […] In jene Einheit des Subjekts, um die es ihm zu tun ist, ließe sich demnach die Sinnlichkeit desselben einbeziehen, nämlich als die Einheit von Außereinander eben dieser zwei speziellen Arten.“
[154] Ebd., S. 127.
[155] Ebd., S. 129f.
[156] B 40.
[157] Prauss (1990), S. 132. Prauss geht hier weiter, wenn er, um eine Beispielstelle zu zitieren, folgende Zusammenhänge bzw. Verhältnisse reflektiert: „Demgemäß bedeutet Außereinander für sich selbst zunächst einmal nur etwas Mögliches bzw. ein Vermögen, eben das der Sinnlichkeit, die als bloßes Vermögen für Außereinander prinzipiell nicht auch als solches selbst schon wirklich sein kann, sondern eben immer erst als diese oder jene Art von Außereinander. Und genau in diesem Sinn sind Zeit und Raum denn auch die beiden einzigen und zueinander gegensätzlichen Arten, in denen Sinnlichkeit als das Vermögen oder als die Möglichkeit für Außereinander wirklich werden kann: eben Nacheinander als spezifisch zeitliches Außereinander und Zugleich als das spezifisch räumliche.“
[158] Ebd., S. 133f. sind belegende Beispielstellen zu finden.

heißt, nur im *Nacheinander* bestehen soll.[159] Wäre nun ‚zugleich' ebenfalls eine Bestimmung zeitlichen Sinnes, so

> müßte ihre Gattung [die Gattung, unter der Nacheinander und Zugleich stehen; T.H.] als Gemeinsamkeit von ihnen, unter der allein sie überhaupt als Arten oder Gegensätze, die sie sind, sich gegenüberstehen, klar hervortreten als reiner, allgemeiner Sinn von Zeit: Aus dieser ihrer Gattung selber müßte jedermann unmittelbar erhellen, daß Zugleich und Nacheinander nichts als Arten sind von Zeit, nichts als Besonderungen eines Allgemeinen, nämlich allgemeiner Zeit.[160]

Doch dem zuvor schon als Gattung des Nacheinander und Zugleich herausgestellten Außer- und Nebeneinander lässt sich, so Prauss, doch augenscheinlich „auch bei schärfster Analyse nicht der mindeste zeitliche Sinn entnehmen"[161] – weshalb eben „Kobold Zugleich"[162], nachdem er gewissermaßen enttarnt ist, sich nicht etwa als „die zweite *Dimension* von *Zeit*, sondern die zweite *Art* von *Sinnlichkeit*"[163] herausstellt, nämlich als *Raum* bzw. als dessen „wesentliche Grundstruktur"[164].

Prauss ist der Auffassung, dass Kant „nicht einmal Ansätze" zu einer Deduktion dieses Verhältnisses zwischen Nacheinander und Zugleich bzw. den beiden Arten von Sinnlichkeit „aus jener apriorischen Struktur von Subjektivität" geliefert habe.[165] Da Kant schon die „Einsicht ihrer strengen Gegensätzlichkeit nicht zur Verfügung steht", so Prauss, „vermag er dazu auch von vornherein nicht einmal die entscheidende Grundfragestellung zu gewinnen: Warum hat Zugleich des Raumes als das Gegenteil zur Zeit als Nacheinander aufzutreten?"[166]

Prauss geht dann der Frage nach, warum sich denn, wenn Zugleich doch das Wesen des Raumes ausmachen soll, „überhaupt so unabweisbar jener Eindruck" aufdränge, „als sei wie Nacheinander auch Zugleich in Wahrheit »Zeitbestimmung«, »Zeitverhältnis« oder »Modus der Zeit«".[167] Hier kommen wir nun zum eigentlichen Kern dieses Exkurses, weil im Folgenden Prauss' Theorie vom Ursprung des Raumes in oder aus der Zeit ersichtlich werden wird, und wir dadurch eben einen erhellenden Anknüpfungspunkt an Kants Ausführungen in der A-Deduktion erhalten.

---

[159] Vgl. A 31/B 47.
[160] Prauss (1990), S. 135.
[161] Ebd.
[162] Ebd., S. 134.
[163] Ebd., S. 136.
[164] Ebd., S. 137.
[165] Ebd., S. 136.
[166] Ebd.
[167] Ebd., S. 137.

Könnte man auf den ersten Blick eine „ausgewogene[] Gleichberechtigung“ der „gegensätzlichen Arten der Gattung Außereinander“, nämlich des Nacheinander und des Zugleich, vermuten, so zeige sich doch bei näherer Betrachtung, „daß allein der Sinn von Nacheinander und mithin von Zeit ein ursprünglicher ist, doch nicht auch derjenige von Zugleich und damit Raum“.[168] Der Raum stellt sich Prauss zufolge, bei genauer ‚Inblicknahme‘, vielmehr als „abgeleitet aus dem Sinn der Zeit durch ihres Nacheinander Negation“[169] heraus, oder als „Nichtnacheinander“[170] – womit nach Prauss auch zusammenhängt, dass dem Zugleich immer noch der zeitliche Sinn anhaftet. Man bräuchte nur „vom Nichtnacheinander als dem Sinn dieses Zugleich [...] einmal abzusehen“, um sogleich festzustellen, „daß es eine andere Bestimmung für den Raum als diese, nämlich eine von der Zeit ganz unabhängige und damit ihm ganz eigentümliche, eben ausschließlich räumliche Bestimmung [...] überhaupt nicht“ gebe.[171] Es gibt Prauss zufolge also keinen „eigentümlich räumlichen“[172] Sinn des Zugleich, weshalb auch der Zeit bzw. dem Nacheinander allein ein „ursprünglicher und positive[r] Sinn“[173] zukommt. Sollte dem Zugleich nämlich selbst ein „eigentümlich-positive[r], sprich, ursprünglich-räumlicher Sinn“ innewohnen, müsste sich „umgekehrt ergeben, daß zumindest mittels einer Wiedergabe wie durch Nichtzugleich auch Nacheinander wenigstens annähernd einen abgeleitet-räumlichen Sinn zu erkennen gäbe“[174], was jedoch nicht der Fall sei.

So kommt Prauss – ganz in Übereinstimmung mit Kants *Andeutungen* in den schon besprochenen Passagen aus der A-Deduktion – zu dem vorläufigen Ergebnis, „daß Raum sich demnach offensichtlich nur von Zeit her überhaupt bestimmen läßt“ und „allein als Negation von ihr aus zu gewinnen [...]“ ist, nämlich „nur aus stets als Nacheinander schon bestimmter Zeit heraus als Nichtnacheinander.“[175] Jedes mögliche Außereinander (Vermögen der Sinnlichkeit) wird nach Prauss durch „die beiden Grundkontinua“ Nacheinander und Zugleich, die „bruchlos“ aneinander anschließen, „restlos“ verwirklicht, wobei eben der Zeit eine Vorgängigkeit zukommt.[176] Das trifft dem Sachgehalt nach ja auch zusammen mit dem kantischen Text im Abschnitt „Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung“, wo die Zeit als ursprüngliche Dimension von Wirklichkeit für das Subjekt überhaupt hervortritt

[168] Prauss (1990), S. 137.
[169] Ebd., S. 138.
[170] Ebd.
[171] Ebd.
[172] Ebd., S. 139.
[173] Ebd.
[174] Ebd., S. 139f.
[175] Ebd., S. 140f.
[176] Ebd., S. 141.

(denn zunächst einmal wurde dort ja deutlich, dass eine Generierung von Dauer die *Mannigfaltigkeit der Erscheinungen überhaupt* eröffnen muss). Prauss merkt an, Kant habe „diese Grundverhältnisse von Zeit und Raum im Ganzen dieser Sinnlichkeit von Subjektivität [...] bereits ins Auge“ gefasst, „doch nie entfaltet [...]“, was jedoch grundlegend für sein System gewesen wäre.[177] Insofern nämlich, als dass „jene ganz bestimmte Weise der Verwirklichung von Sinnlichkeit zu Zeit und Raum nichts anderes als die beiden ersten Schritte auf dem komplizierten Weg zu[r] [...] »Synthesis« von Außenwelterfahrung“ seien, und als solche „entscheidend“ und „wegweisend“.[178]

Prauss beendet den Abschnitt, aus dem sämtliche obige Zitate entnommen sind, mit dem durchaus mit Kant zu ziehenden und für diese Arbeit wichtigen Fazit, dass es Zeit und Raum „in unserer Welt nur geben“ kann, „insofern wir [als transzendentale Subjekte; T.H.] selbst [...] in der Welt sind, da es sie darin allein als Weisen gibt, wie wir in dieser Welt sind, nämlich so, daß diese umgekehrt all dasjenige, was sie ist, stets nur als unsere oder als Welt für uns sein kann.“[179] (Ende des Exkurses)

* * *

Ich hatte oben den Exkurs zu Gerold Prauss an einer Stelle der Interpretation des Textes der A-Deduktion eingeschoben, wo bis dahin klar geworden war, dass Kant Zeit und Raum in wesentlicher Hinsicht mitnichten in Unabhängigkeit von *Synthesis* versteht. Weitergehende notwendige Erläuterungen dazu stehen aber noch aus. Die beiden unzertrennlich verbundenen Synthesen der Apprehension und der Reproduktion machen, wie wir gesehen haben, allererst möglich, dass Vorstellungen überhaupt „ins empirische Bewußtsein aufgenommen“[180] und somit zur Wahrnehmung werden können. Schon an früher Stelle in der A-Deduktion weist Kant darauf hin, dass es sich bei den Synthesen der Apprehension und der Reproduktion um vom Vermögen der Einbildungskraft bewirkte handelt. Einbildungskraft definiert Kant an einer Stelle in der B-Deduktion bekanntlich einmal als „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.“[181] Im Falle der mit der Synthesis der Apprehension unzertrennlich verbundenen Synthesis der Reproduktion und

[177] Prauss (1990), S. 141.
[178] Ebd., S. 142. Eine ähnliche Deutung werde ich in Kapitel II.3.3.3 nahelegen.
[179] Ebd., S. 145.
[180] B 202.
[181] B 151. Für eine detaillierte und ausdifferenzierte Untersuchung des Vermögens der Einbildungskraft bzw. der verschiedenen Synthesen siehe etwa Wunsch (2007).

ihrer Leistung – nämlich dem ‚Herüberrufen' und ‚In-Gedanken-Behalten' vergangener, per se unverbundener ‚Jetzte' – leuchtet sogleich ein, warum sie eine Leistung der Einbildungskraft sein soll. Aber es finden sich auch Stellen, wo Kant eindeutig auch die Synthesis der Apprehension der Einbildungskraft zurechnet – wenn er etwa schreibt, die Apprehension sei die „Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft"[182], oder wenn er die „unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung" der (an dieser Stelle eindeutig gemeinten) Einbildungskraft „Apprehension nenn[t]".[183] Auf was die beiden von der Einbildungskraft vollzogenen Synthesen der Einbildungskraft zunächst abzielen bzw. worin zunächst ihr Zweck liegt, bringt Kant auch in der A-Deduktion prägnant zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Die Einbildungskraft soll [...] das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen"[184]. Dabei ist an die weiter oben schon angesprochenen konkreten Teilzeiten bzw. Teilräume (an Zeiten *in* der *einen* Zeit und Räume *im einen* Raum) zu denken, die, wie schon angesprochen, die Transzendentale Ästhetik zwar als scheinbar vorhanden oder fertig anspricht, die sich jedoch, wie wir gesehen haben, einer auf Spontaneität beruhenden Synthesis verdanken. Bei dem ‚Mannigfaltigen der Anschauung' ist hier zunächst wohl an die vielleicht als apriorische ‚Momentmannigfaltigkeit' anzusprechende Situation zu denken, die sich der Zeit als formaler Anschauungsbedingung aller Erscheinungen verdankt – denn alle Vorstellungen sind ja „der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen"[185]. Da die Zeit aber qualitativ vom Raum insofern unterschieden ist, dass sie per se gestaltlos ist[186] und zur Gestalt bzw. zum Bild überhaupt nur dadurch werden kann, dass sie „nach der Analogie mit einer Linie Gestalt gewinnen kann, d. h. derart zum Bild werden kann [...]"[187], ist hier schon zu sagen (wie wir etwa auch in Exkurs 4 gesehen haben), dass „über die Zeit hinaus doch auch schon Verweis auf den Raum gegeben" ist, „so daß also unter dem Titel des Bilds offenbar ein untrennbarer Zusammenhang von zeitlichem und räumlichem Vorstellen zu denken ist"[188]. Die Einbildungskraft kann also mit Kant insofern als

---

[182] A 190/B 235.
[183] A 120. Die Formulierung dieser Stelle ist allerdings etwas irreführend oder ungenau, weil sie nicht ganz deutlich zum Ausdruck bringt, dass Wahrnehmungen eigentlich erst durch die Synthesis der Apprehension (und der Reproduktion) *erzeugt* werden. Man könnte an dieser Stelle den Eindruck gewinnen, die Apprehension setze erst ein, wenn Wahrnehmungen schon fertig bereit lägen. So dürfte es aber, wie auch im Vorangegangenen schon herausgestellt, von Kant nicht gemeint sein.
[184] A 120.
[185] A 99.
[186] Was Kant auch einmal als „Mangel" bezeichnet (vgl. A 33/B 50).
[187] Dörflinger (2000), S. 186.
[188] Ebd., S. 187.

„ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst“[189] bezeichnet werden, als dass erst durch ihre beiden Synthesen *der Form nach* raum-zeitliche Konkretheit im Sinne von ‚Teilzeiten’ oder von ‚Gestalten im Raum‘ – von *Bildern* der Gegenstände – vorstellbar wird. Dörflinger merkt in diesem Zusammenhang noch das Folgende an:

> Insofern nun Synthesis der Einbildungskraft wider den Verlust im Nacheinander ein Voriges in eine nach einem Zugleichsein von Verschiedenem differenzierte Gegenwart herüberruft, ist durch diese Synthesis das Vorstellen auf ein räumliches Vorstellen hin erweitert. Die Synthesis der Einbildungskraft richtet sich auf zeitliches Nacheinander wider das allein durch dieses drohende Verschwinden und positiv auf ein Erhalten durch Zusammennehmen zu einem Ganzen, das als eine – verglichen mit der absoluten Einheit des Augenblicks – bereicherte Gegenwart von Verschiedenem als zugleich zu betrachten ist.[190]

In diesem Zusammenhang soll noch kurz auf Kants Unterscheidung zwischen ‚Form der Anschauung‘ und ‚formaler Anschauung‘ eingegangen werden, denn „Raum und Zeit sind nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten) also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt [...].“[191] Die formale Anschauung bietet, auf der Grundlage der soeben skizzierten Prozesse, Zeit und Raum schon nach *bestimmten* Zeiten und Räumen *gegliedert* dar und ist somit von der mit Blick auf die Transzendentale Ästhetik allein vertretbaren Auffassung von Zeit und Raum als Formen der Anschauung – als „unbestimmt bestimmbaren“[192] nämlich – zu unterscheiden. Dem entsprechend schreibt Kant in der Anmerkung zum § 26:

> Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, [...] enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt.[193]

---

[189] A 120 Fn.
[190] Dörflinger (2000), S. 193.
[191] B 160.
[192] Dörflinger (2000), S. 194.
[193] B 160 Fn.

Mit „Einheit der Vorstellung“ aber ist hier auf die angesprochenen Wahrnehmungs*bilder* Bezug genommen, die von den beiden Synthesen der Einbildungskraft konstituiert werden.[194] Zeit und Raum als *formale Anschauungen* sind also nicht allein als über die Sinnlichkeit *gegeben* denkbar, sondern durch die bei Kant so bezeichnete *figürliche* Synthesis (die zusammenwirkenden Synthesen der Apprehension und Reproduktion) durch die Einbildungskraft hervorgebracht, die schon „auf die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption […] geht, welche in den Kategorien gedacht wird“[195], allerdings, „als figürlich, von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden[]“[196] ist. Man wird mit Dörflinger (schon etwas vorgreifend) ganz richtig sagen können, dass

> [o]hne synthetische Einheit des Selbstbewußtseins, und zwar nicht erst auf der Stufe der Verwendung von Begriffen in Urteilen, sondern schon auf der Stufe der im Dienste des Verstandes dessen erste Tätigkeiten ausführenden Einbildungskraft, die durch formale Anschauungen gegenständliche Anschauungseinheiten erzeugt,[197]

die „Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, [...] nicht insgesamt *meine* Vorstellungen“[198] wären. Es wird sich allerdings im weiteren Fortgang dieser Untersuchung noch das Problem herausstellen, dass Kants Äußerungen zum mentalen Leben der Tiere eigentlich nahelegen, dass den Tieren zwar die ersten beiden Synthesisstufen – nämlich Wahrnehmungsbewusstsein konstituierend – zugesprochen werden dürfen und sogar müssen, nicht aber auch die Ebene der kategorial-urteilsmäßigen Verbindung von Vorstellungen. Dann scheint es aber problematisch, dass die figürliche Synthesis „im Dienste des Verstandes“ stehen bzw. „dessen erste Tätigkeiten“ ausüben soll. An dieser Stelle aber nur so viel dazu. Darauf wird zurückzukommen sein.

Mit Blick auf die Synthesis der Apprehension und die Synthesis der Reproduktion – und zwar noch einmal näher auf das sie vollziehende Vermögen der Einbildungskraft zurückkommend – sollte hier auch noch herausgestellt werden, dass Kant sagt, man müsse den (hier bisher allein in den Blick genommenen) reinen oder apriorischen Aspekt des Vermögens der

---

[194] Es kann ja auch ‚reine‘, nicht empfindungshaft besetzte Bilder geben, etwa in der Geometrie. Inwiefern bei diesem Prozess der Erzeugung bzw. Generierung von Wahrnehmungsbildern bereits ein ‚Involviertsein‘ der Kategorien zu veranschlagen ist, werde ich später noch diskutieren.
[195] B 151.
[196] B 152.
[197] Dörflinger (2010), S. 74.
[198] B 132.

Einbildungskraft noch von seinem empirischen unterscheiden, wobei letzterer seiner Möglichkeit nach vom reinen abhinge, ohne ersteren also nicht statthaben könnte.[199] Das stellt Kant schon jeweils in den Abschnitten zu den drei Synthesen heraus, indem jeder der drei Abschnitte „zunächst mit dem empirischen Gebrauch und dann mit dem reinen Gebrauch der Vermögen"[200] beschäftigt ist. Mit Blick auf die Synthesis der Reproduktion soll hier noch festgehalten werden, dass Kant herausstellt, wie die Assoziation der Vorstellungen *in empirischer Hinsicht* davon abhängig ist, dass es sozusagen eine reine oder apriorische Reproduktion (nämlich der Jetzt-Momente) gibt, die eine Dauer oder Folge allererst konstituiert, und der empirischen Reproduktion bzw. der Assoziation (über die dazu natürlich ebenfalls notwendige *materiale* Regelmäßigkeit hinaus[201]) zugrunde liegt. Kant schreibt dazu:

> Es muß also etwas sein, was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht, dadurch, daß es der Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit derselben ist. […] Wenn wir […] dartun können, daß selbst unsere reineste Anschauungen a priori keine Erkenntnis verschaffen, außer, so fern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduktion möglich macht, so ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Prinzipien a priori gegründet, und man muß eine reine transzendentale Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung […] zum Grunde liegt.[202]

Nach dieser Passage setzt die assoziative Verbindung von *empirischen* Vorstellungen – etwa die einfache des Erinnerns einer Schmerzempfindung beim Anblick einer glühenden Herdplatte –, die auf Gewohnheit beruht, zum einen natürlich voraus, dass die Erscheinungen *in materialer Hinsicht* einer gewissen Regelmäßigkeit unterstehen (sonst könnte man sich nicht daran *gewöhnen*). Zum anderen ist zu einer solchen Verbindung aber auch ein

---

[199] Diese Unterscheidung zwischen reinem und empirischem Gebrauch trifft Kant bekanntlich auch mit Blick auf „Sinn" und „Apperzeption": „Es sind drei subjektive Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht: Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption; jede derselben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen." (A 115) Bernd Prien fasst die Bedeutung dieser Stelle für Sinn und Apperzeption (auf die Bedeutung für die Einbildungskraft gehe ich im Haupttext ein) folgendermaßen zusammen, wenn er schreibt: „Der empirische Gebrauch des Sinnes besteht darin, dass er dem Verstand ein Mannigfaltiges an empirischen Vorstellungen gibt. Der reine Gebrauch besteht darin, dass er dem Verstand ein Mannigfaltiges a priori gibt, das in den reinen Vorstellungen von Raum und Zeit enthalten ist. […] Der empirische Gebrauch der Apperzeption […] besteht darin, sich gegebener Vorstellungen bewusst zu werden. Diesem Bewusstsein liegt das Bewusstsein seiner selbst zugrunde, was den reinen Gebrauch der Apperzeption ausmacht." (Prien (2006), S. 111)

[200] Prien (2006), S. 111.

[201] Vgl. A 100.

[202] A 101f.

apriorisches Vermögen, in diesem Fall die Synthesis der Reproduktion (bzw. die damit zusammenhängende der Apprehension) durch die Einbildungskraft erforderlich.[203]

Für das Untersuchungsziel der vorliegenden Arbeit ist die Deutung der dritten von Kant angeführten Synthesisstufe, nämlich die der Rekognition, mit der das begrifflich-urteilsmäßige Erkennen thematisch wird, nicht unerheblich.[204] Wir werden nämlich noch sehen, dass, je nachdem, wie man die Rolle dieser Synthesis im Erkenntnisprozess versteht, man sie auch bei Tieren veranschlagen müsste. Es lassen sich im Zusammenhang dieser Untersuchung meines Erachtens zunächst aber zwei relevante Deutungen oder Lesarten dieser Synthesisstufe unterscheiden.

Zum einen (erste Lesart) kann man die Rekognition so verstehen, dass die Kategorien, die hier jetzt ins Spiel kommen, bis in die Wahrnehmungsbilder, diese auf noch zu sehende Weise bereits mitkonstituierend, hineinwirken.[205] Dieser Lesart zufolge kann also schon Wahrnehmung (bzw. empirisches Bewusstsein) nicht vorliegen, ohne einen noch näher zu charakterisierenden Einfluss der Kategorien und damit des Verstandes. Es gibt zweifellos Stellen bei Kant, die sich so deuten lassen. Zum anderen (zweite Lesart) scheint der kantische Text aber auch eine solche Lesart zuzulassen, die die Kategorien als gegebene Wahrnehmungen (nur) *verobjektivierende*, zur *objektiven* Einheit der Apperzeption bringende Funktionen versteht. So interpretiert wären aber etwa die besprochenen, Wahrnehmung

---

[203] Ich lasse es hier bewusst offen, inwiefern die Synthesis der Reproduktion ihrerseits wiederum nur in Abhängigkeit von den Kategorien vonstattengehen muss bzw. gar nicht anders vonstattengehen kann. Es wird in dieser Untersuchung noch klar werden – nämlich gerade mit Blick auf Kants Einschätzung der Tiere in mentaler Hinsicht –, dass den ersten beiden Synthesen ein gewisse Eigenständigkeit zuzubilligen ist, oder aber auch den Tieren alle drei Stufen der Synthesen zuzusprechen sind. Da letztere Option für Kant, wie zu sehen sein wird (vornehmlich in Kapitel III.2), offenbar nicht in Frage kommt, legt dies eben auch die Deutung einer gewissen Unabhängigkeit der ersten beiden, Wahrnehmung konstituierenden Synthesisstufen nahe (obschon man, wie gleich im Haupttext darzulegen sein wird, diese Deutung auch ohne Bezug auf Kants Auffassung der Tiere in mentaler Hinsicht rechtfertigen kann).

[204] Ich werde mich trotzdem bei meiner Behandlung dieser Synthesis-Stufe recht kurz halten können. Eine umfassende Diskussion, die über die gleich anzusprechenden möglichen Deutungen und eine relativ allgemein bleibende Charakterisierung dieser Synthesis-Stufe hinausgeht, ist für das Gesamtziel dieser Untersuchung nicht wesentlich (vor allem auch, weil, wie noch zu zeigen ist, mit Kant eine Lesart dieser Synthesisstufe naheliegt, die bestreitet, dass sie auch bei Tieren zu postulieren ist). Das wird in Kapitel III.2 noch verständlicher werden. Zur Frage, ob die Kategorien schon beim Wahrnehmen eine Rolle spielen, vgl. auch die Ausführungen bei Wenzel (2005).

[205] Ich werde dies hier ausschließlich an den Quantitätskategorien, spezieller an der der Einheit, exemplifizieren. Da ich die erste Lesart ohnehin ablehnen werde – aus Gründen, die im Fortgang dieser Untersuchung noch hervortreten werden – kann ich mich auf diese Darstellung beschränken. Auf die Weise, wie man sich den Einfluss der Quantitätskategorien schon auf die Wahrnehmung vorzustellen hat, müsste man sich einen solchen Einfluss auch der anderen Kategorien denken – vgl. zu einer solchen Konzeption etwa Gerold Prauss (1971) in *Erscheinung bei Kant*, S. 121-138, auch S. 299.

ermöglichenden Synthesisstufen der Apprehension und Reproduktion *nicht* auch untrennbar noch mit der Synthesis der Rekognition verbunden zu denken.[206]

Ich werde mit dem Verständnis der Rekognition im Sinne der ersten Lesart beginnen.[207] Dieser Lesart liegt meines Erachtens ein rein erkenntnislogisches Verständnis der KrV zugrunde – weil sie, wie gleich zu sehen sein wird, die drei Synthesisstufen offenbar nur noch als Momente begrifflich-urteilsmäßiger Erkenntnis auffassen kann. Die Synthesen der Apprehension und der Reproduktion hängen demnach notwendigerweise mit der Synthesis der Rekognition *im Begriff* zusammen. Diese Auffassung bringt Kant offenbar auch selbst zum Ausdruck, wenn er bemerkt, dass „[o]hne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, [...] alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein"[208] würde. Es wird sich allerdings noch zeigen, in welcher Hinsicht dies zu gelten hat, und ob man hier nicht tatsächlich sogleich fragen müsste, ob diese Formulierung Kants aufgrund ihres Kontextes nicht dadurch zu ergänzen wäre, dass man sagt: , … *insofern objektiv-gültige Erkenntnis bzw. die Erkenntnis eines Gegenstandes* intendiert ist bzw. erzielt werden soll' – und nur insofern könnten die ersten beiden Synthesen vergeblich sein.

Kant selbst sagt, „alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen" wäre ohne genanntes Bewusstsein „vergeblich",

> [d]enn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörete, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann.[209]

Damit also die bisher thematisierten Stufen der Synthesen *nicht vergeblich* sind, muss – d. h. mit den anderen beiden Stufen so unzertrennlich verbunden wie diese miteinander – die

---

[206] Interessanterweise wird sich, wie schon angedeutet, gerade auch durch die Äußerungen Kants über das mentale Leben der Tiere (vgl. Kapitel III.2) entscheiden lassen, welche Lesart Kant eigentlich nur gerecht werden kann. Allerdings bleibt es natürlich fraglich und kaum zu entscheiden, ob Kant seine Äußerungen über das mentale Leben der Tiere im Bewusstsein ihrer möglichen Folgen für die Deutung des geschilderten Zusammenhangs der Synthesisstufen in der KrV formuliert hat.

[207] Das Verständnis dieser Lesart ist auch in der Literatur weit verbreitet. Vgl. etwa Rosales (2000), S. 147ff., Prien (2006), S. 121ff., Wunsch (2007), S. 156ff., aber auch schon Hoppe (1983), S. 185ff. Letztlich werde ich mich aber, wie schon gesagt, doch für die zweite Lesart aussprechen, auch, weil ich die in Exkurs 2 dargelegte Lesart der KrV ablehne.

[208] A 103.

[209] Ebd.

weitere Stufe der Synthesis der Rekognition hinzukommen, die aber *begrifflicher* Natur ist.[210] Mit der Synthesis der Rekognition – man könnte übersetzen: Synthesis des Wiedererkennens – ist nichts anderes gemeint, als die begriffliche Erkenntnis der Vorstellungen. Sie trägt dem Verständnis der ersten Lesart zufolge sogar schon dazu bei, „eine Anschauung (ein Bild eines Gegenstandes) hervorzubringen […].“[211] Die ‚Handlungen‘ der Einbildungskraft, die wir als Apprehension und Reproduktion kennengelernt haben, sollen hingegen „noch nicht dazu in der Lage“ sein, auch nur „eine Anschauung (ein Bild eines Gegenstandes) hervorzubringen […]“.[212] Dazu ist vielmehr, wie Kant offenbar ja auch selbst zum Ausdruck bringen möchte, ein bestimmtes Bewusstsein nötig, das Vorstellungen so verbindet, zu einer Einheit bringt, dass sie ein „Ganzes ausmachen“. Als erläuterndes Beispiel führt er das Zählen an:

> Vergesse ich im Zählen: daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge, durch diese sukzessive Hinzutuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis.[213]

Es wird hier, bezogen auf das Beispiel des Begriffs der Zahl, zunächst bestätigt, dass das die Vorstellungen zu einer Einheit, zu einem Ganzen verbindende Bewusstsein ein *Begriff* ist. Dabei kann es sich Kant zufolge nun sowohl um empirische, als auch um reine Begriffe handeln[214], wobei die letzteren, also die Kategorien, den ersteren als Bedingung zugrundeliegend gedacht werden müssen. Allgemein gesprochen ist der „Begriff […] dieses eine Bewußtsein […], was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute, und denn auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt.“[215] Die *reinen Begriffe* oder *Kategorien* definiert Kant an einer Stelle als „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt

---

[210] Die Synthesis der Rekognition wird doch eigentlich schon deshalb dem Verstand zugerechnet werden müssen, weil er allein das „Vermögen der Begriffe“ (A 159f./B 199) oder „das Vermögen, durch [...] Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)“ (A 50/B 74) ist. Die Erkenntnis durch ihn (als einer der „zwei Grundquellen des Gemüts“, denen all „[u]nsre Erkenntnis entspringt“ (ebd.)) ist „eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv“ (A 68/B 93). Außerdem identifiziert Kant die dritte Stufe der Synthesen einmal mit der ‚Apperzeption‘, die er an der gleichen Stelle (vgl. A 115) auch (mindestens implizit) von der Einbildungskraft unterscheidet (zur transzendentalen Apperzeption bzw. zum Selbstbewusstsein werde ich in den nächsten beiden Kapiteln noch Ausführlicheres sagen).
[211] Prien (2006), S. 121.
[212] Ebd.
[213] A 103.
[214] Dass es sich auch um empirische Begriffe handeln kann, zeigt etwa A 106 (wo der Begriff des Körpers angeführt wird).
[215] A 103.

angesehen wird.“[216] Kants Gegenstandsbegriff, wonach wir dann „sagen […]: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben[]“[217], besagt ja, dass wir dann und nur dann einen Gegenstand bzw. eine *objektive Einheit* in den Vorstellungen erkennen, wenn wir die Vorstellungsmannigfaltigkeit sozusagen unter Kategorien bzw. unter die diesen zugrundeliegenden Urteilsformen gebracht haben – denn „[a]lle Regeln (Urtheile) enthalten objective Einheit des Bewußtseins des Mannigfaltigen der Erkenntniß […].“[218]

Nun ist die in obigem Zitat von Kant als Begriff bezeichnete Zahl selbst keine Kategorie, also selbst kein Verstandesbegriff. Als *einheitsstiftender Begriff* (bspw. ‚fünf‘, ‚zehn‘, ‚hundert‘ usw.) gehört die Zahl „zur Kategorie der Allheit“[219], d. h. sie wird durch die Anwendung der Kategorie, wodurch „die Vielheit als Einheit betrachtet“[220] wird, ermöglicht, setzt mithin die Anwendbarkeit der beiden anderen Kategorien schon voraus. Die den jeweiligen Anschauungsgegenstand konstituierende, grundlegende Anwendung der Kategorie der *Einheit* (und dann auch erst der Vielheit oder Allheit) auf das gegebene Mannigfaltige ist aber bekanntlich auch nur durch die ‚Zahl‘ möglich – und zwar meint Zahl hier das „Schema der Größe […] (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes […].“[221] In diesem Zusammenhang meint die Zahl „die sukzessive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) […]“ bzw. dessen ‚Zusammenfassung‘, oder „[…] nichts anders, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.“[222] Die Zahl ist also – als „die sukzessive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen)“ – in dieser Fassung zunächst als das transzendentale Schema *aller* Quantitätskategorien anzusehen. Das transzendentale Schema[223] eines Begriffs ist Kant zufolge bekanntlich „jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft“, die „die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat

---

[216] B 128.
[217] A 105.
[218] Log, AA 09: 121.
[219] B 111.
[220] Ebd.
[221] A 142/B 182.
[222] A 142f./B 182.
[223] Das ‚Schema‘ muss die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf die Erscheinungen vermitteln bzw. möglich machen. Kant schreibt: „Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich […]? […] Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transzendentale Schema.“ (A 137f/B 176f.)

[…].“[224] Des Weiteren ist es die „Vorstellung [von] einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen […]“[225] – es ist im Grunde die in der Sinnlichkeit erscheinende Kategorie.[226] Man kann mit Kant auch sagen, dass „die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen“ sind, „diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen […].“[227]

Ich möchte nun noch etwas darauf eingehen, wie die Anwendung der einzelnen Quantitätskategorien, vermittelt durch das Schema der Zahl – also, wie wir gerade gesagt haben, im Grunde durch die Art und Weise, wie die Quantitätskategorien in der Sinnlichkeit erscheinen – vor sich geht. Es wird dadurch deutlicher werden, weshalb man gemäß der ersten Lesart der Synthesis der Rekognition eigentlich einen kategorialen Einfluss bereits auf das doch scheinbar vorbegriffliche Bewusstsein, das Kant Wahrnehmung nennt, zu veranschlagen hat. Ich werde mit der Kategorie der *Einheit*, der mit Blick auf zu erzielende *Gegenständlichkeit* wie schon gesagt grundlegenden Quantitätskategorie, beginnen. Warum sie als derart grundlegende Kategorie zu verstehen ist, bringt Oliver Schliemann prägnant auf den Punkt:

> Um überhaupt von einem Gegenstand der Anschauung sprechen zu können, muss das durch Empfindung gegebene und als solches unverbundene Mannigfaltige zu einer Einheit, nämlich zu einem bestimmten Raum, zusammengefasst werden. Das an sich zerstreute und einzelne Mannigfaltige der Empfindung [...] muss unter den Begriff der Einheit gebracht werden, um eine Einheit der Anschauung und dadurch einen Anschauungsgegenstand zustande zu bringen.[228]

Ich greife, um einen *Gegenstand* (zunächst) anschaulich – und das heißt als anschauliche *Einheit* oder als ein *Ganzes* in Zeit und Raum – allererst haben zu können (wobei der Gegenstand als solcher damit natürlich noch nicht ‚fertig‘ ist), je einen bestimmten Raum aus dem zeitlich-räumlich gegebenen Mannigfaltigen heraus.[229] Diese Einheitsstiftung im Mannigfaltigen ist eine Synthesis-Leistung, das heißt, etwas wird *zu einer Einheit* allererst *verbunden* (was also vorher als Vieles unverbunden vorlag bzw. gegeben war). Kant sagt diesbezüglich:

---

[224] A 140/B 179.
[225] A 140/B 179f.
[226] Kant schreibt an einer Stelle, dass die „Schemate“ die Kategorien „vorstellen, wie sie erscheinen […].“ (A 147/B 186)
[227] A 145f./B 185.
[228] Schliemann (2010), S. 52f.
[229] Das ist, wie schon erwähnt, auch Grundbedingung für jede weitere quantitative Bestimmung, was sogleich einleuchtet: Damit ich etwas als Vielfaches einer Einheit bestimmen kann, muss ich diese Einheit zuvor festlegen.

> Um aber irgend etwas im Raume zu *erkennen*, z. B. eine Linie, muß ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird.[230]

Es ist sinnvoll, hier von dem konkreten Beispiel Kants einmal abzusehen, weil der Begriff der Linie kein reiner Verstandesbegriff ist (und uns dessen Anwendung auf die Wahrnehmungen hier vornehmlich interessiert). Außerdem muss ich eigentlich, wenn ich eine Linie im Raum erkennen will, ja schon wissen, nach welcher gegenständlichen Einheit im räumlich gegebenen Mannigfaltigen ich suchen soll. Habe ich den Begriff hingegen noch nicht, so muss ich ihn durch die Akte der Begriffsgewinnung, mithin auch durch Vergleichung oder Komparation verschiedener *einzelner einheitlicher* Gegenstände und deren Merkmale, allererst gewinnen (was aber die Kategorien schon voraussetzt).[231] Im Falle der Begriffe von einem Gegenstande überhaupt wird man daher von einem solchen konkreten Beispiel absehen müssen, sich aber durchaus an das halten können, was Kant sonst noch in dieser Passage ausführt.

Die Anwendung der Kategorie speziell der *Einheit* durch die Urteilskraft müsste, nach dem oben schon Ausgeführten, in einer *bestimmten Art* der ‚Zusammenfassung' der „sukzessive[n] Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) […]" bestehen. Diese „sukzessive Addition…" war ja die Definition der Zahl *als allgemeinem Schema* des Begriffs einer Größe überhaupt. Schliemann schreibt in diesem Zusammenhang:

> Ein an sich unverbundenes Mannigfaltiges der Anschauung lässt sich unter die Kategorie der Einheit genau dann bringen, wenn es sich mittels einer kontinuierlichen Synthesis zu einer Einheit der Anschauung, d.h. zu einem bestimmten Raum zusammenfügen lässt.[232]

---

[230] B 137f. Meine Kursivierung.

[231] Ähnlich sieht es auch Hansgeorg Hoppe, wenn er, wenn auch auf andere Beispiele als den Begriff der Linie gestützt, schreibt: „In sehr charakteristischer Verkürzung kennzeichnet Kant deshalb bestimmte vorliegende wahre Erkenntnisse nachträglich statt durch die begriffliche Erfüllung von relativ unbestimmten Erkenntnisprogrammen unmittelbar durch jene Begriffe selber, die im Erkenntnisprozeß erst als dessen Resultat erreicht werden, also z. B. durch den Begriff der (bestimmten) Anzahl der abzuzählenden Menge (A 103), durch den Begriff eines Dreiecks (A 105) oder auch durch den Begriff des Körpers, zu dem Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt usw. gehören (A 106). Darin liegt letztlich auch der Grund dafür, daß bei Kant häufig einzelnen, inhaltlich näher bestimmten Begriffen die Funktion zugesprochen wird, die Synthesis der Apprehension zu leiten und unseren Vorstellungen so jene transzendentale Einheit zu verleihen, die sie aufgrund bloß faktischer Zusammenhänge niemals haben könnten." (Hoppe (1983), S. 187f.)

[232] Schliemann (2010), S. 53.

Diese „kontinuierliche[] Synthesis“ lässt sich in der KrV als Schema der Kategorie der Einheit auch tatsächlich erkennen. An einer Stelle in den „Antizipationen der Wahrnehmung“ schreibt Kant nämlich:

> Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach kontinuierliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Größen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum, welches [das Aggregat; T.H.] nicht durch die bloße *Fortsetzung der produktiven Synthesis einer gewissen Art*, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. […] Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum, und als ein solches jederzeit ein Kontinuum.[233]

In einem Aggregat von gewissen Dingen, d. h. einem zahlenmäßig Vielen, füge ich ja eines zu einem hinzu und nehme es als Einheit in der Zahl zusammen. Dazu muss ich aber die jeweiligen einzelnen Glieder des Ganzen durch die „Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis“ zu einander hinzusetzen. Die dafür grundlegende Synthesis aber – die die Anwendung der *Kategorie der Einheit* möglich macht bzw. nach einer durch diese Kategorie gegebenen Regel vonstattengeht – ist eben die, welche die dem Aggregat zugrundeliegenden Einheiten allererst konstituiert, nämlich die „Fortsetzung der produktiven Synthesis einer gewissen Art“. Diese einer jeden Zahl zugrundeliegenden Einheiten selbst sind nun aber *nicht* aggregathafter Art, so, dass auch sie wiederum sukzessive kleinere Einheiten zusammenfassen würden, sondern „die Erscheinung als Einheit“ ist „ein Quantum, und als solches jederzeit ein Kontinuum.“ Kontinuität aber – als wesentliches Merkmal aller Erscheinungen als Größen – heißt, dass an den Größen

> kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist […]. Raum und Zeit sind quanta continua, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Teil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist.[234]

Genau damit auch hängt es ja zusammen, dass das, was ich letztlich als Einheit setze (wodurch auch weitere zahlenmäßige Bestimmung allererst ermöglicht wird), meiner Willkür unterworfen ist, und dass das, was in zusammensetzender Verbindung angeschaut wird, nach

[233] A 170/B 212. Meine Kursivierung.
[234] A 169/B 211.

der Fußnote zu A 162/B 201 „nicht notwendig zu einander“ gehört. Oliver Schliemann fasst das Ganze folgendermaßen zusammen:

> Dass sich […] in der Erscheinung als Einheit keine kleinsten Teile bestimmen lassen, hat seinen Grund darin, dass das diese Teile enthaltende Quantum in einer einzigen kontinuierlichen Synthesis erzeugt ist. Denn ein gegebenes Mannigfaltiges wird durch die Vollendung der Synthesis einer gewissen Art als eine zusammengehörige Einheit, mithin als ein bestimmter Gegenstand bestimmt. Durch die Vollendung der Synthesis eines Quantum wird aber lediglich das Quantum als Ganzes als eine zusammengehörige Einheit, mithin als ein bestimmter Gegenstand bestimmt. Entsprechend sind die Teile in der Erzeugung eines Quantum nicht selbst schon als Einheiten bestimmt, da die Synthesis in der Verbindung des Mannigfaltigen bei keinem dieser Teile, sondern erst bei der Vollendung der Summe dieser Teile halt macht. Da aber aufgrund dieser kontinuierlichen Synthesis keines der Teile als Einheit bestimmt ist, kann man die Einheit, nach der man die Größe des Ganzen, also der Erscheinung als Einheit, bemisst, beliebig wählen.[235]

Wie sich für die Kategorie der Einheit das ganz bestimmte Schema der „Fortsetzung der produktiven Synthesis einer gewissen Art“ herausstellen ließ, so kann auch für die anderen beiden Quantitätskategorien (wie auch für alle Kategorien überhaupt), nämlich die der Vielheit bzw. die der Allheit, gezeigt werden, dass ihnen ein ganz bestimmtes Schema entspricht. Das der Vielheit haben wir oben schon mit angesprochen: Es ist die „Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis“. Das Schema der Kategorie der Allheit kann man sich konstruieren, wenn man das der Vielheit als zu einem Abschluss kommend vorstellt: „Die Erzeugung des *quantum discretum*, d. h. die vollendete Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis, ist somit das Schema der Allheit.“[236]

Was besagt das soweit zur Synthesis der Rekognition Ausgeführte nun aber mit Blick auf unsere ursprüngliche Ausgangsfrage nach sozusagen der ‚Reichweite‘ derselben? Muss man vor dem Hintergrund der hier exemplarisch an den Quantitätskategorien (und vornehmlich der grundlegenden Quantitätskategorie der Einheit) angestellten Überlegungen nicht tatsächlich der ersten Lesart recht geben und damit auch ganz Kants Ausführungen zustimmen, wenn er, diese Lesart doch augenscheinlich nahelegend, schreibt:

> Alle Erscheinungen enthalten, der Form nach, eine Anschauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgesamt a priori zum Grunde liegt. Sie können also nicht anders apprehendiert, d.i. ins

[235] Schliemann (2010), S. 51f.
[236] Ebd., S. 55.

> empirische Bewußtsein aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d.i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewußtsein der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun ist das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so fern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (Quanti). *Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe gedacht wird*; d.i. die Erscheinungen sind insgesamt Größen, und zwar extensive Größen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden.[237]

Es ist hier doch offenbar von Kant selbst gesagt, dass schon die Ebene der Wahrnehmung durch den Einfluss der Quantitätskategorien, genauer – wie wir gesehen haben – zunächst den der Kategorie der Einheit bzw. deren Schema, ermöglicht ist. Meines Erachtens muss man hier gleichwohl ganz bewusst auf das Folgende Acht haben. Kant sagt hier zwar tatsächlich, dass die „Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung“, nicht anders möglich sei, als durch den Begriff einer Größe. Zu betonen ist hierbei aber – und ich beginne jetzt mit der Überleitung zu der so benannten zweiten Lesart der Rolle der Synthesis der Rekognition –, dass Kant sagt: die „Wahrnehmung eines *Objekts*“. „Objekt“ ist hier also besonders hervorzuheben. Man kann diese Formulierung nämlich auch so verstehen, dass die das Mannigfaltige vereinheitlichende *Objekt*erkenntnis hier im Grunde schon angehoben hat oder im Vollzug begriffen ist. *Allererst dann* – wenn sozusagen über die bloße Wahrnehmung (die sich der zweiten Lesart zufolge noch als in gewissem Sinne autonom herausstellen lassen wird) hinaus auch *gegenständliche Einheit* intendiert ist – kann gesagt werden, dass die Wahrnehmung (nämlich dann eines *Objekts*) nur möglich ist unter dem zusammennehmenden Einfluss zunächst der grundlegenden Quantitätskategorie der Einheit, wie er oben umrissen wurde.[238] Denn auch die Quantitätskategorien sind als Kategorien doch „Begriffe *von einem Gegenstande* überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird.“[239] Wie Kant an anderer, wichtiger Stelle nämlich auch einmal betont, ist

[237] B 202f. Meine Kursivierung.
[238] In diesem Sinne relativiert können dann auch die Passagen zu Beginn des Abschnitts „Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe“ in der A-Deduktion verstanden werden.
[239] B 128. Meine Kursivierung.

> [d]ie Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung […] jederzeit sukzessiv. Die Vorstellungen der Teile folgen auf einander. *Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in dem ersteren nicht enthalten ist*.[240]

Was hier doch mindestens implizit von Kant zum Ausdruck gebracht wird, ist, dass die kategoriale Gegenstandskonstitution von dem bloßen (gleichwohl raum-zeitlich artikulierten) Zusammensein der Vorstellungen in der Wahrnehmung, das aber auch bereits durch die Synthesen der Apprehension bzw. der Reproduktion bewirkt ist, unterschieden werden muss. Denn „man" kann

> zwar alles, und sogar jede Vorstellung, so fern man sich ihrer bewußt ist, Objekt nennen; allein was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht, in so fern sie (als Vorstellungen) Objekte sind, sondern nur ein Objekt bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung. So fern sie, nur als Vorstellungen, zugleich Gegenstände des Bewußtseins sind, so sind sie von der Apprehension, d. i. der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft, gar nicht unterschieden, und man muß also sagen: das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüt jederzeit sukzessiv erzeugt.[241]

Um also zu einem Objekt zu ‚gelangen', ein Objekt zu ‚erzielen', das nicht nur insofern Objekt ist, als es meine Vorstellung ist, sondern insofern es *Objekt im Sinne gegenständlicher Einheit* ist, muss ich die zunächst nur subjektiv („im Gemüt") vorliegenden Erscheinungen – also die wohlgemerkt zunächst *noch* „*unbestimmte[n] Gegenst[ä]nd[e]* einer empirischen Anschauung"[242] – unter Kategorien und damit zur *objektiven* Einheit des Bewusstseins bringen. Dann erst ist auch davon zu sprechen, dass die gegenständliche Einheit stiftende Funktion der Quantitätskategorien wie auch die aller übrigen ‚einsetzt'.

In seinem Buch *Kants Theorie des Verstandes* erachtet auch Aron Gurwitsch das Ziehen einer klaren Linie zwischen den untrennbaren Synthesen der Apprehension und Reproduktion auf der einen und der Synthesis der Rekognition auf der anderen Seite als notwendig. Nach Gurwitsch spielt die begriffliche Einheitsstiftung in den Synthesen der Einbildungskraft eine gleichsam separate, allein zum objektiv-gültigen Erfahrungsurteil hinführende Rolle. Anders gesagt, bringt sie das bloße „Zusammensein von Wahrnehmungen"[243], wie es die Synthesen der Apprehension und Reproduktion schon allein leisten können, noch zur objektiven Einheit

---

[240] A 189/B 234. Meine Kursivierung.
[241] A 189f./B 234f.
[242] A 20/B 34. Meine Kursivierung.
[243] Gurwitsch (1990), S. 15.

eines „*identischen Ich oder Selbst* […].“[244] Dem Wahrnehmungsbewusstsein als solchem, basierend auf den ersten beiden Synthesen, kommt Gurwitsch zufolge – charakteristisch für die zweite Lesart – *nicht* schon kategoriale Strukturierung zu. Vielmehr wäre eine solche kategoriale Bestimmung dann das „dritte“, das „zum Erkenntnis eines vorkommenden Gegenstandes“ oder zur Verobjektivierung unserer Vorstellungen hinzukommen muss. Vom Wahrnehmungsbewusstsein ist hingegen nur zu sagen[245]:

> Die Leistung der Apprehension besteht lediglich in der ‚Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung’, sie kommt aber nicht auf für die ‚Vorstellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt in Raum und Zeit ...’ (B 219). Das so Zusammengestellte, z.B. gegenwärtige und gerade gegenwärtig gewesene Wahrnehmungen oder, wie im Zählen, die nach einander vorgestellten Einheiten und dgl. würde zwar als Mannigfaltiges präsent sein und so ‚mir jetzt vor Sinnes schweben’, aber es wäre bloß ein *Mannigfaltiges* und kein *Ganzes*, weil es nicht geeinigt wäre (vgl. A 103). Wir können sagen: Die Bestandstücke des Mannigfaltigen wären zwar zusammen da, aber sie hätten in diesem ihren Beisammensein nichts mit einander zu tun, [sie] bedeuteten nichts für einander im Gegensatz zu den Teilen eines Ganzen, die eben auf Grund ihrer Einordnung in das Ganze für einander Bedeutung haben.[246]

Die Kategorien spielen Gurwitsch zufolge im bloßen Wahrnehmungsbewusstsein bzw. bei dessen Konstitution und damit bei den Synthesen der Apprehension und Reproduktion eigentlich noch keine konstituierende Rolle. Das heißt aber dann auch, wie etwa Manfred Kugelstadt, der Gurwitschs Auffassung befürwortet, es treffend auf den Punkt bringt, dass

> die *wirkliche* Wahrnehmung nicht einmal *eine Spur* eines zu bestimmenden *kategorialen Nexus* an sich haben kann und *als solche*, jedenfalls *direkt*, meistens auch *nicht haben wird*, *ohne* deshalb zu etwas *gar nicht erst Wahrnehmbaren* und auch logisch *nicht zu Beurteilendem* zu werden.[247]

Ich kann mir Gurwitsch zufolge – und dies scheint bei ihm mit dem Wahrnehmungsbewusstsein zusammenzufallen – zwar in der empirischen Apperzeption bewusst sein, dass ich mich gerade in diesem oder jenem Wahrnehmungszustand befinde, jedoch ist „[d]as ‚Ich’ oder ‚Selbst’, um das es sich hier handelt, [...] völlig bestimmt durch die Gegebenheiten des jeweiligen Augenblicks indem diese Gegebenheiten sich wandeln,

---

[244] Gurwitsch (1990), S. 16.
[245] Ich übernehme im folgenden Zitat aus Gurwitsch auch die Kant-Passagen.
[246] Gurwitsch (1990), S. 13.
[247] Kugelstadt (1998), S. 96 Fn.

wird es in ihren Wandel mit hineingezogen; es wird s.z.s. von Moment zu Moment ein anderes“[248]. Demnach könne auch

> [a]uf dieser Stufe [...] noch nicht die Rede sein von einem identischen Ich, das sich der Identität seiner selbst bewußt wird im Gegensatz zur Mannigfaltigkeit verschiedener auf einander folgender Vorstellungen und Gegebenheiten, und damit dieser letzteren als der *seinen*, als ihm, dem identischen Ich zugehöriger.[249]

Gurwitschs Auffassung ist offenbar die, dass das, was Kant mit Wahrnehmungsbewusstsein meint, die Leistung der unzertrennlichen Synthesen der Apprehension und Reproduktion ist und diese beiden auch bereits ein ‚Ausdrücklichmachen‘ im Sinne von ‚ich bin mir dieser oder jener Wahrnehmung bewusst’ ermöglichen[250]. Aber diese beiden Synthesen kommen ihm zufolge „nur für das Zusammensein von Wahrnehmungen auf, aber in keiner Weise für ihre Zugehörigkeit weder zu einem identischen Ich noch zu einander [...].“[251] Allein darin aber besteht, wie Gurwitsch uns erinnert, „nach Kant die Beziehung der Wahrnehmungen auf einen Gegenstand [...]“[252]. Die Konstitution von *Zusammengehörigkeit* im Unterschied zu bloßem *Beisammensein* – ich denke man kann auch sagen: die kategoriale bzw. urteilsmäßige Bestimmung (obwohl ‚Kategorie’ bei Gurwitsch an dieser Stelle noch nicht vorkommt) – ist sicherlich das, was durch den Verstand respektive die Begriffe reinen Gegenstandsdenkens bzw. die Kategorien geleistet wird. Also erst hier haben die Kategorien ihren ‚Platz‘ – nämlich an der ‚Stelle‘, wo es darum geht, die „Anschauung“ eines Gegenstandes „einer der logischen Funktionen zu urteilen gemäß“ zu bestimmen.[253] Es ist Gurwitsch zufolge auch erst dieser Actus der Reflexion, der das Adjektiv ‚höher’[254] verdient und von der „Reflexion tieferer Stufe“[255] zu unterscheiden ist, womit er das oben angesprochene ‚Ausdrücklichmachen‘ in der Wahrnehmung ansprechen möchte.[256]

---

[248] Gurwitsch (1990), S. 14f.
[249] Ebd., S. 15.
[250] Deshalb sagt er ebd., S. 14 wahrscheinlich auch: „[D]as dank den vereinigten Synthesen der Apprehension und Reproduktion zusammengestellte Mannigfaltige bildet einen Bestand von Erlebnissen, die als solche jederzeit ausdrücklich gemacht werden können. In jedem Augenblick kann ich mir zum Bewußtsein bringen, daß mir jetzt diese Wahrnehmungen gegeben sind, in einem späteren Momente andere und so im Fortgang der Zeit immer wieder andere.“
[251] Ebd., S 15.
[252] Ebd.
[253] B 128.
[254] Vgl. Gurwitsch (1990), S. 21.
[255] Ebd., S. 19.
[256] Gurwitsch bemerkt entsprechend (S. 19), dass „Kant noch innerhalb der Reflexion selbst einen Unterschied einführ[e], je nachdem es sich um die empirische oder die transzendentale Apperzeption handelt. In diesem Sinne kann man bei Kant von einer tieferen und höheren Stufe der Reflexion sprechen.“

In der weiter oben auch schon angeführten Passage aus A 189f./B 234f. werden von Kant ja auch ersichtlich zwei ‚Punkte' der Reflexion unterschieden, von denen der erste sich offenbar tatsächlich auf die Apprehension (bzw. Reproduktion) bezieht bzw. mit dieser identisch ist. Daran scheint Gurwitschs Auffassung orientiert (auch wenn er selbst nicht direkt diese Passage anführt). Wahrnehmung, konstituiert durch die Synthesen der Apprehension und Reproduktion, ist so verstanden also noch in keiner Weise kategorial gewissermaßen ‚vorbuchstabiert'. Wie Gurwitsch ist auch Kugelstadt dieser Auffassung:

> Man prüfe sich [...] doch einmal in aller Strenge, und von der klaren Verneinung einer solchen Möglichkeit geht Kant mit Hume aus, ob man je in der bloßen Anschauung so etwas wie einen *Gegenstand*, und zwar *als einen solchen*, antreffen könne. Vielmehr muß es doch bei bloßen, durch Apprehension zur Wahrnehmung zu machenden unterschiedlichsten *Erscheinungen* als anschaulichen *Vorstellungen* in Raum und Zeit (und das heißt zunächst immer nur *im eigenen Gemüt*, teils noch mit einem bloßen *Gefühl* von Widerständen verbunden) zunächst immer, d.h. vor dem bloßen *Hinzudenken* des Objekts, bleiben [...] So ist [...] für Kant die *Möglichkeit des Erfahrungsurteils* […] das eigentliche *Problem* [...].[257]

Freilich kann man, wie mit Kant schon gesehen, auch die apprehendierten (und reproduzierten) Vorstellungen, als Wahrnehmungen, ‚Objekte' nennen. Damit ist dann aber eben noch nicht gemeint: Objekte im Sinne von uns als Subjekten quasi ‚gegenüberstehenden' Gegenständen. Auf welche Weise nämlich das sukzessiv, also jederzeit nacheinander Apprehendierte auch als objektiv bzw. im Gegenstand verbunden gedacht werden kann, dies macht eben noch einen eigenen Schritt der Reflexion aus, der dann näher als die kategoriale Bestimmung durch die Urteilskraft bzw. den Verstand definiert werden kann. Im Gegensatz zu dieser zweiten Stufe der Reflexion gehört das, was „als subjektiver Aspekt der Leistung der vereinigten Synthesen der Apprehension und Reproduktion beschrieben wurde – das ‚Begleiten' der verschiedenen von einander getrennten und getrennt bleibenden Vorstellungen ‚mit Bewußtsein' – [...]" Gurwitsch zufolge „der Reflexion tieferer Stufe an und ergibt die empirische Apperzeption."[258]

Unbestreitbar lassen sich bei Kant, wie wir hier in exemplarischer Form gesehen haben, für beide der soweit umrissenen Lesarten der Rekognition Stellen finden.[259] Würde man

[257] Kugelstadt (1998), S. 50 Fn.
[258] Gurwitsch (1990), S. 19.
[259] Für die erste Lesart sprechen bspw. noch verschiedene Stellen in § 26 der KrV (B-Deduktion). Der Text von A 110 – A 130 lässt sich, je nach Interpretation, meines Erachtens für beide Lesarten fruchtbar machen.

allerdings die erste Lesart befürworten wollen, so würde man meines Erachtens in einen Widerspruch geraten zu den Ausführungen Kants zum mentalen Leben bei Tieren. Ihnen nämlich – das werden wir allerdings erst in Hauptblock III dieser Arbeit als neue mögliche Perspektive auf diesen Streitpunkt näher sehen – ist Kant gewillt, die ersten beiden Synthesisstufen zuzusprechen, die dritte jedoch *nicht*. Das heißt aber doch wenigstens implizit – soweit ich sehe, geht Kant selbst *nicht* explizit auf dieses Problem ein –, dass er die beiden ersten Synthesisstufen durchaus als quasi separat vorliegen könnende transzendentale ‚Ebenen' verstand. Wäre nämlich Kants Auffassung der Synthesen eine im Sinne der weiter oben skizzierten erkenntnislogischen Lesart der KrV (die auch den Hintergrund der ersten Lesart der Synthesis der Rekognition bildet), dann bräuchte er den Tieren als Grundlage der eingeschränkten mentalen Leistungen, die er ihnen offenbar nur zuzubilligen bereit ist, gar keine Synthesisleistung zuzusprechen.

3.3.2. Die transzendentale Apperzeption oder das transzendentale Selbstbewusstsein

Was bei der obigen Diskussion der zweiten Lesart gelegentlich schon als *objektive* Einheit der Apperzeption angesprochen wurde – und, etwa Gurwitsch zufolge, von der subjektiven, mithin *nicht* notwendigen (weil eben *nicht* objektiven) Einheit des bloßen Zusammenseins der Vorstellungen in der Wahrnehmung streng zu unterscheiden war – wird in der folgenden bekannten Passage aus der KrV ihren wesentlichen Gesichtspunkten nach prägnant auf den Punkt gebracht:

> Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption [Einheit des Selbstbewusstseins; T.H.] eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle [...].[260]

Wäre diese Vorstellung der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins nicht möglich, hätte ich „ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst [...], als ich Vorstellungen habe, deren ich

[260] B 133.

mir bewußt bin.“[261] Daran ist wohl zu denken, wenn Kant in der gerade zitierten Passage „das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet[]“, anführt. Dabei wird nämlich an kein anderes gedacht werden dürfen, als an das, welches auch Gurwitsch meint, wenn er in diesem Zusammenhang von einem „‚Ich‘ oder ‚Selbst‘“ spricht, das noch „völlig bestimmt [ist] durch die Gegebenheiten des jeweiligen Augenblicks“ und das, „indem diese Gegebenheiten sich wandeln, [...] in ihren Wandel mit hineingezogen“ und „s.z.s. von Moment zu Moment ein anderes“ wird.[262] Es handelt sich hierbei um das Wahrnehmungsbewusstsein, für das, gemäß der oben skizzierten zweiten Lesart, die beiden unzertrennlichen Synthesen der Apprehension und der Reproduktion sozusagen ‚eigenständig‘ aufzukommen vermögen. Kant scheint nun auch an dieser Stelle die zweite Lesart mindestens implizit zu stützen, denn er macht ja tatsächlich eindeutig auf den Unterschied aufmerksam zwischen dem „empirische[n] Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet“ und „an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts“ ist und dem tatsächlichen Stattfinden dieser Beziehung, die eben nicht allein dadurch eintritt, „daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin“.

Worin unterscheidet sich nun genauer das an sich zerstreute, bloß subjektiv-zufällig zu nennende empirische Bewusstsein vom objektiven Bewusstsein, wenn es bei Kant heißt, es mangele ersterem an einer bestimmten Beziehung auf die Identität des Subjekts. Kant selbst hilft uns zu verstehen, was durch die Beziehung der Wahrnehmungen (bloß subjektiven Bewusstseinszustände) auf die Einheit des Subjekts (die als die Einheit des Selbstbewusstseins angesehen werden darf) erzielt ist, wenn er schreibt:

> Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtsein enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntnis der Objekte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht.[263]

---

[261] B 134. Woran hier zu denken ist, wenn Kant von „Vorstellungen […], deren ich mir bewußt bin[]“, spricht, sind aber zweifelsohne nicht mehr nur die zusammenhanglosen mannigfaltigen Zeit- und Raumstellen, die die Gegebenheit des Mannigfaltigen über die Sinnlichkeit charakterisieren (etwa im Sinne eines noch völlig „unbestimmte[n] Außereinander als […] diffuse[m] Nebeneinander von Örtern“ (Dörflinger (2010), S. 69) bzw. Nacheinander von Zeitpunkten), sondern die weiter oben schon besprochenen *Wahrnehmungsbilder*, die durch die Synthesen der Apprehension und Reproduktion erzeugt zu denken sind. Wenn ich im Folgenden jetzt noch von Wahrnehmungen rede, werde ich also diese *Wahrnehmungsbilder* meinen, die sich, wie gesehen, dadurch auszeichnen, dass in ihnen „Raum und Zeit […] schon Bestimmtheit, Gliederung und Gestaltung“ (Dörflinger (2000), S. 193) aufweisen.

[262] Gurwitsch (1990), S. 14f.

[263] B 218f.

Wenn Kant wie hier zweifellos von Erfahrung im eigentlichen Sinne[264] spricht, so meint er damit eine Erkenntnis, die die Sphäre der Wahrnehmung ‚überstiegen' hat, und zwar insofern, als zu den Wahrnehmungsvorstellungen, „als bloße[n] Bestimmung[en] des Gemüts"[265], ein *Objekt* bestimmt wurde. Wie Kant nun in obigem Zitat zum Ausdruck bringt, besteht dieses Denken eines Objekts in einer „Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtsein enthält". Diese Einheit des Mannigfaltigen in *einem*[266] Bewusstsein liegt also in den Wahrnehmungen noch nicht vor. Kant betont, dass genau darin, dass die Wahrnehmungen zur Einheit des einen Bewusstseins gebracht werden, „das Wesentliche einer Erkenntnis der Objekte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne)" liegt. Es ist Kant zufolge nämlich bekanntlich so, dass wir uns in der epistemischen Position befinden, dass

> wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes X, was ihnen korrespondiert (der Gegenstand) [bzw. das Objekt, das diesen Vorstellungen zugrunde liegt; T.H.], weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, vor uns nichts ist.[267]

Genau aus diesem Grund kann Kant zufolge auch

> die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein [...], als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen.[268]

Diese einen Gegenstand im eigentlichen Sinne (nämlich im Sinne eines dem Subjekt ‚*gegenstehenden*'[269] Objekts) ermöglichende Einheit beschreibt Kant in der A-Deduktion auch noch etwas genauer, wenn es heißt:

> Diese ursprüngliche und transzendentale Bedingung ist nun keine andere, als die transzendentale Apperzeption. Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen

---

[264] Bei Kant kommt gelegentlich auch ein weiterer Begriff von Erfahrung vor, der das kategorial-urteilsmäßige Erkennen ‚übersteigt' und der dann nicht nur die Erkenntnis im eigentlichen Sinne meint, sondern offenbar etwa auch die uns affizierenden Sinneseindrücke, durch die „das Erkenntnisvermögen [...] zur Ausübung erweckt" (B 1) wird.
[265] A 50/B 74.
[266] Dieses ‚eine' ist hier zu betonen. Man muss es in einem numerischen Sinn verstehen, also als immer eines, als immer ein- und dasselbe oder als immer mit sich selbst identisch seiend.
[267] A 105.
[268] Ebd.
[269] So spricht auch Martin Heidegger gelegentlich in *Die Frage nach dem Ding*; etwa auf S. 187ff. (Heidegger (1984))

> unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innre Sinn genannt, oder die empirische Apperzeption. Das was notwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muß eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht, und diese selbst möglich macht, welche eine solche transzendentale Voraussetzung geltend machen soll.[270]

In der B-Deduktion heißt es zu Beginn des § 18 von der transzendentalen Einheit der Apperzeption, sie sei diejenige,

> durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heißt darum objektiv, und muß von der subjektiven Einheit des Bewußtseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird.[271]

Wahrnehmung oder „[d]as Bewusstsein seiner selbst [...] bei der innern Wahrnehmung“ (der innere Sinn), was Kant auch „empirische Apperzeption“ oder „subjektive[] Einheit des Bewußtseins“ nennt, wird also klar abgegrenzt von einem expliziten Selbstbewusstsein im noch näher zu erläuternden Sinne. Wie auch immer also der Zustand der bloßen Wahrnehmung als *bewusster* Zustand, der er doch auch sein soll, näher gefasst werden mag, er wird nicht als ein solcher verstanden werden dürfen, bei dem sich die Bezeichnung ‚bewusst‘ auf ein Bewusstsein im Sinne des dabei von Kant zweifellos gemeinten ‚Ich denke‘ bezieht. Dieses ‚Ich denke‘ manifestiert sich – was nun noch näher herauszustellen ist – Kant zufolge ganz offenbar allein im kategorial vermittelten Urteilen bzw. im Vollziehen des Urteilsakts und wird dadurch sogar auch allererst ermöglicht.

In § 19 der KrV schreibt Kant, dass „ein Urteil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen.“[272] Die Verschiedenheit der „objektive[n] Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven“ kommt Kant zufolge durch „das Verhältniswörtchen **ist** in denselben“[273] (in den grundlegenden kategorischen Urteilen) zum Ausdruck. Dieses „**ist**“ weist ja gewissermaßen darauf hin, dass etwas *im Objekt* oder *im Gegenstand*, oder auch *in der Welt*, im Gegensatz zu ‚nur in mir‘ bzw. ‚in

[270] A 106f.
[271] B 139.
[272] B 141.
[273] B 141f.

meinem jeweiligen Wahrnehmungszustand‘, verbunden ist. In der Jäsche-Logik heißt es an einer Stelle darüber hinaus auch einmal erhellend, dass „[a]lle Regeln (Urteile) […] *objektive Einheit* des Bewußtseins des Mannigfaltigen der Erkenntnis“ enthielten – „mithin eine Bedingung, unter der ein Erkenntnis mit dem andern *zu einem Bewußtsein* gehört.“[274]

Den Gehalt dieser Passagen nun sogleich in eine Beziehung setzend zu der zu Beginn dieses Kapitels aus B 133 zitierten Stelle[275], wird sich mit Kant in der Tat sagen lassen, dass die „durchgängige Identität der Apperzeption [oder: die Einheit des Selbstbewusstseins; T.H.] eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen“ genau eine solche „Synthesis der Vorstellungen“ enthält, wie sie sich im Urteilen manifestiert (bzw. dadurch zum Ausdruck kommt). Nur dadurch auch wird also die „Beziehung auf die Identität des Subjekts“ bzw. das Bewusstsein seiner Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen überhaupt möglich. Dies bringt Kant auch damit zum Ausdruck, dass er sagt, nur „durch das Bewußtsein dieser Synthesis“ – also indem ich ein über die Sinnlichkeit gegebenes Mannigfaltiges synthetisiere *und* mir dieser Synthesis auch bewusst bin – würde diese „Identität der Apperzeption“ selbst allererst „möglich“. Nichts geringeres ist damit doch aber gesagt, als dass ich mir meiner selbst nur insofern überhaupt bewusst im eigentlichen Sinne werden kann, als dass ich mir meiner synthetisierenden (und objektkonstituierenden) ‚Tätigkeit‘ am sinnlich-wahrnehmungshaften Mannigfaltigen bewusst werde – also indem ich „eine [Vorstellung; T.H.] zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin“. Anders gesagt: Indem ich ein Objekt oder einen Gegenstand ‚erzeuge‘ (indem ich das Mannigfaltige zur objektiven Einheit des Selbstbewusstseins bringe), kann ich mir meiner selbst durch diesen Akt insofern allererst bewusst werden, als ich mir, etwas bildlich gesprochen, einen Gegenstand, der nicht ich bin, oder eine Welt, die nicht ich bin, gegenübersetze oder ‚ent*gegenstelle*‘.[276]

Ich bin also, um ein Bewusstsein meiner selbst im Sinne der Identität der verbindenden Handlung zu gewinnen, notwendig darauf angewiesen, dass mir ein Mannigfaltiges überhaupt gegeben ist, das ich zu der entsprechenden Einheit allererst verknüpfen kann. Noch auf eine weitere Weise ausgedrückt, bin ich also als menschliches Wesen, um mir meiner selbst überhaupt bewusst sein zu können, Kant zufolge darauf angewiesen, mir „in den Sinnen die Anschauung“ zu suchen, bzw. ich kann mir „des identischen Selbst […], in Ansehung des

[274] Log, AA 09: 121. Meine Kursivierung.

[275] Ich zitiere im Folgenden nun einige Male aus dieser eingangs zitierten Passage, ohne die Stelle jedes Mal erneut anzugeben.

[276] In Kapitel IV.2 werde ich, an Gerold Prauss orientiert, eine Interpretation dieses ‚Aktes‘ erwägen, die ihn vielmehr als Selbst*erkenntnis* in gewissem Sinne darstellen wird, wohingegen Selbst*bewusstsein* auch den Tieren schon aufgrund dann noch anzuführender Gesichtspunkte zuzusprechen wäre.

Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen“ bewusst sein, „weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen.“[277] Nach Kant heißt dies „aber so viel, als, daß ich mir einer notwendigen Synthesis derselben a priori bewußt bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption heißt […].“[278] Noch etwas einfacher formuliert: Ich kann als Mensch nur selbstbewusst sein im Sinne eines ‚Ich denke…‘-Bewusstseins, wenn mir ein Mannigfaltiges gegeben ist, dass ich synthetisieren kann und mir dieser meiner einheitsstiftenden Handlung dabei bewusst bin, was soviel heißt, als ich bin mir meiner numerischen *Einheit als Subjekt* gewissermaßen bewusst in Abgrenzung zur mannigfaltigen Vielheit, die ich allererst zur ‚meiner‘ Einheit als Ich oder erkennendes Subjekt bringe. Einzig dadurch gelangt diese Vielheit auch zu einer dann allein objektiv oder gegenständlich zu bezeichnenden Einheit. Entsprechend ‚sagen‘ wir nach Kant auch allein dann, „wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben“[279].

Obgleich sich in den reinen Urteilsformen, wie skizziert, „*objektive Einheit* des Bewußtseins des Mannigfaltigen der Erkenntnis“ gewissermaßen manifestiert oder darin zum Ausdruck kommt, ist es Kant zufolge noch eine eigene zu behandelnde Frage, wie denn das Denken von *Inhalt* – und dieser kann Kant zufolge nur über die Sinnlichkeit bzw. in deren apriorischen Formen gegeben sein[280] und besteht eben in benanntem Mannigfaltigen der Erkenntnis – in diesen Urteilsformen möglich sein soll. Bei der Darstellung der reinen Urteilsformen in der Urteilstafel (bzw. bei deren Behandlung in der *reinen* Logik) ist ja „von allem Inhalt der Erkenntnis“[281] abstrahiert und es wird „nur auf die bloße Verstandesform [...]“[282] in den Urteilen geachtet. Da aber Selbstbewusstsein nur unter der Voraussetzung möglich sein soll, dass ich mir meiner ein Mannigfaltiges in Zeit und Raum verbindenden Identität oder Einheit bewusst werde, muss Kant zufolge natürlich auch erklärt werden, wie das Mannigfaltige a priori mit den Urteilsformen bzw. der genannten Einheit des Selbstbewusstseins vermittelt

---

[277] B 135.
[278] Ebd.
[279] A 105.
[280] Vgl. dazu etwa folgende berühmte Stellen: „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht.“ (A 50/B 74) Ebenso A 67f./B 92f.: „Der Verstand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung teilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es gibt aber, außer der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe.“
[281] A 76/B 102.
[282] A 70/B 95.

werden bzw. zu dieser Einheit gebracht werden kann. Kant schreibt, zu den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien überleitend:

> Die allgemeine Logik abstrahiert […] von allem Inhalt der Erkenntnis […]. Dagegen hat die transzendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde.[283]

Die transzendentale Logik, die, wie Kant an anderer Stelle sagt, das „reine[] […] Denken der Gegenstände"[284] zum Thema hat – als „Wissenschaft des reinen Verstandes- und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken"[285] –, abstrahiert im Unterschied zur reinen Logik eben „nicht von allem Inhalt der Erkenntnis"[286], sondern thematisiert geradezu „die Regeln des *reinen Denkens eines Gegenstandes*"[287], bezogen auf „ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori […], welches die transzendentale Ästhetik ihr darbietet". Dass diese Regeln, wie allseits bekannt, mit den Kategorien identisch sind, bringt Kant beispielsweise an folgenden Stellen zum Ausdruck:

> Vorher will ich nur noch die Erklärung der Kategorien voranschicken. Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird.[288]

> Nun sind aber die Kategorien nichts andres, als eben diese Funktionen zu urteilen, so fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist.[289]

Wenn man nun mit Kant die logischen Funktionen zu Urteilen mit der objektiven Einheit des Selbstbewusstseins identifiziert – Kant zufolge besteht „[d]ie logische Form aller Urteile" ja „in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe"[290] –, wird man anhand vor allem der zweiten eben zitierten Passage (der Sache nach aber auch mit Blick auf die erste) sagen können: die Kategorien sind nichts anderes, als die sozusagen gestiftete objektive Einheit des Selbstbewusstseins in einem sinnlich-wahrnehmungshaft gegebenen

---

[283] A 76f./B 102.
[284] A 55/B 79f.
[285] A 57/B 82.
[286] A 55/B 80.
[287] Ebd. Meine Kursivierung.
[288] B 128.
[289] B 143. Eine weitere Definition der Kategorien findet sich auch in *Der Streit der Fakultäten*, wo es heißt, „Kategorien" seien „Äußerungsarten [des Verstandes; T.H.], die bloß auf sinnliche Dinge sich beziehen können." (SF, AA 07: 70)
[290] B 140.

Mannigfaltigen (also in einem gegebenen *Inhalt*). In den *Prolegomena* sagt Kant auch einmal, die Kategorien ‚tun' „nichts […], als blos einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann"[291] – oder eben: wie sie zur objektiven Einheit des Selbstbewusstseins gebracht werden kann, die von der bloß subjektiven zu unterscheiden ist. In der A-Deduktion heißt es über die Kategorien in diesem Sinne auch einmal, sie seien „Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken", und hätten daher auch „a priori objektive Gültigkeit […]."[292] Vor dem Hintergrund des schon Ausgeführten heißt dies aber eben, dass ich „in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt", oder in dieses Mannigfaltige „formale Einheit des Bewußtseins" gebracht habe.[293] Das wiederum meint Kant offenbar, wenn er, wie wir eingangs gesehen haben, in § 16 der KrV offenbar die hinreichende Bedingung dafür zu benennen beabsichtigt, dass ich das empirische, subjektive Bewusstsein gewissermaßen zur „Identität des Subjekts"[294] oder auch zur Einheit des Selbstbewusstseins bringen kann:

> Diese Beziehung geschieht […] dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin.

An einer Stelle der A-Deduktion führt Kant – und zwar der Sache nach erläuternd, was dieses Bewusstsein der Synthesis sein soll – aus, dass der Begriff der Zahl (im Zusammenhang dieser Stelle von Kant *exemplarisch* angeführt) „lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis"[295] bestünde. Die Zahl wird von Kant an dieser Stelle als dadurch ermöglicht beschrieben, dass ich mir bewusst sein kann, dass „das", was ich jetzt denke, „eben dasselbe" ist, was ich „einen Augenblick zuvor dachte[]" und „daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugetan worden sind".[296] Die Ermöglichung der Zahl oder einer bestimmten Größe kann hier als exemplarisch dafür angesehen werden, dass es die Kategorien sind, die eine *objektive*, das heißt, eine *gegenständliche* Einheit im Mannigfaltigen der Wahrnehmungen stiften. Der Gegenstand der Erfahrung ist umgekehrt „nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff [auf der allgemeinsten Erfahrungsebene die Kategorie; T.H.] eine solche Notwendigkeit der Synthesis

[291] Prol, AA 04: 300.
[292] A 111.
[293] A 105.
[294] B 133.
[295] A 103.
[296] Ebd.

ausdruckt.“[297] Damit ist aber klar erwiesen, dass Kant in der aus B 133 zitierten Passage mit dem Bewußtsein „der Synthesis derselben“ die Kategorien im Allgemeinen meint, oder, sie auf ihre schon skizzierte Funktion hin umschreibend, die *objektive Einheit* in den Urteilen oder im Selbstbewusstsein.

Wie also gezeigt wurde – und detaillierter muss dies mit Blick auf den weiteren Fortgang dieser Arbeit nicht geschehen –, fasst Kant das Selbstbewusstsein des Menschen in theoretischer Hinsicht in der KrV so auf, dass es nur dadurch möglich ist, dass „das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewußt“ wird, wodurch die „Einheit des Bewußtseins […] dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet.“[298] Das passt gut mit der eingangs dieses Kapitels aus B 133 zitierten Stelle zusammen.

Ich möchte nun noch einiges zu folgendem Sachverhalt bemerken: Es gibt bekanntlich mit Blick auf die Einheit des Bewusstseins oder das ‚Ich denke‘ nach Kant keine *Erkenntnis* etwa in dem Sinne, wie wir durch die beschriebenen Synthesishandlungen ein *Objekt* erkennen. Das hat, wie allseits bekannt, damit zu tun, dass uns das ‚Ich denke‘ niemals anschaulich gegeben werden kann[299], was eine Anwendung der Kategorien auf es unmöglich macht. Darüber spricht Kant dann ja auch ausführlich in den Paralogismus-Kapiteln. Er betont es jedoch auch schon in § 25, wo es heißt:

> Da nun zum Erkenntnis unserer selbst außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperzeption bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntnis von mir wie ich bin, sondern bloß wie ich mir selbst erscheine. Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst […].[300]

---

[297] A 106.
[298] A 108.
[299] Wichtig ist hierbei zu sagen, dass wir uns in gewisser Hinsicht als *Erscheinung* gegeben sein können, nämlich im inneren Sinn bzw. in dessen Form, der Zeit. Das ist aber nicht das ‚Ich denke‘ (also die ursprüngliche transzendentale Apperzeption). Man muss den inneren Sinn Kant zufolge davon sogar „sorgfältig unterscheiden“ (B 153). Kurz vor dieser Stelle drückt Kant es auch so aus, dass der innere Sinn „auch so gar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen wie wir innerlich affiziert werden […]“ (B 152f.).
[300] B 157f.

Wir selbst, als *denkende* Subjekte, stehen im Grunde nie für den „Actus des Bestimmens“[301] durch dieses Denken zur Verfügung, sind uns gewissermaßen als diese denkenden Subjekte selbst nie anschaulich gegeben, wodurch wir allererst erkennbar im eigentlichen Sinne würden. Daher ist es Kant zufolge auch so, dass ich „mein Dasein [das durch den Actus des ‚Ich denke‘ durchaus schon gegeben ist; T.H.], als eines selbsttätigen Wesens, nicht bestimmen[]“, sondern mir nur „die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens[]“ vorstellen kann, wobei „mein Dasein […] immer nur sinnlich“ bestimmbar bleibt, „als das Dasein einer Erscheinung […].“[302]

Im Paralogismus-Kapitel bekräftigt Kant dann des Öfteren seine auch in den Deduktionen hervortretende Auffassung, dass wir „die Einheit des Bewußtseins […] nur dadurch kennen, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen […]“[303], und dass „[d]as Subjekt der Kategorien […] dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff“ bekommen kann – „denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen.“[304]

Ohne hier näher auf Aufbau und Inhalt der Paralogismus-Versionen eingehen zu müssen, kann man sagen, dass Kant dort zwar offenbar zugesteht, dass eine „Analysis des Bewußtseins meiner selbst *im Denken* überhaupt“[305] möglich ist: So kann ich dadurch wohl von mir, „der ich denke“, sagen, dass ich „im Denken immer als Subjekt, und als etwas, was nicht bloß wie Prädikate dem Denken anhänge, betrachtet werden“[306] muss; außerdem, dass ich „in jedem Denken[] ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöset werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne […]“[307]; darüber hinaus, dass ich mit mir selbst „bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin[]“[308], identisch bin; und auch, dass ich „meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen außer mir (wozu auch mein Körper gehört)[]“[309] unterscheide – dennoch würde, wie Kant an einer späteren Stelle festhält, „ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, […] der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens.“[310]

---

[301] B 158 Fn.
[302] Ebd.
[303] B 420.
[304] B 422.
[305] B 409. Meine Kursivierung.
[306] B 407.
[307] Ebd.
[308] B 408.
[309] B 409.
[310] B 423 Fn.

Deshalb kann Kant auch sagen, dass das „Ich denke […] ein empirischer Satz“[311] ist, was ganz und gar nicht heißt, dass „das Ich in diesem Satze […] empirische Vorstellung“[312] ist. Kant ist der Auffassung, dass das ‚Ich denke‘ aber doch schon „eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung“ ausdrückt, was ihm zufolge beweist, „daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde“ liegt.[313] Dennoch geht das ‚Ich denke‘

> vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst, (Noumenon) sondern als Etwas, was in der Tat existiert und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird.[314]

Die Existenz des ‚Ich denke‘ oder sein ‚Dasein‘ ist eben keine noch durch die Kategorie des ‚Daseins-Nichtseins‘ von einem schon vorgängig kategorial bestimmten Gegenstand ausgesagte, sondern besagt hier nur, wie gesehen, eine „unbestimmte Wahrnehmung“ im Sinne eines (auch nicht empfindungshaften) „Reale[n], das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt […]“. Genau dies ist auch der Grund dafür, dass Kant sagt: „Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen“[315]. Dafür ist das Dasein natürlich implizit vorausgesetzt, ohne Bezug aber auf die skizzierte Bestimmung dieses Daseins, die erst im ‚Ich denke‘ stattfindet, als nichts weiter anzusehen, als

> ein Etwas überhaupt (transzendentales Subjekt), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß, eben darum, weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem bloßen Etwas.[316]

Die oben angeführten, in analytischer Weise vom Ich aussagbaren ‚Eigenschaften‘ sind also, wie ihre Bezeichnung als ‚analytisch‘ schon zum Ausdruck bringt, niemals als synthetisch-kategoriale Prädikationen vom Ich als einem Gegenstand im eigentlichen Sinne zu denken –

---

[311] B 422 Fn.
[312] B 423 Fn.
[313] B 422f. Fn.
[314] B 423 Fn.
[315] B 157 Fn.
[316] A 355.

allerdings darum eigentlich auch nicht als ‚Resultate' einer analytischen Zergliederung zuvor synthetisch verbundener Merkmale desselben. Synthetisch-kategorial bestimmbar kann das Ich nicht sein – es muss sogar einfach sein, „weil man gar nichts an ihm bestimmt" –, aber es wird „durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt […]."[317] Abgesondert von dieser ‚Daseinsbestimmung' haben wir vom Ich „niemals den mindesten Begriff", weshalb wir uns um es „in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen […]."[318]
Die von Kant kritisierte rationale Psychologie nimmt bekanntlich die unzulässige Hypostasierung des Ich vor, und zwar indem sie, zusammenfassend gesprochen, „die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst" verwechselt und glaubt, „das Substantiale in mir als das transzendentale Subjekt zu erkennen […]".[319] Hingegen ist mit Kant zu sagen, dass sich nur hinsichtlich der Daseinsbestimmung des Ich im Sinne des ‚Ich denke', also hinsichtlich des Vollzugs oben schon dargelegter synthetisierender Einheitsstiftung, vom Ich dann auch Eigenschaften wie etwa Singularität oder Einfachheit aussagen lassen – womit aber, um es noch einmal zu wiederholen, keine sich anhand einer Erscheinung vollziehende Gegenstandskonstitution bzw. -erkenntnis gemeint sein kann.[320]

Bernd Dörflinger weist noch auf einen für diese Arbeit und insbesondere für die Begründung von P3.1 interessanten Aspekt im Zusammenhang mit dem von Kant insgesamt als *synthetisch* zu verstehenden Charakter des menschlichen Selbstbewusstseins und der skizzierten Einfachheit der Vorstellung vom Ich hin, wenn er schreibt:

> Dem für sich genommen bestimmungslosen bloßen Daseinsbewußtsein, das als einfach auf die Weise der Analyse nicht zu bestimmen ist und dessen versuchtes Richtungnehmen in sich hinein also zu keiner Erkenntnis führt (weshalb es auch selbst als ein irreduzibel Innerliches anzusprechen ist, woraufhin keine Differenzierung mehr vorzunehmen möglich ist), ist umgekehrt, um zu einem bestimmten, differenzierten oder artikulierten Daseinsbewußtsein im Sinne eigentlicher Erkenntnis zu kommen, das Richtungnehmen aus sich heraus oder über sich hinaus wesentlich.[321]

---

[317] A 346/B 404.
[318] Ebd.
[319] B 427.
[320] Die soeben mit Kant dargelegten Aspekte einer möglichen ‚Erkenntnis' des transzendentalen Subjekts oder Ich werden in Kapitel IV.2 noch einmal von Relevanz sein.
[321] Dörflinger (2000), S. 72.

Diese Überlegung damit zusammengebracht, dass Kant sagt, dass „[d]as[] Ich denke […] den Actus“ ausdrückt, „mein Dasein zu bestimmen“[322] – wodurch übrigens auch ein „*woraufhin* und *wozu*“[323] mindestens implizit zum Ausdruck gebracht ist –, wird man vom ursprünglichen, im skizzierten Sinne einfach zu verstehenden Ich sagen können, dass „es als Vorauszusetzendes auf die erkennende Bestimmung von Objekten geht, was immer deren Unterscheidung und nicht unterschiedslose Einfachheit bedeutet[]“, und damit „auf mehreres oder […] überhaupt auf Mannigfaltiges.“[324]

In diesem Kapitel wurde schon herausgestellt, dass ich mir Kant zufolge meiner selbst nur insofern bewusst werden kann, als ich mir meiner Einheit als erkennendes Ich in der *Synthesis* eines sinnlich dargebotenen Mannigfaltigen bewusst werde. Das kann man den „synthetischen Charakter des Selbstbewußtseins“[325] nennen. Wie Dörflinger darlegt, bedarf nun das „einfache Ich […] um seiner Selbstbezüglichkeit willen, insofern sie bloß als solche nicht möglich ist, dieses Richtungnehmens über sich selbst hinaus[]“, ja „im nichtabstrakten Verständnis“ ist es gar nicht ohne dieses ‚Richtungnehmen‘.[326]

Dieses Verständnis nun bietet auch eine Begründungsmöglichkeit für P3.1 (abgesehen von den schon ausgeführten Erwägungen zu den Synthesen bzw. diese noch übersteigend), denn, wie Dörflinger weiter darlegt, lassen sich Zeit und Raum (den prozessualen bzw. räumlichen Charakter des „Aus-sich-Herausgehen[s]“[327] des Ich hervorhebend) als Anschauungsformen als die *notwendigen Ermöglichungsbedingungen* jenes ‚Richtungnehmens‘ ansehen:

> Einem einfachen und selbstbezüglichen Ich, das ohne die Beziehung auf von ihm Verschiedenes auch nicht selbstbezüglich sein kann, ist die Anweisung zur Bezugnahme auf das von ihm Verschiedene aus Gründen seiner Selbstbezüglichkeit wesentlich und notwendig. […] Für das Bezugnehmen des transzendentalen Ich auf das von sich Verschiedene, wobei zu diesem Verschiedenen dann auch der in der empirischen Selbsterkenntnis bekannt werdende Charakter des Ich als eines Objekts des inneren Sinns gehört, stehen zuerst seine Anschauungsformen. Das einfache Ich im von Kant trotz Kritik an rationaler Psychologie beibehaltenen Sinn ist ein solches Ich nur in Verbindung mit seinem Richtungnehmen über sich hinaus vermittels Anschauungsformen.[328]

---

[322] B 157 Fn.
[323] Dörflinger (2000), S. 73.
[324] Ebd.
[325] Ebd., S. 72.
[326] Ebd., S. 73.
[327] Ebd., S. 72.
[328] Ebd., S. 73f.

Dieser treffenden Auffassung gemäß muss man die von Kant mit dem Actus des ‚Ich denke' identifizierte Daseinsbestimmung des Ich als ursprünglich aus diesem Prozess des Aus-sich-Herausgehens entspringend ansehen. Dass das Ich sich seiner selbst bewusst werden kann – was als intendiertes Moment als diesem Prozess zugrundeliegend angesehen werden muss –, dafür ist eben vorausgesetzt, dass es sich allererst ein Mannigfaltiges überhaupt eröffnet, im Sinne eben von prozessualem und räumlichem Aus-sich-Herausgehen.[329]

Dörflinger scheint auch die für den weiteren Fortgang dieser Untersuchung nicht unerhebliche Frage, ob die apriorischen Vermögensstrukturen, die Kant für Bewusstsein bzw. Erkenntnis veranschlagt, überhaupt als separat vorliegen könnend verstanden werden dürfen, zu verneinen.[330] Er schreibt, der Sache nach in diesen Zusammenhang relevant:

> Es [das einfache Ich; T.H.] bedarf um seiner Selbstbezüglichkeit willen, insofern sie bloß als solche nicht möglich ist, dieses Richtungnehmens über sich selbst hinaus. Dabei wird alles in diesem Über-sich-Hinaus-Sein Erzielte auf es rückbezüglich bleiben müssen und nicht seinerseits den Sinn einer anderen Isoliertheit als ein Sein *an sich* annehmen können, das dann, wie eine geläufige Wendung Kants lautet, *für mich nichts* sein müßte. Zusammengenommen ergibt sich damit der geschlossene Zusammenhang der Einheit der Selbstbezüglichkeit des Ich und der Beziehung dieses Ich auf von ihm Verschiedenes, aus welchem Zusammenhang die einzelnen Stücke nur durch Abstraktionen gelöst werden können.[331]

Nun ist bei den von Dörflinger angesprochenen „einzelnen Stücke[n]" innerhalb dieses Prozesses der „Beziehung dieses Ich auf von ihm Verschiedenes" sicherlich neben Raum und Zeit bzw. dem Vermögen der Sinnlichkeit eben auch an die verschiedenen Vermögen zu denken, die als verschiedene Momente transzendentaler Subjektivität doch letztlich auch keine andere Funktion haben, als, recht allgemein gesprochen, entweder das ‚Gegebensein' eines sinnlichen Mannigfaltigen als solchem überhaupt erst möglich zu machen (Zeit und Raum bzw. das Vermögen der Sinnlichkeit), oder aber in diesem Mannigfaltigen auf verschiedenen Ebenen und unter verschiedenen Gesichtspunkten Einheit zu stiften (etwa die Einbildungskraft, die Urteilskraft, oder der Verstand) – nämlich die Einheit der Apperzeption oder des Selbstbewusstseins, wodurch Kant zufolge, gleichsam reziprok, so etwas wie Selbstbewusstsein aber auch erst möglich sein kann. Kant legt selbst einmal, und zwar in der

---

[329] Dörflinger bringt diese Dynamik sogar mit dem Begriff des Lebens in Verbindung, wodurch er sie dann so charakterisieren kann, dass es dem Ich „aus Gründen der Selbsterhaltung notwendig" (ebd.) ist, aus sich ‚herauszugehen'. Man müsste vielleicht sogar sagen: aus Gründen des sich allererst Selbst-Gewinnens (und des Weiteren dann aus Gründen des Sich-selbst-Erhaltens) ist dieser Prozess für das Ich notwendig.

[330] Diese Frage wird mich in Kapitel IV.1 beschäftigen.

[331] Dörflinger (2000), S. 73.

Vorrede zur zweiten Auflage der KrV nahe, Vernunft „in Ansehung der Erkenntnisprinzipien“ als „eine ganz abgesonderte für sich bestehende Einheit“ zu sehen,

> in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisierten Körper, um aller anderen und alle um eines willen dasind, und kein Prinzip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben.[332]

Ich werde auf die Frage nach einer solchen, gleichsam organologischen Einheit der Vernunft dann noch einmal gesondert eingehen, wenn ich Kants Auffassung des mentalen Lebens bei Tieren näher dargelegt habe, weil sie sich dann noch dringlicher stellen wird.[333]
Abschließend festhalten kann man jedenfalls mit Rückblick auf das Ausgeführte, dass Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Verstand usw. bzw. das Zusammenwirken dieser Vermögen als Momente des Prozesses angesehen werden können, durch den sich ein transzendentales Subjekt Welt seiner Einheit gemäß erschließt und sich so seiner selbst auch allererst bewusst werden kann. Dies lässt sich mit Kant jedenfalls für das menschliche Erkennen aussagen.

3.3.3. Zu Kants Konzeption transzendentaler Subjektivität im *Opus postumum*

Die Richtigkeit von P3.1 lässt sich, abgesehen von den soweit an der KrV orientierten Gesichtspunkten, auch noch am *Opus postumum* aufzeigen. So-In Choi hat sich mit dieser Thematik in ihrer Arbeit *Selbstbewußtsein und Selbstanschaung*[334] zu Kants schwer überblickbarem Spätwerk meines Erachtens sehr kompetent auseinandergesetzt. Ihren Gedankengängen möchte ich in diesem Kapitel daher ein wenig folgen, aber nur grob zusammenfassend – nämlich nur so weit, dass ich aufzeigen kann, dass meine schon anhand der KrV vertretene Auffassung der Abhängigkeit der Anschauungsformen von der Synthesisaktivität des transzendentalen Subjekts (bzw. von dessen notwendigem ‚Aus-sich-Herausgehen‘) auch durch das *Opus postumum* gerechtfertigt ist.[335] Das wird dann nämlich die in Block IV dieser Arbeit zu führende Diskussion ausgewählter Aspekte der Bewusstseinstheorie Kants vor dem Hintergrund der Hauptthese dieser Arbeit noch zusätzlich verschärfen – vor allem auch deshalb, weil mit Blick auf das *Opus postumum* festzuhalten ist,

---

[332] B XXIII.
[333] Vgl. Kapitel IV.1.
[334] Choi (1996). Dort finden sich auch alle für die vorliegende Untersuchung thematisch relevanten Originalstellen aus dem *Opus postumum*.
[335] Choi schreibt gleich zu Beginn ihrer Untersuchung, dass „[d]ie Pointe“ ihrer „Arbeit […] darin“ liege, „die Zusammengehörigkeit zwischen dem Selbstbewußtsein und Raum und Zeit als reiner Anschauung a priori ans Licht zu bringen.“ (Choi (1996), S. 4f.)

dass „das Selbstbewußtsein […] als solches das Subjekt und das Objekt, das Denken und die Anschauung, Spontaneität und Rezeptivität“ ist, „und in ihm […] diese beiden entgegengesetzten Züge ursprünglich eins[]“ sind.[336] Die Grundlagen dieser Feststellung Chois gilt es jetzt näher auszuführen.

Das Problem, das, wie Choi rekonstruiert, sich in der KrV implizit entfaltet (und nicht ausführlich behandelt wird) und dann auch den Hintergrund für die Behandlung dieser Thematik im *Opus postumum* bildet, ist folgendermaßen zu charakterisieren:

> Kant setzt erst die absolute Entgegensetzung zweier Vermögen der menschlichen Erkenntnis – Tätigkeit und Empfänglichkeit, Denken und Anschauung oder Spontaneität und Rezeptivität – voraus und unternimmt danach zu zeigen, wie die Apperzeption diese beiden Züge in eine ursprüngliche Einheit bringt. Die Entgegensetzung ist so völlig unabhängig von der Apperzeption gegeben, und diese muß jene im absoluten Sinne entgegengesetzt gegebenen Momente zur Einheit bringen. Das heißt, daß die Apperzeption nur als Grund der Einheit beider gilt, aber nicht der grundsätzlichen Entgegensetzung beider.[337]

Obwohl ich im Zuge meiner bisherigen Begründung von P3.1 auch schon darauf eingegangen bin, in welcher durchaus gewichtigen Hinsicht Zeit und Raum neben ihrer Zugehörigkeit zum rezeptiven Vermögen des Subjekts auch als von der Seite der Spontaneität abhängig verstanden werden müssen, ist in der Tat damit letztlich noch nicht (ausführlich[338]) klar geworden, wie die

> zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)[,] […][339]

auf solche Art im Gemüt zusammen bestehen, dass sie „aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen […]“[340]. Genau diesem Problem wendet sich Kant aber im *Opus postumum* zu.

Dass man das transzendentale Selbstbewusstsein in abstrahierender Hinsicht als analytische oder bloß logische Einheit auffassen kann, lässt sich auch im *Opus postumum* herausstellen.[341]

---

[336] Choi (1996), S. 144.
[337] Ebd., S. 141.
[338] Im Ansatz bin ich am Ende des letzten Kapitels mit Dörflinger schon darauf eingegangen.
[339] A 50/B 74.
[340] A 15/B 29.
[341] Vgl. auch die Ausführungen hierzu bei Choi (1996), S. 26-31.

Dies ist allerdings auch dort nur ein Gesichtspunkt des Selbstbewusstseins, der untrennbar verbunden ist mit dem weiteren, dass

> das Ich im Selbstbewußtsein nicht nur das Subjekt des Denkens, sondern eher das Objekt ist, denn das Selbstbewußtsein, daß nämlich ich mir meiner selbst bewußt bin, setzt schon voraus, daß ich in diesem Bewußtsein mir selbst das Objekt meiner Vorstellung oder meines Bewußtseins sein muß. Indem sich nämlich das Selbstbewußtsein auf die Vorstellung meiner selbst, d.h. auf die Vorstellung des Ich, bezieht, wird diese Vorstellung meiner selbst unbezweifelbar zum Objekt meines Bewußtseins. […] Somit ist zunächst klar, daß das Bewußtsein meiner selbst derart verstanden wird, daß es das Ich für sich selbst zum Objekt macht, damit das Ich als das Objekt zum Bewußtsein kommen kann, wobei das Ich sich seiner selbst als Objekt bewußt wird.[342]

Für die vorliegende Untersuchung ist es im Folgenden wichtig zu untersuchen, ob sich am diesbezüglichen Gedankengang im *Opus postumum* belegen lässt, dass Zeit und Raum als Anschauung eröffnende Formen an diesem Prozess der Selbstobjektivierung des Ich beteiligt sind. So-In Choi führt in ihren Analysen überzeugend zu einer solchen Konzeption der Anschauungsformen hin, indem sie herausstellt, dass im Spätwerk Kants „das Selbstbewußtsein […] im prägnanten Sinne nichts anderes als die Selbstanschauung[]“[343] ist (freilich in einem bestimmten Sinne). Letztere sei nun aber nur durch die Anschauungsformen Zeit und Raum möglich. Anders ausgedrückt „bezeichnet die Setzung von Raum und Zeit, d.i. die Anschauung seiner selbst, sicher das Selbstbewußtsein als die Selbstsetzung.“[344]
Dieser der KrV vielleicht nur durch kreatives und dadurch widersprüchliche Charaktersierungen[345] vermeidendes Weiterdenken zu entnehmende Sinn von Selbstbewusstsein ist im *Opus postumum* – wo allerdings „die Lehre vom Selbstbewußtsein“ auch „fragmentarisch behandelt wird und […] im Laufe der Zeit allmählich sich umbildend zustandekommt“[346] – der Sache nach wie folgt entwickelt: Zentral ist der durch Abstraktion gewonnene Ausgang von der Unmöglichkeit einer Daseinsbestimmung meiner selbst durch

---

[342] Choi (1996), S. 32.
[343] Ebd., S. 56.
[344] Ebd.
[345] Choi fasst die in der KrV teilweise widersprüchlich scheinenden Charakterisierungen des Selbstbewusstseins folgendermaßen zusammen: „Beispielsweise leistet das Selbstbewußtsein in der K.d.r.V. einerseits die ursprüngliche synthetische Einheit des Mannigfaltigen, aber es ist andererseits doch bloß das Bewußtsein der analytischen Einheit seiner selbst. Und ferner ist es zwar selbst eine rein intellektuelle Vorstellung, die mit keiner sinnlichen Anschauung verbunden ist, in dem Sinne, daß es lediglich zur Selbsttätigkeit des Denkens gehört, aber dennoch drückt es einen empirischen Satz aus, gerade darum, weil dadurch schon das Dasein meiner selbst gegeben wird. Oder es ist der Aktus des Subjekts, sein Dasein zu bestimmen, obwohl es in sich keine bestimmten Prädikate des Subjekts enthält.“ (Ebd., S. 26)
[346] Ebd., S. 27.

die bloß logische oder analytische Einheit des Ich – anders gesagt durch das bloße „ich bin“ – welche „Vorstellung […] ein Denken, nicht ein Anschauen[]“[347] ist. Kant selbst schreibt in seinem Spätwerk an einer Stelle etwa: „Das Bewustseyn meiner selbst ist blos logisch und führt auf kein Object sondern ist eine bloße Bestim[m]ung des Subjects nach der Regel der Identität.“[348] Auf diese Weise setzt sich das Ich *nicht* als Objekt, kann so also „auf keinen Fall als Objekt der Anschauung vorgestellt werden […].“[349] Wichtig ist hier zu betonen, dass man von diesem einfachen Ich wird sagen müssen, dass es (wie schon gesehen) „im nichtabstrakten Verständnis *nicht* ohne sein dann erkenntniseröffnendes Richtungnehmen über sich hinaus[]“[350] bzw. „ein solches Ich nur in Verbindung mit seinem Richtungnehmen über sich hinaus vermittels Anschauungsformen“[351] ist. Man erinnere sich in diesem Zusammenhang auch an Kants Formulierung in der KrV, wo er schreibt, dass „die analytische Einheit der Apperzeption […] nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich“[352] ist. Ich werde mir meiner selbst also zunächst über die schon dargelegte Synthesisleistung am Mannigfaltigen in Zeit und Raum bewusst, kann dann aber überdies, nämlich in reflexiver Rückwendung auf die Möglichkeitsbedingungen dieses Selbstbewusstseins, gleichsam analytisch herausstellen, weshalb die ursprüngliche Setzung von Zeit und Raum notwendig ist, um mir meiner überhaupt bewusst werden zu können. Dass diese Selbstsetzung als Objekt Kant zufolge wesentliches Charakteristikum des Selbstbewusstseins ist, bringt er an verschiedenen Stellen des *Opus postumum* zum Ausdruck. So schreibt er etwa: „Ich bin das Object meiner eigenen Vorstellung d.i. ich bin mir meiner selbst bewust“[353]; „Der 1ste Act des Vorstellungsvermögens ist das verbum Ich bin das Bewustseyn meiner selbst. Ich bin mir selbst ein Gegenstand. Das Subject ist sich selbst Object.“[354]; „Das Bewustseyn seiner selbst (apperceptio) ist ein Act wodurch das Subject sich überhaupt zum Objecte macht“[355].

Es soll nun noch der komplexe Zusammenhang im Sinne einer Einheit zwischen den verschiedenen Aspekten des Selbstbewusstseins, wie er sich im *Opus postumum* findet, herausgestellt werden, denn „[h]ier stellt sich notwendig die Frage, was Kant darunter versteht, daß das Bewußtsein seiner selbst geradezu derjenige Akt ist, der das Subjekt

---

[347] B 157.
[348] OP, AA 22: 82.
[349] Choi (1996), S. 32.
[350] Dörflinger (2000), S. 73. Meine Kursivierung.
[351] Ebd., S. 74.
[352] B 133.
[353] OP, AA 22: 98.
[354] Ebd.: 115.
[355] Ebd.: 413.

zugleich zum Objekt macht.“[356] Choi entfaltet nach ihrer Charakterisierung der logischen oder analytischen Einheit der Apperzeption sukzessive, wie Kant die Daseinsbestimmung meiner selbst durch die bloß logische Einheit auch im *Opus postumum* für nicht möglich hält.[357] Auch in der KrV spricht Kant schon davon, dass „[d]as Ich denke […] ein empirischer Satz“ ist und „den Satz, Ich existiere, in sich[]“ enthält.[358] Mit Kant kann ich aber bekanntlich darum dennoch

> nicht sagen: alles, was denkt, existiert; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke, als gefolgert angesehen werden […], sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege,) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat.[359]

An eben derselben Stelle ergänzt Kant sogleich, vor allem den Begriff der unbestimmten Wahrnehmung in diesem Zusammenhang erläuternd:

> Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst, (Noumenon) sondern als Etwas, was in der Tat existiert, und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens.[360]

---

[356] Choi (1996), S. 33.
[357] Vgl. ebd., S. 44: „Dies bedeutet vor allem, daß die Existenz eines Dinges keineswegs aus bloßer Analysis eines Begriffs desselben allein hergeleitet werden kann. Das Bewußtsein von Existenz findet deshalb bei uns überhaupt nicht analytisch statt, oder unser Denken kann für sich allein – in analytischer, logischer Weise – niemals dazu kommen zu statuieren, daß etwas wirklich existiert. Dazu bedürfen wir nicht bloß des Denkens, sondern müssen darüber hinaus ein anderes Mittel in uns finden, damit wir sagen können, daß etwas existiert.“
[358] B 422 Fn.
[359] Ebd.
[360] Ebd.

Der hier zum Ausdruck kommende Gedanke Kants, dass das ‚Ich denke' in bestimmter Hinsicht sogar als identisch mit meiner Existenz angesehen werden soll, ja geradezu eine Wahrnehmung bestimmter Art ausdrückt, bleibt Choi zufolge dort jedoch zunächst noch „ohne weitere Begründung und rätselhaft[]"[361], da Apperzeption und Sinnlichkeit in der KrV dennoch primär als wesentlich heterogen charakterisiert seien.[362] Im weiteren Verlauf ihrer Untersuchung stellt sie heraus, dass die Selbstbewusstseinstheorie im *Opus postumum* im Wesentlichen darauf hinausläuft, dass „das Dasein meiner selbst im Selbstbewußtsein eigentlich ein Produkt der aktiven Tätigkeit des Subjekts" ist, seinen Ursprung letztlich „nur in diesem Akt" hat.[363] Dieser Akt aber ist der oben schon eingeführte „Akt der Selbstsetzung […], und durch diesen Akt macht das Subjekt sich selbst zum Objekt, und zwar zu etwas Existierendem."[364] Wie schon in der KrV deutlich wird, ist „das Ich im Selbstbewußtsein, sofern es meine Existenz identisch enthält, nicht allein ein logischer Begriff, sondern zugleich ein Gegenstand der Wahrnehmung […]"[365]. Kant schreibt dem entsprechend auch im *Opus postumum*:

> – Es existirt etwas (*apprehensio simplex*) ich bin nicht blos logisches Subject und Prädicat sondern auch Gegenstand der Warnehmung *dabile non solum cogitabile*[366]

Der Akt der Selbstsetzung ist Choi zufolge so aufzufassen, „daß die Apperzeption […] aus sich selbst heraus und über sich selbst hinaus das, was von ihr selbst unterschieden ist, setzt und direkt dazu übergeht"[367]. Ihr zufolge ist der Vorgang, durch den „das Subjekt sich selbst als ein Objekt, und zwar als ein wirkliches Objekt setzt", derart aufzufassen, „daß es als ein Aktus sich selbst als ein Leiden setzt"[368]. Das wird nun aber nichts anderes besagen können, als dass es sich so als dann eine rezeptive ‚Seite' aufweisend, als rezeptives Vermögen

---

[361] Choi (1996), S. 47.
[362] Bei meiner bisherigen Begründung von P3.1, die sich vor diesem Kapitel hauptsächlich auf die KrV gestützt hat, habe ich allerdings ja schon auf mögliche Zusammenhänge zwischen beiden Vermögen hingewiesen – etwa durch die Darstellung der Synthesisabhängigkeit von Zeit und Raum, zumindest was das Wahrnehmungsbewusstsein betrifft.
[363] Choi (1996), S. 49.
[364] Ebd.
[365] Ebd., S. 48.
[366] OP, AA 22: 96.
[367] Choi (1996), S. 50. Man erinnere sich hier an die dieses Verständnis nahelegenden Ausführungen Bernd Dörflingers, die ich gegen Ende von II.3.3.2 geschildert habe. Dörflinger spricht ja auch schon, obgleich primär in Auseinandersetzung mit der KrV, eine solche Interpretation des Ich bzw. des Selbstbewusstseins an, wenn er schreibt: „Das einfache Ich in seiner bloßen, nichts Mannigfaltiges enthaltenden und so zu keiner Erkenntnis fähigen Selbstbezüglichkeit ist im nichtabstrakten Verständnis nicht ohne sein dann erkenntniseröffnendes Richtungnehmen über sich hinaus. Es bedarf um seiner Selbstbezüglichkeit willen, insofern sie bloß als solche nicht möglich ist, dieses Richtungnehmens über sich selbst hinaus." (Dörflinger (2000), S. 73)
[368] Choi (1996), S. 50.

(Sinnlichkeit), oder sich selbst als Ganzes als Affizierbares setzt. Bei Kant finden sich im *Opus postumum* auch Stellen, die diese Auffassung stützen – etwa wenn er, wie in den folgenden Passagen, schreibt:

> Ich bin existirend enthält die Apprehension d.i. ist nicht blos ein subjectives Urtheil sondern macht mich selbst zum Object der Anschauung im Raume u. der Zeit. – Das logische Bewustseyn führt zum Realen und schreitet von der Apperception zur Apprehension und deren synthesis des Mannigfaltigen.[369]

> […] Nur dadurch daß das Subject sich selbst Object wird schreitet die Apperception zur Apprehension und schreitet von der Metaph. zur Transsc: Philosophie fort vom Analytischen zum Synthetischen *a priori* durch den Verstand […][370]

Es findet an solchen Stellen nun auch durch das *Opus postumum* Unterstützung, was ich bei meiner bisherigen, hauptsächlich an der KrV angelehnten Interpretation von Zeit und Raum als in wesentlicher Hinsicht synthesisabhängig stark machen wollte. Im *Opus postumum* ‚erscheinen' Zeit und Raum nun explizit sogar ihrem Ursprung nach als einer Aktivität des Ich entspringend, das sich selbst, auf diese Weise allein möglich, zum Objekt macht – ja Selbstbewusstsein besteht überhaupt darin, dass sich ein Subjekt selbst auf bestimmte Weise zum Objekt macht:

> Beim Selbstbewußtsein kann und darf das Ich also keineswegs bloß bei der Apperzeption als dem bloß in sich bleibenden, logischen Denken stehenbleiben, sondern es schreitet, sobald es durch die Vorstellung des Ich im Bewußtsein meiner selbst sich seiner selbst, und zwar seines Daseins als eines Objekts bewußt ist, aus sich selbst als dem denkenden und handelnden heraus gleich zur Apprehension, zum leidenden Ich fort und nimmt sich als ein Objekt wirklich wahr. Das denkende Ich, d.i. die Apperzeption, setzt sich selbst also als das Wahrgenommene und wird dadurch zum Wahrnehmenden, d.i. zur Apprehension.[371]

Diesem Verständnis nach ist also

> kein Selbstbewußtsein ohne Selbstanschauung. Die Selbstanschauung ist also zum Geschehen des Selbstbewußtseins nicht bloß conditio sine qua non, sondern sie ist zugleich mit diesem völlig zusammengehörig.[372]

---

[369] OP, AA 22: 96.
[370] Ebd.: 72.
[371] Choi (1996), S. 50f.
[372] Ebd., S. 55.

Diese im *Opus postumum* zu konstatierende wesensmäßige Einheit von Selbstbewusstsein und Selbstanschauung rechtfertigt das Urteil, dass „die reine Anschauung mit dem Akt der Selbstsetzung oder des Selbstbewußtseins gleichzustellen ist.“[373] Die Formen der reinen Anschauung sind aber Zeit und Raum, welche also ebenfalls wesensmäßig dem Akt der Selbstsetzung des Subjekts entspringen, und nicht auf irgendeiner sonderbaren apriorischen Autonomie der Sinnlichkeit beruhen. Kant schreibt in diesem Zusammenhang:

> Den[n] das Subject ist diesen Formen nach ihm selbst Sin[n]enobject. Das Subject welches sich die Sinnenvorstellung von Raum u. Zeit macht ist ihm selbst in diesem Act zugleich Object. Selbstanschauung. Den[n] ohne das wäre kein selbstbewustseyn einer Substanz.[374]

Zeit und Raum sind an dieser Stelle von Kant selbst eindeutig als einer Handlung des Subjekts entsprungen angesprochen – einer Handlung allerdings, die zugleich eben die in Zeit und Raum statthabende Anschauung als passive oder leidende Seite des Subjekts allererst eröffnet, dem aber so allein ein Zugang zu ihm selbst als Objekt möglich wird (worin Selbstbewusstsein, wie gesehen, wesenhaft besteht). Zusammenfassend kann man mit Choi deshalb sagen, dass im *Opus postumum* „eine neue, maßgeblich veränderte Konzeption des Selbstbewußtseins und damit auch der Anschauung“[375] erkennbar ist:[376]

> Das Selbstbewußtsein gibt nämlich nicht bloß als das Denken meiner selbst den alleinigen Grund der spontanen Handlung des Subjekts, dem gegenüber die Anschauung, d.i. das Vermögen der Rezeptivität als der heterogene Pol stünde, sondern es ist für die Anschauung seiner selbst bestimmt und spielt dadurch gleichsam die Rolle eines Urgrundes aller Vorstellungsvermögen, auf dem nicht nur die Selbsttätigkeit des Subjekts, sondern auch die Rezeptivität desselben beruht.[377]

---

[373] Choi (1996), S. 54.
[374] OP, AA 22: 443.
[375] Choi (1996), S. 56.
[376] Man beachte aber auch die schon in der KrV vorfindlichen Hinweise auf die Möglichkeit einer mindestens ähnlichen Interpretation, wie ich sie ja auch angeführt und besprochen habe.
[377] Choi (1996), S. 56.
Choi führt in ihrer Untersuchung noch eine ganze Reihe weiterer interessanter Erörterungen an, die sich auf das soweit Dargelegte gründen. So wird von ihr etwa noch thematisiert, „daß das Selbstbewußtsein außer der Anschauung noch das Denken in Begriffen leisten muß, damit es nicht bloß das Bewußtsein seiner selbst als Objekts der Anschauung, sondern zugleich das Bewußtsein seiner selbst als denkenden Subjekts sein kann. […] Dazu muss […] noch der Denkaktus gemäß den Begriffen hinzutreten.“ (Ebd., S. 64)

3.4. Zusammenfassender Rückblick auf die Begründung von P3.1

Fassen wir an dieser Stelle, gleichsam als Zwischenfazit, noch einmal kurz zusammen, welche Gesichtspunkte für die Richtigkeit von P3.1 angeführt werden konnten.[378]

Wir haben gesehen, dass von Zeit und Raum als Anschauungsformen nur in sehr eingeschränktem Maße und, wenn überhaupt, dann eigentlich nur in isolierender Abstraktion, so gesprochen werden kann, als seien sie bloß mit dem oder durch das Vermögen der Sinnlichkeit, quasi autonom, gegeben. Wie wir uns zunächst anhand der eindeutig zu ersehenden Abhängigkeit des Wahrnehmungsbewusstseins von Stufen der Synthesis klargemacht haben, ist zeitliche Erstreckung im Sinne auch nur eines bewussten Nacheinander gar nicht ohne Verbindungsvermögen möglich, was die Sinnlichkeit aber nach Kant explizit *nicht* ist. Will man von Zeit und Raum als durch das Vermögen der Sinnlichkeit gegeben sprechen, dann kann man das höchstens so tun, dass man Zeit und Raum als unendliche gegebene Größen versteht, in denen jeweils zeitliche bzw. räumliche Teilvorstellungen vorgestellt werden müssen. Für die Vorstellung solcher je konkreten Zeitabschnitte bzw. Raumgestalten, mithin Wahrnehmungsbilder, ist aber bereits Synthesis nachweislich unerlässlich.[379]

Über diese zunächst dargelegte Abhängigkeit des Wahrnehmungsbewusstseins von (vorbegrifflicher) Synthesis[380] liegt es aber, eigentlich noch einen gewichtigen Schritt

---

[378] P3.1 lautete ja: „Zeit und Raum sind als Anschauungsformen bei Kant nicht ohne Bezug auf ein transzendentales Subjekt bzw. transzendentale Subjektivität verständlich. Sie müssen als durch transzendentale Subjektivität erzeugt gedacht werden.“

[379] Auch die mit Bezug auf Prauss dargelegte Abhängigkeit der Raum- von der Zeitvorstellung besteht ja darin, kurz gesagt, dass das Nacheinander als Charakteristikum der Zeit negiert wird und diese Negation zum Zugleich (des Raumes) führt. Dieses Nacheinander im Sinne einer Abfolge von Jetzt-Momenten ist aber, recht besehen, als solches doch eigentlich auch nur zu haben, wenn die Jetzt-Momente jeweils nicht wieder, durch ein je neues Jetzt-Moment gleichsam abgelöst, in Vergessenheit geraten, also als solche je schon ‚reproduziert‘ werden, was aber einer Synthesis bedarf bzw. entspricht, wie wir gesehen haben.

[380] Je nachdem, welcher der beiden in Kapitel II.3.3.1 dargestellten Lesarten der Synthesis der Rekognition man zustimmt, wird man überdies sagen müssen, dass die ersten beiden Synthesisstufen entweder untrennbar mit ihr verknüpft sind und also auch raum-zeitlich ausdifferenzierte bzw. konkretisierte Wahrnehmungsbilder nicht ohne kategorialen Einfluss (etwa der Quantitätskategorien) gedacht werden können, oder man wird die Synthesis der Rekognition als den quasi eigenständigen Akt, die von den ersten beiden Synthesen ‚zustande gebrachten‘ *Wahrnehmungsbilder* (die man in einem bloß *subjektiven Beisammensein* stehend ansehen muss) zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen, deuten müssen. Ich habe mich für die erste Lesart ausgesprochen. Würde man sich nämlich für die zweite entscheiden, so wäre in Verbindung mit der Hauptthese dieser Arbeit ein problematisches ‚teilweises‘ Vorliegen der Kategorien auch bei den Tieren anzunehmen – und zwar dann bei allen, denen auch raum-zeitlich artikuliertes Wahrnehmungsbewusstsein mit gutem Grund zuzusprechen ist. Außerdem spricht, wie in Kapitel III.2 noch zu sehen sein wird, Kant selbst den Tieren begriffliche Erkenntnis bzw. die objektive Einheit der Apperzeption *regelmäßig* ab, mithin offenbar auch jegliche kategoriale Bestimmung, weshalb man in dieser Hinsicht ihm schlicht widersprechen würde. Implizit werden auch die Ausführungen in Kapitel IV.1 noch zeigen, wieso es mit Kant sicherlich nicht unproblematisch wäre, den Tieren einfach eine bestimmte Klasse von Kategorien zu-, eine andere aber abzusprechen. Insgesamt wird sich jedenfalls im Folgenden noch herausstellen, dass die Entscheidung für die erste Lesart die angemessenere ist, wenn man den (gleichwohl notwendigen) Bogen zu den Tieren von der transzendentalen Bewusstseinstheorie

weitergehend, mit Kant nahe, Zeit und Raum als aus der ‚Dynamik' des ‚Aus-sich-Heraustretens' ursprünglicher Subjektivität entspringend zu deuten, wie zum Teil schon die Darstellung der transzendentalen Apperzeption, dann aber auch besonders der Blick auf Kants *Opus postumum* gezeigt haben.

Es sei noch bemerkt, dass es vor diesem Hintergrund auch verfehlt scheint, wenn man, wie etwa Aron Gurwitsch (wenn auch auf den ersten Blick plausibel und nachvollziehbar), schreibt:

> Es besteht ein Unterschied zwischen dem bloßen Erleben einer Dauer und dem Innewerden oder Bewußtwerden dieser Dauer als solcher. Um einer Dauer als solcher bewußt zu werden müssen wir sie in sukzessive Momente oder Phasen artikulieren und dabei die von einander unterschiedenen Momente zusammennehmen oder zusammenhalten.[381]

Das Problem mit dieser Auffassung, so richtig sie scheint, ist, dass zu ihrer durchgängigen Aufrechterhaltung der von Kant postulierten Konstitution von zeitlicher Erstreckung erst durch Synthesis zu widersprechen wäre. Vertritt man eine solche Position, dann ist es nämlich so, dass man eine ganze Vorstellungswelt als in Zeit und Raum – und zwar offenbar bereits zu Raumgestalt bzw. Dauer artikuliert (denn sonst könnte man sich unter dem „Erleben" bei Gurwitsch doch eigentlich nichts Konkretes mehr vorstellen) – gegeben sein könnend annehmen muss, nur dass wir uns dieser eben noch nicht (als zu uns ‚gehörig') *bewusst* sind, das heißt, dass wir sie noch in keiner Weise ins Gemüt aufgenommen haben. Was Kant dieser Auffassung nach mit seiner Analyse der verschiedenen Synthesis- bzw. Erkenntnisstufen und deren Bedingungen liefert, ist letztlich dann nicht etwas, was raum-zeitliche Welt von der untersten Stufe an in formaler Hinsicht allererst konstituiert, sondern im Grunde nur eine Theorie dessen, was es heißt, dass dem Menschen etwas (bzw. er sich) *bewusst* ist im Unterschied zu einem bloßen Erleben von etwas (wie Gurwitsch es ausdrückt) – das in völliger Unbezüglichkeit zum ‚Ich denke', oder, vorsichtiger, zu transzendentaler Subjektivität[382], doch auch in dieser Unbezüglichkeit möglich sein soll. Insbesondere wird man mit Gurwitsch dann von der Möglichkeit einer raum-zeitlichen ‚Erlebniswelt' sprechen müssen, die im Grunde als ohne Bezug auf die Aufnahme ins Gemüt fertig ‚vorliegend'

Kants aus schlagen will (bzw. muss). Die Probleme, die ich in Block IV dieser Arbeit ansprechen werde, lassen sich dennoch aufwerfen und diskutieren.

[381] Gurwitsch (1990), S. 9.

[382] Der weitere Fortgang dieser Untersuchung wird noch zeigen, dass auch gerade durch Einbeziehung des mentalen Lebens der Tiere transzendentale Subjektivität bzw. transzendentales *Bewusstsein* zu veranschlagen ist, die offenbar noch nicht die Ebene des (nach Kant) auf begriffliche Synthesis angewiesenen ‚Ich denke' erreicht hat.

angesehen werden müsste, mithin auch als der Synthesisleistung der Apprehension und Reproduktion vorhergehend.[383] Das ist der Grund, warum ich eine Interpretation, wie Gurwitsch sie in obiger Passage mindestens andeutet, nicht teile. Streng genommen wird man mit Kant sagen müssen, dass Synthesis bzw. transzendentale Subjektivität in *jeglicher* Dauer oder Raumgestalt aufweisenden Anschauung immer schon involviert ist.[384]

[383] Es schimmert hier die Problematik des Status des Wahrnehmungsbewusstseins bei Kant durch. Vgl. dazu die kreativen Überlegungen in Prauss (1971).

[384] Meine Behauptung steht auch in Zusammenhang mit der Frage, inwiefern man mit Kant eigentlich sagen kann, eine Vorstellung sei eine *unbewusste*. Ich kann dieses schwierige Thema hier natürlich nicht adäquat behandeln (vgl. dazu etwa die Darstellungen bei La Rocca (2008) und Mohr (1991), S. 110ff.), möchte aber doch das Folgende zumindest anmerken: Dass eine *Vorstellung* eine *unbewusste* ist, kann vor dem erarbeiteten Hintergrund zumindest *nicht* bedeuten, dass diese *Vorstellung* völlig subjekt- oder bewusstseinsunbezüglich wäre (denn alle unsere Vorstellungen haben mindestens einen zeitlichen Aspekt (vgl. A 98f.), die Zeit aber ist wesentlich subjektabhängig, wie wir gesehen haben). Wäre dies der Fall, so wäre diese Vorstellung überhaupt nicht mehr unsere Vorstellung (wohl auch überhaupt nicht mehr *Vorstellung*), weder unsere bewusste noch unsere unbewusste. Der Unterschied zwischen bewussten und unbewussten Vorstellungen muss sich daher innerhalb der Vorstellungssphäre selbst festmachen bzw. herausstellen lassen. An einer Stelle in *Die Welt und wir* schreibt in diesem Sinne auch Prauss einmal, „das sogenannte »Unbewußte«“ könne „in Wahrheit nur das durch uns jeweils Unerkannte oder Unvergegenständlichte […]“ (Prauss (1993), S. 954) bedeuten, nicht aber das jenseits allen Vorstellungsvermögens (und das ist das transzendentale Subjekt, sich selbst als solches auch wissende, oder nicht) Stehende. Natürlich hängen damit schwierigste Fragen zusammen, etwa die nach der Weise der Zugehörigkeit zu uns selbst als Subjekten, die der Erinnerung bzw. den im Gedächtnis gespeicherten und womöglich lange Zeit nicht bewussten oder bewusst gemachten, unser Handeln aber offenbar mitprägenden Vorstellungen zukommt.

4. Formulierung der Hauptthese dieser Arbeit (‚Die Tiere dürfen vor dem Hintergrund der in den einzelnen Argumentationsgängen dargelegten kantischen Erkenntnis- und Bewusstseinslehre als Züge transzendentaler Subjektivität aufweisend verstanden werden‘) und Übergang zum Problem mentaler Kapazitäten bei Tieren

Mit dem Abschluss der Begründung von P3.1 ist die Richtigkeit der einzelnen Prämissen aller drei einleitend skizzierten Argumentationsgänge belegt. Aus P3.1, zusammengebracht mit P3.2 (die identisch ist mit C2), nämlich „Tiere nehmen in den apriorischen bzw. erfahrungsunabhängigen Anschauungsformen der Zeit und des Raumes wahr – bzw. in der einen Zeit und dem einen Raum‘, folgt C3**:**

> Auch bei Tieren sind die Anschauungsformen Zeit und Raum nur in Bezug auf Züge transzendentaler Subjektivität verständlich bzw. sie müssen als durch solche erzeugt gedacht werden.

Die Kernthese dieser Arbeit (TA), die dann aber der weiteren Entfaltung und Diskussion bedürfen wird, lässt sich, C3 der Formulierung nach leicht modifizierend, nun folgendermaßen zum Ausdruck bringen:

> **Die Tiere dürfen vor dem Hintergrund der in den einzelnen Argumentationsgängen dargelegten kantischen Erkenntnis- und Bewusstseinslehre als Züge transzendentaler Subjektivität aufweisend verstanden werden.**

Soweit ich sehe, ist in der Sekundärliteratur der mit TA zum Ausdruck gebrachte bzw. geforderte Brückenschlag zum mentalen Leben bei Tieren bis auf wenige Ausnahmen noch nicht behandelt worden. Als einzige längere mir bekannte Arbeit zu diesem Thema ist die auch schon in der Einleitung angeführte von Steve Naragon, *Reason and Animals* (1987), zu nennen. Naragon untersucht dort auch den Status des mentalen Lebens der Tiere vor dem Hintergrund der Bewusstseinstheorie Kants.[385]

[385] Naragon stellt die von mir bisher angeführten Aspekte der Sache nach im Wesentlichen ebenfalls heraus (wenn die Arbeit auch nicht explizit in Argumentationsschritten aufgebaut ist), problematisiert Kant aber nicht

In einem Anhang zu von ihm gesehenen Problemen der Transzendentalen Ästhetik in *Immanuel Kant – Was bleibt?*[386] reflektiert außerdem Reinhard Brandt über mögliche Konsequenzen der auch mit meinen Argumentationsgängen zum Ausdruck gebrachten Gesichtspunkte. Er schreibt etwa:

> Über einen inneren Sinn verfügen offenbar auch Tiere […] Die Assoziationsketten sind zeitlich geordnet; die Zeit aber kann für Kant auch bei Tieren nichts anderes sein als die Form ihres inneren Sinnes. Die Tiere müssen wie die Menschen in der Lage sein, gegen den einsinnigen Zeitfluß der Außen- und Binnenerscheinungen Einheiten zu stiften, die als solche im Gedächtnis lagern und abrufbar sind. Das Wiedererkennen des Herrn ist nur durch das Aufbewahren komplexer Vorstellungseinheiten möglich. Wir benötigen also unterhalb des Dinges an sich der Tierseele noch psychische synthetische Einheiten, die nicht im Fluß der Zeit wie die Töne einer Glocke für die Glocke verschwinden.[387]
>
> Bedarf es zu diesen Leistungen, dem Ziehen der Geraden oder des von ihr unterschiedenen Kreises, in der KrV einer synthetischen Einheit der Handlung? Wir brauchen auf jeden Fall den Akt der Erzeugung einer figürlichen Wahrnehmung. Wie können die Lebewesen figürlich geformte Gegenstände wahrnehmen und unterscheiden, wenn die bestimmten Formen weder aus dem affizierenden Mannigfaltigen noch vom Subjekt der Anschauung nach eigener Direktive gewonnen werden können?[388]
>
> Wie also verfahren wir mit den Tieren? Können sie einen Teilbereich der KrV in Besitz nehmen? Sie verfügen nach Kant über Vorstellungen, also für die Lebenspraxis differenzierte mentale Zustände und Vorgänge, und die angeführten mentalen Abläufe dürften sich bei Menschen von denen bestimmter Tiere nicht unterscheiden. Es ist nicht sinnvoll, Tiere mit dem Hinweis hinauszuwerfen, dass wir nicht wissen, wie die mentale Praxis in ihnen genau vor sich geht […].[389]

Wie die bisherigen Argumentationsgänge meiner Arbeit gezeigt haben, lassen sich solche Fragen bzw. Thesen als geradezu mit logischer Konsequenz aus kantischen Annahmen resultierend aufzeigen. Obgleich Brandt offenbar zu relativ weitgehenden Zugeständnissen an die Tiere, ihre mentalen Fähigkeiten betreffend, bereit zu sein scheint,[390] geht er doch kaum

---

auf gleiche Weise, wie ich dies in Block IV der vorliegenden Arbeit unternehme. Er hat darüber hinaus zentrale Gedanken seines Buches in dem lesenswerten Aufsatz *Kant on Descartes and the Brutes* (1990) dargelegt.

[386] Vgl. Brandt (2010), S. 55ff.

[387] Ebd., S. 58.

[388] Ebd., S. 60.

[389] Ebd., S. 61.

[390] Brandt argumentiert etwa auch, den Tieren müsse aus gewichtigen Gründen „die Kompetenz der »Axiome der Anschauung« zugestanden werden“ (ebd., S. 59), oder sie dürften „vom Grundsatz der Antizipation der Empfindungen nicht“ (ebd., S. 61) ausgeschlossen werden. Wie in Hauptblock III dieser Arbeit zu sehen sein

näher auf Konsequenzen ein, die sich aus seinen Überlegungen für Kants Erkenntnis- und Bewusstseinstheorie im Ganzen ergeben könnten.[391]

Gegen Ende des Bandes I/2 von *Die Welt und wir* vollzieht Gerold Prauss – unter der kritisch-vorsichtigen Überschrift „Mutmaßungen über Tiere“ – der Sache nach genau den Brückenschlag, den ich, gestützt auf meine bisherigen Argumentationsgänge, auch für notwendig erachte. Ich kann hier nicht auf die Details eingehen, auf die Prauss im einzelnen seine Ausführungen in dem besagten Kapitel stützt – die setzen nämlich die gesamten beiden ersten Teilbände von *Die Welt und wir* voraus, oder, wie Prauss selbst es zusammenfassend sagt, „zur Intentionalität werdende Spontaneität als Fremd- werdendes Selbstbewußtsein einer Fremd- werdenden Selbstverwirklichung, die darin autonom und absolut und damit Subjektivität ist“[392] –, jedoch kann man diese vor dem von mir bisher erarbeiteten Hintergrund plausibel nachvollziehen:

> Zu folgern nämlich wäre, daß wie wir auch alle andern Lebewesen, die gleich uns mit Dingen und Ereignissen in Raum und Zeit auf irgendeine Weise umgehen können, dann empirische Erkenntnis solcher Dinge und Ereignisse besitzen müssen und mithin auch alles, was daran beteiligt ist […]. Denn dies alles haben wir uns, kurz gesprochen, doch ausschließlich als die jeweils ganz bestimmten Weisen systematisch deduzieren können, wie sich Raum und Zeit und das Zusammenspiel von ihnen bildet […] Spielt all dies jedoch sich grundsätzlich in Form von Zeit und Raum ab, hätten wir auch allen Grund zu mutmaßen, daß es im Tierreich keineswegs beschränkt ist auf die höchstentwickelten Primaten, sondern auch bei Tieren niedrigerer Stufe der Entwicklung auftritt, insoweit sie – vorsichtig gesprochen – einer Orientierung innerhalb von Zeit und Raum – der unseren vergleichbar – fähig sind, die als ein Zeit- und Raum*bewußtsein* eben grundsätzlich ein Selbst- als Fremd*bewußtsein* der empirischen *Erkenntnis* ist.[393]

Diese Stelle ist eine alternative Formulierung der Überlegungen, die auch in TA kondensiert zum Ausdruck kommen. Prauss spricht allerdings – zumindest den Begriffen nach – in der Folge den Tieren sicherlich mehr zu, als Kant selbst (wie wir noch sehen werden) das zu tun bereit war:

---

wird (Kapitel III.2), geht Kant selbst aber nicht so weit. Es ergeben sich aber auch noch andere Fragen an seine Erkenntnis- und Bewusstseinstheorie, wenn wir die Tiere in die Diskussion einbeziehen (vgl. Hauptblock IV).

[391] Vgl. Brandt (2010), S. 61f. u. S. 64f.

[392] Prauss (1993), S. 941.

[393] Ebd., S. 941f.

> […] keinen Zweifel kann es daran geben, daß wie wir auch Tiere von Objekten ein Bewußtsein haben müssen, eben das Bewußtsein der empirischen Erkenntnis von empirischen Objekten, da sie doch gleich uns mit ihnen umgehen können, also mindest Wahrnehmung von ihnen haben müssen. Doch auch nur Bewußtsein solcher Wahrnehmung von etwas Anderem als sich zu haben, heißt für jeden von uns, daß ein Objekt *ihm* bewußt nur ist, indem *er sich* eines Objekts bewußt ist, daß er also nur, indem *er sich* bewußt ist, nämlich nur als *Selbst*bewußtsein überhaupt *Bewußtsein* ist, wenn auch gerade das eines Objektes, eben die empirische *Erkenntnis* als das *Fremd*bewußtsein eines *Anderen* als sich. Und dies bedeutet letztlich: Nur indem *ich mir* bewußt bin, folglich nur als *Selbst*bewußtsein bin ich überhaupt *Bewußtsein*, so daß ich auch dann, wenn ich zunächst einmal Bewußtsein vom Objekt und so von etwas Anderem als mir bin, nämlich *Fremd*bewußtsein der empirischen *Erkenntnis* von ihm, ein *Bewußtsein* von ihm nur als *Selbst*bewußtsein bin.[394]

Ich lasse diese Überlegungen hier unkommentiert stehen, gleichsam nur als Belege für die Auseinandersetzung mit diesem Thema in der Forschungsliteratur. Die Gedankengänge Prauss‘ werden für mich der Sache nach in Kapitel IV.2 aber noch eine Rolle spielen, wo ich thematisieren werde, in welcher Hinsicht den Tieren vielleicht tatsächlich Selbstbewusstsein zuzusprechen ist, bzw. in welcher Hinsicht sie dann gleichwohl noch vom menschlichen Selbstbewusstsein zu unterscheiden bleiben.[395]

Zunächst werde ich mir nun aber, bevor ich zur Diskussion der meines Erachtens mit TA zusammenhängenden Schwierigkeiten übergehe, noch näher ansehen, was Kant selbst zu mentalen Kapazitäten bei Tieren sagt bzw. ob er den Inhalt von TA gezielt in seine diesbezüglichen Gedanken einfließen lässt. Warum die Brücke überhaupt zu schlagen ist, sollte deutlich geworden sein.

---

[394] Prauss (1993), S. 945.

[395] Ich werde dort zwar an Prauss orientiert bleiben, aber auch eine leichte Modifikation an seiner Idee vornehmen, indem ich den Tieren nämlich mit Kant aus Konsistenzgründen die Fähigkeit zur kategorialen Bestimmung nach wie vor absprechen werde. Prauss muss ihnen diese Fähigkeit, wenn ich ihn richtig verstehe, in bestimmter Hinsicht aber zugestehen. Gleichwohl werde ich argumentieren, dass die Tiere in gewissem Sinne als ‚selbstbewusst‘ bezeichnet werden können, es jedoch ‚Selbsterkenntnis‘ ist, die ihnen eigentlich abgeht.

III. Kant zum direkten und indirekten Kontext der Hauptthese dieser Arbeit

Es gibt, soweit ich sehe, bei Kant keinen durch ihn selbst (etwa im Sinne einer längeren Textstelle) zum Ausdruck gebrachten Hinweis darauf, dass er die durch seine eigene Erkenntnis- und Bewusstseinstheorie herbeigeführte Notwendigkeit einer näheren Beschäftigung mit mentalen Kapazitäten bei Tieren gesehen hätte. Er spricht dennoch an vielen Stellen über Tiere und stellt häufig die in bestimmter Hinsicht wesensmäßige *Verschiedenheit* von Mensch und Tier heraus – den ersteren als vernunftbegabt und zur objektiven Erkenntnis fähig bezeichnend, dem letzteren die Vernunft absprechend.
Ich werde nun aber zunächst in einem Exkurs skizzieren, nach welchen Prinzipien wir Kant zufolge die Lebewesen, zu denen die Tiere zu zählen sind, ‚beurteilen' bzw. wie der Begriff des Lebens bei Kant darüber hinaus behandelt wird.[396] Der Status der Organismen beschäftigt Kant in größerem Umfang in der KU (bzw. deren zweitem Teil). Anschließend werde ich mir alle relevanten Stellen näher ansehen, die es zulassen, so etwas wie ein Bild Kants vom mentalen Leben der Tiere zu konstruieren. Es wird im Anschluss daran besser zu beurteilen sein, inwiefern Kant sich möglicher (dann noch zu diskutierender) Konsequenzen des Inhalts von TA bewusst war.

1. Exkurs 5: Zu Kants Lehre vom Organismus und seinem Begriff vom Leben

1.1. Zu Kants Theorie des Organismus

Eine erschöpfende Darstellung der Organismuslehre oder überhaupt der biologischen Auffassungen Kants dürfte auch nicht davon absehen, den Einfluss der Entwicklungen in der Biologie seiner Zeit auf Kants Lehre bzw. deren daran ausgerichtete sukzessive Entfaltung detailliert zu berücksichtigen. Ich kann und werde hier auf solche Spezifitäten weitgehend verzichten, weil sie für meine Thematik nicht zentral sind. Es ist etwa nicht allzu wichtig für meine Arbeit, durch welche historischen Einflüsse sich Kants Organismuslehre herausgebildet

[396] Ich behandle diese Thematik in einem Exkurs, weil sie nicht direkt die *mentalen* Kapazitäten von Tieren zum Gegenstand hat, sondern unsere Reflexion über Tiere, die als besondere ‚Naturgegenstände' zu den Organismen zu zählen sind. Überdies werde ich meine Darstellung hier einschränken (z. B. nicht die Antinomie der Urteilskraft diskutieren) und soweit nicht notwendig auch nicht auf spezifische Schwierigkeiten mit Kants Organismuslehre oder seiner Teleologiekonzeption im Allgemeinen eingehen.

hat.[397] Was Kants Organismuslehre aussagt genügt mir hier und ist allerdings einigermaßen bedeutsam, da sie seine Auffassung unserer Erklärungsweise lebender Körper, zu denen auch die Tiere zu zählen sind, wiedergibt. Sie gehört daher gewissermaßen zu einem abgerundeten Bild der mich hier interessierenden Auffassungen Kants. Daher möchte ich sie vor meiner anschließend folgenden Darlegung der Aussagen Kants über mentale Kapazitäten bei Tieren thematisieren.

In der KU finden sich Kants Ausführungen über unsere besondere Erklärungsweise von Organismen hauptsächlich in der „Kritik der teleologischen Urteilskraft". Wie McLaughlin bemerkt, kann allgemein gesagt werden, dass Kant „hier nicht so sehr den Organismus, als unsere biologische Erklärungsweise" des Organismus analysiert:

---

[397] Zusammenfassende Ausführungen dazu finden sich etwa bei Löw (1980), S. 76-126 und bei McLaughlin (1989), S. 9-23. Das Folgende aber doch dazu: Als einer der wesentlichen Einflüsse auf die Entwicklung von Kants Überlegungen zu Organismen bzw. unserer Erklärungsweise von Organismen ist sicherlich die damals vorherrschende Kontroverse zwischen Vertretern der stark durch die mechanistischen Naturerklärungen des 17. Jahrhunderts beeinflussten Präformationslehre – der „deistische[n] Theorie par excellence" (McLaughlin (1989), S. 10) – auf der einen und Vertretern der Lehre von der Epigenesis – der „Theorien der identischen und erweiterten Reproduktion organischer Systeme, die alternativ zur Präformation als Zeugungs- und Vererbungslehre aufgestellt wurden […]" (ebd., S. 20) – auf der anderen Seite zu nennen. Grob gesprochen rangen beide Theorien um eine plausible Antwort auf das Problem der Unterbestimmtheit der Organismen durch rein mechanistische Erklärungen. Die Vertreter der Präformationslehre versuchten das Problem so zu lösen, dass sie Entstehung und Aufbau der Organismen durch einen ursprünglichen Schöpfungsakt Gottes präformiert oder vorgeformt annahmen: „Die Lösung bestand darin, daß alle Keime von allen individuellen Organismen, die je leben sollten, in einem einzigen Schöpfungsakt erschaffen wurden. Nach dieser Erklärungsart haben die Miniatur-Organismen in den Keinem – völlig gestaltet – seit dieser Zeit existiert." (ebd., S. 13) Die Epigenesislehre entwickelte sich als Alternative zur Präformationslehre und als Reaktion auf bald schon immer deutlicher zutage tretende Schwachstellen der letzteren (vgl. ebd., S. 17-20) – etwa ihr Problem mit der „ständigen Reproduktion" (ebd., S. 20) der Organismen, die doch vor dem Hintergrund eines fertigen und sich nur noch entwickeln oder gewissermaßen ‚entschachteln' müssenden Keimes nicht recht einsichtig schien (McLaughlin nennt S. 17-20 weitere Probleme der Präformationslehre). Zwar wurde, wie McLaughlin darlegt, von Vertretern der epigenetischen Auffassung zunächst auch das Ideal der mechanistischen Erklärung der Organismen verfolgt, doch geschah dies zum einen auf die Weise, dass Aufbau und Fortpflanzung der Organismen von einer Urschöpfung oder Präformation unabhängig verstanden werden konnten (vgl. McLaughlin (1989), S. 20f.), zum anderen wurde aufgrund noch ausstehender Defizite dieser Konzeption die Notwendigkeit gesehen, eine „neue primäre Eigenschaft der Materie anzunehmen, die allerdings der Einschränkung unterlag, daß sie erst unter bestimmten Bedingungen wirkungsvoll werde konnte" (ebd., S. 21) – und zwar dachte man bei dieser neuen Eigenschaft der Materie an eine „Lebenskraft" (ebd.), für welche Idee sich dann bekanntlich der Begriff des ‚Vitalismus' festigte: „Der Vitalismus des späteren 18. Jahrhunderts legte fest, daß die Phänomene des Lebens auf die von der Mechanik zugrundegelegten Eigenschaften der Materie nicht zurückgeführt werden können." (ebd., S. 22) McLaughlin legt dann weiterhin überzeugend dar, wie „Kants Überlegungen zu Organismen und die Struktur biologischer Erklärung an die dargelegten Theorien „[an]knüpften" (ebd., S. 24), wobei er herausstellt, dass „[die] Entwicklung im Denken Kants über die organische Natur […] parallel zur Entwicklung seines Denkens über die anorganische Natur" (ebd.) verlaufen sei: „In der Physik begann Kant mit der Erörterung rein physikalischer Fragen (wenngleich z.T. mit methodologischer Betonung), aber mit der Zeit wandte er sich immer mehr den eher wissenschaftstheoretischen Aspekten der physikalischen Fragen zu. In der Biologie beschäftigte sich Kant zunächst mit ‚physikalischen' Fragen der Organismen und wandte sich später immer mehr der Analyse der Eigentümlichkeiten der biologischen *Erklärung* zu." (ebd., S. 24f.; meine Kursivierung). McLaughlin zeichnet dann Kants diesbezüglichen Denkweg über einige Frühschriften wie etwa *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) oder *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1762) bis zur KU nach (vgl. ebd., S. 25-31), der ich mich jetzt im Haupttext zuwenden werde.

> In der ***Kritik der teleologischen Urteilskraft*** beschäftigt er [Kant; T.H.] sich aber nicht mit Eigentümlichkeiten des Organismus als solchen [sic], sondern mit Eigentümlichkeiten unserer Erklärungen des Organismus. Hier ist der Organismus nicht so sehr ein besonderer Gegenstand mit bestimmten Eigenschaften und Strukturen, als vielmehr ein Gegenstand, der uns besondere Erklärungsschwierigkeiten bereitet […]. Es handelt sich also nicht um eine Philosophie des Organismus, sondern um eine Wissenschaftstheorie der Biologie. Kant analysiert nicht die Gründe für zweckmäßige Strukturen und Anpassungen, sondern den Begriff der Zweckmäßigkeit selbst, sowie die Legitimität der Behauptung, daß der Organismus etwas ist, **für welches** etwas anderes zweckmäßig sein kann.[398]

Die von McLaughlin hier angesprochenen Erklärungsschwierigkeiten, die uns die Organismen bereiten, haben damit zu tun, dass sie solche Erscheinungen bzw. ‚Gegenstände' der Natur sind, die durch eine mechanistische bzw. rein kausale Erklärungsweise gar nicht adäquat oder vollständig erfasst werden können. Wenn wir etwas mechanistisch erklären, dann können wir, grob gesagt, für den jetzigen Zustand eines Gegenstandes oder eines Objekts als Wirkung eine Ursache angeben, die hinreichend erklärt, warum der Gegenstand jetzt so beschaffen ist, wie es der Fall ist. Um einen Gegenstand auf diese Weise zu beschreiben, muss man sich auf keine weiteren Voraussetzungen stützen (wie etwa eine darüber hinausgehende *Finalursache*), als sie mit den primären Qualitäten von Materieteilchen und den zwischen ihnen wirkenden, mathematisch-logisch formalisierbaren Naturgesetzen gegeben sind. Deshalb schreibt Kant auch einmal, man könne „alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität den Mechanismus der Natur nennen […].“[399] Denkt man bspw. an einen auf eine bestimmte Weise geformten Stein, so ist es möglich und gut nachvollziehbar, diese spezielle Ausprägung seiner Gestalt durch ein nach Naturgesetzen ablaufendes Ursache-Wirkungsverhältnis zwischen dem Material, aus dem der Stein besteht, und den ihn umgebenden Materialien zu erklären. Ebenso lassen sich Bewegungen – etwa das Fallen eines Gegenstandes, das Fließen des Wassers in eine bestimmte Richtung oder die Bewegung der Planeten – auf ähnliche Weise beschreiben. Die Details sind hier gar nicht so wichtig. Es geht primär darum herauszustellen, dass solche Erklärungen von bestimmten vorliegenden Zuständen (bzw. eben Wirkungen) so vonstatten gehen, wie Kant es einmal an einer Stelle in der KU beschreibt:

> Die Causalverbindung, sofern sie bloß durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung, die eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht; und die

[398] McLaughlin (1989), S. 31.
[399] KpV, AA 05: 97.

> Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, können von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache sein. Diese Causalverbindung nennt man die der wirkenden Ursachen (*nexus effectivus*).[400]

In einer derartigen Kausalerklärung kann man einen bestimmten Zustand eines Gegenstandes vollständig erfassen, indem man auf die diesem Zustand zeitlich *vorhergehenden* Ursachen Acht hat bzw. auf die naturgesetzmäßige Herbeiführung der *nachfolgenden* Wirkung(en) durch diese Ursachen. Der Zustand des Gegenstandes verlangt sozusagen für sein Verständnis keineswegs so etwas wie einen ‚nexus finalis' bzw. ein ‚Telos', auf welches *hinzielend* sein jetziger Zustand etwa nur ein Moment der Entwicklung und erschöpfend allein als solches verstehbar wäre. Inwiefern nun eine derartige kausal-mechanistische Erklärungsweise im Falle der Organismen oder der lebenden Wesen – Kant denkt hier offenbar an die Pflanzen[401], die Tiere und den Menschen (insofern seine biologisch-leibliche Verfasstheit thematisch ist) – für uns als Erkennende[402] immer mindestens defizitär bleiben muss, können wir uns mit folgender Passage verständlich machen:

> […] wenn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern u. s. w. anführt: so sagt man, daß dieses alles nach dem bloßen *nexus effectivus* in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Causalität, nämlich die der Zwecke (*nexus finalis*), zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sei; d. i. daß sich die Natur, als bloßer Mechanism betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Princip zu stoßen,

---

[400] KU, AA 05: 372.

[401] Die Pflanzen sind nach Kant wohl zu den Organismen, allerdings nur in sehr eingeschränktem Sinne zu den Lebewesen zu zählen. Jedes Lebewesen ist mithin ein Organismus, nicht aber jeder Organismus auch ein Lebewesen in vollem Sinne. Dazu aber unter III.1.2 mehr.

[402] Kant schließt jedoch nicht aus, dass vielleicht die teleologische und die mechanistische ‚Struktur' der Natur ein gemeinsames metaphysisches Prinzip haben, wenn dies für uns auch nicht erkennbar ist: „[…] wobei es als unausgemacht dahin gestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammen hängen mögen: nur daß unsere Vernunft sie in einem solchen nicht zu vereinigen im Stande ist und die Urtheilskraft also als (aus einem subjectiven Grunde) reflektierende, nicht als (einem objectiven Prinzip der Möglichkeit der Dinge an sich zufolge) bestimmende Urteilskraft genöthigt ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Princip als das des Naturmechanisms zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken." (KU, AA 05: 388) Eine andere diesbezüglich aussagekräftige Stelle, die man wenig später findet, ist die folgende: „Ob also das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir als nach der Idee von Zwecken geformt und verbunden beurtheilen, nicht eben so gut als für das, wozu wir bloß ein Maschinenwesen der Natur zu bedürfen glauben, zulange; und ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie wir sie nothwendig beurtheilen müssen) eine ganz andere Art von ursprünglicher Causalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligibelen Substrat enthalten sein kann, nämlich ein architektonischer Verstand, zum Grunde liege: darüber kann unsere in Ansehung des Begriffs der Causalität, wenn er a priori specificirt werden soll, sehr enge eingeschränkte Vernunft schlechterdings keine Auskunft geben. – Aber daß respectiv auf unser Erkenntnißvermögen der bloße Mechanism der Natur für die Erzeugung organisierter Wesen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne, ist eben so ungezweifelt gewiß." (Ebd.: 388f.)

> und man also außer dem Begriffe der Natur, nicht in demselben den mindesten Grund dazu *a priori* allein anzutreffen hoffen dürfe.[403]

Was zur Struktur einer Natur überhaupt gehört – was also ‚in' den Begriff einer Natur gehört –, können wir Kants Erkenntniskritik zufolge wohl a priori verstehen, weil wir, etwas vereinfachend gesprochen, es selbst als Verstandeswesen sind, die die Natur im Sinne einer uns objektiv gegenüberstehenden Welt kategorial allererst konstituieren, und zwar eben ihrer allgemeinsten Form nach. So gehört zum Begriff einer Natur überhaupt – im Sinne des „Dasein[s] der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist[]"[404] – in formaler Hinsicht *für uns* auch die Kategorie der Kausalität bzw. die ursache-wirkungsmäßige Verknüpfung der Geschehnisse in der erscheinenden Welt, die uns bekanntlich dazu dient, eine

> Ordnung unter unsern Vorstellungen […] [zu stiften; T.H.], in welcher das Gegenwärtige (so fern es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung gibt, als ein, obzwar noch unbestimmtes Correlatum dieser Eräugnis, die gegeben ist, welches sich aber auf diese, als seine Folge, bestimmend bezieht, und sie notwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpfet.[405]

Diese Kausalverknüpfung, die es uns ermöglicht, eine *objektive* Veränderung zu denken, liegt auch der mechanistisch-naturgesetzlichen Erklärung von Gegenständen bzw. Sachverhalten zugrunde, von der Kant uns nun aber sagt, dass, sofern Organismen Thema sind, sie gar nicht zureicht, die spezielle Anordnung der Materie genau einem bestimmten Bauplan, oder einer bestimmten Organisation gemäß, zu erklären. Es ist im Grunde nach rein mechanischen Prinzipien (wo kein fertiger Bauplan als der Erzeugung eines Naturprodukts schon zugrundeliegend angenommen wird) *für uns wenigstens* gar nicht einsehbar – bzw. eben nur als „im höchsten Grade zufällig" einzuschätzen –, warum die Materie (also eigentlich der *Inhalt* der Natur bzw. der Naturerfahrung) sich gerade zu dieser oder jener komplexen Organisation bzw. zu diesem oder jenem Lebewesen angeordnet hat. Deshalb müssen wir für ein Verständnis in diesem Fall eben die Kausalität „der Zwecke (*nexus finalis*)[] zu Hülfe […] nehmen".

Es ist nach Kant die *reflektierende* (im Unterschied zur bestimmenden) Urteilskraft – „die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat […]"[406] –,

---

[403] KU, AA 05: 360.
[404] Prol, AA 04: 294.
[405] A 198f./B 244.
[406] KU, AA 05: 180.

die angesichts der stofflich-inhaltlichen Mannigfaltigkeit bzw. deren empirischen Gesetzmäßigkeiten sich selbst ein Prinzip gibt, das ihre Reflexion über diese Mannigfaltigkeit leitet. Sie ist dadurch von der Urteilskraft, sofern sie bloß bestimmend verfährt, also das Besondere unter das (a priori durch den Verstand) schon gegebene Allgemeine subsumiert, zu unterscheiden – wobei die Urteilskraft gleichwohl „überhaupt […] das Vermögen“ ist, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.“[407] Worin jenes Prinzip nur bestehen kann, leitet Kant durch folgende Gedanken her: Der Verstand, der durch die kategorial-urteilsmäßige Bestimmung der Erscheinungen eine Natur überhaupt konstituiert und mithin deren *allgemeinste* Gesetzmäßigkeiten als gegenständliche Welt überhaupt (mithin deren allgemeinste *Einheit*) vorgibt, umgreift sozusagen nicht die unüberschaubare Mannigfaltigkeit inhaltlich oder empirisch bestimmter Naturphänomene oder -gesetzlichkeiten. Deshalb postuliert die Urteilskraft gewissermaßen, als Leitlinie für ihre Reflexion über diese Mannigfaltigkeit bzw. deren Unbestimmtheit durch die reinen Verstandesbegriffe, dass diese mannigfaltige Unbestimmtheit

> nach einer solchen Einheit betrachtet werden müsse[], als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflectirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Princip dient, zum Reflectiren, nicht zum Bestimmen); sondern dieses Vermögen giebt sich dadurch nur selbst und nicht der Natur ein Gesetz.[408]

Dieses Prinzip, das sich, wie Kant es ausdrückt, die reflektierende Urteilskraft selbst gibt, ist also *nicht* als naturkonstituierendes Prinzip zu verstehen – gehört also *nicht* zum Begriff einer Natur oder eines Gegenstandes überhaupt. Gleichwohl ist es doch „auch ein Princip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht“, wodurch die reflektierende Urteilskraft „nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene, ein Gesetz vorschreibt […].“[409] Bei diesem Prinzip nun handelt es sich Kant zufolge um das der *Zweckmäßigkeit*, das er an einer Stelle in der Einleitung in die KU folgendermaßen charakterisiert:

---

[407] KU, AA 05: 179.
[408] Ebd.: 180.
[409] Ebd.: 185f.

> Weil nun der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmäßigkeit der Form desselben heißt: so ist das Princip der Urtheilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.[410]

Wenn wir also sagen, etwas hat diesen oder jenen Zweck bzw. ist auf solche Art beschaffen, also zweckmäßig, so stellen wir uns dadurch vor, dass das entsprechende Objekt oder der entsprechende Sachverhalt nur so erklärbar ist, dass es bzw. er sich wie nach einem von ihm bereits vorliegenden Begriff entwickelt hätte. Beurteilen wir die Natur also als zweckmäßig, so stellen wir sie auf solche Weise vor, „als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte". In § 10 der KU – überschrieben „Von der Zweckmäßigkeit überhaupt" – schreibt Kant ganz ähnlich, ein Zweck sei

> nach seinen transcendentalen Bestimmungen […] der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Causalität eines Begriffs in Ansehung seines Objects ist die Zweckmäßigkeit (forma finalis). Wo also nicht etwa bloß die Erkenntniß von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung nur als durch einen Begriff von der letztern möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck.[411]

Wie schon gesagt, handelt es sich im Falle des Zweckbegriffs bzw. der Zweckmäßigkeit aber nur um ein „regulatives Princip"[412] der reflektierenden Urteilskraft, die auf solche Weise gewissermaßen versucht, Einheit in das ansonsten nur zufällig, also (ganz unwissenschaftlich) nicht-notwendig erscheinende Mannigfaltige der empirischen Welt bzw. der sie konstituierenden Gesetze zu bringen. Dieses Prinzip ist Kant zufolge für unser nach Einheit im Naturmannigfaltigen suchendes Erkenntnisvermögen eine Möglichkeit mehr, „die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem bloßen Mechanism derselben nicht zulangen."[413] Die teleologische Naturbetrachtung wird also

[410] KU, AA 05: 180.
[411] Ebd.: 219f.
[412] Ebd.: 361.
[413] Ebd.: 360.

> wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen; aber nur um sie nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken [die wir nur von uns her kennen, nämlich aus unserem Vermögen, unser Handeln auf ein gewisses Ziel hin zu bestimmen; T.H.] unter Principien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumaßen sie darnach zu erklären.[414]

Kant unterscheidet nun verschiedene Formen der Zweckmäßigkeit. Zunächst einmal ist zu sagen, dass wir uns innerhalb der „Kritik der teleologischen Urteilskraft" in einem Abschnitt der KU bewegen, der sich mit der „objectiven Zweckmäßigkeit der Natur"[415] beschäftigt. Sie ist zu unterscheiden von der subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur, oder der „Zweckmäßigkeit […] aus einem bloß subjectiven Grunde" (die in der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" Gegenstand der Untersuchung ist), die in der „Übereinstimmung" der „Form" des Gegenstandes, „in der Auffassung (*apprehensio*) desselben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnißvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem Erkenntniß überhaupt zu vereinigen […]", besteht.[416] Kants ästhetische Theorie muss uns hier aber nicht weiter beschäftigen. Ab § 61 der KU geht es Kant jedoch darum zu verstehen, wie

> *Dinge der Natur einander* als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Causalität hinreichend verständlich sei, [denn; T.H.] dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne.[417]

Die Organismen gehören zu solchen Naturgegenständen, die Kant als „Naturzweck[e]"[418] bezeichnet. Sie allein weisen eine *innere materiale* Zweckmäßigkeit auf, die sie erst eigentlich als Organismen auszeichnet. Bevor ich mich näher dem zuwende, was Kant als charakteristische Merkmale der Naturzwecke erachtet, sei durch jeweils kurze Ausführungen noch darauf hingewiesen, dass Kant von dieser Zweckmäßigkeit noch zwei andere Arten der Zweckmäßigkeit unterscheidet.

Erstens unterscheidet Kant innerhalb der materialen Zweckmäßigkeit von der genannten inneren noch die relative (oder äußere) materiale Zweckmäßigkeit. Außerdem unterscheidet er die materiale Zweckmäßigkeit als ganze von der bloß formalen, obzwar noch immer objektiv zu nennenden. Ich werde zunächst auf die *formale* objektive Zweckmäßigkeit eingehen,

---

[414] KU, AA 05: 360.
[415] Ebd.: 359.
[416] Ebd.: 192.
[417] Ebd. 359. Meine Kursivierung.
[418] Bspw. ebd.: 370.

danach auf die *relative materiale*, schließlich etwas umfangreicher auf die hier vornehmlich relevante *innere materiale*.

Unter den Begriff der *formalen*[419] Zweckmäßigkeit fallen Kants Beispielen zufolge die „geometrische[n] Figuren, die nach einem Princip gezeichnet werden“ und „eine mannigfaltige, oft bewunderte objective Zweckmäßigkeit“[420] aufweisen. Er nennt etwa einen Kreis und die durch diese Figur gebotenen geometrischen Lösungsmöglichkeiten für eine

> Menge von Problemen, deren jedes für sich mancherlei Zurüstung erfordern würde, und die als eine von den unendlich vielen vortrefflichen Eigenschaften dieser Figur sich gleichsam von selbst er[geben].[421]

Kant nennt auch ein Beispiel für eines dieser Probleme:

> Ist es z. B. darum zu thun, aus der gegebenen Grundlinie und dem ihr gegenüberstehenden Winkel einen Triangel zu construiren, so ist die Aufgabe unbestimmt, d. i. sie läßt sich auf unendlich mannigfaltige Art auflösen. Allein der Cirkel befaßt sie doch alle insgesammt, als der geometrische Ort für alle Dreiecke, die dieser Bedingung gemäß sind.[422]

Man kann also in dieser Hinsicht von geometrischen Figuren – in dem hier angeführten Beispiel der Kreis – sagen, sie seien zweckmäßig mit Blick auf eine Problemlösung, wie Kant sie uns beschreibt. Es handelt sich aber hierbei bloß um *formale* objektive Zweckmäßigkeit, da geometrische Figuren nicht solche „existirende Dinge sind, die empirisch gegeben sein müssen, um erkannt werden zu können“, sondern „bloße nach einem Princip a priori bestimmte Vorstellung[en] in mir.“[423] Wie wir im Rahmen der Begründung von P1.2 gesehen haben, ist der Raum Kant zufolge eine Anschauungsform des erkennenden Subjekts und nichts, das absolut oder als Ding an sich bestünde. So ist es möglich, dass wir eine geometrische Raumgestalt wie etwa den Kreis samt seiner Zweckmäßigkeit für weitere Einsichten auf apriorische (formale) Weise zunächst konstruieren bzw. dann in Blick auf seine Zweckmäßigkeit in rein formaler Hinsicht synthetisch erkennen können. Der Kreis etwa hat eben keinen „empirisch […] von unserer Vorstellungskraft unterschiedenen äußeren

---

[419] Es geht hier nun generell um die *objektive* Zweckmäßigkeit, weshalb ich dies im Folgenden nicht mehr immer eigens erwähne.
[420] KU, AA 05: 362.
[421] Ebd.
[422] Ebd.
[423] Ebd.: 364.

Grund der Regeln“ und muss also nicht so gedacht werden, dass er „nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sei[]“, wenn es auch, wie Kant gesteht, so scheinen mag, weil der Kreis doch in der Anschauungsform des Raumes konstruiert bzw. vorgestellt werden muss. Es ist im Falle der geometrischen Figuren vielmehr so, dass ich es bin, der

> in die Figur, die ich einem Begriffe angemessen zeichne, d. i. in meine eigene Vorstellungsart von dem, was mir äußerlich, es sei an sich, was es wolle, gegeben wird, die Zweckmäßigkeit hineinbringe, nicht von diesem über dieselbe empirisch belehrt werde [wie im Falle der noch zu untersuchenden Naturzwecke; T.H.], folglich zu jener keinen besondern Zweck außer mir am Objecte

nötig habe.[424] Die Einheit des Prinzips, nach der der Verstand die Figur des Kreises a priori in der Anschauung bestimmt, macht eben auch bereits

> die Einheit vieler sich aus der Construction jenes Begriffs [des Kreises; T.H.] ergebender Regeln, die in mancherlei möglicher Absicht zweckmäßig sind, begreiflich, [und zwar; T.H.] ohne dieser Zweckmäßigkeit einen Zweck, oder irgend einen andern Grund derselben unterlegen zu dürfen.[425]

Hier meint Kant offensichtlich: keinen Zweck, dessen Annahme mir erst durch die materiale Struktur eines irgendwie beschaffenen empirischen Gegenstandes als unabhängig von mir existierend nahegelegt wäre.

Von der *formalen* Zweckmäßigkeit unterscheidet Kant auf der Seite der objektiven Zweckmäßigkeit noch die *materiale*. Diese Art der Zweckmäßigkeit nennt er deshalb *materiale* Zweckmäßigkeit, weil hier die Erfahrungsgegenstände (oder -verhältnisse), auf die wir unser Zweckmäßigkeitsurteil beziehen, solche sind, die sinnlich-empfindungshaft, mithin empirisch gegebenen sein müssen. In diesem Fall ist es also gerade notwendig, dass ich „von dem, was mir äußerlich […] gegeben wird“, in gewissem Sinne über seine Zweckmäßigkeit „empirisch belehrt werde […]“.[426] Innerhalb der materialen Zweckmäßigkeit trifft Kant, wie schon gesagt, noch die Unterscheidung zwischen der *relativen materialen* Zweckmäßigkeit und der *inneren materialen* Zweckmäßigkeit. Die Organismen gehören zu den ‚Naturgegenständen‘, die uns, wollen wir sie angemessen erklären, zur Annahme eines ihnen

[424] KU, AA 05: 365.
[425] Ebd.: 364.
[426] Ebd.

selbst innewohnenden Zweckes (eines *inneren* Zweckes), den gleichwohl nicht wir in sie gelegt haben, zwingen. Darauf komme ich gleich noch näher zu sprechen.

Die *relative materiale* Zweckmäßigkeit (oder *äußere* Zweckmäßigkeit), die man mit Kant auch „Nutzbarkeit (für Menschen), oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf)“[427] nennen kann, ist neben der inneren materialen Zweckmäßigkeit eine der beiden Arten – bei Anlass entsprechender empirisch gegebener Naturgegenstände (wo „ein Verhältniß der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist []“[428], das nur durch den Begriff der Zweckmäßigkeit möglich ist) –, wie „wir die Idee der Wirkung der Causalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen.“[429] Kant führt eine Reihe von Beispielen an, um den möglichen Anlass für die Beurteilung eines Naturgegenstandes oder eines Naturgeschehens als material-relativ zu illustrieren. Er nennt etwa den Sand, den die Flüsse und das Meer mit sich führen und dadurch zu einer Landerweiterung oder in gewissen Regionen auch zum besseren Wachstum der Bäume beitragen. Des Weiteren führt er für andere Geschöpfe oder den Menschen als Nahrung nutzbare oder notwendige Tiere an, oder auch meteorologische Verhältnisse, die den Pflanzen und daher auch den Menschen zuträglich sind.[430] Allen diesen als relativ zweckmäßig aufgefassten Naturdingen ist aber Kant zufolge etwas Wichtiges eigen:

> Man sieht […] leicht ein, daß die äußere Zweckmäßigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, daß die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei, für einen äußeren Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber durch bloße Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen ist: so folgt, daß die relative Zweckmäßigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige giebt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtige.[431]

Dinge können also nur als relativ zweckmäßig aufgefasst werden, sofern die Zwecke, mit Blick auf die sie zweckmäßig sind („zunächst oder auf entfernte Weise“), ihrerseits Naturzwecke sind, mithin innere Zweckmäßigkeit aufweisen (ich werde gleich noch darauf eingehen, was das heißt). Dass etwas als relativ zweckmäßig bezeichnet wird, bringt ja rein begrifflich schon zum Ausdruck, dass es seine Zweckmäßigkeit nur durch die Relation oder die *Beziehung* auf etwas anderes zugesprochen bekommt. Dieses andere muss nun Kant

[427] KU, AA 05: 364.
[428] Ebd.: 366.
[429] Ebd.: 367.
[430] Ebd.: 367f.
[431] Ebd.: 368f.

zufolge letztlich ein Naturgegenstand sein, dem wir innere Zweckmäßigkeit zusprechen bzw. das wir als Naturzweck erkennen. Dabei ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass auch Naturgegenstände, die innere Zweckmäßigkeit aufweisen, wiederum als relativ zweckmäßig im Verhältnis zu einem anderen, ebenfalls innere Zweckmäßigkeit aufweisenden Naturgegenstand angesehen werden können.[432] Deshalb heißt es in der zitierten Passage wohl auch, dass Zweckmäßigkeitsurteile skizzierter relativer Art „zu keinem absoluten teleologischen Urtheile" berechtigen. Hiermit kann nur gemeint sein, dass wir dadurch, dass wir relative Zweckmäßigkeit innerhalb einer Kette von Dingen feststellen, wir durch „bloße Naturbetrachtung nimmermehr" dahin kommen können, einen Zweck als den letzten der Natur, als den absoluten Zweck der Natur anzusehen. Zwar gibt es – was eine solche Verabsolutierung eines Zwecks nahelegen könnte – teils

> eine bewundernswürdige Zusammenkunft von so viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe, der Samojede, der Jakute u. s. w. Aber man sieht nicht, warum überhaupt Menschen dort leben müssen. Also sagen, dass darum Dünste aus der Luft in der Form des Schnees herunterfallen, das Meer seine Ströme habe, welche das in wärmern Ländern gewachsene Holz dahinschwemmen, und große mit Öl angefüllte Seethiere da sind, weil der Ursache, die alle die Naturproducte herbeischafft, die Idee eines Vortheils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege: wäre ein sehr gewagtes und willkürliches Urtheil [könnte mithin kein absolutes sein; T.H.]. Denn wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir nichts an der Zulänglichkeit der Naturursachen zu dieser Beschaffenheit vermissen […].[433]

Es ist so, dass wir ja prinzipiell auch mit Blick etwa auf den Menschen sogleich wiederum fragen können, was denn der Zweck seiner Existenz sei. Das gleiche gilt für andere Zwecke, in Bezug auf die etwas als relativ zweckmäßig betrachtet werden kann. Man müsste, um zu einem absoluten teleologischen Urteil zu gelangen, von einem Ding eben erkennen können, dass seine Existenz selbst Zweck der Natur ist, in Bezug auf die nicht wiederum gefragt werden könnte, was ihr Zweck sei:

> Um sagen zu können, dass der Sandboden an den Küsten des Nordens tatsächlich zweckmäßig für die Existenz der Fichtenwälder sei, muss gezeigt werden, dass diese Fichtenwälder an den Küsten wachsen sollten, dass ihre Existenz selbst als Zweck betrachtet werden kann. Ein solches absolutes und unbedingtes teleologisches Urteil kann nach Kant jedoch niemals nur in

[432] Kant schreibt hierzu an einer Stelle: „[…] obgleich unter den angeführten Beispielen die Grasarten für sich, als organisirte Producte der Natur, mithin als kunstreich zu beurtheilen sind, so werden sie doch in Beziehung auf Thiere, die sich davon nähren, als bloße rohe Materie angesehen" (KU, AA 05: 368)
[433] Ebd.: 369.

> der empirischen Beobachtung der Natur begründet sein. Denn für jeden Teil der Natur kann die Frage formuliert werden, zu welchem Zweck dieser Teil existiere.[434]

Naturgegenstände oder Beziehungen zwischen diesen, die regulativ als relativ zweckmäßig beurteilt werden können, sind überdies, wie Kant betont, aufgrund ihrer ausschließlichen Zweckmäßigkeit in Beziehung auf anderes auch solche, bei deren Betrachtung wir, „wenn alle diese [ihre; T.H.] Naturnützlichkeit auch nicht wäre, […] nichts an der Zulänglichkeit der Naturursachen zu dieser [ihrer; T.H.] Beschaffenheit vermissen […]“ würden. Es ist daher erstens auch hier der bloß regulative Charakter der Zweckmäßigkeitsvorstellung zu erkennen. Zweitens kann gesehen werden, warum die relative Zweckmäßigkeit nur eine äußere sein kann.

Im Falle der als *innerlich zweckmäßig* bzw. als Naturzwecke zu beurteilenden Lebewesen, also der Organismen oder „organisirte[n] Wesen“, wie Kant sagt[435], verhält es sich nun so, dass die sie ursprünglich hervorbringende „Causalität […] nicht im Mechanism der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird […]“[436], zu suchen ist, bzw. „daß selbst ihr empirisches Erkenntnis ihrer Ursache und Wirkung nach Begriffe der Vernunft voraussetz[t].“[437] Eine weitere Besonderheit der als innerlich zweckmäßig beurteilbaren Lebewesen – der Grund dafür, dass wir auf solche Weise über diese Naturgegenstände reflektieren müssen, um sie ihrer Struktur nach adäquat verstehen zu können – ist, wie Kant sagt, dass sie „von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung“[438] sind – was, wie er zugibt, zunächst „ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck ist […].“[439] Nur im Falle so beurteilbarer Naturgegenstände ist es, so Kant, möglich, „etwas, das man als Naturproduct [nicht Produkt menschlicher Kunst bzw. Hervorbringung; T.H.] erkennt, gleichwohl […] auch [noch; T.H.] als Zweck, mithin als Naturzweck zu beurtheilen […].“[440] Naturzwecke oder

> [o]rganisirte Wesen sind […] die einzigen in der Natur, welche […] nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist, objective Realität und dadurch für die

[434] Breitenbach (2009), S. 136.
[435] Etwa in der Überschrift zu § 65 der KU.
[436] KU, AA 05: 369.
[437] Ebd.: 370.
[438] Ebd.
[439] Ebd.: 372.
[440] Ebd.

> Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem besonderen Princip, verschaffen […].[441]

Das Beurteilungsprinzip der inneren Zweckmäßigkeit, das unserer teleologischen Naturbeschreibung im Falle der Organismen zugrunde liegt, kommt auf Anlass bestimmter *empirisch* gegebener Gegenstände zur Ausübung, ist mithin kein konstitutives Prinzip einer Natur überhaupt. Kant sagt von ihm entsprechend auch, dass es „[…] *seiner Veranlassung nach* von Erfahrung abzuleiten" ist, gleichwohl aber, „der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen […], die es von einer solchen Zweckmäßigkeit aussagt, […] nicht bloß auf Erfahrungsgründen beruhen"[442] kann, mithin also doch ein apriorisches, wenn auch nur *regulatives* Prinzip ist, das in der Urteilskraft seinen Ursprung hat.

Aber was meint Kant nun, wenn er, wie gesehen, in einer ersten Charakterisierung sagt, dass ein als Naturzweck zu beurteilender Naturgegenstand „von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung" sei? Diese zwar auch mit den Begriffen ‚Ursache' und ‚Wirkung' operierende Formulierung weist Kant zufolge eine starke Differenz auf zu der „Causalverbindung, sofern sie bloß durch den Verstand gedacht wird […]"[443]. In letzterer nämlich kann der Zustand eines Gegenstandes, der als Wirkung einer Ursache betrachtet wird, als solcher niemals zugleich Ursache der Ursache seines Zustands sein, weil in der Kausalverbindung die Ursache der Wirkung jederzeit vorangeht, niemals aber (also in keiner zweiten Hinsicht) die Wirkung der Ursache. Die Ursache geht voran und bringt die Wirkung allererst hervor, liegt vor allem auch *nicht* in dem Gegenstand selbst (gibt uns zu solcher Deutung jedenfalls nicht Anlass). Um das Ganze an einem Beispiel zu erläutern: Nehmen wir an, wir sehen einen am Flussufer liegenden, offenbar vom Wasser an einer Stelle ausgewaschenen Stein. Wir können nun sagen: Die Ausformung am Stein ist die Wirkung des ihn ausspülenden Wassers, welche nach bestimmten kausal-mechanisch beschreibbaren Gesetzen stattgefunden hat. Diese Wirkung ist *Folge* des Ausspülens (wenn hier die Ursache mit der Wirkung auch noch zugleich vorliegen mag[444]) bzw. kann als diesem wenigstens zu Beginn der sich entfaltenden Wirkung durch das Wasser als Ursache vorangehend verstanden werden. Das ausspülende Wasser ist hier Wirkung von außen auf den Gegenstand. Der Stein

---

[441] KU, AA 05: 375f.
[442] Ebd.: 376. Meine Kursivierung.
[443] Ebd.: 372.
[444] Vgl. dazu folgende Stelle (KrV A 203f./B 248): „Der größte Teil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Kausalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehöret hätte zu sein, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die Ordnung der Zeit, und nicht auf den Ablauf derselben angesehen sei; das Verhältnis bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist."

gibt keinen Anlass dazu, die Ausspülung an ihm als Wirkung seiner selbst als Ursache zu verstehen. Zum Verständnis des Vorliegenden sehe ich mich quasi nicht genötigt, den ausgespülten Stein als Wirkung gleichermaßen selbst auch als Ursache für das Ausspülen zu sehen, als „ideale Ursache[]“[445] dieses gleichsam vorwegnehmend. Im Falle der Verfasstheit oder Veränderung eines Gegenstandes, der uns eine solche Erklärung abnötigt, muss ich einen Zweck als das Geschehen bzw. die Zustandsanordnung mitbestimmend denken und das, was als Ursache betrachtet wird, ist gleichsam *um* der Wirkung *willen* vorliegend zu denken (was die Wirkung als in gewisser Hinsicht vorangehend festlegt) und umgekehrt:

> Dagegen aber [im Unterschied zur verstandesmäßigen Kausalverknüpfung; T.H.] kann doch auch eine Causalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist. […] Eine solche Causalverknüpfung wird die der Endursachen (nexus finalis) genannt. Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursachen nennen […].[446]

Es ist Kant zufolge zu einem adäquaten Verständnis organisierter Wesen bzw. deren noch anzusprechender spezifischer Veränderungen so, dass wir – bzw. unsere Urteilskraft, letztlich geleitet durch das Einheitsbedürfnis unserer Vernunft[447] – gezwungen sind,

> die Causalität desselben [des Naturprodukts; T.H.] so anzunehmen, als ob sie eben […] nur durch Vernunft möglich sei; diese aber ist alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); und das Object, welches nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgestellt werden.[448]

---

[445] KU, AA 05: 373.
[446] Ebd.: 372f.
[447] Kant bringt das Verhältnis zwischen Vernunft und regulativem Prinzip der Urteilskraft an einer späteren Stelle der KU, nämlich in § 76, auch einmal so zum Ausdruck: „Da nun aber das Besondere als ein solches in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit erfordert (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt), und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich ist: so wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Producten ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehender Begriff sein, also ein subjectives Princip der Vernunft für die Urtheilskraft, welches als regulativ (nicht constitutiv) für unsere menschliche Urteilskraft eben so nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre.“ (Ebd.: 404)
[448] Ebd.: 370.

Die so zu beurteilenden Naturgegenstände, die Naturzwecke bzw. Organismen, charakterisiert Kant sodann noch näher mit Blick auf ihre diese Art der Beurteilung notwendig machenden Merkmale. Zunächst einmal gilt von Naturzwecken, das haben wir schon gesehen, dass sie „von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung“[449] sein sollen.[450] Ein Baum etwa erzeugt sich (wie uns die *Beobachtung* zeigt) selbst – ist mithin Ursache *von sich selbst* – in dreifacher Hinsicht: Erstens ist er Ursache von sich selbst der Gattung nach[451], wobei Kant hier an das zu denken scheint, was wir heute Art nennen.[452] Durch gewisse Fortpflanzungsgesetze hat ein Baum das Potential, durch Samen, die er produziert und die auf verschiedene Weise verbreitet werden, einen weiteren Baum derselben Art hervorzubringen. Eine Tanne bringt etwa eine andere Tanne hervor (jedenfalls potentiell), ist in dieser Hinsicht also Ursache ihrer selbst. Man könnte vielleicht auch sagen, dass ein Baum, wie jeder andere Organismus auch, sich darin von einem bloß mechanisch zu beschreibenden materiellen Geschehen unterscheidet, dass er als Organismus nicht bloß indifferentes kausalgesetzliches Fortschreiten darstellt, sondern regelrecht, etwa durch die Ausbildung von Samen, auf einen weiteren Baum *abzielt* oder auch *abzweckt*. Des Weiteren führt Kant das *Wachstum* des Baumes an. Er sagt auch: Der Baum „erzeugt […] sich […] selbst als Individuum“[453], mithin nicht nur als ein zweites Individuum der gleichen Art. Das Besondere, den Organismus als Naturzweck in dieser Hinsicht Auszeichnende, liegt nach Kant in Folgendem:

> Die Materie, die *er zu sich* hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu specifisch-eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanism außer ihm nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus, vermittelst eines Stoffes, der seiner Mischung nach sein eigenes Product ist. Denn ob er zwar, was die Bestandtheile betrifft, die er von der Natur außer ihm erhält, nur als Educt angesehen werden muß: so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung

[449] KU, AA 05: 370.
[450] Kant erläutert diese Überlegung zunächst am Beispiel eines Baumes, man könnte hier aber gewiss auch andere Pflanzen- oder Tierarten anführen.
[451] Wobei bei dieser Art, Ursache von sich selbst zu sein (wie auch bei den noch folgenden), zu gelten scheint, was Paul Bommersheim so ausgedrückt hat: „[…] in allen diesen Beispielen ist das Dasein der Gegenstände schon vorausgesetzt, die sich selbst erzeugen. Das Pfropfreis muß schon da sein, um sich auf einem anderen Baum zu erhalten, das Individuum muß schon da sein, um Stoff in sich aufzunehmen, ihn sich einzuverwandeln und dadurch zu wachsen, der Baum der Gattung muß schon da sein, um einen Baum von derselben Gattung zu erzeugen. […] Das Ganze muß in diesem Wechsel immer neu erzeugt werden, aber es ist für diesen Wechsel und für diese Neuzeugung schon vorausgesetzt.“ (Bommersheim (1927), S. 293)
[452] Vgl. dazu Frank/Zanetti (2009), S. 1274: „In Kants Augen ist die Selbsterzeugung des Baums nach der Art (Kant nennt, was wir heute Art nennen, damaligem Sprachgebrauch entsprechend noch Gattung) kann aufgrund der reinen Wirkursachen nicht erklärt werden [sic]: Die Idee der Art muß vielmehr als Vorbild dienen, welches die Erzeugung gleichsam vorbedenkt und finalisiert.“
[453] KU, AA 05: 371.

> dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, daß alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt […].[454]

Es liegt wesentlich in einem derartigen Naturgegenstand, dass er die ihn umgebenden Stoffe der Umwelt so zu nutzen und vor allem zu solch spezifischer Beschaffenheit umzuwandeln vermag, dass sie seinem eigenen Wachstum dienen.[455] Mit dem von mir hervorgehobenen „*er zu sich*“ in obiger Passage ist zum Ausdruck gebracht, dass es sich hier um einen Naturgegenstand handelt, von dem man sagen kann, er sei in bestimmter Hinsicht von sich selbst Ursache und Wirkung. Neben dieser zweiten Art, Ursache und Wirkung seiner selbst zu sein, stellt Kant am Beispiel des Baumes noch eine dritte heraus: „Drittens erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst so: daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselweise abhängt.“[456] Kant führt vier Beispiele bzw. Aspekte zur Illustration an, die „gewiß ernste Probleme für eine schlicht mechanistische Konzeption des Organismus[]“[457] aufzeigen. Allerdings scheint beim ersten Aspekt nicht direkt klar, dass er zeigt, dass „ein Theil“ eines Organismus „sich selbst so“ erzeugt, „daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselweise abhängt[]“: Das Beispiel vom „Auge an einem Baumblatt[]“, das, „dem Zweige eines andern eingeimpft, […] an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eigenen Art“[458] hervorbringt, spricht zunächst vielmehr den heute auch durch die Cytologie und Genetik gestützten Sachverhalt an, „daß selbst der *Teil* eines Baumes die Information über die Struktur des Ganzen besitzt und sich in Konformität zu dem Gesetz, welches der Bildung des Ganzen vorsteht, reproduzieren kann[]“ – „[i]m Unterschied zu einem Mechanismus, von welchem kein einzelner Teil über die Information über das Ganze verfügt […]“.[459] Man kann also in diesem Sinne sagen, dass jeder kleinste Teil eines Organismus schon das Ganze selbst ist, insofern der Bauplan – oder die finale Ursache – des Ganzen in jedem kleinsten Teil bereit liegt:

> Daher kann man auch an demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als bloß auf diesem gepfropft oder oculirt, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt, ansehen.[460]

---

[454] KU, AA 05: 371. Meine Kursivierung.
[455] Vgl. dazu auch Frank/Zanetti (2009), S. 1274: „Aber der Baum erzeugt sich nicht nur als selbst [sic] in seiner Art, sondern auch als *Individuum*: Seinem Wachstum ist ein Bauplan eingefügt, nach dem alles von außen an Rohstoffen Zugeeignete eigentümlich assimiliert und dem eigenen Wachstum kompatibel gemacht wird […].“
[456] KU, AA 05: 371.
[457] Frank/Zanetti (2009), S. 1276.
[458] KU, AA 05: 371.
[459] Frank/Zanetti (2009), S. 1275.
[460] KU, AA 05: 371f. Kant spricht hier, wenn er die ‚Teile‘ eines Baumes anführt, zwar nicht von Zellen oder Zellkernen – die Cytologie steckte zu Zeiten Kants im Grunde noch in ihren Kinderschuhen –, aber man kann bei

Man kann dieses Beispiel vielleicht so als eines für die dritte von Kant erwogene Art, wie ein Organismus von sich selbst Ursache und Wirkung sein kann, ansehen, dass man sagt (das skizzierte ‚Enthaltensein' des Bauplans des gesamten Organismus in jedem seiner Teile vorausgesetzt): Der Teil erzeugt das Ganze so, dass, wenn diese Erzeugung vonstatten geht bzw. vonstatten gegangen ist, dann „die Erhaltung" eines Teils „von der Erhaltung der andern wechselweise abhängt." Wenn Kant im Anschluss schreibt, dass etwa die „Blätter zwar Producte des Baums" seien, ihn „aber […] doch auch gegenseitig"[461] erhielten, so passt das klarer zu der dritten Art, von sich selbst Ursache und Wirkung zu sein. Denn hier wird leicht deutlich, dass die Erhaltung eines Teils eines organisierten Wesens die Erhaltung der anderen Teile wechselseitig mitbedingt. Die Blätter (man könnte auch andere Teile anführen) sind ‚Teile', die hervorgebracht werden durch das Heranwachsen des Baumes. Der Baum bringt sie also hervor. Auf der anderen Seite braucht der Baum oder brauchen andere Teile des Baumes auch wiederum die Blätter bzw. deren Leistung – „denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten, und sein Wachsthum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab."[462] Gegen Ende von § 64 führt Kant noch zwei weitere Beispiele dafür an, wie sich die wechselseitige Abhängigkeit der Teile eines Organismus voneinander zeigt: Heilung bei Verletzungen und Korrektur bei Missbildungen, die „unter die wundersamsten Eigenschaften organisirter Geschöpfe gehören."[463] So wird etwa bei einer Schürfwunde, bei der ein Teil der Epidermis verloren geht, vom Organismus neues Gewebe produziert, das die verletzte Stelle füllt und so eine Beschädigung der angrenzenden ‚Teile' des Organismus (etwa durch Entzündung) abzuhalten ‚versucht'. Bei Missbildungen oder „Mißgestalten im Wachsthum" kann man beobachten, dass „gewisse Theile wegen vorkommender Mängel oder Hindernisse sich auf ganz neue Art formen, um das, was da ist, zu erhalten und ein anomalisches Geschöpf hervorzubringen […]."[464] Hierbei kann man, um nur ein Beispiel zu nennen, etwa an durch äußere schädliche Einflüsse (etwa während der Schwangerschaft) hervorgerufene Deformierungen z. B. der Gliedmaßen denken, die trotz der genetischen Schädigung in vielen Fällen dennoch, allerdings eben deformiert, ausgebildet werden.

Neben der Besonderheit der Organismen, in dargelegter Weise von sich selbst Ursache und Wirkung sein zu können, nennt Kant noch das (damit allerdings zusammenhängende) Merkmal der Naturzwecke, dass ihre ‚Teile'

---

seinen Ausführungen sicherlich auch an diese elementaren Teile eines Organismus denken, wie wir heute auch wissenschaftlich begründet wissen.

[461] KU, AA 05: 372.

[462] Ebd.

[463] Ebd.

[464] Ebd.

> (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muß.[465]

Darin würde sich ein Organismus aber noch nicht von einem „Kunstwerk“ unterscheiden – also von einem

> Product einer von der Materie (den Theilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Causalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Theile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur außer ihm) bestimmt wird.[466]

Wenn ich etwa als Uhrmacher eine Uhr anfertige, dann ist meine Idee von der Uhr die die Uhr hervorbringende und ihre Teile entsprechend anordnende Ursache (im Sinne einer Finalursache) – man kann also hier durchaus auch davon sprechen, dass „die Theile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind.“ Nur wird man einem solchen Gegenstand dann keine *innere* Zweckmäßigkeit zusprechen können, was im Falle der Organismen oder Naturzwecke aber möglich sein soll. In welcher Hinsicht sind die Organismen nun noch von einem durch Menschen einer Idee gemäß hervorgebrachten Kunstwerk zu unterscheiden? Kant sagt, noch einmal zurückkommend auf das oben besprochene Charakteristikum von Organismen, von sich selbst Ursache und Wirkung zu sein:

> Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, daß die Theile desselben einander insgesammt ihrer Form sowohl als Verbindung nach wechselseitig und so ein Ganzes *aus eigener Causalität* hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Product angemessene Causalität nach Begriffen besäße) Ursache von demselben nach einem Princip sein, folglich die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurtheilt werden könnte.[467]

Hier finden nun die beiden Merkmale von Organismen – von sich selbst Ursache und Wirkung zu sein bzw. in der Zusammensetzung ihrer Teile nur in Bezug auf ein Ganzes (eine Idee) möglich zu sein – ihren Zusammenhang. Zwar ist auch in einem Produkt der Kunst die

---

[465] KU, AA 05: 373.
[466] Ebd.
[467] Ebd. Meine Kursivierung.

Zusammensetzung der Teile nur durch die Idee vom Ganzen möglich, jedoch ist ein Kunstwerk nicht so beurteilbar, dass sämtliche an ihm vorkommenden Teile sich wechselseitig und so letztlich ein Ganzes hervorbringen (denn in einem Produkt der Kunst bringen wir unserer Idee gemäß, sozusagen ‚*von außen*', die Teile so in Zusammenstimmung, dass sie ein Ganzes ausmachen, nicht die Teile sich selbst bzw. wechselseitig).[468] Mit Blick auf einen Organismus oder einen als Naturzweck zu beurteilenden Naturgegenstand fehlt uns Menschen sozusagen die sich an ihm zeigende hervorbringende „Causalität nach Begriffen", und die Natur wird im Falle der Organismen, wie weiter oben ausgeführt, einem Prinzip unserer reflektierenden Urteilskraft gemäß so beurteilt, „als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnißvermögen […] gegeben hätte."[469] Ein Wesen, das als *innere* Zweckmäßigkeit aufweisend beurteilt werden kann,

> besitzt in sich bildende Kraft und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.[470]

Kant zufolge ist die Natur in „ihrem Vermögen in organisirten Producten" auch nicht adäquat dadurch verständlich zu machen, dass man „dieses ein Analogon der Kunst" oder ein „Analogon des Lebens" nennt.[471] Mit Blick auf die Kunst dürfte das mit dem schon Ausgeführten klar geworden sein (der Künstler bzw. seine Idee vom hervorzubringenden Produkt ‚steht' außerhalb desselben), mit Blick auf das ‚Leben' sagt Kant, den Wert dieser Analogie in Zweifel ziehend:

> […] aber da muß man entweder die Materie als bloße Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoism) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet; oder ihr ein fremdartiges mit ihr in Gemeinschaft stehendes Princip (eine Seele) beigesellen: wozu man aber, wenn ein solches Product ein Naturproduct sein soll, organisirte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen und so das Product der Natur (der körperlichen)

---

[468] Vgl. auch KU, AA 05: 374: „In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung des andern; ein Theil ist zwar um des andern willen, aber nicht durch denselben da. Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern außer ihr in einem Wesen, welches nach Ideen eines durch seine Causalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten."
[469] Ebd.: 180.
[470] Ebd.: 374.
[471] Ebd.

> entziehen muß. Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen[].[472]

Die einzige Analogie, die Kant als unserem Begriff von einem Naturzweck zugrundeliegend akzeptiert, scheint die, wie gelegentlich schon herausgestellt, „mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt“[473] zu sein. Mit dieser Kausalität sind wir durch unsere eigene Vernunft bzw. unser eigenes Handlungsvermögen vertraut.[474]
Ich werde hier die Darstellung der kantischen Lehre von unserer Reflexion[475] über Organismen abbrechen. Sie genügt der hier verfolgten Absicht auf Vollständigkeit: Insofern die Tiere zu den Organismen zu zählen sind, ist es im Rahmen dieser Arbeit von Interesse, wie wir laut Kant zu einem adäquaten Verständnis über sie reflektieren müssen.[476]

1.2. Zu Kants Begriff des Lebens

Dass die Tiere mit Kant zu den Organismen zu zählen sind, steht wohl außer Frage, obwohl man in der Tat feststellen muss, dass er das in genau dieser Weise – etwa in einem Satz der Art ‚Die Tiere sind organisierte Wesen‘ – nicht zum Ausdruck bringt. Man kann sich das aber schnell anhand der Stellen (und deren Kontext) klarmachen, an denen Kant in der KU und im *Opus postumum* von organisierten Wesen spricht. Um nur eines der deutlichsten Beispiele zu nennen: In § 61 der KU etwa führt Kant, wie gesehen, den Bau eines Vogels als erläuterndes Beispiel für ein zweckmäßig organisiertes Wesen an. Dass die Tiere Kant zufolge von der einfachsten Organisationsform bis zur komplexesten Art zu den Organismen gehören, kann meines Erachtens nicht bestritten werden –

> [d]enn daß rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, daß aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen und die Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmäßigkeit sich von selbst habe fügen können,

---

[472] KU, AA 05: 374f. Bei Kant ist an der mit „[]“ markierten Stelle eine Fußnote eingefügt.
[473] Ebd.: 375.
[474] Vgl. dazu auch Breitenbach (2009), S. 101ff.
[475] Inwiefern Kant die Organismen auch inhaltlich – heißt: material, physikalisch, chemisch – zu fassen versuchte, ist etwa bei Löw (1980), S. 138-141 kondensiert dargestellt.
[476] Auch im *Opus postumum* ist der Organismus Thema und man könnte eigens darüber reflektieren, inwiefern Kant dort seine Auffassungen aus der KU weiterentwickelt oder modifiziert. Dazu möchte ich an dieser Stelle aber nur auf die Darstellung und Diskussion bei Mathieu (1989), S. 212-246 verweisen. In diesen Passagen seines Buches geht Mathieu auch auf das Verhältnis zwischen KU und *Opus postumum* ein.

ist nach Kant (und Johann Friedrich Blumenbach, auf den er sich hier bezieht) „mit Recht für vernunftwidrig“ anzusehen.[477] Gleichwohl ist es mit Blick auf die Frage, was die Tiere zu *lebenden* Wesen macht, nicht adäquat, einfach zu sagen, es sei die Tatsache, dass sie zu den organisierten Wesen zu zählen sind. Die Pflanzen sind nämlich mit Kant zweifellos auch zu letzteren zu zählen. Gleichwohl sind sie für ihn offenbar nur in einem deutlich eingeschränkteren Sinne als die Tiere Lebewesen. Deshalb ist es, ähnlich wie im Falle des Organismusbegriffs, auch mit Blick auf den Begriff des Lebens wichtig, „die kantische Position in mehrere Bestimmungsebenen aufzugliedern.“[478] Löw stellt des Weiteren fest, dass sich Kant – je nachdem, welche Bestimmungsebene man herausstellt – „ebenso für eine rein mechanistische Ansicht, für einen gemäßigten Agnostizismus […] oder auch einen dogmatischen Vitalismus reklamieren“[479] ließe. Sicherlich aber hielt Kant es Löw zufolge „zu jeder Zeit für absolut falsch“, „das Leben“ als „eine Eigenschaft der Materie als solcher“[480] zu verstehen – er lehnte also den Hylozoismus zu jeder Zeit ab: „Das Problem des Lebens mit dem Hylozoismus lösen zu wollen ist jedenfalls für Kant schon logisch unvereinbar mit dem Materiebegriff.“[481]

In welchen verschiedenen Bedeutungen nun sind zunächst die Pflanzen, die Tiere und schließlich der Mensch mit Kant als Lebewesen zu verstehen? Löw rekonstruiert prägnant, inwiefern Kant immer auch versucht hat, soweit möglich eine *mechanisch-naturwissenschaftliche* (empirische) Beschreibung des Lebens der Pflanzen und Tiere bzw. der pflanzlichen und tierischen (und auch menschlichen) Körper und deren Prozesse zu liefern

---

[477] KU, AA 05: 424.

[478] Löw (1980), S. 153. Ingensiep (2004), S. 116, meint in diesem Zusammenhang: „Mit Kant eine klare Antwort auf die Frage: Was ist Leben? zu geben, ist weit schwieriger, als eine Antwort auf die Frage: Was ist ein Organismus? ausfindig zu machen. Noch mehr als beim Organismusbegriff lassen sich in Kants diversen Ansätzen und Formulierungen zum Lebensbegriff aus heutiger Sicht sehr unterschiedliche Komponenten ermitteln.“

In der folgenden Darstellung des kantischen Lebensbegriffs erhebe ich auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die einzelnen Aspekte könnte man sicherlich noch detaillierter herausarbeiten (für eine differenziertere Darstellung vgl. etwa Ingensiep (2004)). Mir geht es, wie im Haupttext noch zu sehen sein wird, hauptsächlich um die wesentliche Bestimmung des Begriffs des Lebens mit Blick auf die Tiere und die Menschen. Das Wesentliche daran ist nämlich, dass Kant zufolge das Leben des Tieres und des Menschen (auch) auf einem *immateriellen inneren* Prinzip beruhen. Näheres dazu aber im Haupttext.

[479] Löw (1980), S. 153.

[480] Ebd., S. 153f.

[481] In der KU heißt es dazu an einer Stelle etwa einmal, „die Möglichkeit einer lebenden Materie (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, *inertia*, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht)“ ließe „sich nicht einmal denken […].“ (KU, AA 05: 394) Ingensiep bemerkt hierzu: „Als ein Gegenstand äußerer Sinne ist Materie durch äußere Verhältnisse im Raum, nicht durch ‚innere‘ Gründe bestimmt und das ‚Gesetz der Trägheit‘ besagt daher nach Kant nichts anderes, als dass die so verstandene Materie *per definitionem* ‚leblos‘ ist. Kant nimmt eine transzendentalphilosophische, erkenntniskritische Abgrenzung des physikalischen Materiebegriffs vor, welche darauf hinausläuft, den Materiebegriff allein durch Vorstellungen äußerer Sinne für bestimmbar zu erklären, nicht aber durch bloße ‚innere‘ Tätigkeiten wie Begehren oder Willen. Eine raumzeitlich, kausale Bestimmung schließt jede Art von Lebensinnerlichkeit im Sinne eines Begehrens, Gefühls oder eines Willens als Bestimmungsstück der Materie aus.“ (Ingensiep (2004), S. 118)

– auch in Anlehnung an zu seiner Zeit gängige wissenschaftliche Theorien.[482] Solche Erklärungsversuche bilden gewissermaßen die gemeinsame Ebene, auf der Kant das Phänomen des Lebens bei Pflanze, Tier und Mensch zu fassen versucht. Auf dieser Ebene stellt sich Leben etwa „dar als ein mechanischer Säftekreislauf in geeigneten Gefäßen, andererseits als chemisch-physiologische Fähigkeit der Irritabilität von Fasern.“[483] Diese Ebene ist für mein Anliegen in diesem Exkurs aber nicht so wichtig.

Löw zufolge übersteigen im Falle der Pflanzen die von ihnen gezeigten Lebensäußerungen nach Kant noch *nicht* die Ebene, die man noch vielmehr mit dem Terminus ‚Vegetieren‘ als mit dem des ‚Lebens‘ im engeren Sinne benennen müsste. Kant schreibt an einer Stelle im *Opus postumum*:

> Die organische Körper sind entweder blos vegetirende oder lebende Körper und ihr Reich entweder Pflanzen oder Thierreich ohne oder mit Willkühr begabt die letztern stellverändernd.[484]

Höchstens könne man, so Löw, mit Blick auf die Pflanzen nach Kant von „Leben im weiteren Sinne“[485] sprechen, worunter etwa „[]Selbsterhaltung und Arterhaltung, aber keine Perzeptivität[]“[486] zu zählen seien.[487] Hier genügend, wenn auch nicht unwichtig, ist aber vor allem festzuhalten, dass mit Blick auf die kantische Bestimmung des Lebens der Pflanzen gesagt werden kann, dass bspw. „sowohl der Säfteumlauf als auch die Reizbarkeitserscheinungen, selbst die Lebenskraft-Konstatierung *im Rahmen des Äußerlich-descriptiven verbleiben konnten* […]“ – wobei der Begriff einer „Lebenskraft nur die Möglichkeit eines Wesens beschrieb, selbst Ursache einer beliebigen eigenen Bewegung sein

---

[482] Vgl. Löw (1980), S. 154-161. Ich werde auf die Ausführungen Löws auf diesen Seiten hier nicht im Detail eingehen.
[483] Ebd., S. 166.
[484] OP, AA 21: 541 (auf die im Zitat angesprochene, im Tierreich vorfindliche Begabung mit Willkür bzw. mit willkürlicher Positionsveränderung im Raum werde ich später noch eingehen); vgl. auch ebd.: 568 und OP, AA 22: 356. An diesen Stellen wird auch deutlich, dass ‚Organismus‘ und ‚Lebewesen‘ als Begriffe unterschiedliche Umfänge haben bzw. nicht in jeder Hinsicht zusammenfallen (nämlich wenn ‚Leben‘ im engeren Sinne verstanden wird, was über den weiten Begriff hinaus beim Tier und beim Menschen der Fall ist – siehe weiteren Haupttext).
[485] Löw (1980), S. 154.
[486] Ebd.
[487] Löw verweist in diesem Zusammenhang noch auf das zur Zeit Kants gängige philosophische Lexikon von Johann Georg Walch (^{4}1775), wo es (Bd. I, Spalte 2217) heißt: „Dieses Wort [Leben; T.H.] wird in weitern und engern [sic] Verstand genommen. Denn nach jenem nennet man alles, was eine Wirkung und Bewegung von sich spüren lässet, ein Leben, und schreibt solches so wohl geistlichen Substanzen […] als körperlichen, und unter diesen nicht nur den Thieren ; sondern auch den Pflanzen zu ; im engern und eigentlichen Verstand aber sagt man das Leben von den unvernünftigen Thieren und von den Menschen, die man lebendige Geschöpfe nennet, und sie den Leblosen entgegen setzet.“

zu können“ und vom gleich anzusprechenden *Begehrungsvermögen* mit Kant noch zu unterscheiden ist.[488]

Wie Löw überzeugend darstellt, unterscheidet sich die Bestimmung des Lebensbegriffs mit Blick auf die Pflanzen von dessen Bestimmung mit Blick auf die Tiere und Menschen nun *wesentlich* dadurch, dass im Falle der Tiere und Menschen „das Moment der Innerlichkeit nicht mehr vernachlässigt werden[]“ kann bzw. „hier die Ebene des Materiellen verlassen wird […].“[489] Grundlegend zum Ausdruck gebracht wird diese Hinwendung zum „Moment der Innerlichkeit“ etwa in derjenigen Definition Kants, die besagt, dass Leben „das Vermögen eines Wesens[]“ sei, „nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln[]“, wobei das „**Begehrungsvermögen**“ als dasjenige Vermögen verstanden wird, das es ermöglicht, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein.“[490] Wie Löw weiter prägnant fixiert, ist damit zum Ausdruck gebracht, dass die durch das zunächst wohl als inneres Vorstellungs- und Handlungszentrum anzusprechende Begehrungsvermögen vollzogene „Bewegung im allgemeinsten Sinne *gerichtet*“ ist „durch einen wie immer gearteten Träger des Vermögens.“[491] In dieser Bedeutung hängt Leben nach Kant also eindeutig mit einem *immateriellen* Prinzip zusammen, was er schon in *Träume eines Geistersehers*, aber auch noch spät, im *Opus postumum*, zum Ausdruck bringt:

> Ich gestehe, daß ich sehr geneigt sei das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen.*)
> [*) Der Grund hievon, der mir selbst sehr dunkel ist und wahrscheinlich auch wohl so bleiben wird, trifft zugleich auf das empfindende Wesen in den Thieren. Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, scheint immaterieller Natur zu sein. Denn alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen.][492]
>
> Leben in stricter Bedeutung des Worts ist das Vermögen der Spontaneität eines körperlichen Wesens gewissen ihm zugehörigen Vorstellungen gemäß zu wirken. Hierzu wird nun

[488] Löw (1980), S. 161. Meine Kursivierung. Nähere Ausführungen zu Kants schwankendem Verständnis des Lebens der Pflanzen bietet Ingensiep (2004), insbes. S. 125-128 und Ingensiep (2009), S. 101ff. Diese beiden Aufsätze Ingensieps sind für ein Verständnis der Biophilosophie Kants insgesamt sehr lesenswert.
[489] Löw (1980), S. 161.
[490] KpV, AA 05: 09 Fn. An einer anderen Stelle – in einer Reflexion zur Anthropologie – schreibt Kant auch einmal in diesem Sinne: „Das Leben ist nichts als Begehrungsvermögen in der gringsten Ausübung.“ (Refl, AA 15: 465) Zu einer interessanten Deutung des Lebensbegriffs anhand der Formulierung „Gesetze[n] des Begehrungsvermögens“ vgl. auch Dörflinger (2000), S. 33ff.
[491] Löw (1980), S. 161.
[492] TG, AA 02: 327 [+ Fn.].

> Einfachheit der Substanz erfordert den[n] aus vielen unter verschiedene Subjekte vertheilten Vorstellungen wird keine Einheit der Vorstellung des Objects[493]

Die mit dem Begehrungsvermögen zusammenfallende Fähigkeit, selbst Ursache der Wirklichkeit der eigenen Vorstellungen sein zu können, kennen wir – dies schwingt in den zitierten Passagen zumindest mit – ähnlich wie im Falle des Organismus (dessen Beurteilung als zweckmäßig *eingerichtet* oder *hervorgebracht* uns letztlich ja auch dadurch möglich ist) *von uns selbst*: Wir bestimmen unser Handeln gewissen Vorstellungen gemäß und können es auch danach gestalten – wir *wollen* etwas und *handeln* danach (oder versuchen es zumindest).[494]

Nun spricht Kant – und dies ist wieder von speziellem Interesse für diese Untersuchung – in der ersten der gerade zitierten Passagen auch explizit davon, dass dem „empfindenden" und ja auch, innerhalb gewisser Grenzen, handlungsbestimmenden „Wesen" der Tiere offenbar zumindest der gleiche *Grund* (der „sehr dunkel ist" und hier auch ungeklärt bleibt) innewohnt, wie beim Menschen. Gleichwohl spricht Kant an derselben Stelle im Text etwas später wiederum davon, dass mindestens „diejenige[n] immateriellen Wesen, die den Grund des thierischen Lebens enthalten, von denjenigen unterschieden" seien, „die in ihrer Selbstthätigkeit Vernunft begreifen und Geister genannt werden."[495] Man kann aber sicherlich festhalten, dass sowohl das Leben des Menschen wie auch das der Tiere im Unterschied zu dem der Pflanzen von Kant als notwendigerweise mit einem *inneren*, *immateriellen* und damit auch allein „Einheit der Vorstellung des Objekts" möglich machenden Prinzip zusammenhängend verstanden wird.[496] Zunächst ist zu sagen, dass diese „Einheit der Vorstellung des Objekts" hier wohl nicht im Sinne von kategorialer Bestimmung zu deuten ist, sondern wohl eher als eine nicht unbedingt auch auf Begriffe schon gebrachte, gleichwohl raum-zeitlich artikulierte Wahrnehmungswelt, die doch auch voraussetzt, dass das diese Welt wahrnehmende und sich dann auch in dieser orientierende oder in dieser agierende Subjekt

---

[493] OP, AA 21: 566.

[494] An einer bekannten Stelle in den *Metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Naturwissenschaft* heißt es in diesem Zusammenhang einmal: „Leben heißt das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Princip zum Handeln, einer endlichen Substanz, sich zur Veränderung, und einer materiellen Substanz, sich zur Bewegung oder Ruhe als Veränderung ihres Zustandes zu bestimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren und überhaupt keine andere innere Thätigkeit als Denken mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen. Diese Bestimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorstellungen äußerer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie. Also ist alle Materie als solche leblos." (MAN, AA 04: 544)

[495] TG, AA 02: 327 Fn.

[496] Ingensiep drückt sich in diesem Zusammenhang, gut erkenntniskritisch, etwas vorsichtiger aus, wenn er schreibt: „Festhalten können wir aber – abgesehen vom Status der Substanz, die Träger eines tierischen Seelenlebens ist –, dass dieses Leben sich psychologisch artikuliert und daher zumindest in Analogie zur menschlichen Psyche betrachtet werden muss." (Ingensiep (2004), S. 124)

nicht als ein etwa in jedem Augenblick anderes oder als materiell-teilbares vorgestellt wird. Kant schreibt, in diesem Zusammenhang noch etwas weiterführend:

> Die materie ist leblos. Dieser Satz hängt nicht blos dem Begriffe von der Materie an, sondern, wenn auch die Theile derselben Leben besäßen, so würde ohne ein gemeinschaftliches Principium, welches die Viele mittelursachen vereinigte, keine Einheit des Lebens und eine Bestimmung nach gemeinschaftlicher Willkühr moglich seyn. Das *principium* des Lebens im Menschen, das eigentliche subiect seiner persöhnlichkeit, sofern es die Materie belebt, heißt seele, und das Leben des Menschen ist ein thierisch Leben.[497]

Es kann vor diesem Hintergrund eigentlich als gesichert angesehen werden, dass – die Definition von Leben als ‚Fähigkeit, gleichsam aus einem inneren Prinzip den eigenen Vorstellungen gemäß zu handeln (was das Vorliegen eines Vorstellungsvermögens überhaupt impliziert), oder Ursache der Wirklichkeit der eigenen Vorstellungen zu sein‘ vorausgesetzt – Mensch und Tier im gleichen Sinne als Lebewesen bezeichnet werden können. Was Kant in der soeben zitierten Passage in Bezug auf die wesenhafte Immaterialität und damit allein mögliche Einheit dieses Prinzips hervorhebt, ist, dass es in einem Lebewesen gleichsam als vereinheitlichendes, zusammennehmendes Prinzip für die Unzahl der das Lebewesen konstituierenden materiellen ‚Einzelteile‘ angesehen werden muss (*selbst dann*, wenn man die Materieteilchen selbst als belebt ansehen würde, was Kant aber für falsch hielt) – gleichsam als immaterielle Form. Anders wäre die Selbstbestimmung des Handelns im Sinne der Fähigkeit dazu aus einem inneren Prinzip heraus nicht auf solche Weise denkbar, dass das Lebewesen sich als Ganzes oder als individuelle raum-zeitliche Einheit zum Handeln bestimmen würde. Bezugnehmend auf den Menschen, wird das einheitliche Lebensprinzip hier überdies als „das eigentliche subiect seiner persöhnlichkeit, sofern es die Materie belebt“, angesprochen. Es ist an dieser Stelle nicht eindeutig ersichtlich (erst recht nicht unproblematisch, insofern es auch für das Tierreich gelten soll[498]), ob mit diesem „subiect“ dasselbe gemeint sein könnte wie mit dem schon entfalteten transzendentalen Vorstellungsvermögen bzw. transzendentalen Subjekt.[499]

---

[497] Refl, AA 17: 474. In einer Reflexion zur Anthropologie heißt es bei Kant einmal: „Das subiect selber ist seele.“ (Refl, AA 15: 661)

[498] Das Subjekt in obiger Passage wird ja offenbar direkt mit dem *tierischen* Leben des Menschen in Verbindung gebracht.

[499] Die Annahme eines Zusammenhangs zwischen transzendentaler Subjektivität und dem Prinzip des Lebens kann meines Erachtens durch meine vornehmlich in Hauptblock II durchgeführten Argumentationsgänge durchaus einiges an Plausibilität für sich beanspruchen, eben gerade auch vor dem Hintergrund von TA.
In einer Reflexion zur Anthropologie heißt es bei Kant allerdings: „Das gemüth macht intelligenz. Der Mensch als thier (hat seele), als *intelligentia*. Die Intelligentz, so fern sie Macht über die Thierheit hat. Geist.“ (Refl, AA 15: 661) Diese Passage, obgleich etwas kryptisch, drückt doch aus, dass Geist und Seele von Kant hier

Will man das innere Prinzip des Lebens als ‚Seele' bezeichnen, so ist des Weiteren aber zu beachten, dass die Frage nach der „locale[n] Gegenwart […]" der Seele „nicht allein unauflöslich, sondern auch an sich widersprechend ist[]"[500] – was, vor dem Hintergrund der kantischen Erkenntnistheorie, mit Folgendem zusammenhängt:

> Nun kann die Seele sich nur durch den inneren Sinn, den Körper aber (es sey inwendig oder äußerlich) nur durch äußere Sinne wahrnehmen, mithin sich selbst schlechterdings keinen Ort bestimmen, weil sie sich zu diesem Behuf zum Gegenstand ihrer eigenen äußeren Anschauung machen und sich ausser sich selbst versetzen müßte; welches sich widerspricht.[501]

Die Frage danach, *wo* im menschlichen Körper denn eigentlich der Ort der Seele sei, oder auch der Verknüpfungspunkt mit dem Körper zwecks Interaktion, enthält Kant zufolge also einen Selbstwiderspruch und kann gar nicht ohne einen solchen aufzuwerfen gestellt werden.[502] Natürlich drängt sich aber doch, „[w]enn […] eine solche immaterielle Seele als Träger des Lebens fungiert, […] die Schwierigkeit des commercium zwischen Seele und Körper"[503] geradezu auf. Ich will in diesem Zusammenhang nur auf Kants Position, wie er sie in der KrV vor dem Hintergrund seiner dort entfalteten Erkenntnis- und Bewusstseinslehre darlegt, verweisen.[504] Dort vertritt Kant die Auffassung, dass „[a]lle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, […] ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung"[505] entspringen würden,

---

unterschieden werden. Mit Geist ist hier wohl das Selbstbewusstsein oder die Apperzeption in eigentlicher Bedeutung gemeint – das bzw. die es mir nämlich erlaubt, mich selbst zum Gegenstand oder Objekt zu machen, mithin von mir als solcher Intelligenz auch zu wissen (in Kapitel IV.2 werde ich noch nahelegen, dass wir dies vielleicht besser als Selbst*erkenntnis* in bestimmter Hinsicht betrachten sollten). Die Beseeltheit des Tieres aber mit den Wahrnehmung konstituierenden ersten beiden Stufen der Synthesis zusammenzubringen, scheint hier nicht illegitim zu sein (und ist vor allem auch, wie im nächsten Kapitel noch zu sehen sein wird, mit Kants Äußerungen zu den mentalen Kapazitäten der Tiere gut vereinbar). An einer anderen Stelle, im *Opus postumum*, heißt es einmal: „Das lebende körperliche Wesen ist beseelt (animal) Ist es eine Person so ist es ein menschliches Wesen." (OP, AA 21: 18) Hier wird klar, dass nach Kant das, was mich zu einer Person macht, noch von dem, was mich ein *lebendes* Wesen sein lässt, zu unterscheiden ist.

[500] Br, AA 12: 34.

[501] Ebd.: 35.

[502] Löw bemerkt diesbezüglich noch: „Die Schulmeisterweisheit, die Kant im Geisterseher anführt: ‚meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile' […], drückt für Kant immer etwas Richtiges aus, auch wenn wir sie uns nicht erklären können." (Löw (1980), S. 162)

[503] Ebd.

[504] Löw zeigt aber auch knapp auf, dass Kant in anderen Schriften durchaus versucht hat, diese Frage zu beantworten (vgl. ebd., S. 162f.).

[505] A 391.

> […] daß Materie, als solche, nicht Erscheinung, d.i. bloße Vorstellung des Gemüts, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegenstand an sich selbst sei, so wie er außer uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existiert.[506]

Unser Leib, als in Frage kommender materieller Ort einer Verbindung mit der Seele als innerem Prinzip des Lebens ist uns, inklusive aller uns leiblich vermittelten Vorstellungen, immer nur als Erscheinung, mithin als Vorstellung für ein vorstellendes Subjekt, gegeben, ist also immer schon durch seinen Status als Erscheinung in dieser Hinsicht ursprünglich vermittelt mit dem vorstellenden Subjekt oder dem Immateriellen. Es kann sich unter diesem Gesichtspunkt nicht die Frage stellen, wie denn der Leib und das immaterielle Prinzip des Lebens, das man Seele nennen mag, interagieren können. Sie sind vielmehr ursprünglich vermittelt und „[d]ie Frage nach dem commercium wird als Scheinfrage entlarvt […].“[507]
Eines muss aus diesen Überlegungen Kants klar hervorgehoben werden: Wie mit Blick auf den Menschen diese Frage nach dem ‚commercium‘ falsch gestellt ist (wenn er auch das einzige Wesen sein mag, das eine derartige Frage überhaupt zu stellen vermag), so auch mit Blick auf das Tier. Auch hier wird der Leib letztlich als Vorstellung eines Vorstellenden und damit als ursprünglich mit dem immateriellen Lebensprinzip im Sinne eines Vorstellungs- und Begehrungsvermögens[508] vermittelt angesehen werden müssen. (Ende des Exkurses)

---

[506] A 391.
[507] Löw (1980), S. 163.
[508] Es stellen sich mit dieser Konzeption des Lebensprinzips weitere Fragen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann: So etwa die Frage nach der Möglichkeit unwillkürlicher (etwa vegetativer) Lebensphänomene oder offenkundig psychosomatischer Wechselwirkungen. Mir war hier insbesondere wichtig, Kants Konzeption eines inneren, immateriellen Prinzips als Grund des Lebens beim Tier wie beim Menschen darzulegen. Es hat sich gezeigt, dass es mindestens Hinweise darauf gibt, dass es, um vorsichtig zu sprechen, eine gemeinsame, wenn auch dunkel bleibende Ebene zwischen diesem Prinzip und transzendentaler Subjektivität gibt, wie sie als grundlegend für sämtliche Bewusstseins- und Erkenntnisprozesse beim Menschen herausgestellt wurde und dann ja auch zur Hauptthese dieser Arbeit (TA) geführt hat. Kant stellt diese gemeinsame Ebene aber offenbar nicht ausführlich heraus (sieht man einmal von hinweisenden Formulierungen wie in der oben auch zitierten Reflexion zur Metaphysik ab (Refl, AA 17: 474)).
Löw stellt, seine Behandlung des kantischen Begriffs des Lebens abschließend, noch heraus, was man als einen weiteren (wenn auch, wie ich meine, im Kern nicht wesentlich neuen) Versuch Kants zur Fassung des Lebensbegriffs anführen könnte, indem er eine Formulierung in einer Reflexion zum Ausgangspunkt nimmt. In dieser Reflexion zur Metaphysik sagt Kant: „Das Leben der Geschopfe ist die reihe der Veranderungen aus innerem principio. Dieses muß einen Anfang haben. Gott hebt alles Leben an. […] Bewegung in transscendentalem Verstande ist Leben.“ (Refl, AA 17: 728) Löw meint, man sollte den letzten Satz verstehen im Sinne von ‚Bewegung, transzendental verstanden,…‘ und erläutert Kants Vorstellung wie folgt: „[…] Bewegung im transzendentalen Verstande, d.h. transzendental verstanden, heißt dagegen, Bewegung von der Seite des Subjekts als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung zu begreifen. Dann ist die eigene »Beweglichkeit«, d. h. Veränderbarkeit als affizierbares *und* als reagibles Wesen die Voraussetzung für Erfahrung, und wer diese Voraussetzung, Bedingung der Möglichkeit mitbringt, wer »beweglich« ist im transzendentalen Verstande, der *lebt* auch. Bewegung transzendental verstanden denkt die Affizierung durch Bewegung und die Reaktion auf Bewegung selbst noch einmal als Bewegung. Bewegung als Erscheinung, die immer nur relativ ist, sieht von der Wahrnehmung der Bewegung als Bewegung ab; transzendental verstandene Bewegung thematisiert gerade das Verhältnis zwischen Wahrgenommen-Bewegtem und Wahrnehmend-Bewegtem. Überall dort, wo ein solches Verhältnis bestehen kann, finden wir auch Leben, gleichgültig, wie schwach es ausgeprägt ist.“ (Löw (1980), S. 165)

2. Kant über die mentalen Kapazitäten von Tieren

Sowohl der dargelegte Begriff eines Organismus wie auch der eines lebenden Wesens können zu einem dogmatischen Verständnis verleiten. Damit meine ich folgendes: Dass es in der Natur ‚Gegenstände' gibt, die unser Erkenntnisvermögen zu einer teleologischen Reflexion anregen bzw. solche, die uns abverlangen, auf ein immaterielles Lebensprinzip zu rekurrieren, scheint nahezulegen, dass der Grund derart beschaffener Gegenstände – und zwar über ihre jeweilige materiale Gegebenheit in Zeit und Raum hinaus – in den Dingen an sich selbst liegt, also unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen. Wir würden, gestützt auf unseren Alltagsverstand, zunächst wahrscheinlich nicht sagen, dass die zweckmäßige ‚Einrichtung' von Organismen oder das ihnen zuzusprechende immaterielle Lebensprinzip in der Welt vielleicht nur deshalb vorkommen, weil wir gewisse material besetzte Erscheinungen innerhalb der Grenzen und auf der Grundlage unseres Erkenntnisvermögens nur auf bestimmte Weise interpretieren können. Wir glauben in vorkritischer Einstellung durchaus, dass die zweckmäßige Struktur von Organismen unabhängig von uns besteht oder entstanden ist, bzw. dass es Lebewesen gibt, denen unabhängig von unserer Deutung jenes immaterielle Lebensprinzip innewohnt. Mit Kant wird man allerdings im Prinzip (zunächst[509]) sagen müssen, dass der Ursprung sowohl des Begriffs eines organisierten als auch der eines lebenden Wesens (geht man über die material besetzte Erscheinung hinaus[510]) letztlich in uns bzw. unserem Erkenntnisvermögen liegt, weil wir, wie gesehen, Erscheinungen anhand von Erkenntnisprinzipien deuten, die uns ursprünglich nur durch unser *eigenes* Erkenntnisvermögen vertraut sind.[511] Auch wenn ich gleich Kants weitverstreute Äußerungen zu mentalen Kapazitäten bei Tieren anführe und versuche, daraus so etwas wie ein Gesamtbild zusammenzufügen, so ist, trotz des Inhalts der Hauptthese dieser Arbeit (TA), immer im Auge zu behalten, dass wir die aus unserer Sicht auch bei den Tieren zu postulierenden transzendentalen Strukturen im strengen Sinne natürlich nicht *erkennen*. Das

[509] Im Rahmen von Kapitel IV.1.2 werde ich gleichwohl noch ein Argument für die Annahme anführen, dass tatsächlich ‚in' den Tieren selbst transzendentale Subjektivität vorliegen muss. Das behauptet zwar im Grunde auch schon TA (bzw. ist durch die argumentative Herleitung von TA gestützt) und, wie wir gleich sehen werden, spricht Kant auch selbst, wenn er sich zu den mentalen Kapazitäten von Tieren äußert, eigentlich auf diese Weise von ihnen. Dennoch bleibt, wie ich meine, im Grunde doch noch immer die Möglichkeit, TA bzw. die gleich auszuführenden Äußerungen Kants zu den Tieren ausschließlich als unserer Interpretationspraxis entspringend anzusehen. Eben gegen eine solche Position werde ich dann in Kapitel IV.1.2 zu argumentieren versuchen.

[510] Die material besetzte Erscheinung wird in meinem angekündigten Argument in Kapitel IV.1.2 auch eine Rolle spielen.

[511] So kennen wir im Falle der Organismen, grob gesprochen, den Zweckbegriff von uns selbst, weil wir unserem Handeln Zwecke setzen und diese verfolgen können. Auch das innere, immaterielle Prinzip des Lebens, im Sinne eines Vorstellungs- bzw. Begehrungsvermögens, ist uns letztlich aus unserem eigenen Fall vertraut. Vgl. dazu auch Breitenbach (2009), S. 84-108. Man denke an dieser Stelle auch noch einmal an die Ausführungen in Exkurs 1.

Mentale ‚in' den Tieren erscheint uns ja nicht, ist überhaupt nichts raum-zeitlich Vorkommendes, kann mithin auch keine Anwendung unserer Verstandesbegriffe, Erkenntnis im eigentlichen Sinne ermöglichend, eröffnen.[512]

Es lässt sich im Werk Kants interessanterweise keine etwa einige Seiten umfassende Textpassage mit Äußerungen zum mentalen Leben bei Tieren finden. Fast immer handelt es sich um knappe Bemerkungen oder um höchstens einige Abschnitte mit relevanten Bemerkungen. Es scheint aus dieser Perspektive, als wären für Kant die mentalen Kapazitäten von Tieren, obgleich sie durchaus immer wieder angesprochen werden, kein wirklich herausforderndes Problem gewesen.[513] Man muss sich daher aus den (allerdings zahlreichen) knappen Stellen ein Gesamtbild zusammensetzen.

Vielleicht kann man zunächst damit einsteigen, dass man betont, was Kant selbst immer wieder herausstellt: die Tatsache, dass der Mensch, nämlich wohl in leiblich-biologisch-naturgeschichtlicher Hinsicht, eben *auch* (nur) ein Tier ist. Das scheint für Kant überhaupt nie in Frage zu stehen. So wird der Mensch als „Thier, was eine Erziehung nothig hat[]"[514], bezeichnet (bzw. die Menschen als „vernünftige Thiere […]"[515]); als „Thier, das Belehrung und disciplin bedarf[]"[516]; er ist „als ein Thier zur selbsterhaltung und als Mensch zur Gesellschaft gemacht[]"[517]; er „ist ein zwiefach subiect, als Thier und als intelligentz[]"[518]; „Als Thier habe ich einen Körper[]"[519], gehöre als Mensch „auf einer Seite zum Geschlecht der Thiere"[520] und „als Thier zur Welt […]"[521]. Diese Liste ließe sich leicht fortsetzen. Für Kant bedeutet dies nun aber nicht, dass der Mensch nicht dennoch ein derart besonderes Tier wäre, dass er sich sogar wesentlich oder „unendlich über alle andere auf Erden lebende

---

[512] Es muss meines Erachtens – um es noch einmal zu sagen – die Tatsache, dass wir Kant zufolge auf die mentale Innensphäre von Tieren nur schließen, dennoch nicht so verstanden werden, dass es nur unsere Interpretationspraxis ist, die die mentale Dimension ‚in' die Tiere gleichsam hineindeutet. Denn auch die transzendentalen Strukturen meines Mitmenschen erkenne ich im strengen Sinne nicht, zweifle aber dennoch nicht daran, dass auch unabhängig von meiner Zuschreibung solche Strukturen ‚in' ihm vorliegen (wir können uns allerdings auch sprachlich darüber verständigen).

[513] Vgl. dazu auch Steve Naragon: „Kant has no well-developed account of the nature of animals; either he never thought such an account important, or he saw it as being beyond the scope of philosophy, having passed over into the twilight realm of idle speculation. Perhaps, indeed, he said all that he thought could be said about animals. But still the question as to what brutes are, and how we are related to them, looms in the background of much of his work. He discusses brutes and animality in nearly every area of his philosophy and, despite the lack of any systematic account, he says quite a bit about them." (Naragon (1987), S. 85f.)

[514] Refl, AA 15: 621.

[515] Anth, AA 07: 303.

[516] Refl, AA 15: 647.

[517] Ebd.: 621.

[518] Ebd.: 658.

[519] Ebd.: 663.

[520] Ebd.: 887.

[521] OP, AA 21: 36.

Wesen[]“[522] erheben würde. Die Begründung für diese hervorzuhebende Sonderstellung tritt bei Kant in verschiedenen Formulierungen auf, liegt aber, sucht man sozusagen den gemeinsamen Nenner, letztlich doch genau darin, dass der Mensch ein selbstbewusstes und vernünftiges Wesen ist, wozu auch (nimmt man die Seite des Handelns mit hinein) gehört, dass er seinen Willen (wenigstens prinzipiell) frei bestimmen kann. So schreibt Kant außerdem, in der bekannten Passage zu Beginn von § 1 der späten Schrift *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798):

> Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen […].[523]

Zwei Aspekte sind hier zentral: Erstens hat der Mensch als selbstbewusstes Wesen eine persönliche Identität, kann sich mithin seiner selbst als identisches Wesen über die Zeit hinweg bewusst sein, selbst „bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen […]“ – was ihn erst eigentlich zu einer Person macht. Das Selbstbewusstsein – und man wird hinzufügen dürfen: die damit zusammenhängenden Erkenntnisfähigkeiten – wird hier zweitens mindestens indirekt mit der Vernunft zusammengebracht, und letztlich auch mit dem freien Willen.[524] Denn die Tiere, die Kant zufolge vernunftlose Wesen sind (man darf hier dann wohl auch sagen: kein Ich-Bewusstsein haben), sollen aus genau diesem Grund sogar „Sachen“ sein, „mit denen man nach Belieben schalten und walten kann […].“ Man kann sagen, dass diese Unterscheidung tatsächlich charakteristisch ist für das Denken Kants über die Tiere bzw. deren mentale Kapazitäten.[525] Vernunft bzw. Selbstbewusstsein[526] scheint als das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zu fungieren, und allererst auf dieser Stufe ist Kant zufolge offenbar ein mentales Geschehen als geistiges (nicht mehr nur als seelisches) zu

---

[522] Anth, AA 07: 127.
[523] Ebd.
[524] An einer Stelle heißt es bei Kant: „Alle Thiere haben einen [physischen] Naturcharacter, den sie nicht verandern können. Der Mensch hat einen freyen Willen, der über das Temperament selbst schalten kan, und daher macht dieses noch nicht seinen Character aus, sondern von diesem ist er selbst Urheber durch Freyheit.“ (Refl, AA 15: 866)
[525] In Kapitel IV.2 werde ich eine Interpretation erwägen, die es möglich, wenn nicht notwendig machen würde, den Tieren auch Selbstbewusstsein zuzusprechen, nicht aber Selbsterkenntnis. Erst letztere wäre dann das wesentliche Unterscheidungsmerkmal des Menschen.
[526] Werden Vernunft und Selbstbewusstsein hier zusammen genannt, so ist Vernunft wohl am besten zu verstehen als „[…] das ganze obere Erkenntnisvermögen […]“ (A 835/B 863) oder auch das menschliche Handlungsvermögen aus Freiheit; Selbstbewusstsein vielleicht als „der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß […].“ (B 134 Fn.)

bezeichnen – „[d]enn darin besteht die Menschheit, daß die Thierheit dem Geistigen unterworfen ist[]“[527] bzw. die „Eigenschaft des Selbstbewußtseins, welcher wegen er ein vernünftiges Thier ist“, ist die „den Menschen vor allen anderen Thieren auszeichnende[] […].“[528] Das Selbstbewusstsein

> zeigt […] ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beyzulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht.[529]

Derartigen Äußerungen Kants lassen sich nun gut solche anschließen, in denen er die an ganz verschiedenen Werkstellen immer wieder zu findende Auffassung stark macht, dass Tieren die letztlich mit der Vernunft als oberem Erkenntnisvermögen bzw. mit dem Selbstbewusstsein als höchstem Punkt aller Transzendentalphilosophie einhergehenden *begrifflichen* Erkenntnismöglichkeiten abzusprechen seien, weil sie „sicherlich über das Vermögen des Viehes[]“[530] hinausgingen. Kant zufolge weisen die Tiere zwar „*facultatem diiudicandi* (*iudicium sensitivum*), aber nicht *iudicandi* (*iudicium intellectuale*)[]“[531] auf. Eine andere Stelle bei Kant lässt klar werden, woran er bei dieser Unterscheidung etwa gedacht hat:

> Ein Ochs, heißt es, hat in seiner Vorstellung vom Stalle doch auch eine klare Vorstellung von seinem Merkmale der Thüre, also einen deutlichen Begriff vom Stalle. Es ist leicht, hier die Verwirrung zu verhüten. Nicht darin besteht die Deutlichkeit eines Begriffs, daß dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt werde, sondern daß es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Thüre ist zwar etwas zum Stalle Gehöriges und kann zum Merkmal desselben dienen, aber nur derjenige, der das Urtheil abfaßt: diese Thüre gehört zu diesem Stalle, hat einen deutlichen Begriff von dem Gebäude […]. Ich gehe noch weiter und sage: es ist ganz was anders Dinge von einander unterscheiden und den Unterschied der

[527] Refl, AA 15: 368. Eine weitere diesbezüglich interessante Stelle ist die folgende: „Als Thier habe ich einen Körper. Ich, so fern ich durch diesen Korper afficirt werde: Seele; als ich ihn regire: intelligentz (als ich meine Seele selbst regire: Geist). Daher beurtheile ich etwas als Mensch nach der Thierheit oder als Intelligenz.“ (Ebd.: 663) Vgl. auch: „Das lebende körperliche Wesen ist beseelt (animal) Ist es eine Person so ist es ein menschliches Wesen.“ (OP, AA 21: 18) In einer Reflexion heißt es einmal: „Die Intelligentz, so fern sie Macht über die Thierheit hat. Geist.“ (Refl, AA 15: 661)
[528] VNAEF, AA 08: 414.
[529] FM, AA 20: 270.
[530] DfS, AA 02: 59.
[531] Refl, AA 17: 548.

> Dinge erkennen. Das letztere ist nur durch Urtheilen möglich und kann von keinem unvernünftigen Thiere geschehen.[532]

Noch einmal auf oben angeführte lateinische Unterscheidung bezugnehmend, kann man sagen, dass der Ochse in Kants Beispiel (Kant denkt hier aber auch an das übrige Tierreich) also wohl über ein auf der Sinnes*wahrnehmung* fußendes Unterscheidungsvermögen verfügt (also über das *iudicium sensitivum*), nicht aber über ein kategorial-urteilsmäßiges, mithin begriffliches Erkennen (also nicht über das *iudicium intellectuale*), was allein erlauben würde, etwas als zugrundeliegendes *Ding* bzw. als eine diesem *Ding* zukommende *Eigenschaft* (Substanz-Akzidens-Verhältnis) zu erkennen und damit zu einem deutlichen Begriff von diesem Ding zu gelangen.[533] Auch an anderer Stelle führt Kant diesen wichtigen Unterschied aus:

> Wir sagen: ein Mensch unterscheidet das Gold vom Messing, wenn er erkennt, daß in einem Metalle z. E. nicht diejenige Dichtigkeit sei, die in dem andern ist. Man sagt außerdem: das Vieh unterscheidet ein Futter vom andern, wenn es das eine verzehrt und das andre liegen läßt. Hier wird in beiden Fällen das Wort: unterscheiden, gebraucht, ob es gleich im erstern Falle so viel heißt, als: den Unterschied erkennen, welches niemals geschehen kann, ohne zu urtheilen; im zweiten aber nur anzeigt, daß bei unterschiedlichen Vorstellungen unterschiedlich gehandelt wird, wo eben nicht nöthig ist, daß ein Urtheil vorgehe. Wie wir denn am Viehe nur gewahr werden, daß es durch verschiedene Empfindungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werde, welches ganz wohl möglich ist, ohne daß es im mindesten über die Übereinstimmung oder Verschiedenheit urtheilen darf.[534]

Wie schon bemerkt, ist uns in der Tat als Grundlage für eine eventuell anzunehmende mentale Sphäre bei Tieren nur deren Verhalten gegeben – und Kant zeigt sich hier mahnend-vorsichtig mit Blick auf voreilige oder unvorsichtige Zuschreibungen:

---

[532] DfS, AA 02: 59.

[533] Vgl. ebd.: 58: „Es wird nämlich zu einem deutlichen Begriff erfordert, daß ich etwas als ein Merkmal eines Dinges klar erkenne, dieses aber ist ein Urtheil. Um einen deutlichen Begriff vom Körper zu haben, stelle ich mir die Undurchdringlichkeit als ein Merkmal desselben klar vor. Diese Vorstellung aber ist nichts anders als der Gedanke: ein Körper ist undurchdringlich. Hiebei ist nur zu merken, daß dieses Urtheil nicht der deutliche Begriff selber, sondern die Handlung sei, wodurch er wirklich wird; denn die Vorstellung, die nach dieser Handlung von der Sache selbst entspringt, ist deutlich.“

[534] UD, AA 02: 285. Eine weitere diesbezüglich relevante Stelle ist folgende: „[] Urtheilskraft der Vergleichung, um die Verschiedenheit warzunehmen; oder der Verknüpfung, d.i. der Unterscheidung, ob etwas unter einer Regel des Verstandes stehe oder nicht. Das erste geschieht für den Verstand durch das sinnliche Erkenntnisvermögen, das zweyte für die Vernunft durch den Verstand zum Schließen. Das erste, z. E. Unterscheidung der Grasarten zum Futter, können auch Thiere.[]“ (Refl, AA 15: 713)

> Wir werden an ihnen [den Tieren] lediglich äußere Handlungen gewahr, deren Verschiedenheit unterschiedliche Bestimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Innern diejenige Handlung der Erkenntniskraft vorgeht, da sie sich der Übereinstimmung oder des Widerstreits desjenigen, was in einer Empfindung ist, mit dem, was in einer andern befindlich ist, bewußt sind und also urtheilen, das folgt gar nicht daraus.[535]

Das Unterscheiden, das in der Logik bzw. im Urteilen begründet liegt – mithin also das obere Erkenntnisvermögen voraussetzt –, „heißt erkennen, daß ein Ding A nicht B sei, und ist jederzeit ein verneinendes Urtheil"[536]. Hingegen heißt (was bei den Tieren nur geschehen soll) „physisch unterscheiden, […] durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden."[537]

Das begriffliche Unterscheiden bzw. Erkennen, welches Kant an das gebunden sein lässt, was er das obere Erkenntnisvermögen nennt, spricht er den Tieren eigentlich zu jeder Zeit ab.[538] Wir haben in dieser Untersuchung schon gesehen, inwiefern das begrifflich-urteilsmäßige, vernünftige Erkennen nach Kant mit der Fähigkeit des Menschen, sich seiner selbst bewusst sein zu können (oder „sein eigner Gegenstand zu seyn[]"[539]), zusammenhängt, oder auch, warum es „die Einheit des Bewußtseins" ist, „darin alles Denken besteht […]"[540]:

> Den Weil die Seele weis, was sie sich vorstellt und wie sie sichs vorstelt, so kan sie auf verschiedene Art mit ihren Vorstellungen umgehen, sie vergleichen, absondern, verbinden und dadurch dasjenige verrichten, was man nachdenken nennt. Welches die Thiere nicht können, weil sie sich ihrer Nicht bewust seyn.[541]

Näher spezifiziert wird Selbstbewusstsein in dieser Hinsicht von Kant in der auf diese folgenden Reflexion, wo er auch das oben schon angesprochene Unterscheiden in bestimmter Bedeutung wieder anführt: „Sich einer [sache] Vorstellung bewust seyn, ist: wißen, daß man

---

[535] DfS, AA 02: 60 Fn. Man könnte aber hinzufügen, dass es dadurch auch noch nicht ausgeschlossen ist, dass in den Tieren höherstufige mentale Prozesse eine Rolle spielen.
[536] Ebd.: 60.
[537] Ebd. An derselben Stelle heißt es im Text weiter: „Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil er anders vom Braten, als vom Brote gerührt wird (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedne Empfindungen), und die Empfindungen vom erstern ist ein Grund einer andern Begierde in ihm als die vom letztern, nach der natürlichen Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen."
[538] Auch in der Logik findet sich eine entsprechende Stelle: „Der dritte [Grad unserer Erkenntnis mit Blick auf den objektiven Gehalt; T.H.]: etwas kennen (*noscere*) oder sich etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach; Der vierte: mit Bewußtsein etwas kennen, d. h. erkennen (*cognoscere*). Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht." (Log, AA 09: 65)
[539] Refl, AA 15: 661.
[540] B 406.
[541] Refl, AA 16: 79f.

diese Vorstellung hat; das heißt: diese Vorstellung von den andern unterscheiden[]“[542], wozu es zweifellos des begrifflichen Vermögens des Verstandes bedarf bzw. des oberen Erkenntnisvermögens, verstanden nämlich als „das Vermögen der Erkenntniß der Regeln (und so durch Begriffe) überhaupt […].“[543]

Was den Tieren von Kant jedoch stets zugestanden wird, ist das Geleitet-Sein durch Instinkt, „diese[r] Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen“[544] und „welche der Mensch mit den Thieren gemein hat […]“[545]. Philosophischer definiert Kant Instinkt einmal in der Religionsschrift, wo es heißt, er sei das „gefühlte[] Bedürfniß […], etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht).“[546] In der *Anthropologie* heißt es – vielleicht noch etwas stärker formuliert – Instinkt sei

> […] die innere Nöthigung des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung dieses Gegenstandes, ehe man ihn noch kennt, […] (wie der Begattungstrieb, oder der Älterntrieb des Thiers seine Junge zu schützen u. d. g.).[547]

Die Tiere gehorchen Kant zufolge offenbar ausschließlich und damit ganz *unfrei* diesem „Rufe der Natur […].“[548] Die Instinkte sind es, die „alle vernunftlose[n] Thiere richtig leite[n] [...]“[549] – „[e]in Thier ist schon alles durch seinen Instinct; eine fremde Vernunft hat bereits Alles für dasselbe besorgt.“[550] Es muss sich im Gegensatz zum Menschen (der auch ein freies Wesen ist) daher nicht „selbst den Plan seines Verhaltens machen.“[551]
Das steht für Kant offenbar nicht im Widerspruch zu der weiter oben angeführten Stelle, dass wir uns, als den Handlungen der Tiere zugrundeliegend, ein „*analogon* des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft[]“[552](Refl, AA 15: 167) denken. Auch in der KU heißt es ja, wie schon gesehen:

---

[542] Refl, AA 16: 80.
[543] Anth, AA 07: 197.
[544] MAM, AA 08: 111.
[545] Br, AA 11: 344.
[546] RGV, AA 06: 29 Fn.
[547] Anth, AA 07: 265.
[548] MAM, AA 08: 111.
[549] Refl, AA 15: 645.
[550] Päd, AA 09: 441.
[551] Ebd.
[552] Ebd.: 167.

> So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Thiere in Vergleichung mit denen des Menschen den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft; und wollen damit zugleich anzeigen: daß der Grund des thierischen Kunstvermögens unter der Benennung eines Instincts von der Vernunft in der That specifisch unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Biber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältniß habe.– Deswegen aber kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen Vernunft braucht, nicht schließen, daß der Biber auch dergleichen haben müsse, und es einen Schluß nach der Analogie nennen.[553]

‚Analogie' – „[]in qualitativer Bedeutung[]" – meint hier nämlich nur, wir erinnern uns,

> die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie ungeachtet der specifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten (d. i. außer diesem Verhältnisse betrachtet), Statt findet.[554]

In Exkurs 1 habe ich diese Passagen ja schon näher interpretiert. Vor diesem Hintergrund betrachtet versteht man vielleicht auch besser, warum Kant einmal bemerkt, man könne sogar bei aller sicherlich zu konstatierenden Verschiedenheit zwischen dem die Tiere steuernden Instinkt und dem oberen Erkenntnisvermögen des Menschen, doch auch den Instinkt „als eine Art von Verstand ansehen, in sofern zum bloßen Verstande der freie Wille nicht gehört"[…], und so könnte gleichsam eine Art „Stufenleiter in der Natur" angenommen werden, „vom klügsten Menschen bis zum dümmsten Thiere", die allererst auf der Ebene „der Moralität, die da aufhört, wo die Menschheit aufhört," eine wesentliche Verschiedenheit festzuhalten zuließe.[555] Kant spricht den Tieren auch in der Tat eine Art Urteilsvermögen zu, allerdings keines, wie gesehen, das begrifflicher Natur ist, sondern eines, das die Wahrnehmungen offenbar auf ihre Übereinstimmung mit einem instinktiv Vorgegebenen hin ‚beurteilt' – es handelt sich also dabei nicht um ein Urteilsvermögen im eigentlichen Sinne, wo die Reflexion bekanntlich als „die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in *Einem Bewußtsein* begriffen sein können[]"[556] (und diese Einheit des Bewusstseins manifestiert sich im Urteil) zu fassen ist. Kant spricht nicht davon, dass bei den Tieren bereits ein Bewusstsein in diesem

[553] KU, AA 05: 464 Fn.
[554] Ebd.
[555] SF, AA 07: 70.
[556] Log, AA 09: 94. Meine Kursivierung.

Sinne involviert ist. So kann verständlich werden, was er einmal in einer Reflexion zur Anthropologie bemerkt:

> Ein Vogel, der sich eine Stelle zum Nest aussucht, nimmt wohl wahr, ob alles zusammenstimt, ihm seine Wohnung verborgen, trocken und fest zu erhalten. Ein Hund, der einem Wilde nachsetzt, beurtheilt die beste Wege, ihm beyzukommen. Diese Beurtheilung ist durch die untere Erkentnißkraft Gantz wohl möglich. […] Wenn ein Thier ein Beurtheilungsvermögen zeigt, auch wo es keine vorhergegangene Erfahrungen gehabt hat. Als ein junger Vogel in Erbauung eines Nestes: so zeigt dieses eingepflantzte Triebe an.[557]

Man wird mit Kant sogleich hinzufügen müssen, dass, was hier vorgeht, „[b]ey Thieren […] eben so wohl eine äußere Nothigung als in machinen“ ist – „daher sie *automata spiritualia* heißen.“[558] Was in diesem Zusammenhang ‚beurteilen‘ bzw. das dabei involvierte ‚Reflektieren‘ nur meinen kann, sagt uns eine Stelle aus der *Erste[n] Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, wo es heißt, dass „[d]as Reflectiren […] selbst bei Thieren“ vorgehe, „obzwar nur instinctmäßig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begrif, sondern eine etwa dadurch zu bestimmende Neigung […].“[559] Es scheint Kants Auffassung zu sein, dass es für diese Art der Reflexion, und zwar auf die Erfüllung von instinktmäßig vorgegebenen Neigungen hin, allein des unteren Erkenntnisvermögens der Sinnlichkeit bedarf.[560] Er sagt einmal, dass sich mit diesem Vermögen „die verstandlosen Thiere nach eingepflanzten Instincten schon nothdürftig behelfen können, so wie ein Volk ohne Oberhaupt […].“[561] Die Instinkte sind gleichsam „diejenigen Regeln […], nach welchen die Natur den Menschen in seinem Verfahren leitet, wie es bei […] den Thieren geschieht […].“[562]

Ich will nun noch einen mit dem bisher Herausgestellten scheinbar gut zusammenpassenden Aspekt ansprechen, der bei Kant an einigen Stellen explizit zum Ausdruck kommt. Diese Auffassung wird allerdings auch den ersten Ausgangs- oder Ansatzpunkt liefern für mögliche Problematisierungen der kantischen Theorie des *menschlichen* Bewusstseins – Problematisierungen nämlich, die sich meines Erachtens eben speziell durch die

---

[557] Refl, AA 15: 162.
[558] Refl, AA 17: 313.
[559] EEKU, AA 20: 211.
[560] Es wird sich gleich noch zeigen, dass die bei Tieren anzunehmende mentale Ebene Kant zufolge aber ebenfalls wenigstens die Stufe der durch die ersten beiden Synthesen konstituierten Wahrnehmungsbilder bzw. des Wahrnehmungsbewusstseins erreicht.
[561] Anth, AA 07: 196.
[562] Ebd.: 197.

Thematisierung des Vorstellungslebens der Tiere ergeben. Der angekündigte Aspekt ist der, dass Kant einige Male sagt oder mindestens implizit vorauszusetzen scheint, dass die Tiere bis zur Stufe der Apprehension und dann auch der damit unzertrennlich verbundenen Reproduktion offenbar dieselben transzendentalen Strukturen wie der Mensch aufweisen. An einer wichtigen Stelle schreibt er – soweit auch gut mit dem bisher Angeführten zusammenstimmend: „Die Thiere haben auch *apprehensiones*, aber nicht *apperceptiones*; mithin können sie ihre Vorstellungen nicht allgemein machen.“[563] Wir haben in diesem Kapitel ja schon gesehen, dass Kant die Grenze zwischen Mensch und Tier, die seelisch-mentale Dimension betreffend, nicht etwa auf der Ebene der Sinnlichkeit oder der konkreten, unterscheidenden Objekt*wahrnehmung* sieht, sondern offenbar erst in der Fähigkeit des Menschen, „sich selbst zum Gegenstande seiner Vorstellungen“ zu machen, „und sich der Verknüpfung seiner Vorstellungen bewust“ zu sein (die Fähigkeit, seine Vorstellungen allgemein zu ‚machen‘, hängt damit, wie schon ausreichend dargelegt, unmittelbar zusammen).[564] Dann aber – noch den Inhalt der zu TA hinführenden Argumentationsgänge hinzugedacht – folgt doch in der Tat, dass der Mensch „[d]as Auffassende Ich (der apprehension) […] mit den Thieren gemein hat“[565] und haben muss. In einem Briefentwurf aus dem Sommer 1792 (an Fürst von Beloselsky) schreibt Kant ganz in diesem Sinne:

> […] Zuerst die Eintheilung des Vorstellungsvermögens in die der bloßen Auffassung der Vorstellungen *apprehensio bruta* ohne Bewustseyn, ist lediglich für das Vieh und die *sphaere* der *apperception*, d. i. der Begriffe, die letztere macht die *sphaere* des Verstandes überhaupt.[566]

Sogleich aber wird man, vor dem Hintergrund solcher Stellen, dann auch die mit der Apprehension unzertrennlich verbundene Reproduktion den Tieren zusprechen müssen. Diese beiden Synthesen müssen, wie wir gesehen haben, konstitutiv wirksam sein, soll eine Wahrnehmung eine Dauer (im Unterschied zu sich bloß folgenden, isolierten, unverbundenen Jetzt-Punkten) überhaupt aufweisen. In der zitierten Briefpassage hätte Kant daher streng genommen nicht schreiben dürfen, die „*apprehensio bruta*“ finde völlig ohne Bewusstsein statt. Vielmehr ist sie geradezu, verbunden mit der Reproduktionssynthesis, das Wahrnehmungs*bewusstsein*. Wir haben mit Kant nachvollzogen (vornehmlich in Kapitel II.3.3.1), dass wir ohne die Synthesen der Apprehension und Reproduktion sogar „weder die

[563] Refl, AA 15: 166.
[564] Ebd.: 958.
[565] Ebd.
[566] Br, AA 11: 345.

Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben“[567] würden. Die angeführten Passagen geben auch keinen Anlass dazu, im Falle der Tiere unter Apprehension bzw. Reproduktion etwas anderes zu verstehen als im Falle des Menschen.[568] Kant verwendet erstens dieselben Termini, ohne ihre andere Bedeutung in diesem Zusammenhang zu betonen oder zu erläutern. Zweitens wird durch die Rolle dieser Synthesen – nämlich eine von uns mit den Tieren zweifellos *geteilte* raum-zeitliche Wahrnehmungswelt in formaler (und dann teils auch materialer) Hinsicht allererst zu eröffnen – ersichtlich, dass sie bei Mensch und Tier dieselbe sein muss.

Selbst wenn man eine sozusagen vorsichtige Interpretation dieser Synthesen wählt und sie der Einbildungskraft zuordnet (eher der A-Auflage folgend)[569] – mithin sie nicht, wozu Kant vor allem in der B-Auflage zu tendieren scheint, als „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben […] auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung“[570] sieht –, so übersteigen sie doch (und damit auch im Falle der Tiere) sicherlich das bloß passive Vermögen der Sinnlichkeit in seiner Rezeptivität.[571] Andererseits vertritt Kant, wie wir gesehen haben, klar die Position, dass die immerhin zu postulierenden transzendentalen Strukturen ‚im‘ Tier gleichwohl nicht die Stufe des oberen, begrifflichen Erkenntnisvermögens bzw. des Selbstbewusstseins erreichen. Man scheint mit Kant daher den Tieren ein empirisches *Bewusstsein* oder ein Wahrnehmungs*bewusstsein* zusprechen zu dürfen. Durch die knappe Stelle aus dem oben angeführten Briefentwurf wird ersichtlich, dass Kant den Begriff des Bewusstseins nicht immer eindeutig verwendet. Auf der einen Seite nämlich scheint er ihn auf das (wenigstens mögliche) Selbstbewusstsein im Sinne einer „Vorstellung, daß eine andre Vorstellung in mir ist“[572] zu beziehen (was an anderer Stelle mit dem Akt des Urteilens zusammengebracht wird[573]), auf der anderen Seite scheint er ihn im Sinne des Wahrnehmungsbewusstseins, also des „empirische[n] Bewußtsein[s], […] in

---

[567] A 99.

[568] In welchem Sinne diese transzendentalen Prozesse im Falle menschlichen Erkennens noch eine andere Bedeutung haben könnten, werde ich in Kapitel IV.1 noch erörtern.

[569] Diese Zuordnung wird sogar durch die dargelegten Äußerungen Kants zu den mentalen Kapazitäten der Tiere wieder naheliegender, weil Kant den Tieren Verstand abspricht, durchaus aber Wahrnehmungsbewusstsein zubilligt.

[570] B 152.

[571] Auch wenn ich keine Stellen gefunden habe, an denen Kant explizit auf die Frage nach der Möglichkeit von Lernen bei Tieren eingeht, so scheint doch durch das notwendige Vorliegen des Vermögens der Einbildungskraft auch bei den Tieren wenigstens ermöglicht, dass Tiere lernen, mithin ihr rein instinktives ‚Programm‘ wenigstens auf rudimentäre (teils aber auch auf erhebliche) Weise modifizieren können. Dafür lässt Kant also sicherlich Spielraum, was wichtig ist, denn dass verschiedene Formen des Lernens im Tierreich vorkommen, kann nicht geleugnet werden.

[572] Log, AA 09: 33.

[573] Vgl. bspw. A 68/B 93.

welchem zugleich Empfindung ist[]“[574], zu verstehen. Die soweit angestellten Überlegungen sprechen meines Erachtens aber dafür, den Tieren wenigstens ein Wahrnehmungsbewusstsein bzw. die dafür erforderlichen transzendentalen Strukturen zuzusprechen.

[574] B 207.

IV. Diskussion ausgewählter Aspekte der Bewusstseinstheorie Kants

Was bis zu dieser Stelle erarbeitet wurde, bietet schon für sich betrachtet ein interessantes Resultat. So wird man mit Kant zweifellos sagen müssen, dass den Tieren die transzendentale Ebene der Apprehension und der damit zusammenhängenden Reproduktion, mithin Wahrnehmungsbewusstsein zuzusprechen ist. Insofern kann also die Hauptthese dieser Arbeit als durch Kant selbst bestätigt angesehen werden. Sie kann jetzt sogar inhaltlich näher bestimmt werden, da wir sehen konnten, welche transzendentalen Ebenen Kant den Tieren zuzubilligen bereit ist. Überdies zeigen Kants Ausführungen zu den Tieren mindestens implizit, dass die von mir durchgehend verfolgte Interpretation der ersten beiden Synthesen als eine raum-zeitlich artikulierte Wahrnehmungswelt überhaupt eröffnende transzendentale Strukturen richtig ist. Wäre sie das nicht, dann wäre auch nicht ersichtlich, warum man den Tieren überhaupt Synthesen zusprechen sollte. Wenn letztere nämlich einzig am Prozess des begrifflich-urteilsmäßigen Erkennens beteiligt wären, die ersten beiden Synthesen überdies nicht auch in Unabhängigkeit von der dritten vorgestellt werden könnten, so wären Synthesisleistungen überhaupt den Tieren sicherlich abzusprechen – denn begrifflich-urteilsmäßiges Erkennen gesteht Kant den Tieren durchgehend eindeutig nicht zu.
In den folgenden Kapiteln will ich nun noch verschiedene ausgewählte Aspekte der Erkenntnis- bzw. Bewusstseinslehre Kants diskutieren, und zwar Aspekte, die eben gerade dadurch problematisiert werden können, dass wir das mentale Leben der Tiere in die Diskussion haben einfließen lassen.

1. Zur Einheit transzendentaler Subjektivität

1.1 Vernunft als organologische Ganzheit

Zunächst: Ich möchte hier unter ‚transzendentaler Subjektivität' alle am Erkenntnisprozess beteiligten transzendentalen Vermögen verstehen. Dazu gehören meines Erachtens auch die Sinnlichkeit und die Einbildungskraft, da sie ebenfalls Erkenntnis wesentlich mitbedingende Vermögen sind. Der Begriff ‚transzendentale Subjektivität' ist deshalb etwas weiter als ‚Vernunft'. Denn unter ‚Vernunft' versteht Kant selbst im weiten Sinne nur das obere

Erkenntnisvermögen, wozu Verstand, Urteilskraft, und die Vernunft im engeren Sinne (als „das Vermögen zu schließen“[575]) gehören.

Es soll in diesem Kapitel um folgende gewichtige Frage gehen: Inwiefern kann man unter Berücksichtigung der Ausführungen Kants zu den mentalen Strukturen der Tiere eigentlich noch von einer Einheit transzendentaler Subjektivität sprechen? Es wird gleich zu sehen sein, dass man (menschliche) Vernunft mit Kant als gleichsam organologische Einheit interpretieren kann. Die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Verständnisses wird aber an dieser Stelle ersichtlich deshalb dringlich, weil Kant den Tieren gewisse transzendentale Vermögen zugesteht und auch zugestehen muss. Das wurde argumentativ hergeleitet. Höherstufige Leistungen wie das begriffliche Erkennen oder das logische Schlussfolgern hingegen, die in seiner Erkenntnistheorie eindeutig Vermögen wie Verstand, Urteilskraft und Vernunft voraussetzen, spricht er ihnen aber ausdrücklich ab. Vor diesem Hintergrund kann daher angezweifelt werden, dass transzendentale Subjektivität je nur als ein geradezu zweckmäßig organisiertes Ganzes vorliegen kann.

Ich werde zunächst in angemessenem Umfang darlegen, was mit der möglichen Deutung gemeint ist, (menschliche) transzendentale Subjektivität bilde eine unauflösbare Einheit von auf einander abgestimmten und sich wechselseitig bedingenden Vermögen.[576] In der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV schreibt Kant, Vernunft sei

> in Ansehung der Erkenntnisprinzipien eine ganz abgesonderte für sich bestehende Einheit […], in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisierten Körper, um aller anderen und alle um eines willen dasind, und kein Prinzip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben.[577]

Vernunft kann hier, wie sich noch bestätigen wird, im Sinne von transzendentaler Subjektivität, wie ich sie zu Beginn dieses Kapitels ‚definiert‘ habe, verstanden werden. Als solche soll sie also offenbar ‚um-willen‘-Verhältnisse[578] zwischen ihren einzelnen Gliedern aufweisen und „eine ganz abgesonderte für sich bestehende Einheit“ bilden. An der zitierten Stelle geht es Kant um *theoretische* bzw. *erkennende* Vernunft – bzw. um die Vernunft „in Ansehung der Erkenntnisprinzipien“. Auch praktische Vernunft lässt sich aber, wie noch

---

[575] A 330/B 386.

[576] Ich werde mich hierbei etwas an den Ausführungen von Angela Breitenbach (2009) in ihrem Buch *Die Analogie von Vernunft und Natur* orientieren. Relevant für dieses Themengebiet ist neben dem Buch von Breitenbach etwa auch die gesamte Untersuchung von Bernd Dörflinger (2000): *Das Leben theoretischer Vernunft*.

[577] B XXIII.

[578] Solche Verhältnisse haben wir in Kapitel III.1.1 schon kennen gelernt.

auszuführen sein wird, in diese Perspektive integrieren. Wenn Kant mit Blick auf theoretische Vernunft schreibt, dass „kein Prinzip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben“, so muss dies so verstanden werden, dass zu einem adäquaten Verständnis jedes einzelnen Gliedes des Erkenntnisvermögens seine Beziehung zu allen übrigen Gliedern notwendig mit in die Betrachtung genommen werden muss. An anderer Stelle heißt es, ganz in diesem Sinne, Vernunft enthalte „einen wahren Gliederbau […], worin alles Organ ist, nämlich Alles um Eines willen und ein jedes Einzelne um aller willen […].“[579] Diese organologische Struktur sollte sich also eigentlich an jedem der zum Erkenntnisvermögen als Ganzem dazugehörigen Einzelvermögen exemplifizieren lassen. Wenn wir etwa das Vermögen des Verstandes als Beispiel betrachten, so müsste sich daran ein ‚um-willen‘-Verhältnis mit Blick auf die anderen Vernunftvermögen aufzeigen lassen. Angela Breitenbach gibt eine mögliche Beschreibung dieses Verhältnisses:

> So gäbe es ohne die Arbeit des Begriffe liefernden Verstandes auch keine Urteilskraft, die diesen Begriffen gegebene Erscheinungen unterordnete. Gleichzeitig hätten aber auch die Verstandesbegriffe, die ja erst in ihrer Anwendung auf sinnlich gegebene Anschauungen ihre Bedeutung haben, ohne die Subsumtionsleistung der Urteilskraft einerseits und ihre Reflexionsleistung andererseits keine Funktion. Die Funktionen des Verstandes und der Urteilskraft sowie die durch diese vollbrachten Erkenntnisurteile sind darüber hinaus notwendig für die Möglichkeit der theoretischen Vernunft, Schlüsse zu ziehen und bestimmte Erkenntnisse allgemeinen Ideen unterzuordnen. Und andersherum sind auch die Verstandeserkenntnisse von der Natur als einer systematisch geordneten und durch Gesetze bestimmten Einheit von der Einheitsidee der Vernunft und den regulativen Prinzipien der reflektierenden Urteilskraft abhängig.[580]

Von dieser Auffassung der menschlichen Vernunft als einer gleichsam organologischen Einheit muss meines Erachtens, wie schon angedeutet, auch ein integrierender Bogen geschlagen werden zu den an der Verstandeserkenntnis ja ebenfalls wesentlich beteiligten Vermögen der Einbildungskraft und der Sinnlichkeit. Deshalb spreche ich hier häufig von transzendentaler Subjektivität, anstatt nur von Vernunft im weiten Sinne (im Sinne des oberen Erkenntnisvermögens). Auch mit Blick auf die Sinnlichkeit konnte im Verlauf dieser Untersuchung ja schon gezeigt werden, dass sie zum einen ebenfalls ein für die Gegenstandswahrnehmung bzw. die Gegenstandserkenntnis wesentliches transzendentales Vermögen ist, zum anderen auch, dass sie ohnehin nur in bewusst vollzogener, isolierender

[579] B XXXVIIIf.
[580] Breitenbach (2009), S. 99.

Betrachtung überhaupt als autonom verstanden werden kann. Dass der Einbildungskraft eine wesentliche Funktion im menschlichen Erkenntnisprozess zukommt – nämlich als „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen[]“[581] bzw. in ihrer Rolle, „das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild“ zu „bringen“[582] –, wurde ebenfalls hinreichend dargelegt.

Es wirkt sich nun noch verschärfend auf das soweit Erarbeitete aus, dass sich die als organologisch zu denkende Einheit theoretischer Vernunft letztlich wohl auf eine durch praktische Vernunft intendierte Einheit zurückführen lässt. Dass theoretische und praktische Vernunft überhaupt eine Einheit bilden müssen, liegt darin begründet, dass „es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muss.“[583] Überdies ist plausibel,

> dass die theoretische Vernunft selbst in gewissem Sinne praktisch tätig ist. Verstandes*akte* wie das Denken oder Erkennen können ebenso wie beabsichtigte Bewegungen im Raum als Handlungen mit einem bestimmten Zweck, genauer gesagt dem Zweck der Erkenntnis, verstanden werden.[584]

Es lässt sich daran, dass theoretische Vernunft in diesem Sinne auch als praktische Aktivität gedeutet werden kann, das Handeln aber sicherlich nicht in gleichem Maße auch als theoretisches Erkennen wird angesehen werden können, auch klar machen, warum an einer Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft* dieser im Verhältnis zur theoretischen gar „das Primat“[585] zugesprochen wird. Man muss mit Kant unter dem Gesichtspunkt, dass „alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist[]“[586], vom theoretischen Erkennen sagen, dass es wesentlich auf den „Endzweck“ der „Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe“ gerichtet ist, „der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existiren soll […].“[587] Nach Kant kann nämlich dieser Endzweck „allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden […].“[588] Natur oder Gegenständlichkeit in allgemeinster Hinsicht ist aber, wie wir gesehen haben, nach Kant letztlich nichts anderes, als die Einheit des Selbstbewusstseins, die wir im Mannigfaltigen der Erscheinungen *erkennend* stiften. Deshalb schreibt Bernd Dörflinger:

---

[581] B 151.
[582] A 120.
[583] GMS, AA 04: 391.
[584] Breitenbach (2009), S. 93. Meine Kursivierung.
[585] KpV, AA 05: 121.
[586] Ebd.
[587] KU, AA 05: 195f.
[588] Ebd.

> […] Wo moralische Verbindlichkeit herrschen soll, da ist die Objektivität einer gemeinsamen Welt zu fordern und zuerst also die Verbindlichkeit unter *Erkenntnis*subjekten. Damit ist der durch transzendentale Reflexion zu leistende Übergang von der subjektiven Einheit des Bewußtseins zur objektiven als ein moralisch bedeutsamer zu kennzeichnen.[589]

Man kann also mit Kant das Interesse praktischer Vernunft, nämlich die „Bestimmung des Willens in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks[]“[590], gewissermaßen als leitendes, dem theoretischen Vernunftinteresse, nämlich der „Erkenntniß des Objects bis zu den höchsten Principien *a priori*“[591], allererst seinen Sinn zuweisendes Interesse deuten. Die Einheit des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs ist nach Breitenbach gerade dadurch gewährleistet, dass „das Interesse der theoretischen letztlich auf das der praktischen Vernunft hinausläuft[]“[592], und

> [d]ie gesamte Leistung der einzelnen Vernunftvermögen […] daher nur mit Blick auf den höchsten *praktischen* Zweck zu verstehen [ist] – den Zweck, alle Erkenntnisse und Handlungen nach allein in der Vernunft begründeten Maximen auszurichten, welche die Selbstbestimmtheit der Vernunft realisieren und die prinzipiell von allen Vernunftwesen befolgt werden können. […] Die Gesamtheit der intellektuellen Vermögen des Menschen kann folglich betrachtet werden, als sei sie auf die Einheit aller Handlungen nach dem Prinzip der Selbstbestimmung ausgerichtet.[593]

Auf die derart organologisch deutbare Einheit der Vernunft in ihrem theoretischen wie auch praktischen Gebrauch, durch die „jedes einzelne“ Vermögen „immer wieder auf die Gesamtheit und Einheit der Vernunft bezogen[]“[594] ist, lässt sich wohl auch unsere teleologische Deutung der Natur zurückführen.[595] Denn es

> ist die Gerichtetheit der Vernunft auf das Ziel der Einheit ihrer Handlungen nach dem höchsten Vernunftprinzip, welches für die Organismus-Analogie der dritten *Kritik* in Betracht kommt. […] Es ist die innere Vollkommenheit und Übereinstimmung mit sich selbst, welche von der Vernunft angestrebt wird, die Kant auch in den Organismen wiedererkennt […].[596]

---

589 Dörflinger (2000), S. 244.
590 KpV, AA 05: 120.
591 Ebd.
592 Breitenbach (2009), S. 95.
593 Ebd., S. 97f.
594 Ebd., S. 100.
595 Vgl. Kapitel III.1.1.
596 Breitenbach (2009), S. 101f.

Breitenbach führt aber noch einen problematischen Aspekt dieses sonst durchaus begründbaren Verständnisses an, wenn sie kritisch erwägt, ob wir uns argumentativ nicht zirkulär bewegen, wenn wir die Deutung bestimmter Naturgegenstände als Organismen auf eine Analogie mit der Einheit unserer Vernunft zurückführen, andererseits aber uns doch offenbar dieser Art der Einheit schon bewusst sein müssen, um dann bestimmte Gegenstände der Natur auf besagte Weise deuten zu können. Sie hält es aber für möglich, diesen möglichen Zirkularitätseinwand durch eine Art zu konstatierende Wechselseitigkeit zwischen Vernunft und der Erscheinung des Naturgegenstandes, den wir dann als Organismus deuten, folgendermaßen zu entkräften:

> Zwar ist uns die Idee einer organisierten Einheit zunächst von der Vernunft bekannt und wird erst im zweiten Schritt auf den Organismus übertragen, trotzdem kann sie uns im dritten Schritt wiederum Aufschluss über unsere Vernunft selbst geben […]. Während uns auf der einen Seite die zwecktätige Gerichtetheit, die Aktivität und Spontaneität von der Vernunft bekannt sind und das Wesen organischer Natur erläutern sollen, scheinen es auf der Seite der Organismen ihre anschauliche Hervorbringung und wechselseitige Beeinflussung der einzelnen Organe zu sein, die wiederum das Wesen der Vernunft aufklären. Einerseits ist die praktisch zweckgerichtete Vernunftfähigkeit somit eine ursprüngliche Eigenschaft unserer Vernunft, andererseits kann sie in ihrer inneren Differenzierung und systematischen Organisiertheit nur durch unsere Interaktion mit der Welt verstanden werden. Erst indem wir diese Art der Vernunfttätigkeit in unserer Betrachtung von Organismen in die Natur hineinlesen, können wir uns somit eine Eigenschaft unserer selbst als körperliches Vernunftwesen veranschaulichen.[597]

Zum einen können wir bestimmte Naturgegenstände also nur deshalb als zweckmäßig organisierte Einheiten deuten, weil wir mit einer solchen organisierten Einheit durch unser eigenes Erkenntnisvermögen vertraut sind. Zum anderen aber, so Breitenbachs Auffassung, können uns diese Naturgegenstände, nach derart erfolgter Deutung, auch wiederum besonderen Aufschluss über uns selbst geben, und zwar in Hinblick auf „ihre anschauliche Hervorbringung und wechselseitige Beeinflussung der einzelnen Organe“.[598] Wie auch immer

[597] Breitenbach (2009), S. 105.

[598] Breitenbach will sich mit diesem Verständnis etwas von Bernd Dörflinger abgrenzen, der eine solche Wechselseitigkeit ihr zufolge nicht annimmt. Seiner Auffassung nach „ist der Organismus nicht in dem Sinn das Analogon der Vernunft, daß von seiner eingesehenen Lebendigkeit her indirekt etwas in Hinsicht auf eine etwa fragliche Lebendigkeit rationalen Bewußtseinslebens zu gewinnen wäre, sondern umgekehrt kann der Weg nur vom unmittelbar bekannten Bewußtseinsleben auf die bloß indirekt einsichtige Lebendigkeit des Organismus führen. Es ist so nicht eine in ihrer Lebendigkeit problematische Vernunft wie ein darin unproblematischer Organismus, sondern umgekehrt ein in seiner Lebendigkeit problematischer Organismus wie eine darin nicht problematische Vernunft gedacht. Aufgrund dieser Asymmetrie hinsichtlich des Erkenntnisstatus der Vorstellungen auf beiden Seiten der Analogie ist zwar der Organismus als ‚Analogon der Vernunft‘ (*KDU*, Ak V, 464 Anm.) anzusprechen, nicht aber in gleicher Weise *vice versa* die Vernunft als Analogon des Organismus.“ (Dörflinger (2000), S. 31)

nun die teleologische Deutung der Natur als von unserem Selbstverständnis als vernünftige Wesen im Detail abhängend verstanden werden mag, kann doch festgehalten werden, dass eine solche Abhängigkeit besteht. Das heißt, wir können die Natur auf solche Weise deuten, weil uns durch unsere eigene Vernunft die skizzierte organologische Einheit bekannt ist. Wie wir ebenfalls schon gesehen haben (in Kapitel III.1.2), kann auch der Begriff des Lebens bei Kant streng erkenntniskritisch auf solche Weise gedeutet werden, wenn Kant auch an verschiedenen Textstellen in seinen diesbezüglichen Formulierungen mindestens zu schwanken scheint.[599]

1.2 Die organologische Vernunfteinheit und die transzendentalen Strukturen bei Tieren

Welche Bedeutung hat die dargelegte Einheit der Vernunft für den Status der bei Tieren anzunehmenden transzendentalen Strukturen? Dass den Tieren solche Strukturen zuzusprechen sind, haben die zu TA hinführenden Argumentationsgänge gezeigt, und in Kapitel III.2 konnte diese These als durch Kant selbst bestätigt ausgewiesen werden. Wie aber können dann die ersten beiden Stufen der Synthesen, mithin das Vermögen der Sinnlichkeit und das der Einbildungskraft, ihre Rolle allererst im Ensemble eines organologischen, einheitlichen Vernunftganzen spielen, dem letztlich, wie gesehen, sogar Selbstbestimmung aus Freiheit zugrunde liegen soll? Die „vernunftlosen Thiere“ verfügen Kant zufolge nicht über höherstufige mentale Vermögen, und schon gar nicht ist ihnen, „mit denen man nach Belieben schalten und walten kann“, Freiheit zuzusprechen.[600] Aber wie ist dann der Status der ihnen ja zweifellos zuzuschreibenden transzendentalen Strukturen zu charakterisieren? Es

---

[599] Man denke nur noch einmal an die folgende Stelle (TG, AA 02: 327 [+ Fn.]): „Ich gestehe, daß ich sehr geneigt sei das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen.*)
[*) Der Grund hievon, der mir selbst sehr dunkel ist und wahrscheinlich auch wohl so bleiben wird, trifft zugleich auf das empfindende Wesen in den Thieren. Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, scheint immaterieller Natur zu sein. Denn alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen.]“
An solchen und ähnlichen Stellen – obgleich diese Stelle jetzt der vorkritischen Zeit Kants entstammt – scheint Kant ja so zu sprechen, als sei das ‚Dasein immaterieller Naturen in der Welt‘ *nicht* nur *unserer Deutung* gewisser vorkommender Phänomene geschuldet, sondern als gäbe es in der Welt bzw. in der Natur selbst (gleichsam unabhängig von unserer Deutung) diese immateriellen Strukturen, und als lägen solche Strukturen etwa den Handlungen der Tiere zugrunde. Ich werde gleich noch darauf zu sprechen kommen, dass diese Auffassung meines Erachtens trotz der dargelegten erkenntniskritischen Schranken in gewisser Hinsicht doch eine richtige ist – zumindest werde ich aus bestimmten Gründen ein Argument, das in diese Richtung geht, darlegen (müssen). Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Status transzendentaler Strukturen bei Tieren kann nämlich, so glaube ich, gezeigt werden, dass man auch vor dem Hintergrund der kantischen Theorie der Subjektivität, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, tatsächlich wird sagen müssen, dass ‚in‘ den Tieren selbst diese Strukturen wahrnehmungs- und handlungsverursachend wirksam sein müssen, also keineswegs nur unserer deutenden Übertragung entstammen.

[600] Anth, AA 07: 127. Vgl. zur Unfreiheit des Tieres bspw. auch: Refl, AA 15: 645; ebd.: 788; ebd.: 866; OP, AA 21: 34; ebd.: 36.

bieten sich meines Erachtens diesbezüglich folgende Möglichkeiten, die erwogen werden müssen.

Zunächst einmal könnte man sich wieder auf ein Verständnis der kantischen Erkenntnis- bzw. Bewusstseinslehre berufen, wie ich es in Kapitel II.3.2 dargelegt und abgelehnt habe. Ich habe dieses Verständnis dort als ‚rein erkenntnislogische Lesart der KrV' bezeichnet und ausgeführt, dass man dieser Lesart zufolge das Werk (bzw. inhaltlich damit in Verbindung stehende Textstellen) so verstehen müsste, als handelte es einzig und allein von den transzendentalen Prozessen bzw. den diesen zugrundeliegenden Strukturen, durch die wir *erkennend* einen Gegenstand konstituieren. Wie mit diesem Prozess Selbstbewusstsein zusammenhängt, wurde in Kapitel II.3.3.2 erläutert. Die KrV ist einem solchen Verständnis nach mit den Bedingungen und Grenzen des menschlichen, mithin begrifflich-urteilsmäßigen und auf Sinnlichkeit bezogenen Erkennens beschäftigt. Die drei Stufen der Synthesis, die Kant in der A-Auflage explizit unterscheidet, wären dann nur als gar nicht zu trennende logische Momente dieses Erkenntnisprozesses aufzufassen. Das in Zeit und Raum stattfindende bloße Anschauen müsste dann wohl so verstanden werden, als könnte es durchaus vorsynthetisch stattfinden, und zwar sogar derart, dass Verhalten, das als nicht notwendig an das der Synthesis bedürfende bewusste Wahrnehmen oder urteilsmäßige Erfassen eines Gegenstandes oder Sachverhalts gebunden anzusehen wäre, dann dadurch bereits möglich sein würde. So und nur so könnte man den Tieren etwa bloße Anschauung und darauf gegründetes Verhalten zusprechen, ohne sie auch sogleich in den Bereich synthetisch-apriorischer Leistungen einzubeziehen. Ich erachte den ‚Rückzug' in diese Lesart jedoch nach wie vor für falsch, und zwar aus folgenden Gründen:

Erstens reicht das Vermögen der Sinnlichkeit, in isolierender Abstraktion hier einmal in seiner vermeintlich vorsynthetisch-autonomen Rolle zugestanden, als ein solches offenbar zu gar nicht mehr hin, als die *rezeptive* Seite eines (dann übrigens auch sogleich vorauszusetzenden) erkennenden Subjekts zu ‚eröffnen' (dessen *rezeptive* Seite, im Unterschied zu seiner spontanen, das Vermögen der Sinnlichkeit darstellt). Es wurde des Weiteren dargelegt[601], warum die Sinnlichkeit, derart verstanden, offenbar zu nicht mehr hinreichen würde, als eine „ins unendlich Offene gehende Minimalordnung des Nebeneinander von unbestimmt Mannigfaltigem in extensiver Zerstreuung"[602] darzubieten, wie Bernd Dörflinger es mit Blick auf den Raum ausdrückt, bzw., auch auf die Zeit bezogen,

[601] In Kapitel II.3.3.1.
[602] Dörflinger (2010), S. 70f.

zu „einer Anschauung, die nur durch eine isolierte, punktuell jetztzeitige, unmittelbar eindruckshafte Präsenz zu charakterisieren ist […].“[603]

Zweitens spricht Kant auch, wie wir gesehen haben, ganz eindeutig davon, dass wir, ohne die Synthesen der Apprehension und der Reproduktion

> weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben könn[t]en: da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet, erzeugt werden können.[604]

Hier scheint es sogar, als betrachtete Kant die Rezeptivität der Sinnlichkeit und das Anschauen in Zeit und Raum als zwei noch zu unterscheidende Aspekte. Zweifellos aber werden hier Zeit und Raum – man wird wohl sagen müssen: verstanden im Sinne von artikulierten Wahrnehmungsbildern (die wir aber ohne Zweifel mit den Tieren teilen) – als von Synthesis abhängig charakterisiert.[605] An einer wenig späteren Stelle bekräftigt Kant diese Position, wenn er, bezogen auf die ersten beiden Synthesen, schreibt, dass ohne ihre Funktion „niemals eine ganze Vorstellung, […] ja gar nicht einmal die reineste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen“[606] würden. Dass die Tiere zweifellos in den ‚Vermögensbereich‘ mindestens dieser ersten beiden Synthesen einbezogen werden müssen, wird auch zunächst dadurch klar, dass sie, wie Gerold Prauss es ausdrückt, doch zweifellos „einer Orientierung innerhalb von Zeit und Raum – der unseren vergleichbar – fähig sind […].“[607] Darüber hinaus ist zu konstatieren,

> daß wie wir auch Tiere von Objekten ein Bewußtsein haben müssen, eben das Bewußtsein der empirischen Erkenntnis von empirischen Objekten, da sie doch gleich uns mit ihnen umgehen können, also mindest Wahrnehmung von ihnen haben müssen.[608]

Die Annahme, dass wir mit den Tieren mindestens der Form nach die Wahrnehmung einer gemeinsamen Objektwelt teilen (wenn sie vielleicht auch keine Objekte im eigentlichen Sinne *erkennen*), wird, abgesehen von unserer alltäglichen Beobachtung bzw. Erfahrung mit Tieren,

---

[603] Dörflinger (2000), S. 189.
[604] A 99f.
[605] In Kapitel II.3.3.3 (und gegen Ende von Kapitel II.3.3.2) habe ich, mit Bezug auf das *Opus postumum*, ja überdies dargelegt, wie ursprüngliche Subjektivität sich über das Setzen von Zeit und Raum bzw. einer rezeptiven Seite seiner selbst überhaupt allererst die Möglichkeit eröffnet, sich als Objekt zu gewinnen, mithin sich seiner selbst bewusst werden zu können. Auch durch das *Opus postumum* konnte also Licht auf „das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit[]“ (A 278/B 334) fallen, wie Kant es einmal formuliert.
[606] A 102.
[607] Prauss (1993), S. 941f.
[608] Ebd., S. 945.

ja sogar durch Kant selbst bestätigt, wie wir dies in Kapitel III.2 gesehen haben. Des Weiteren – vorausgesetzt, die Tiere wären in einem als vorsynthetisch zu charakterisierenden bloßen sinnlichen Anschauen von Jetzt zu Jetzt je ‚gefangen' – wären doch letztlich weder unser gemeinsamer Umgang mit den Tieren in einer geteilten raum-zeitlichen Objektwelt, noch die von den Tieren gezeigten Verhaltensweisen bzw. offenbar kognitiven Fähigkeiten adäquat verständlich zu machen.

Wie könnte man aber – abgesehen von dem skizzierten ‚Rückzug' in die meines Erachtens nicht haltbare rein erkenntnislogische Lesart – mit dem oben herausgestellten Problem der scheinbar ‚aufgebrochenen' Einheit transzendentaler Subjektivität durch die Einbeziehung der Tiere noch umgehen? Eine weitere Möglichkeit wäre, die Einheit als solche mit Blick auf *menschliche Vernunft* bzw. ‚menschliche transzendentale Subjektivität' weiterhin aufrecht zu erhalten. Es wäre dann herauszustellen, dass wir uns dadurch von den Tieren wesentlich unterscheiden, dass wir als ‚menschliche transzendentale Subjekte', grob gesprochen, eben über ein bloßes Wahrnehmungsbewusstsein hinaus eine objektive Erfahrungswelt zum Zwecke moralischer Selbstbestimmung konstituieren.[609] Soll die wesentliche Einheit transzendentaler Subjektivität nicht gefährdet sein, wäre nach meiner Auffassung allerdings überdies zu zeigen, dass – ganz ähnlich, wie dies hinsichtlich unserer teleologischen Deutung der Natur oder unseres Verständnisses des Lebenden Kants Position zu sein scheint – nur *wir* es sind, die die Tiere in besagter Weise *interpretieren*.[610] So gesehen wären *wir* es gewissermaßen, die die Einheit transzendentaler Subjektivität (wie wir mit ihr allein aus unserem eigenen Fall vertraut sein können) sozusagen soweit ‚aufspalten' und auf die Tiere übertragen, wie eine Interpretation ihres Verhaltens dies erfordert. Sollte das Vorliegen von transzendentalen Vermögen tatsächlich ‚in' den Tieren selbst hingegen auch als unabhängig von unserer Deutung – abgesehen davon, dass wir natürlich immer mit unseren Begriffen operieren müssen – notwendig auszuweisen sein, wäre die aufgebrochene Einheit der Subjektivität durch die Einbeziehung der mentalen Kapazitäten der Tiere offenbar nicht mehr zu retten, oder aber, die den Tieren zugeschriebenen transzendentalen Vermögen müssten um alle noch ausstehenden ergänzt werden, was Kants eigener Auffassung ganz offensichtlich auch nicht gerecht würde.

Es lässt sich nun meines Erachtens tatsächlich ein Argument anführen, das uns zu zwingen scheint, von transzendentaler Subjektivität als Vorstellungs- bzw. Handlungsgrundlage in mit

[609] Vgl. dazu auch meine Ausführungen in Kapitel IV.2.
[610] Ich leite jetzt zu dem Argument über, das ich zu Beginn des Kapitels III.2 angekündigt hatte.

Kant zu fordernder Ausprägung ‚in' den Tieren selbst auszugehen. Dieses Argument ist eigentlich eine erweiterte Darstellung eines Aspekts der Begründung von P2.2, wo es ja darum ging, Gründe dafür anzuführen, dass Tiere in Zeit und Raum wahrnehmen. Meines Erachtens ist nämlich durch Bezug auf die Zweckmäßigkeit (hier speziell) des Sinnesorgans ‚Auge'[611] die Annahme tatsächlich ‚in' den Tieren vorliegender transzendentaler Strukturen berechtigt, und zwar, das ist wichtig zu betonen, nach wie vor auf der Grundlage der kantischen Erkenntniskonzeption.[612] Ich werde wie folgt argumentieren: Augen sind Sinnesorgane von Tieren (also von Organismen), die in ihrer (wenn auch von uns zu erkennenden) Rolle wesentlich davon abhängen, dass sie auf das *räumliche* Umfeld des Organismus bzw. auf den Gewinn von Informationen über *Räumliches* (im Verbund mit diversen notwendigen neuronalen Strukturen im zentralen Nervensystem) für den jeweiligen Organismus gerichtet sind. Seinem Ursprung nach, wie wir bei Kant sehen konnten, ist der Raum aber *apriorische Anschauungsform* und dem Vermögen der Sinnlichkeit zuzurechnen. Daher ist die Rolle der Augen nicht anders verständlich zu machen als so, dass ‚im' Tier selbst tatsächlich ein apriorisches Anschauungsvermögen zugrunde liegt (das ja, wie schon erläutert, nicht als autonom vorliegend gedacht werden kann).

Es darf, empirisch fundiert, angenommen werden, dass bei einer sehr großen Zahl von Tierarten Augen oder ihrer Funktion nach den Augen wenigstens vergleichbare Lichtrezeptoren, mithin auf räumlichen (visuellen) Informationsgewinn ausgerichtete Organe oder Strukturen zur Verfügung stehen, wenn auch in unterschiedlichster Ausprägung.[613] Der Zweck dieser Sinnesorgane besteht, wie wir ebenso zweifellos sagen können, darin, Informationen aus dem *räumlichen* (äußeren) Umfeld eines Organismus bzw. Informationen über *Räumliches* aufzunehmen. Anders gesagt: Wir wissen, dass diese Organe ‚um des Sehens willen' bzw. ‚um der visuellen Reizverarbeitung willen' da sind. Nun ist aber auch klar, dass, folgen wir den erkenntniskritischen Ausführungen Kants, in einem Urteil wie etwa ‚Die Augen eines Tieres sind *zum* Sehen oder *zum* Informationsgewinn über Räumliches vorhanden', unser Erkenntnisvermögen in verschiedener Hinsicht konstitutiv und regulativ involviert ist. Abgesehen von einer bestimmten Form des Urteils bzw. einer dieser Form entsprechenden bestimmten kategorialen (gegenstandskonstitutiven) Bestimmung, sind in

---

[611] Die gleich folgende Argumentation könnte man wohl selbst mit den Sinnesorganen ‚Ohr' und ‚Nase', oder mit auf taktile Betätigung im Raum ausgerichteten organischen Strukturen (etwa den Händen) durchführen.

[612] Ich teste in dieser Untersuchung ja sozusagen die Tragfähigkeit dieser Konzeption in bestimmter Hinsicht aus.

[613] Vgl. Purves et. al. (2006), S. 1087ff. Ich muss hier nicht auf die biologisch hochinteressante Frage eingehen, welche Tiere überhaupt Augen im eigentlichen Sinne haben bzw. von welcher bestimmten Beschaffenheit diese bzw. vergleichbare lichtrezipierende Strukturen jeweils sind.

einem solchen Urteil empirische Begriffe involviert, die aber zuvor auf gewisse Weise, nämlich gemäß den drei Akten der Begriffsgewinnung, gebildet worden sein müssen.[614] Des Weiteren hängt, was hier besonders wichtig ist, die in diesem Urteil zum Ausdruck gebrachte Zweckbeziehung in wichtiger Hinsicht von unserem Erkenntnisvermögen ab. Wir haben in Kapitel III.1.1 schon gesehen, dass „die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit[]“ nur ein „Princip der [reflektierenden; T.H.] Urtheilskraft in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen“ ist.[615] Ein Zweckmäßigkeit zum Ausdruck bringendes Urteil wie ‚Die Augen eines Tieres sind *zum* Sehen oder *zum* Informationsgewinn über Räumliches vorhanden‘ kann Kant zufolge also nur dadurch zustande kommen, dass

> die Zergliederer der Gewächse und Thiere, um ihre Structur zu erforschen und die Gründe einsehen zu können, warum und zu welchem Ende solche Theile, warum eine solche Lage und Verbindung der Theile und gerade diese innere Form ihnen gegeben worden, jene Maxime: daß nichts in einem solchen Geschöpf umsonst sei, als unumgänglich nothwendig annehmen […].[616]

Durch solche Stellen tritt zum Vorschein, warum das „Princip der Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit in organisirten Wesen“[617] nur als „eine Maxime der Beurtheilung“ bezeichnet werden kann.[618] Kant sagt jedoch auch, dass „[d]ieses Princip […] seiner Veranlassung nach von Erfahrung abzuleiten“ ist, „nämlich derjenigen, welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heißt […].“[619] Zu betonen ist hierbei, dass es „*seiner Veranlassung nach […] abzuleiten*“ ist. Man darf diese Formulierung hier natürlich nicht so deuten, als wäre das Zweckmäßigkeitsprinzip gleichsam durch Abstraktion aus der Erfahrung allererst gewonnen. Denn

> der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen […], die es von einer solchen Zweckmäßigkeit aussagt, kann es nicht bloß auf Erfahrungsgründen beruhen, sondern muß irgend ein Princip *a priori*, wenn es gleich bloß regulativ wäre, […] zum Grunde haben.[620]

---

[614] Es genügt an dieser Stelle, dass ich mich so allgemein fasse. Vgl. dazu auch die folgende Reflexion Kants: „Logische *actus* im Begriffe: erstlich die Vorstellung [von] einer *nota* als *communis*: *comparatio*, zweytens. Diese als Erkentnisgrund eines Dinges: *reflexio*, drittens die abstraction von dem, was es von andern Dingen Verschiedenes hat.“ (Refl, AA 16: 2854) Vgl. auch Prien (2006), S. 68ff.
[615] KU, AA 05: 180.
[616] Ebd.: 376.
[617] Ebd. (Überschrift)
[618] Ebd.
[619] Ebd.
[620] Ebd.

In einem Urteil wie ‚Die Augen eines Tieres sind *zum* Sehen oder *zum* Informationsgewinn über Räumliches vorhanden', wird man also allein die uns durch Affektion (mithin in Passivität) gegebenen *materialen* Aspekte der dem Urteil zugrundeliegenden Erscheinungen als weder den begrifflich-konstitutiven, noch den skizzierten regulativen Bedingungen unseres Erkenntnisvermögens entspringend ansehen dürfen. Es ist zwar auch hier sogleich noch die Einschränkung anzuführen, dass selbst diese materialen Grundlagen uns als Anschauungen, mithin in den apriorischen Formen unserer Sinnlichkeit gegeben sind, und also auch in dieser Hinsicht von unserem Erkenntnisvermögen abhängen. Allerdings: Die konkrete, je so und so beschaffene ‚Besetztheit' eines jeweiligen Raumpunktes bzw. jeweiliger Raumbereiche wird in bestimmter Hinsicht als dieser Bedingung nicht unterstehend angesehen werden dürfen. Man kann zwar auch hier noch argumentieren, dass die Qualität der Empfindungen natürlich von der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane abhängt[621], aber was uns jeweils an welchem Raumpunkt oder in welchem Raumbereich qualitativ so oder so erscheint bzw. in welcher Anordnung im Raum, das untersteht nicht unserer ‚Kontrolle' oder Willkür.

Nun sind uns die als Organismen oder Naturzwecke gedeuteten ‚Gegenstände' zunächst auch nur als gewisse Anordnungen von Erscheinungen im Raum gegeben. Sie sind aber dadurch ausgezeichnet, dass ihre „Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich" ist, „d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können […]"[622]:

> Denn wenn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern u. s. w. anführt: so sagt man, daß dieses alles nach dem bloßen *nexus effectivus* in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Causalität, nämlich die der Zwecke (*nexus finalis*), zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sei; d. i. daß sich die Natur, als bloßer Mechanism betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Princip zu stoßen […].[623]

Wozu etwas jeweils gut ist bzw. welche Rolle es in einem organisch angeordneten Ganzen spielt, das muss durch empirische Beobachtung bzw. Forschung jeweils festgestellt werden – z. B. dass die Flügel des Vogels zum Fliegen gut sind, der Schwanz etwa zum dabei notwendigen Steuern usw. Dass wir aber überhaupt die Natur in ihren empirischen

[621] Vgl. dazu auch A 28f.
[622] KU, AA 05: 370.
[623] Ebd.: 360.

Gesetzmäßigkeiten unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit in den Blick nehmen können, hat seinen Ursprung, wie wir uns schon ausführlich klargemacht haben, wesentlich in unserem Erkenntnisvermögen bzw. ‚seinem Einheitsbedürfnis', das darauf aus ist, die Natur „nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumaßen sie darnach zu erklären."[624] Diese Kausalität ist also eine, so kontraintuitiv das auch scheinen mag, „die wir […] nur von uns selbst entlehnen und andern Wesen beilegen […]."[625] Trotzdem wird man auch mit Kant sagen dürfen, dass es *nicht* von unserem Erkenntnisvermögen abhängende materiale Aspekte bestimmter (gleichwohl raum-zeitlich erscheinender) Naturgegenstände sind, die unsere reflektierende Urteilskraft zum Auffinden eines gewissen, einheitsermöglichenden Prinzips allererst anregen.[626] Kant wendet sich aber explizit gegen die Auffassung, dass die Natur als solche, also unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen bzw. unserer Reflexion über sie, dem Prinzip der Zweckmäßigkeit folgt.

Ähnlich wie die von Kant selbst beispielhaft schon angeführten organischen Strukturen eines Vogels, können auch dessen Augen (wie auch die jedes anderen Tieres) als Glieder eines organischen Ganzen, auf ihre Funktion hin ‚befragt' werden, voraussetzend, dass auch kein ‚Teil' eines Organismus (wie er als ganzer) „umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben[]"[627] ist. Was ist nun die Funktion der Augen bzw. wie gelangen wir zu einer Einsicht in diese Funktion? Während es Organstrukturen im Tierreich gibt, die von den unsrigen hinsichtlich ihres Aufbaus oder ihrer Funktion (oder in beiden Hinsichten) so stark abweichen, dass wir uns die (dann wohl zunächst vermutete) Funktion durch empirische Experimente bzw. bestimmte Versuchsanordnungen nach und nach erschließen müssen, ist dies im Falle der Augen sicherlich nicht in gleichem Maße problematisch. Wir wissen zunächst von uns selbst schon aus der vorwissenschaftlichen Erfahrungswelt um äußeren Aufbau (soweit sichtbar), Lage und Funktion dieser Organe. Werden uns die Augen durch eine Selbst- oder Fremdeinwirkung verschlossen, oder werden sie durch eine Erkrankung stark geschädigt, so ist uns das, was wir mit ‚sehen' bezeichnen,

---

[624] KU, AA 05: 360.
[625] Ebd.: 361.
[626] Es kann dabei an Aspekte gedacht werden, die dann in Kants Beschreibungen der besonderen Merkmale von Organismen in den §§ 61 und 64 bis einschl. 68 der KU angeführt werden – etwa dass „[i]n einem solchen Producte der Natur […] ein jeder Theil so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht[]" wird, und zwar „als ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann […]." (Ebd.: 373f.) Hier sind zwar schon wieder Zweckmäßigkeitsformulierungen verwendet, aber dennoch liegt ja eine bestimmte material besetzte Erscheinung zugrunde, auf die wir uns, in dieser Weise reflektierend, beziehen.
[627] Ebd.: 376.

unmöglich gemacht. Daher verstehen wir ursprünglich die Funktion dieser so und so beschaffenen Organe, deren dann auch noch wissenschaftliche Erforschung uns zu immer spezifischeren Erkenntnissen und einem besseren Verständnis führen kann, wie etwa die kontinuierlich fortschreitende Geschichte der Augenheilkunde zeigt. Wir können uns der Korrektheit der Identifikation bestimmter Organstrukturen als Augen *bei Tieren* zunächst durch das Feststellen der ähnlichen Lage und ähnlichen Morphologie (welche allerdings teils stark von der unseren abweicht) vergewissern. Blicken wir etwa einem Gorilla ins Angesicht, so ist uns schnell klar, dass er mit Augen ausgestattet ist. Des Weiteren aber ist auch die schon dadurch nahegelegte gleiche Funktion (wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung oder Leistungsfähigkeit) durch Verhaltensbeobachtung bzw. durch bestimmte Versuchsanordnungen noch verifizierbar – etwa in nicht eindeutigen Fällen aus dem Insektenreich.

Nun können wir als Funktion der Augen, bei aller auch möglichen Verschiedenheit über das Tierreich hinweg, im Grunde doch unzweifelhaft das Sehen von *Äußerem* oder von Gegenständen *im Raum* bzw. den (visuellen) Gewinn von Informationen über solche Gegenstände oder auch Geschehnisse feststellen – beispielsweise zeigen in der Regel auch Tiere, nimmt man ihnen die Möglichkeit zur visuellen Orientierung, nicht mehr die Fähigkeit, sich auf diesen Informationskanal gestützt *im Raum* zu bewegen, oder etwa potentiellen Kollisionsobjekten oder Raubfeinden präzise auszuweichen.[628] Der visuelle Informationsgewinn eröffnet dem Organismus – von der Treiberameise bis zum Gorilla – also allererst einen wie auch immer näher zu bestimmenden Umgang mit (wenn auch nicht als solchen *erkannten*) Gegenständen *im Raum* bzw. die Modifikation seines Verhaltens über die Zeit hinweg aufgrund bestimmter visuell vermittelter Informationen über *Räumliches* oder *im Raum* Geschehendes.

Wenn aber der Raum ursprünglich apriorische Anschauungsform ist – was Kant, wie wir sehen konnten, bis in sein Spätwerk hinein aufrechterhält –, so wird man auch durch die herausgestellte spezifische Funktion der (hier exemplarisch gewählten) Augen geradezu gezwungen, den Tieren, sofern sie diese Organe aufweisen, ein apriorisches Vermögen der Sinnlichkeit bzw. jegliche damit notwendig verbundenen transzendentalen Strukturen bzw. Prozesse zuzusprechen. Da die Strukturen – die wir dann etwa als ‚Augen' benennen und

[628] Es mag Ausnahmen geben, wo blinde Tiere sich etwa durch den Geruchssinn oder das Gehör weiterhin Orientierung im Raum verschaffen, aber dann ist eine solche, behelfsmäßig angewendete Orientierung in der Regel als solche erkennbar. Es ist für meine weitere Argumentation aber auch nicht wichtig, dass ich mich diesbezüglich in jeder Hinsicht absichere (z. B. mag dies nicht bei allen Tieren auf einfache Art und Weise feststellbar sein). Es mag solche Ausnahmen geben, dennoch ist die Rolle der Augen in der Regel eindeutig auszumachen.

deren spezifischen Zweck in einem organologischen Ganzen wir herausfinden können – in einer bestimmten (wenn auch ‚engen') Hinsicht aber gar nicht von unserem Erkenntnisvermögen abhängig sind, folgt daraus auch, dass transzendentale Subjektivität ‚in' den Tieren tatsächlich anzunehmen ist. Das hatten wir zwar auch schon vor diesem Kapitel, etwa in der Hauptthese dieser Arbeit, so formulieren können, aber hier ging es mir ja noch darum, ganz sicher das Verständnis auszuschließen, welches die Zuschreibung solcher Strukturen nur als eine solche ansieht, durch die wir in willkürlicher *Interpretationspraxis* die im Grunde unauflösbare Einheit transzendentaler Subjektivität, wie wir sie aus unserem eigenen Fall kennen, ‚aufspalten' und ‚Teile' dieser Strukturen auch den Tieren zugestehen.

Durch Einbeziehung der Tiere in die Diskussion wird also vielmehr klar, dass das Verständnis transzendentaler Subjektivität, wie es in Kapitel IV.1.1 nachgezeichnet wurde, so jedenfalls nicht ohne Schwierigkeiten zu halten ist. Das heißt natürlich nicht, dass menschliche transzendentale Subjektivität so nicht verstehbar und beschreibbar ist. Wollte man dieses Verständnis aber für transzendentale Subjektivität im Allgemeinen aufrechterhalten, so müsste man transzendentale Subjektivität immer als nur in dieser Ganzheit vorkommen könnend verstehen, mithin sie auch den Tieren in diesem ganzen Ausmaß zusprechen, und zwar *jedem* sich in Zeit und Raum orientierenden und darin mit ‚Gegenständen' umgehenden Individuum. Dann wiederum würde man aber ganz eindeutig Kants eigenen Auffassungen bezüglich der mentalen Kapazitäten der Tiere widersprechen müssen. Darüber hinaus gibt es im Tierreich ganz offenbar eine große Komplexitäts-Spannbreite kognitiver Leistungen, so dass nicht zu sehen ist, wie diese Variation verständlich sein sollte, würde jedem Tier das ‚Gesamtpaket' transzendentaler Vermögen zukommen. Obgleich ein Blick auf die Erkenntnisse der jüngeren Tierdebatte auch zeigt, dass durchaus fraglich ist, ob man mit der bloßen Zubilligung eines Wahrnehmungsbewusstseins (an die ich mich bisher mit Kant gehalten habe) die Tiere nicht deutlich unterschätzt[629], so bringt diese Zubilligung doch nicht

[629] Wie ich im Einleitungsteil vorgreifend schon gesagt habe, werde ich in dieser Untersuchung *nicht* den Versuch unternehmen, Kant explizit in ein herausforderndes Gespräch mit den teils eindrucksvollen, aber auch vornehmlich empirisch gestützten Forschungsergebnissen bzw. Diskussionen der jüngeren Tierdebatte zu bringen. Das würde, angemessen durchgeführt, den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Die Beschäftigung mit der einschlägigen Literatur dieses in seiner heutigen Reichhaltigkeit relativ jungen philosophischen Problemfeldes macht aber meines Erachtens die Annahme Kants, dass Tiere in ihren kognitiven Leistungen die Stufe eines Wahrnehmungsbewusstseins (bzw. des dadurch eröffneten ‚Geleitet-Seins' durch Instinkt oder des wohl dadurch auch möglichen assoziativen Lernens) nicht überschreiten, durchaus fraglich. Ob Tiere nicht doch die Fähigkeit sogar zu begrifflichem Denken bzw. höherstufigem Bewusstsein in gewissem Ausmaß haben, wird heute, auf zahlreiche empirische Forschungsergebnisse und -beobachtungen gestützt, interdisziplinär und kontrovers diskutiert. In seinem Beitrag in Lurz (2009), S. 89-107, versucht bspw. Peter Carruthers philosophisch fundiert die These zu verteidigen, sogar ‚Invertebrata' verfügten über „genuine concepts" (S. 89). Geht es um Menschenaffen, wie etwa die Schimpansen, liegt die Vermutung, sie verfügten über begriffliche Fähigkeiten, die

die gleichen, offenbar gänzlich unhaltbaren Konsequenzen mit sich, wie das der Fall wäre, würde man bei den Tieren auch alle transzendentalen Vermögen annehmen müssen, wie sie beim Menschen vorliegen. Denn die Zubilligung des Wahrnehmungsbewusstseins, das auf *formalen* Momenten beruht, lässt ja durchaus noch eine mannigfache Ausgestaltung bei der je individuellen Tierart zu, allerdings wird man kaum sagen wollen, dass etwa dem Igel auf moralische Praxis abzielende kategoriale Objektbestimmung zuzusprechen ist.

2. Haben die Tiere einen inneren Sinn und Selbstbewusstsein?

Ich habe bislang, stets auf Kant gestützt, dafür argumentiert, dass den Tieren mindestens auch „das empirische Bewußtsein, d.i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist[]“[630], nämlich *Wahrnehmung*, zuzusprechen ist. Wie gegen Ende von III.2 durch den knappen Hinweis auf die uneinheitliche Verwendung des Begriffs ‚Bewusstsein‘ bei Kant schon angedeutet, lassen sich in seinem Werk durchaus Stellen finden, die so interpretiert werden können, als sei im Falle der Tiere Kant zufolge nicht vom Vorliegen von *Bewusstsein* im eigentlichen Sinne zu sprechen (wenn es nämlich gleichsam als Moment eines wenigstens möglichen *Selbst*bewusstseins begriffen wird).[631] An anderen Stellen aber äußert er sich diesbezüglich doch wieder so, dass den Tieren das Wahrnehmungs*bewusstsein* zuzusprechen ist (wie wir in Kapitel III.2 schon gesehen haben) – oder aber, wenn er vielleicht auch nicht ‚Bewusstsein‘ sagt, so entspricht diese mentale Ebene doch zweifellos der des

---

auch nicht abhängig von Sprache sein müssen (die Abhängigkeit von begrifflichen Strukturen, etwa propositionalen Einstellungen, vom Verfügen über eine Sprache von der Komplexität der menschlichen ist eines der Kernthemen in dieser Diskussion; vgl. etwa je den Beitrag von Saidel, Rescorla und Camp in Lurz (2009), oder auch die Beiträge von Stich und Davidson in Perler/Wild (2005)), aufgrund bestimmter kognitiver und kommunikativer Fähigkeiten noch näher (damit beschäftigt sich etwa der Beitrag von Brakke und Savage-Rumbaugh in Bekoff/Jamieson (1996)). Ich verweise hier überdies auf die Einleitung in dem von Perler und Wild herausgegebenen Sammelband, die einen guten und verständlichen Überblick über die Tierdebatte und deren Entwicklungsgeschichte bietet. In dieser Hinsicht sei auch das einleitende Kapitel in Lurz (2009) genannt.

[630] B 207.

[631] Neben der Stelle aus dem Entwurf des Briefes an Fürst von Beloselsky, die ich gegen Ende von Kapitel III.2 angeführt habe, treten vor allem in einigen Vorlesungsmitschriften diesbezüglich offenbar explizite Äußerungen Kants hervor. So heißt es bspw. in einer Mitschrift von Pölitz einmal (V-Met-L1/Pölitz, AA 28: 277): „Auch sind wir gar nicht genöthiget, bei den Thieren Ueberlegung anzunehmen, sondern wir können dieses alles aus der bildenden Kraft herleiten. Wir eignen demnach diesen Wesen ein Empfindungsvermögen, Imagination u.s.w. zu, aber alles nur sinnlich als unteres Vermögen, und nicht mit Bewußtseyn verbunden. Aus dieser äußern Sinnlichkeit und aus mechanischen Gründen ihres Körpers können wir alle Phänomena der Thiere erklären, ohne das Bewußtseyn oder den innern Sinn anzunehmen. Der Philosoph muß die Principien der Erkenntnisse nicht ohne Ursache vermehren.“ An anderer Stelle heißt es (ebd.: 594): „Die Thiere haben Sinne und Imaginatio. Bey der Imagination können wir uns noch facultatem fingendi, der praevision und reproduction denken. Das Vermögen des Bewustseins können wir den Thieren nicht beilegen.“ Obgleich hier den Tieren doch die für das empirische *Bewusstsein* (beim Menschen) notwendigen transzendentalen Vermögen zugesprochen werden, versteht Kant hier Bewusstsein offenbar wieder ausschließlich im Sinne von Selbstbewusstsein. Vgl. in diesem Zusammenhang etwa auch: PhilEnz, AA 29: 44.

Wahrnehmungsbewusstseins beim Menschen.[632] Es kann daher, wie ich meine, ganz berechtigt davon ausgegangen werden, dass den Tieren die Ebene der Wahrnehmung bzw. das ihr entsprechende Bewusstsein zukommt.[633]

Nun sagt Kant aber auch, dass „[d]as Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung […] gewöhnlich der innre Sinn […], oder die empirische Apperzeption[]“[634] genannt wird. Nichts anderes aber ist das durch die ersten beiden Synthesisstufen erzeugte Wahrnehmungsbewusstsein, wie schon gezeigt wurde.[635] Also sollten auch die Tiere einen inneren Sinn, mithin „[d]as Bewußtsein“ ihrer

---

[632] Eine Stelle, an der er die mentale Dimension, in der sich die Tiere ‚bewegen‘, als *Bewusstsein* anzusprechen scheint, ist etwa der Brief an Marcus Herz vom 26. Mai 1789, wo es heißt (Br, AA 11: 52): „Ich würde gar nicht einmal wissen können, daß ich sie [die „*data* der Sinne zu einer möglichen Erkentnis“ (ebd.); T.H.] habe, folglich würden sie für mich, als erkennendes Wesen, schlechterdings nichts seyn, wobey sie (wenn ich mich in Gedanken zum Thier mache) als Vorstellungen, die nach einem empirischen Gesetze der Association verbunden wären und so auch auf Gefühl und Begehrungsvermögen Einflus haben würden, in mir, meines Daseyns unbewust, (gesetzt daß ich auch jeder einzelnen Vorstellung bewust wäre, aber nicht der Beziehung derselben auf die Einheit der Vorstellung ihres Obiects, vermittelst der synthetischen Einheit ihrer Apperception,) immer hin ihr Spiel regelmäßig treiben können, ohne daß ich dadurch im mindesten etwas, auch nicht einmal diesen meinen Zustand, erkennete.“
Kant unterscheidet an dieser Stelle offenkundig die Ebene des Selbstbewusstseins, auf der ich mir bestimmter Vorstellungen derart bewusst bin, dass ich sie *als mir zugehörige* oder *als meine* auch weiß (unter dieser Stufe des Bewusstseins sind die Vorstellungen *für mich* in der Tat nichts, d. h. ich weiß nicht von ihnen *als mir zugehörigen*), von der Ebene, auf der die Vorstellungen den Status von Wahrnehmungen haben, die in *assoziativem Zusammenhang* (der Reproduktion erfordert) stehen. Er scheint es hier mindestens für möglich zu halten, von dieser Sphäre auch bereits als von einem *Bewusstsein* zu sprechen (wofür ich im Haupttext ja auch argumentieren möchte), wenn er sagt: „[…] gesetzt daß ich auch jeder einzelnen Vorstellung bewust wäre, aber nicht der Beziehung derselben auf die Einheit der Vorstellung ihres Obiects, vermittelst der synthetischen Einheit ihrer Apperception […]“. Die Bewusstseinssphäre, die damit angesprochen ist, ist zweifellos die durch die ersten beiden Synthesisstufen ermöglichte.
Eine weitere Stelle, die als Beleg dafür angeführt werden kann, dass Tiere zumindest *bewusst* im Sinne des Wahrnehmungsbewusstseins sind, findet sich in der Logik, wo es heißt (Log, AA 09: 64f.): „In Ansehung des objectiven Gehaltes unserer Erkenntniß überhaupt lassen sich folgende Grade denken, nach welchen dieselbe in dieser Rücksicht kann gesteigert werden: Der erste Grad der Erkenntniß ist: sich etwas vorstellen; Der zweite: sich mit Bewußtsein etwas vorstellen oder wahrnehmen (*percipere*); Der dritte: etwas kennen (*noscere*) oder sich etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach; Der vierte: mit Bewußtsein etwas kennen, d. h. erkennen (*cognoscere*). Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht.“ Insofern die mentalen Kapazitäten der Tiere hier bis zur dritten Stufe reichen, sollten sie auch die Merkmale der ersten beiden Stufen aufweisen, d. h. die Tiere stellen sich *mit Bewusstsein* etwas vor bzw. nehmen wahr (erst im Anschluss daran kann ja auch etwas bzw. eine Wahrnehmung im Vergleich mit etwas anderem bzw. einer zweiten Wahrnehmung vorgestellt werden). Vgl. dazu auch Paton (1970, Bd. 1), S. 332ff.

[633] Wollen wir der zentralen Auffassung Kants – dass die Tiere nämlich kein Selbstbewusstsein haben – nicht widersprechen, so sind wir hier eigentlich dazu genötigt anzunehmen, dass Bewusstsein *nicht* Selbstbewusstsein impliziert. Steve Naragon bringt dies treffend zum Ausdruck: „[…] if brutes have representations, and having representations implies being conscious, and being conscious implies being self-conscious, then either Kant was wrong to ascribe to them representations, or wrong to deny them self-consciousness. We can avoid this unpleasant choice only by rejecting one of the other premises, and, since it is obvious to many that having representations implies being conscious, we are left with rejecting the claim that consciousness implies self-consciousness.“ (Naragon (1990), S. 7)

[634] A 107.

[635] Es scheint angesichts dessen kaum haltbar, wenn man, wie etwa Bernd Prien, schreibt: „Das empirische Bewusstsein wird gebildet, indem man Vorstellungen durch den inneren Sinn wahrnimmt. Hier kann man nicht vom Vorliegen einer Synthesis […] sprechen.“ (Prien (2006), S. 134) Vgl. demgegenüber Paton (1970, Bd. 2),

„selbst“, „nach den Bestimmungen“ ihres „Zustandes, bei der innern Wahrnehmung“ haben. Dass Kant hier „innere Wahrnehmung“ sagt, kann meines Erachtens keine Sonderstellung der menschlichen Wahrnehmung bedeuten. Das kann man sich daran klarmachen, dass – erkenntnislogisch, nicht psychologisch betrachtet – in gewissem Sinne ja alle Wahrnehmungen, also auch die äußeren, (zunächst) innere Wahrnehmungen sind (die zu einem großen Teil dann auf etwas Äußeres bezogen werden[636]). Dies deshalb, weil die Zeit eine apriorische Anschauungsform ist und „die formale Bedingung […] aller Erscheinungen überhaupt.“[637] Kant sagt überdies: „Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, […] so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum innern Sinn […].“[638] Die Form, in der uns das im inneren Sinn Erscheinende gegeben sein muss, ist aber die Zeit, „in welcher“ dieses Erscheinende daher „insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden“ muss und nur werden kann.[639]

Es ist vor diesem Hintergrund eigentlich nicht verständlich, warum sich bei Kant an einigen Stellen auch die Auffassung ausmachen lässt, dass den Tieren die empirische Apperzeption oder der innere Sinn nicht zuzusprechen sei.[640] Dieses Bewusstsein ist doch gerade auch dadurch gekennzeichnet, dass „es […] kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innrer Erscheinungen“[641] gibt, weshalb das Vorliegen dieser Bewusstseinsebene beim Tier gut

---

S. 389, dem hier zuzustimmen ist: „[…] apart from the transcendental synthesis of imagination and the unity of apperception nothing could be received by inner sense at all, and there could be no consciousness of the stream of our ideas under the form of time.“

[636] Bernd Dörflinger schreibt dazu: „So zu sprechen, daß die Beziehung nach außen sich an die Empfindung erst anschließt, soll ausdrücken, daß sie in der Empfindung als solcher nicht schon enthalten ist, d. h. daß diese Außenbeziehung nicht selbst ein empfundener Inhalt ist, wie es die Härte oder die Röte sind. Empfindung als solche ist demnach etwas entschieden Innerliches; etwas Innerliches, das Kant nicht selten noch mit dem Attribut ›gegeben‹ versieht.“ (Dörflinger (2010), S. 66)

Noch eine kurze Anmerkung: Ein Problem, das man an dieser Stelle bezüglich einer derartigen Konzeption von Raum bzw. räumlichem Anschauen (und eigentlich bezüglich der ‚a priori‘-Konzeption von Raum überhaupt) aufwerfen könnte, lässt sich wie folgt formulieren: Wie ‚weiß‘ das Gemüt eigentlich, welche Eindrücke es auf etwas Äußeres bzw. auf ‚etwas an einem anderen Ort des Raumes als es selbst Befindliches‘ (wenn es selbst auch im strengen Sinne gar nicht räumlich ‚verortbar‘ ist, höchstens über seinen Leib) beziehen soll bzw. darf, wenn Kriterium dafür *nicht* sein darf, dass die Eindrücke von etwas Äußerem herrühren (denn die räumliche Dimension hat das Gemüt doch eigentlich allererst aus sich heraus zu eröffnen). Dies aber, wie gesagt, nur als Anmerkung.

[637] A 34/B 50.

[638] A 98f.

[639] A 99. Wenn ich hier vom ‚im inneren Sinn Erscheinenden‘ spreche, so ist dabei an sämtliche innere Zustände zu denken (also auch an sämtliche affektiven und emotionalen Zustände). Die Zeit (bzw. ihre synthetische Erzeugung) erweist sich hier als Sein für ein Subjekt überhaupt eröffnende Dimension.

[640] An solchen Stellen scheint er den inneren Sinn geradezu mit *Selbstbewusstsein* zu identifizieren. So heißt es, allerdings auch an einer frühen, vorkritischen Stelle (nämlich in *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* von 1762) einmal: „Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urtheilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß diese Kraft oder Fähigkeit nichts anders sei als das Vermögen des innern Sinnes, d. i. seine eigene Vorstellungen zum Objecte seiner Gedanken zu machen.“ (DfS, AA 02: 60) Vgl. in diesem Zusammenhang auch noch einmal die oben schon angeführte Stelle V-Met-L1/Pölitz, AA 28: 277.

[641] A 107.

mit Kants Auffassung in Einklang gebracht werden kann, dass Tiere nicht über Selbstbewusstsein verfügen. Kant sagt an einer Stelle in der KrV auch selbst – die von mir befürwortete Zuschreibung eines inneren Sinnes an die Tiere zumindest offen lassend –, dass „[d]ie Apperzeption und deren synthetische Einheit […] mit dem inneren Sinne […] gar nicht einerlei“[642] ist. Hierbei ist nicht die empirische, sondern die „ursprüngliche Apperzeption“ gemeint, die „dasjenige Selbstbewußtsein ist, was […] die Vorstellung Ich denke hervorbringt […].“[643] Spricht man also den Tieren einen inneren Sinn zu, was ich oben befürwortet habe, so muss das nicht zwangsläufig auch besagen, dass sie fähig sind, sich ihrer selbst im Sinne des ‚Ich denke‘ bewusst zu werden.

Allerdings stellt sich meines Erachtens hier nun eine dringliche Frage: Ist auch den Tieren ein innerer Sinn zuzusprechen, so ist bei ihnen doch wohl auch ein ‚Gemüt‘, das sich vermittelst dieses inneren Sinnes anschaut, anzunehmen, oder das, was Kant damit meint, wenn er ‚Gemüt‘ einmal als das „Vermögen zu empfinden und zu denken“[644] bezeichnet – nämlich offenkundig ein transzendentales Subjekt, wenn dieses im Falle der Tiere vielleicht auch nicht als ein um sich auch wissendes, sich als solches Subjekt auch ‚habendes‘ gedacht werden darf. Aber *in gewissem Sinne* – und hier komme ich nun zur Kernaussage dieses Kapitels – wird man auch beim Tier vom Vorliegen eines *Selbst*bewusstseins sprechen dürfen (wenn nicht gar müssen), denn – so haben wir uns explizit in Kapitel II.3.3.3 klargemacht – Zeit und Raum (und das zur Wahrnehmung oder auch zum Urteil synthetisierte Mannigfaltige) können in *formaler* Hinsicht als einer Selbstsetzung oder Selbstobjektivierung eines ursprünglichen ‚Selbst‘ oder ‚Ich‘ entstammend verstanden werden. Wenn man mit Kant den Tieren auch das Wissen um sich selbst als solche transzendentalen Subjekte nicht zusprechen will, so ist die gerade skizzierte Art eines Selbstbewusstseins doch eigentlich die einzige Möglichkeit zu rechtfertigen, dass man den Tieren die ersten beiden Synthesisstufen zuspricht – denn das sind doch auch ‚Stufen‘ der Verbindung oder des Zusammennehmens von Vorstellungen, die letztlich in der numerischen Identität eines transzendentalen Subjekts ihren letzten Grund haben und in dieser einzigen wahren, ursprünglichen Einheit wurzeln.[645]
Ich halte aus diesem Grund (und wenn man den Ausgang von der kantischen Bewusstseinslehre bzw. deren dargelegten Implikationen nimmt) auch eine Unterscheidung, die Gerold Prauss in *Die Welt und wir* vornimmt, für instruktiv, wenn nicht gar notwendig,

[642] B 154.
[643] B 132.
[644] Anth, AA 07: 161. Hier bezieht er sich wohl auf das ‚menschliche‘ Gemüt, weil er das Denken in die Definition integriert.
[645] Vgl. die Ausführungen in Kapitel II.3.3.2.

wenn ich auch nicht alle ihre inhaltlichen Voraussetzungen bzw. ‚Ausgestaltungen' bei Prauss teile. Im Abschnitt „Mutmaßungen über Tiere"[646] argumentiert Prauss dafür, dass der Mensch sich nicht eigentlich durch Selbst*bewusstsein*, sondern allererst durch einzig ihm mögliche Selbst*erkenntnis* von den Tieren unterscheiden könne. Es sei nämlich eigentlich bereits Selbst*erkenntnis*, die sich hinter dem kantischen ‚Ich…' verberge, und die mentalen Kapazitäten der Tiere seien sehr wohl schon, wie auch ich gerade nahegelegt habe, als *Selbstbewusstsein* anzusprechen. Diese „Folgerung[]" mit Blick auf den Status der mentalen Strukturen bei Tieren erachtet Prauss ganz im Sinne der vorliegenden Untersuchung als „vielleicht befremdlich, […] doch zwingend […]."[647]

Man kann sich die von Prauss vorgenommene Unterscheidung meines Erachtens wie folgt klarmachen: Insofern mit Kant aufgezeigt werden kann, dass Zeit und Raum bzw. das auf der Synthesis des in Zeit und Raum gegebenen Mannigfaltigen beruhende Wahrnehmungsbewusstsein erste ‚Stufen' ursprünglicher Selbstverwirklichung von Subjektivität darstellen, kann gesagt werden, dass Tiere „mindest Wahrnehmung von"[648] Objekten haben müssen:

> Doch auch nur Bewußtsein solcher Wahrnehmung von etwas Anderem als sich zu haben, heißt für jeden von uns, daß ein Objekt *ihm* bewußt nur ist, indem *er sich* eines Objekts bewußt ist, daß er also nur, indem *er sich* bewußt ist, nämlich nur als *Selbst*bewußtsein überhaupt *Bewußtsein* ist, wenn auch gerade das eines Objektes […][649]

nur der *Wahrnehmung* (wie ich ergänzen würde[650]). Das heißt, das Subjekt solchen Selbstbewusstseins ist *nicht wissend* bei sich selbst, sondern bei einem Wahrgenommenen. Gleichwohl kann es in bestimmter Hinsicht als *Bewusstsein seiner selbst* angesprochen werden, da ja auch die Wahrnehmungen letztlich Zustände *seiner selbst* sind. Prauss argumentiert ganz richtig weiter, dass „solches Selbstbewußtsein […] noch in keiner Weise Selbsterkenntnis […]" sein könne, da „ein empirisches Objekt" der Wahrnehmung „für

---

[646] Prauss (1993), S. 941.
[647] Ebd.
[648] Ebd., S. 945.
[649] Ebd.
[650] Prauss fasst – dies legen auch seine Beispiele im Abschnitt zu den Tieren nahe – Wahrnehmung offenbar schon als „empirische *Erkenntnis*" (ebd.) auf, die mithin also kategoriale Bestimmtheit (um allgemein zu sprechen) voraussetzen würde (wenn vielleicht auch nur in Form schematisierter Kategorien; vgl. auch ebd., S. 542ff.; vgl. aber auch schon Prauss (1971), S. 114ff.). Ich werde hier allerdings bei dem auch bisher in dieser Untersuchung mit Kant vertretenen Wahrnehmungsbegriff bleiben, und also Urteile wie „Dieses ist rot" oder „Dieses ist ein Baum" (solche Urteile scheint Prauss als dem ‚Wahrnehmungs-Selbstbewusstsein' angehörig anzusehen (vgl. Prauss (1993), etwa S. 948)) als die Wahrnehmung bzw. das Wahrnehmungsbewusstsein übersteigend ansehen. Auf den Grundgedanken Prauss'(die genannte Unterscheidung zwischen Selbsterkenntnis und Selbstbewusstsein) kann ich mich hier trotzdem beziehen.

solches bloßes Selbstbewußtsein […] von ihm nicht bereits den Sinn von »Anderes als ich«“ besäße.[651] Ganz richtig wird man nämlich – wie ich in Kapitel II.3.3.2 auch dargelegt habe – mit Kant sagen müssen, dass das mir gegenüber *Andere*, nämlich der Gegenstand in seinem ‚Mir-*Gegenstehen*‘, als solches bzw. als solcher allererst durch den quasi reziproken Prozess konstituiert wird, den wir in genanntem Kapitel schon kennengelernt haben und den Kant in § 16 der KrV etwa mit folgender Formulierung zum Ausdruck bringt:

> […] nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle […].[652]

Nichts anderes nämlich bringt Kant hier zum Ausdruck, als dass das Bewusstsein meiner selbst oder meiner durchgängigen Einheit als Subjekt nur durch die (kategorial bzw. urteilsmäßig vonstattengehende) Verknüpfung der Wahrnehmungen ermöglicht ist, diese Verknüpfung gleichwohl aber auch wiederum nur durch meine numerische Identität als dieses Subjekt. Das heißt aber weiter, ich gewinne oder ‚erkenne‘ mich als dieses Subjekt oder als Ich allererst dadurch, dass ich mir meiner Unterschiedenheit von dem (durch mich konstituierten) mir ‚gegenstehenden‘ Objekt bewusst bin, oder mir jedenfalls dieser Unterschiedenheit jederzeit bewusst werden *kann*.[653] Dadurch „unterscheide“ ich also allererst „meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen außer mir (wozu auch mein Körper gehört) […].“[654]

---

[651] Prauss (1993), S. 952.
[652] B 133.
[653] So wird der wohl allein mögliche Sinn von ‚erkennen‘ in diesem Zusammenhang auch klarer, denn dass das transzendentale Subjekt als solches nach Kant nicht so erkannt werden kann, wie über das Vermögen der Sinnlichkeit gegebenes Mannigfaltiges, ist auch klar (weil es nämlich als solches überhaupt nicht erscheint).
[654] B 409. Zur Auffassung des notwendigen Ganges dieses Prozesses der Selbsterkenntnis auch über den Leib vgl. folgende Passage bei Prauss (1993), S. 956: „[…] nur von seinem Körper oder Leib her, der für es grundsätzlich nur empirisches Objekt sein kann, vermag das Selbstbewußtsein der empirischen Erkenntnis dieses Objekts zur Erkenntnis von sich selbst als somit *objektivem* Subjekt oder subjektivem *Objekt* zu gelangen, die darum insofern auch zunächst einmal *empirische* Erkenntnis sein muß. Nur daß dieses Subjekt dabei keineswegs auch stehen bleiben muß, sondern von daher kommend eben auch zu nichtempirischer Erkenntnis von sich selbst noch übergehen kann, ja muß, um sich als das, als was es dabei eigentlich im Spiel ist, angemessen zu erkennen. Auf die Dauer nämlich kann ihm dabei nicht verborgen bleiben, daß es in dem Körper oder Leib, an den es unlösbar gebunden ist, bloß deswegen nicht auch schon einfach aufgeht, sondern sich von ihm als dem Empirischen an sich vielmehr gerade unterscheidet als das Nichtempirische, das Körper oder Leib nur hat, nicht ist.“ Könnte ich mir meiner selbst nicht auf oben dargelegte Weise bewusst werden – was nach Kant ja für die Tiere gilt –, so würde ich, wie es in dem schon zitierten Brief Kants an Herz heißt, von den mir gegebenen „*data* der Sinne zu einer möglichen Erkentnis […] gar nicht einmal wissen können, daß ich sie habe, folglich würden sie für mich, als erkennendes Wesen, schlechterdings nichts seyn, wobey sie (wenn ich mich in Gedanken zum Thier mache) als Vorstellungen, die nach einem empirischen Gesetze der Association verbunden wären und so auch auf Gefühl und Begehrungsvermögen Einflus haben würden, in mir, meines Daseyns unbewust, (gesetzt daß ich auch jeder einzelnen Vorstellung bewust wäre, aber nicht der Beziehung derselben auf die Einheit der Vorstellung ihres Obiects, vermittelst der synthetischen Einheit ihrer Apperception,) immer hin ihr Spiel

Da er auf solche Weise fähig ist zu einem Wissen von sich selbst als „der Stelle oder […] Stätte von“[655] transzendental eröffnetem Zeit-, Raum- bzw. Weltbewusstsein auf verschiedenen Stufen, wird man dem Menschen Selbst*erkenntnis* in diesem besonderen Sinne zusprechen dürfen. Selbstbewusstsein aber, mithin die Struktur eines Gemüts, das *sich* vermittelst eines inneren Sinnes *selbst* anschaut (wenn auch nur im Sinne eines Bewusstseins von je zeit-räumlich gegebenen empirischen ‚Objekten‘ im Sinne von ‚Wahrnehmungsbildern‘), wenn es auch als solches nicht von sich bzw. Anderem im Unterschied zu sich weiß, wird man sehr wohl auch den Tieren, „insoweit sie – vorsichtig gesprochen – einer Orientierung innerhalb von Zeit und Raum – der unseren vergleichbar – fähig sind[]“[656], zusprechen müssen.

Wie in dieser Fähigkeit zur Selbsterkenntnis ersichtlich auch die philosophische Selbstthematisierung des Menschen gründet bzw. ihren Ursprung hat, wird durch sie, wie Prauss ganz treffend argumentiert, auch eigentlich erst die Ebene *moralischer Praxis* oder *Handlung* im eigentlichen Sinne eröffnet:

> Schließlich setzen oft genug auch wir, die Menschen, unsere Körper »unbewußt«, das heißt recht eigentlich: aus bloßem Selbstbewußtsein unserer Selbstverwirklichung zu Intendieren in Bewegung oder Ruhe. Dennoch keine Praxis oder Handlung wäre dies infolgedessen nur, weil dabei nicht auch Selbsterkenntnis solchen Selbstbewußtseins noch zugrunde läge wie durch »Ich…«, die mutmaßlich bei Tieren überhaupt nicht und bei uns, den Menschen, auch nur in gewissem Umfang auftritt. Und bloß innerhalb von diesem Umfang, nämlich nur auf Grund von Selbsterkenntnis solchen Selbstbewußtseins (»Ich bin es, der dies verursacht«) könnte dann von Praxis oder Handlung überhaupt die Rede sein: im Sinn der Zurechenbarkeit.[657]

Ob diese Selbsterkenntnis eine „gelingende[] oder mißlingende[]“[658] ist – ob wir uns also als „jeweils autonom und absolut“, als „Subjekt von Selbstbewußtsein unserer Selbstverwirklichung zu Intendieren“ [659] erkennen –, hat sicherlich Konsequenzen „dafür, *was* wir tun bzw. lassen“ (etwa in unserem Umgang mit anderen Subjekten) und „dafür, *wie* wir es tun bzw. lassen […].“[660] Die moralische Dimension überhaupt aber ist allererst durch

---

regelmäßig treiben können, ohne daß ich dadurch in mindesten etwas, auch nicht einmal diesen meinen Zustand, erkennete.“ (Br, AA 11: 52)

[655] Prauss (1993), S. 951.

[656] Ebd., S. 941f.

[657] Ebd., S. 1009f.

[658] Ebd., S. 1010.

[659] Ebd., S. 1011.

[660] Ebd., S. 1010.

mutmaßlich beim Menschen allein vorkommende Selbst*erkenntnis* eröffnet. Keinesfalls aber heißt dies – und das ist doch als gewichtiges und zentrales Resultat dieses Kapitels kritisch an Kant heranzutragen – dass die Tiere etwa noch nicht auch „autonom und absolut, das heißt, Subjekt von Selbstbewußtsein“[661] wären:

> Denn das sind Tiere auch schon, die infolgedessen auch schon Geist und Freiheit sind, wenngleich nur »unbewußterweise«, was in Wirklichkeit nur unerkannterweise heißt, nämlich nur selbstbewußterweise und nicht auch schon selbsterkannterweise.[662]

Man wird den Tieren gleichwohl – sei ihnen auch Selbst*erkenntnis* ihrer Autonomie als sich ursprünglich entfaltende Subjektivität und mithin der Status einer Person[663] abgesprochen – daher in gewisser Hinsicht doch auch eine moralische Dignität zusprechen dürfen. Deshalb nämlich, weil unbestreitbar in ihrem Fall wie auch in unserem *autonome*, mithin *freiheitliche* Selbstverwirklichung von Subjektivität (wenn auch nicht im Verbund mit reflexiver Selbsterkenntnis) der Eröffnung zeit-räumlicher Wahrnehmungswelt, die zumindest wie wir ohne Zweifel auch sie haben müssen, zugrunde liegt – gleichsam als deren ‚Quelle‘. Unter diesem Gesichtspunkt scheint es unangemessen (weil irreführend), wenn Kant die Tiere als bloße „Sachen, […] mit denen man nach Belieben schalten und walten kann[]“[664], bezeichnet. Man muss allerdings sogleich bedenken, dass Kant den Begriff der ‚Sache‘ bekanntlich recht weit fasst, wie etwa eine Stelle in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* deutlich macht – weiter, als dass er nur die bewusstlosen Gegenstände wie bspw. die Steine oder die menschlichen Artefakte umfasste (so wie wir ihn spontan wohl verstehen würden):

> Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).[665]

---

[661] Prauss (1993), S. 1010. Viel weniger noch kann man sich vor diesem Hintergrund nicht mit dem Begriff ‚Bewusstsein‘ auf ihre mentalen Kapazitäten beziehen, wie Kant das gelegentlich auch zu befürworten scheint.
[662] Ebd., S. 1010f.
[663] Kant sagt in der *Anthropologie*, dass es die Fähigkeit des Menschen sei, „in seiner Vorstellung das Ich“ zu „haben“, die „ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen“ erhebe, und dass er „[d]adurch“ allererst „eine Person und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person“ (Anth, AA 07: 127) sei.
[664] Ebd.
[665] GMS, AA 04: 428.

Kant stellt den Menschen hiermit eindeutig aufgrund der ihm möglichen Selbsterkenntnis und damit wenigstens prinzipiell immer auch möglichen moralischen Selbstbestimmung auf eine *wesentlich* andere Stufe als die Tiere. ‚Schalten und walten' kann man mit den Tieren eben deshalb, wie sie sich – als vernunftlos (was hier wohl auch ‚selbsterkenntnislos' genannt werden könnte) – prinzipiell gar nicht eigentlich selbst und autonom in ihrem Handeln bestimmen können. Nach dem Dargelegten muss man sich nun allerdings darüber im Klaren sein, dass man dann Lebewesen, die, wie hergeleitet, in gewissem Sinne als durchaus schon transzendentales Selbstbewusstsein und damit Freiheit und Autonomie verwirklichend verstanden werden dürfen, in moralischer Hinsicht auf eine Stufe auch mit den von der Natur hervorgebrachten oder darin vorfindlichen leblosen Gegenständen stellt.[666]

Kant scheint sich den ja (wie hergeleitet) durch seine eigene transzendentale Bewusstseinstheorie eröffneten Blick auf die Tiere als ebenfalls schon Selbstbewusstsein, mithin in bestimmter Hinsicht schon Autonomie aufweisende Wesen so nicht bewusst gemacht zu haben. Das kann man vielleicht auch aus folgender bekannten Passage in der *Metaphysik der Sitten* ersehen, wo es heißt:

> In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird; […] Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste […] gehört indirect zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Thiere, direct aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.[667]

Die hier von Kant befürwortete Rücksichtnahme gegenüber den Tieren ist also seiner Auffassung nach keineswegs etwa deshalb in gegebenem Fall auszuüben, weil wie wir bereits auch die Tiere Verwirklichung ursprünglicher Subjektivität bzw. Autonomie sind, sondern nur deshalb, um das im moralischen Umgang mit anderen Menschen wertvolle Mitgefühl auf Dauer nicht abzuschwächen. Zwar gesteht Kant den Tieren, wie wir gesehen haben, transzendentale Strukturen bzw. ein inneres Prinzip als ihrem Vorstellen und Handeln zugrundeliegend offenbar zu, jedoch nicht in einem solchen Verständnis, dass das Tier

---

[666] Man mag hier auch an die kritischen Bemerkungen Schopenhauers in *Über die Grundlage der Moral* denken, wo er mit Blick auf die von Kant vorgenommene Zurechnung der Tiere zu den Sachen kritisch bemerkt, diese Moral verkenne „das ewige Wesen […], welches in allem, was Leben hat, daist und aus allen Augen, die das Sonnenlicht sehn, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervorleuchtet." (Schopenhauer (1986), S. 691)

[667] MS, AA 06: 443.

dadurch auch bereits als ‚Stätte' (um noch einmal mit Prauss zu sprechen) von *Selbstbewusstsein* aufzufassen wäre, obgleich doch erst dadurch etwa auch die ihnen von Kant stets zugebilligte Leidensfähigkeit verständlich wird. *Sie* müssen *sich* – als vorstellende Subjekte eines Vorgestellten – ihres Schmerzes bewusst sein (wenn auch vielleicht nicht *als ihrem*). Ich habe deshalb zu Beginn dieses Kapitels bereits und dann auch im Weiteren dargelegt, warum den Tieren sowohl ein innerer Sinn wie auch das Gemüt, das sich vermittelst dieses inneren Sinnes anschaut, zuzusprechen ist, und damit, wie Prauss' Ausführungen überzeugend stützen, grundsätzlich eine Art Selbstbewusstsein, wenn auch nicht Selbsterkenntnis.

Moralische Würdigkeit wäre den Tieren demnach vielleicht nicht aufgrund eines *Wissens um sie selbst* als handlungsverursachende, zurechenbare Subjekte zuzusprechen. Aber *aus unserer Perspektive* und mithin *für unseren Umgang* mit ihnen bzw. *unseren Blick auf sie*, lässt sich, gestützt auf *unser* Wissen um den ursprünglichen Grund zeit-räumlicher Welteröffnung in autonomer Subjektivität, ein moralischer Status von Tieren wenigstens prinzipiell begründen. Genau wie wir nämlich können auch die Tiere als solche Subjekte, mithin als etwas gar nicht in Zeit und Raum Vorkommendes, aber sich dazu allererst Verwirklichendes, auch nicht vollständig der kausaldeterminierten Natur unterstehen – wenn auch nur wir dies, die objektive Zeit, mithin Naturkausalität kategorial allererst konstituieren, von den Tieren wissen können, nicht aber sie es auch von sich.[668]

---

[668] Es scheint aus dieser Perspektive jedenfalls verfehlt, wenn Kant die Tiere letztlich stets als *durchgängig unfreie*, durch den ‚Mechanismus' der Instinkte gesteuerte Lebewesen auffasst, ihnen zugleich aber auch Subjektivität bzw. das Handeln nach Vorstellungen zuspricht. Das Vorstellende, mithin das transzendentale Subjekt, ist im Falle der Tiere ebenso wenig ein ganz und unterschiedslos integriertes Glied einer kausal bestimmten Vorstellungskette, sondern *es stellt* diese Kette *vor* bzw. ‚hat' die ‚Glieder' dieser Kette als seine Vorstellungen (wenn auch nicht als solche auch erkannte). Es mag daher verwundern, wenn Kant die vor dem Hintergrund des Gesagten doch anzunehmende Freiheit und damit wenigstens mögliche (wenn auch in noch so geringem Grad vorkommende) autonome Einwirkung auf die Vorstellungskette im Falle der Tiere scheinbar entwertet oder mindestens unterschätzt, wenn er (an Leibniz orientiert; vgl. dazu auch Naragon (1990), insbes. S. 19ff.) in der *Kritik der praktischen Vernunft* schreibt, man könne „auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle Maschinen sein müßten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subject, in welchem dieser Ablauf geschieht, *Automaton materiale*, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibnizen *spirituale*, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und comparative, nicht transcendentale, d. i. absolute, zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet." (KpV, AA 05: 97) Obgleich er nämlich hier zum einen doch auch das „Subject, in welchem dieser Ablauf geschieht", *nicht* als ‚Teil' der ‚ablaufenden' Vorstellungskette aufzufassen scheint, so scheint er dadurch doch noch gar nicht die Möglichkeit eines freiheitlichen Einflusses auf diese Vorstellungskette zugestehen zu wollen. Man wird erwidern dürfen, dass, um überhaupt aus Freiheit (wenn auch nicht absoluter) zu handeln, ich doch offenbar nicht jeweils auch *wissen* oder *erkannt* haben muss, dass ich ein absolutes bzw. autonomes Subjekt bin (das meint Kant hier nämlich zweifellos mit transzendentaler oder absoluter Freiheit – vgl. dazu auch die ausführliche Deutung Kants bei Naragon (1987), S. 154ff.). Vielmehr scheint für die Möglichkeit freiheitlicher Handlung überhaupt (welchen Grad diese auch immer einnehmen mag)

die skizzierte Unabhängigkeit des vorstellenden Subjekts von seinen Vorstellungen doch prinzipiell hinlänglich zu sein, wenn auch durchaus nicht im Sinne von moralischer Zurechenbarkeit (bzw. von Selbst*erkenntnis* dieser Autonomie). Der Mensch kann vor dem Hintergrund der hier angestellten Erwägungen nicht mehr dadurch als *wesentlich* vom Tier unterschieden angesehen werden, dass er Selbstbewusstsein und Freiheit ‚ist', sondern vielmehr nur noch graduell – nämlich insofern er auch noch Selbstbewusstsein im Sinne von Selbsterkenntnis bzw. Erkenntnis seiner Freiheit ist.

V. Schluss

Es gilt nun noch, prägnant die wesentlichen Resultate dieser Untersuchung festzuhalten. Ihre Hauptthese (TA) – dass auch Tiere als Züge transzendentaler Subjektivität aufweisend verstanden werden dürfen (ja sogar *müssen*, wie wir jetzt sagen können) – konnte zunächst mit geradezu logischer Konsequenz aus Prämissen hergeleitet werden, die sich allesamt (bis auf P2.2) unmittelbar aus Kants Konzeption menschlichen Bewusstseins bzw. menschlicher Erkenntnis gewinnen ließen. Darüber hinaus konnte die Richtigkeit von TA durch Kants eigene Ausführungen zu mentalen Kapazitäten bei Tieren, die ich zu einem Gesamtbild zusammengefügt habe, bestätigt werden. Damit ist aber als ein wesentliches Resultat dieser Untersuchung festzuhalten, dass eine rein erkenntnislogische Lesart der KrV, wie ich sie in Exkurs 2 bezeichnet und geschildert habe, sicherlich verfehlt ist. Von den Tieren ist zu sagen, dass ihnen reine, welteröffnende transzendentale Strukturen in dargelegtem Umfang zugesprochen werden müssen. Diese Strukturen dürfen also auch nicht ausschließlich als Momente kategorial-urteilsmäßiger Erkenntnis interpretiert werden. Damit ist aber durch die Einbeziehung der Tiere eine mögliche Deutung der kantischen Bewusstseins- bzw. Erkenntnislehre problematisch (bzw. eine ihr entgegenlaufende gewisser) geworden.

Des Weiteren konnte gezeigt werden, dass das (mit Blick auf das menschliche Erkenntnisvermögen plausible) Verständnis von transzendentaler Subjektivität als einer gleichsam organologischen Einheit mit dem (Freiheit voraussetzenden) Endzweck der Realisierung moralischer Praxis zumindest dann problematisch ist, wenn man diese Einheit als *wesentliche* Form transzendentaler Subjektivität begreift. Dass den Tieren mit Kant transzendentale Strukturen (mindestens) bis zur Ebene des Wahrnehmungsbewusstseins, nicht aber darüber hinaus, zuzusprechen sind, macht es zwar nicht unmöglich, von jener organologischen Einheit im Falle transzendentaler Subjektivität, wie sie beim Menschen vorliegt, weiterhin auszugehen, aber es ist nicht mehr möglich, diese Einheit als transzendentale Subjektivität *wesentlich* auszeichnend zu verstehen – also so, dass transzendentale Subjektivität gar nicht anders vorliegen könnte. Es gibt transzendentale Subjektivität, deren verschiedene Strukturmomente offenbar *nicht* als letztlich auf moralische Praxis hinzielend verstanden werden können. Allerdings ist hier noch das Folgende anzumerken (ich leite damit zu einem weiteren Ergebnis dieser Arbeit über): Wir haben, speziell in Kapitel II.3.3.3, auch gesehen, dass Sinnlichkeit bzw. die Anschauungsformen Zeit und Raum durchaus als einer ursprünglichen Selbstsetzung eines Subjekts oder Ich

entspringend gedeutet werden können, was dann aber zweifellos auch mit Blick auf tierische Subjektivität zu sagen wäre. Deutet man diesen ursprünglichen Selbstsetzungsakt – wie dies notwendig zu sein scheint – als einen unbedingten, so kann man ihn als freiheitlichen Urgrund menschlichen wie tierischen Bewusstseins ansehen. Von menschlichem Bewusstsein wäre dann, wie ich in Kapitel IV.2 in Anlehnung an Gerold Prauss nahegelegt habe, nicht mehr nur zu sagen, dass hier ein Subjekt sich seiner selbst bewusst ist – denn das ist auch schon von tierischem zu sagen (insofern nämlich ein Subjekt *sich seine* Vorstellungen in *seinen* Anschauungsformen vorstellt bzw. *sich seiner* Vorstellungen bewusst ist) –, sondern vielmehr, dass im Falle des Menschen ein solches Subjekt auch noch *von sich als* solchem *Subjekt weiß*, dass es mithin über Selbsterkenntnis verfügt, womit auch Zurechenbarkeit und mithin moralische Praxis allererst eröffnet sind. Ein weiteres Ergebnis dieser Untersuchung ist also, dass Kants Subjektivitätskonzeption es ohne Fehldeutung zulässt, auch die Tiere als die transzendentalen Subjekte, die sie ohne Zweifel sind, schon als in gewissem Sinn selbstbewusste und bis zu einem gewissen Grad freiheitliche Wesen anzusehen. Denn sie sind Subjekte, die *sich ihrer* Vorstellungen bewusst sind. *Als solche Subjekte* aber, die Vorstellungen ‚*vor sich* stellen' (mithin als solche nicht selbst Glied der Vorstellungskette sein können), können sie ebenso wenig wie der Mensch als Subjekt, der darüber hinaus von sich als solchem aber auch noch weiß, bloßer Teil determinierten Geschehens sein. Das aber eröffnet, wie ich in Kapitel IV.2 skizziert habe, eine neue, Kant problematisierende Perspektive auf die Tiere auch in moralischer Hinsicht, die *wir* als Menschen aufgrund von Reflexionen wie den hier angestellten einzunehmen vermögen.

Literaturverzeichnis

Originaltexte:

- Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, in: Martin Heidegger Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 25: Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28, hrsg. v. Ingtraud Görland, Frankfurt am Main 1977.

- Heidegger, Martin: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, in: Martin Heidegger Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 41: Freiburger Vorlesung Wintersemester 1935/36 [„Grundfragen der Metaphysik“], hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1984.

- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Preußischen/Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Göttingen, Berlin 1900ff.

- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Jens Timmermann, Hamburg 1998.

- Kant, Immanuel: *Werke V. Schriften zur Metaphysik und Logik · I*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1968.

- Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*, textkrit. bearb. u. hrsg. v. Wolfgang Freiherr von Löhneysen, Bd. III: *Kleinere Schriften*, Frankfurt am Main 1986.

Monographien

- Adickes, Erich: *Kant als Naturforscher*, 2 Bde., Berlin 1924 (Bd. I)/1925 (Bd. II).

- Baranzke, Heike: *Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik*, Würzburg 2002.

- Brandt, Reinhard: *Immanuel Kant – Was bleibt?* Hamburg 2010.

- Breitenbach, Angela: *Die Analogie von Vernunft und Natur. Eine Umweltphilosophie nach Kant*, Berlin 2009.

- Caimi, Mario P. M.: *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft. Versuch zur Rekonstruktion einer Hyletik der reinen Erkenntnis*, Bonn 1982.

- Choi, So-In: *Selbstbewußtsein und Selbstanschauung. Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjekts in Kants* Opus Postumum, Berlin 1996.

- Dörflinger, Bernd: *Das Leben theoretischer Vernunft. Teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*, Berlin 2000.

- Dück, Michael: *Der Raum und seine Wahrnehmung*, Würzburg 2001.

- Gould, Carol G. / Gould, James L.: *Bewusstsein bei Tieren*, aus dem Englischen übers. v. Andreas Held, Heidelberg 1997 (engl. Originalausgabe New York 1994).

- Gurwitsch, Aron: *Kants Theorie des Verstandes*, hrsg. v. Thomas M. Seebohm, Dordrecht 1990.

- Hoppe, Hansgeorg: *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin 1983.

- Kim, Yang-Hyun: *Kantischer Anthropozentrismus und ökologische Ethik*, Münster 1998.

- Klemme, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg 1996.

- Kugelstadt, Manfred: *Synthetische Reflexion. Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants theoretischer Philosophie*, Berlin 1998.

- Löw, Reinhard: *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt am Main 1980.

- Mathieu, Vittorio: *Kants Opus postumum*, hrsg. v. Gerd Held, Frankfurt am Main 1989 (Turin [1]1958 als *La Filosofia trancendentale e l'Opus postumum di Kant*).

- McLaughlin, Peter: *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bonn 1989.

- Michel, Karin: *Untersuchungen zur Zeitkonzeption in Kants* Kritik der reinen Vernunft, Berlin 2003.

- Mohr, Georg: *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*, Würzburg 1991.

- Naragon, Steve: *Reason and Animals: Descartes, Kant, and Mead on the Place of Humans in Nature*, Ann Arbor 1987.

- Paton, Herbert J.: *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the* Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., repr. London 1970 ([1]1936).

- Prauss, Gerold: *Die Welt und wir*. Bd. I/1: *Sprache – Subjekt – Zeit*, Stuttgart 1990.

- Ders.: *Die Welt und wir*. Bd. I/2: *Raum – Substanz – Kausalität*, Stuttgart 1993.

- Ders.: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin 1971.

- Prien, Bernd: *Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants*, Berlin 2006.

- Rosales, Alberto: *Sein und Subjektivität bei Kant. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, Berlin 2000.

- Schliemann, Oliver: *Die Axiome der Anschauung in Kants >Kritik der reinen Vernunft<*, Berlin 2010.

- Unruh, Patrick: *Transzendentale Ästhetik des Raumes. Zu Immanuel Kants Raumkonzeption*, Würzburg 2007.

- Wunsch, Matthias: *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*, Berlin 2007.

Sammelbände

- Bekoff, Marc / Jamieson, Dale (ed.): *Readings in Animal Cognition*, Cambridge/Massachusetts 1996.

- Frank, Manfred / Zanetti, Véronique (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Frankfurt am Main 2009.

- Fischer, Norbert (Hrsg.): *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die >Kritik der reinen Vernunft<*, Hamburg 2010.

- Lurz, Robert W. (ed.): *The Philosophy of Animal Minds*, Cambridge 2009.

- Perler, Dominik / Wild, Markus (Hrsg.): *Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion*, Frankfurt am Main 2005.

Beiträge in Sammelbänden

- Dörflinger, Bernd: *Zum Begriff des Raumes in Kants Vernunftkritik. Von der Form der Anschauung zur formalen Anschauung*, in: *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die >Kritik der reinen Vernunft<*, hrsg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2010, S. 65-78.

- Ingensiep, Hans Werner: *Organismus und Leben bei Kant*, in: *Kant-Reader. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?* Hrsg. v. Hans Werner Ingensiep, Heike Baranzke u. Anne Eusterschulte, Würzburg 2004, S. 107-136.

- Ders.: *Probleme in Kants Biophilosophie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie, Teleologiemetaphysik und empirischer Bioontologie bei Kant*, in: *Kants Philosophie der Natur. Ihre Entwicklung im* Opus postumum *und ihre Wirkung*, hrsg. v. Ernst-Otto Onnasch, Berlin 2009, S. 79-114.

- La Rocca, Claudio: *Unbewußtes und Bewußtsein bei Kant*, in: *Kant-Lektionen. Zur Philosophie Kants und zu Aspekten ihrer Wirkungsgeschichte*, hrsg. v. Manfred Kugelstadt, Würzburg 2008, S. 47-68.

Zeitschriftenaufsätze

- Bommersheim, Paul: *Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie des Organischen*, in: *Kant-Studien* 32, Berlin 1927, S. 290-309.

- Ingensiep, Hans Werner: *Tierseele und tierethische Argumentationen in der deutschen philosophischen Literatur des 18. Jahrhunderts*, in: *International Journal of History and Ethics of Natural Sciences, Technology and Medicine*, vol. 4, nr. 1, Basel 1996, S. 103-118.

- Naragon, Steve: *Kant on Descartes and the Brutes*, in: *Kant-Studien* 81, Berlin 1990, S. 1-23.

- Wenzel, Christian Helmut: *Spielen nach Kant die Kategorien schon bei der Wahrnehmung eine Rolle? Peter Rohs und John McDowell*, in: *Kant-Studien* 96, Berlin 2005, S. 407-426.

Kommentare, Kompendien, Lexika

- Kemp Smith, Norman: *A Commentary to Kant's ‚Critique of Pure Reason'*, New York [2]1923 ([1]1918) [Neudruck New York 1962].

- Purves, William K. / Sadava, David et al.: *Biologie*, aus dem Englischen übers. v. Andreas Held et. al., dt. Übers. hrsg. v. Jürgen Markl, München [7]2006 (engl. Originalausgabe Sunderland/Massachusetts 2004).

- Walch, Johann Georg: *Philosophisches Lexicon. Mit einer kurzen kritischen Geschichte der Philosophie von Justus Christian Hennings*, Bd. I, Hildesheim 1968 [Reprografischer Nachdruck der 4. Auflage Leipzig 1775].

Zitierweise und Siglenverzeichnis

Zur Zitierweise

Wenn nicht anders angegeben, wird nach der Akademieausgabe (AA) zitiert. Im Fall der 1. (A) und 2. (B) Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* werden die Originalpaginierungen angegeben, und zwar unter Verwendung der von Jens Timmermann herausgegebenen, bei Meiner 1998 erschienenen Ausgabe. Ansonsten werden unter Hinzufügung von Siglen Band und Seitenzahlen der Akademieausgabe angegeben.

Siglenverzeichnis

Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
Br	Briefe (AA 10-13)
DfS	Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen (AA 02)
EEKU	Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20)
FM	Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (AA 20)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
KU	Kritik der Urteilskraft (AA 05)
Log	Logik (AA 09)
MAM	Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte (AA 08)
MAN	Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (AA 04)
MS	Die Metaphysik der Sitten (AA 06)
OP	Opus Postumum (AA 21 und 22)
Päd	Pädagogik (AA 09)
PG	Physische Geographie (AA 09)
PhilEnz	Philosophische Enzyklopädie (AA 29)
Prol	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (AA 04)
Refl	Reflexion (AA 14-19)
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)

SF	Der Streit der Fakultäten (AA 07)
TG	Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik (AA 02)
UD	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (AA 02)
VNAEF	Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie (AA 08)
V-Met-L1/Pölitz	Metaphysik L1 (Pölitz) (AA 28)

Erklärung

Hiermit versichere ich, die vorliegende Dissertation selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel und Quellen verwendet zu haben.

Diese Arbeit wurde zuvor nie in dieser oder ähnlicher Form als Dissertation an einer Hochschule eingereicht.

_____

Thomas Hoffmann (Trier, den 12.01.2012)