

Subjekt oder Dasein:
Heideggers Auseinandersetzung mit Descartes
und Kant in bezug auf die Subjektivität des Subjekts
in der modernen Philosophie

vorgelegt dem Promotionsausschuss der Uni Bremen

von Dong Hun Kim aus Taejeon, Süd-Korea

Erster Betreuer: Prof. Dr. Gerhard Pasternack

Zweiter Betreuer: Prof. Dr. Georg Mohr

Bremen, den 2004-04-22

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	II
Einleitung	VI
1. Phänomenologische Destruktion	X
1.1. Die Grundmerkmale der phänomenologischen Destruktion: Vorgriffschließend und zugleich vorgriffsgelassen aus Grunderfahrungen	X
1.2. Destruktion des modernen Subjektbegriffs	XII
2. Kehre und die Geschichtliche Besinnung	XVII
2.1. Die Kehre	XVII
2.2. Geschichtliche Besinnung als Methode	XVIII
2.3. Geschichtliche Besinnung auf den Subjektbegriff	XIX
3. Subjektivität des Subjekts bei Descartes und Kant	XXI
3.1. Descartes	XXI
3.2. Kant: Transzendente Einbildungskraft oder transzendente Apperzeption; Kreisgang des kantischen Denkens	XXIV
3.2.1 Überdeutung	XXIV
3.2.2. Heideggers Interpretation der <i>KrV</i> in Bezug auf die transzendente Deduktion, den Schematismus und die systematische Vorstellungen aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes	XXVI
Erster Teil: Descartes als Anfang der modernen Subjektivität	1
Erster Abschnitt: cogito als ‚fundamentum inconcussum‘	1
Erstes Kapitel: ‚cogito ergo sum‘ als Schlußfolgerung?	2
1.1. Problemstellung	2
1.2. ‚fundamentum inconcussum‘: Schlußfolgerung (syllogistisch) oder nicht?	4

1.3. Längere Exkursion über das Problem der Zweideutigkeit	
in Bezug auf das Prinzip der Philosophie bei Descartes	9
1.3.1. Obersatz?	9
1.3.2. Intuitus und deductio	15
1.3.3. ‚verbum‘ und ‚propositio‘ bei Augustinus	21
1.4. Betrachtung der Schwierigkeiten in Bezug auf das ‚cogito‘ Argument	26
Zweites Kapitel: ‚conscientia‘ als Grundmerkmal von ‚cogitatio‘	31
Zweiter Abschnitt: ‚res extensa‘	38
Erstes Kapitel: Der ontologische Charakter der ‚res extensa‘	38
Zweites Kapitel: Ausdehnung als wesentliches Attribut	
von der körperlichen Substanz	41
2.1. Problemstellung: Ist die Ausdehnung tatsächlich dasjenige, wodurch man	
in bezug auf einen Körper erfahren kann, was und wie er ist?	42
2.2. Drei Arten von Unterscheidung: ‚distinctio realis, modalis et rationis‘	48
2.3. Unausgewiesene Idee der Vorhandenheit	54
Drittes Kapitel: Heideggers Kritik an Descartes Seinsidee der Vorhandenheit	67
Dritter Abschnitt: Die Hergestelltheit als ein wesentliches Strukturmoment	
es Seinsbegriffes der ganzen abendländischen Philosophie	71
Erstes Kapitel: Problemstellung	71
Zweites Kapitel: Das Verhältnis der These des Seins in der mittelalterlichen	
Ontologie mit dem Begriff der Hergestelltheit in der antiken Philosophie	72
Drittes Kapitel: Heideggers Begründung seiner Interpretation in bezug auf	
Hergestelltheit in der antiken Ontologie	75
Viertes Kapitel. Das wesentliche Verhältnis zwischen der Hergestelltheit	
der antiken Ontologie mit dem Geschaffensein (ens creatum)	

in der mittelalterlichen Scholastik und bei Descartes und Kant	79
Zweiter Teil: Heidegger und Kant: Überdeutung und über Kant hinausgehen	82
Erster Abschnitt: Transzendente Deduktion	82
Erstes Kapitel: <i>Kant und das Problem der Metaphysik</i> : der Versuch, Kants <i>KrV</i> als Grundlegung der Metaphysik auszulegen	82
1.1. Fortsetzung der phänomenologischen Destruktion: Vorbereitende Ergänzung	82
1.2. Fortschreiten, aber zugleich als Rückgang	83
1.3. Keine Erkenntnistheorie, sondern Grundlegung der Metaphysik	84
1.3.1. Das wesentliche Verhältnis vom Transzendenten mit dem Transzendentalen	84
1.3.2. Die (vor)ontologische Struktur des Transzendentalen	85
1.3.3. Transzendente Deduktion als die Aufhellung der Transzendenz der endlichen Vernunft	86
1.3.4. Einbildungskraft oder Verstand? Das wesentliche Verhältnis der reinen Synthesis mit der transzendentalen Deduktion der Kategorien	86
Zweites Kapitel. Die transzendente Deduktion	89
2.1. Was ist die transzendente Deduktion?	89
2.1.1. Die wichtigste Untersuchung in der <i>KrV</i> überhaupt	89
2.1.2. Die Definition der Deduktion: anders als in der Mathematik definiert	90
2.2. Warum brauchen wir überhaupt die transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe?	91
2.3. Die Durchführung der transzendentalen Deduktion der Kategorien	93
2.3.1. Die subjektive Version	96
2.3.2. Objektive Deduktion	135
2.4. Hat die Einbildungskraft in der zweiten Auflage der <i>KrV</i> keine Funktion der Synthesis mehr?	148

Zweiter Abschnitt: Schematismus	151
Erstes Kapitel: Ist die transzendente Einbildungskraft die absolute Grundkraft?	151
1.1. Reine Anschauung als Selbstaffektion und ihre Beziehung auf das reine Denken	156
1.2. Das Primat der reinen Anschauung in der <i>KrV</i>	159
1.3. Exkurs zum Begriff der absoluten Zeit und des absoluten Raumes bei Newton	164
1.4. Transzendente Einbildungskraft als Einheit stiftendes Vermögen zwischen der reinen Anschauung und dem reinen Denken	169
1.5. Schematismus bei der Interpretation Heideggers	171
Zweites Kapitel: Die Durchführung des Schematismus	172
Der dritte Abschnitt: Das System der Grundsätze des reinen Verstandes und ihre Beweise. Der neue Versuch, Kant zu lesen in der ‚Frage nach dem Ding‘	185
Erstes Kapitel: Können überhaupt die Grundsätze bewiesen werden?	185
Zweites Kapitel: Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze	191
2.1. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem obersten Prinzip und des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes	191
2.2. Die Beweisführung für den obersten Grundsatz des reinen Verstandes	194
Drittes Kapitel: Die Beweisführung der einzelnen Grundsätze	199
3.1. Axiome der Anschauung	199
3.2. Die Antizipationen der Wahrnehmung	205
Schließende Betrachtung	221
Literaturverzeichnis	228

Einleitung

Heidegger zitiert am Anfang der Einleitung seiner Habilitationsarbeit den folgenden Satz von Hegel: „[I]n Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger.“¹ Wenn die Philosophie, wie Heidegger immer wieder behauptet, das unermüdliche Fragestellen in Bezug auf die wenigen wesentlichen Probleme ist und wenn sich die großen Denker immer wieder mit diesen Problemen beschäftigt haben, werden wir bei ihnen mindestens die Spur der erbitterten Suche finden. Heidegger sagt sogar, das Ziel der Philosophie sei das Suchen selbst.² Wenn man also in einer großen Philosophie bzw. bei einem großen Philosophen das Fragwürdige findet, ist damit schon die Grundlage für ein Gespräch mit ihm gelegt. Das Ziel der vorliegenden Arbeit liegt darin, erstens diese Grundlage zu finden und zweitens in Bezug auf das Fragwürdige ein Gespräch mit den großen Philosophen zu führen. Dabei gilt unser besonderes Interesse dem Subjektbegriff der modernen Philosophie, besonders bei Descartes und Kant. Heidegger kritisiert den Subjektbegriff der beiden Vertreter der modernen Philosophie heftig. Seine unerbittliche Kritik an diesem Begriff hat bekanntlich postmoderne Philosophen veranlasst, diesen Begriff als unerschütterlichen Grund der Philosophie zu akzeptieren und ohne ihn zu philosophieren. Nach Heidegger ist das transzendente Subjekt kein archimedischer Punkt der Philosophie mehr. Für ihn ist der Subjektbegriff bzw. die Subjektivität des Subjekts nicht das Selbstverständliche, sondern das Fragwürdige. Wir fragen, warum und wie er diesen für die moderne Philosophie zentralen Begriff so scharf und unermüdlich kritisiert. Um darauf antworten zu können, ist es unumgänglich, Heideggers eigene Interpretation über die Philosophie Descartes' und Kants ausführlich zu untersuchen. In unserer Untersuchung wird aus diesem Grund ihre Philosophie zusammen mit Heideggers Kritik an ihnen in Bezug auf den Subjektbegriff untersucht. Unsere Untersuchung über Kant und Descartes wird also durch Heidegger veranlasst, aber ist zugleich ein Gespräch mit Heidegger selbst.

Diese Untersuchung wird am Leitfaden der Kritik Heideggers an Descartes und Kant in

¹ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* in: GA 1, *Frühe Schriften*, S. 193. Das Zitat stammt aus G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* in: *Gesammelte Werke*, Band 4, S. 10 (nach Heideggers Angaben G. W. F. Hegel, W. W. I, S. 169): In folgenden Zitaten gilt immer, dass die fett gedruckten Ausdrücke von mir herausgehoben sind, während die kursiv bzw. gesperrt gedruckten Ausdrücke von den Autoren selbst im Original so betont worden sind

² Siehe M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, GA 45, S. 5.

Bezug auf die Subjektivität des Subjekts ausgeführt. Dabei wird unser Augenmerk zunächst auf die transzendente Destruktion als Heideggers Methode gerichtet. Denn sie zeigt uns, wie Heidegger die herkömmliche Philosophie interpretiert. Aus diesem Grund wird in dieser Einleitung der Sinn der phänomenologischen Destruktion und dann der wichtige Inhalt der Kritik Heideggers am modernen Subjektbegriff mit Hilfe dieser Methode selbst diese Methode skizzenhaft dargestellt. Im zweiten Schritt wird geprüft, ob sich die Destruktion und der Gedankengang in Bezug auf den Subjektbegriff nach der Kehre in seinem späten Denken grundsätzlich änderte. Dafür werden wir in unserer Untersuchung Heideggers Werke, die während der verschiedenen Phasen seines Denkens entstanden sind, in Betracht ziehen. Dieses Thema im Hinblick auf den gesamten Inhalt der Philosophie Heideggers ist bis jetzt sehr heftig diskutiert worden, aber noch nicht ausdiskutiert, so dass sich eine einheitliche Meinung unter den Wissenschaftlern hätte bilden können. Deshalb wird hier Heideggers Denken nur bezüglich der Destruktion untersucht, ob sich ihr wesentliches Moment im späten Werk verschoben hat. In drei Hinsichten wird dabei die Bedeutung der Kehre für diese Methode und die damit verbundene Kritik am modernen Denken betrachtet. Erstens ist zu prüfen, ob die Kritik an der modernen Subjektivität nach der Kehre weiter durchgeführt wurde. Zweitens wird die Methode der Kritik am Subjektbegriff nach der Kehre, nämlich die geschichtliche Besinnung, mit der Methode vor der Kehre, nämlich der transzendentalen Destruktion, verglichen. Drittens wird untersucht, ob sich der Gedankengang aus *SuZ* bezüglich der modernen Subjektivität im späten Denken Heideggers änderte.

In der Forschungsliteratur fehlt der Versuch, sich mit der phänomenologischen Destruktion als Methode zu beschäftigen. Der Grund dafür liegt wohl darin, dass die Vorlesung von Heidegger, in der diese Methode ausführlich behandelt wird, erst im Jahre 1993 veröffentlicht wurde: M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Einige Autoren behandeln die Destruktion innerhalb einer Untersuchung über ein anderes Thema nebenbei. Aber die Destruktion wird entweder einseitig als Grundlegung verstanden oder ‚zu negativ‘ interpretiert.³ Außerdem wird die Zusammengehörigkeit von Destruktion und

³ Daseinsanalytik und Daseinsinterpretation im Hinblick auf Zeitlichkeit kann man als phänomenologische Konstruktion interpretieren. Otto Pöggeler hat dies zwar bemerkt, aber die Destruktion ‚zu negativ‘ interpretiert. Siehe seine Abhandlung unter dem Titel *Destruktion und Augenblick* in: *Destruktion und Übersetzung*, S. 9. Günter Seubolds Kritik an der gerade erwähnten Abhandlung von Pöggeler steht im selben Band, 31ff, besonders S. 32. Meines Erachtens hat Seubold Recht, weil nach Heidegger die Konstruktion der Philosophie notwendig Destruktion ist (d. h. voraussetzt), die Destruktion zur Konstruktion gehört (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 31). Im übrigen hat die Konstruktion als das ‚freie Entwerfen‘ (M. Heidegger,

Konstruktion völlig außer Acht gelassen.⁴ Für das Problem der Kontinuität der phänomenologisch-destruktiven Methode zwischen dem frühen und dem späten Denken Heideggers werden verschiedene, sogar entgegengesetzte Meinungen geäußert. Einige sehen, dass Heidegger die Phänomenologie (Destruktion ist nach Heidegger eine der Methoden der Phänomenologie) schon in seinem frühen Denken ein für alle Mal aufgegeben habe.⁵ Andere sehen das späte Denken als Weiterentwicklung des früheren.⁶ Bücher, die die geschichtliche Besinnung als Methode betrachten, sind allerdings kaum zu finden, geschweige denn welche, die diese mit der Destruktion vergleichen. Wie aber im folgenden deutlich wird, steht die kritische Methode in einem wesentlichen Zusammenhang mit der Seinsfrage, mit der sich Heidegger im späten wie schon im frühen Werk beschäftigt. Deshalb erhält der Versuch, die destruktive Methode mit der geschichtlichen Besinnung zu vergleichen, seine Berechtigung. Dagegen sind viele Abhandlungen geschrieben worden, die Heideggers Kritik an der modernen Philosophie in Bezug auf die Subjektivität gewidmet sind. Diese Autoren, die die Subjektivität des Subjekts untersucht haben, konzentrierten ihre Untersuchung auf Heideggers Kritik an Kant.⁷ In der Tat behandelt Heidegger Kants Philosophie bezüglich der

a.a.O., S. 29f) nichts zu tun mit der **Gesetzlichkeit**, deren Aufweisen und Sehenlassen Pöggeler als Konstruktion auffasst.

⁴ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 31f: Heidegger nennt als die drei Grundstücke der phänomenologischen Methode Reduktion, Konstruktion und Destruktion. Diese gehören für ihn inhaltlich zusammen und müssen in ihrer Zusammengehörigkeit begründet werden. Die Reduktion wird festgestellt als die Rückführung des Blickes vom Seienden zum Sein; die Konstruktion als das Entwerfen des vorgegebenen Seienden auf sein Sein und dessen Strukturen (nämlich die Daseinsanalytik und Daseinsinterpretation in Bezug auf die Zeitlichkeit); und die Destruktion als der kritische Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. Außerdem sieht Heidegger die Reduktion nicht als das zentrale Grundstück der phänomenologischen Methode an, anders als die Konstruktion und die Destruktion. Die Begründung steht auf M. Heidegger, a.a.O., S. 29. Unter den Untersuchungen, die diese Zusammengehörigkeit nicht richtig darstellen, sind folgende Bücher zu erwähnen: (1) Rolf Buchholz, *Was heißt Intentionalität?*, Die Blaue Eule, Essen, 1995; (2) Thomas Buchheim (Hrsg.), *Destruktion und Übersetzung*, Acta humaniora, Weinheim, 1989; (3) William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 3. Auflage, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974[1963]. In diesem letzten Buch interpretiert Richardson die Destruktion nur als Grundlegung (re-trieve). Dadurch wird die Zusammengehörigkeit der Destruktion und Konstruktion völlig außer Acht gelassen.

⁵ Romano Poci vertritt diese Position in *Heideggers Theorie der Befindlichkeit: Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Alber, Freiburg (i. Br.); München, 1996.

⁶ Dazu zählt Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble, 1990.

⁷ Zu diesen Forschungen sind folgende zu zählen: (1) Thorwald Knappstein, *Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Kants*, Freiburg. i. Br., 1967; (2) Rolf Dieler, *Heideggers Kantdeutung im Lichte frühidealistischer Philosophie und Kantkritik oder die methodische Subjektivität des seinverstehenden Daseins*,

Subjektivität als eine entscheidende Zwischenstation zwischen Descartes und Hegel und setzt sich mit dem Subjektbegriff Kants tiefgründig auseinander.⁸ Nach Kockelmans wird diese Kritik an Kant bis zu seinem späten Denken durchgehalten:

[A]lthough Heidegger's conception of Kant's philosophy became more and more positive (and this development continued between 1920 and 1960), he always maintained his criticism of Kant's conception of the self and his interpretation of the concept of time.⁹

In unserem Zusammenhang kann dieses Forschungsergebnis als sachgerecht angenommen werden. In der vorliegenden Arbeit wird deswegen Heideggers Kritik an Kants Subjektbegriff untersucht. Heideggers Kritik richtet sich auch an den modernen Weltbegriff hinsichtlich der Subjekt-Objekt-Beziehung und dabei auch an Descartes und Kant.¹⁰ Aus dieser doppelten Destruktion heraus versteht Heidegger das In-der-Welt-Sein als Grundverfassung des Daseins. Heideggers Behauptung, dass Kant das Phänomen der Welt nicht sieht, kann also in dieser Hinsicht verständlich werden. Die Autoren, die Heideggers Kritik an Kant untersuchten, behandeln diese spezifische Problematik nicht ausführlich genug. Deshalb wird unsere Arbeit versuchen, das Problem der Subjektivität und das der Gegenständlichkeit in einem Zusammenhang zu beschreiben und zu explizieren: sie behandelt zuerst Heideggers Kritik an Descartes bezüglich der Subjektivität des Subjekts als ‚cogito‘ und bezüglich der Objektivität des Objekts als ‚res extensa‘; dann seine Kritik an Kant bezüglich der Subjektivität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion und im Schematismus und bezüglich der Objektivität des Objekts in der systematischen Darstellung der synthetischen Urteile a priori in der *KrV*.

Düsseldorf, 1979; (3) Ingrid Görland, *Transzendenz und Selbst: Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt / Main, 1981; (4) Henri Declève, *Heidegger et Kant*, La Haye, 1970; (5) J. J. Kockelmans, *Heidegger on the Self and Kant's Conception of the Ego* in: Frederick Elliston (ed.), *Heidegger's Existential Analytic*, The Hague, 1978, S. 133–156.

⁸ Siehe besonders M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 176ff. Unter seinen Werken sind folgende in diesem Zusammenhang zu erwähnen: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), *Kants Kritik der reinen Vernunft* (Vorlesung Wintersemester 1927 / 1928), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Die Frage nach dem Ding* (Vorlesung Wintersemester 1935 / 1936), ‚Vom Wesen des Grundes, in: *Wegmarken* (1961), ‚Kants These über das Sein, in: *Wegmarken* (1961).

⁹ J. J. Kockelmans, a.a.O., S. 133.

¹⁰ Siehe darüber M. Heidegger, *SuZ*, Max Niemeyer, Tübingen, 1972, S. 89–101, 200–208.

I. Phänomenologische Destruktion

1.1. Die Grundmerkmale der phänomenologischen Destruktion: vorgrifferschließend und zugleich vorgriffsgebunden aus Grunderfahrungen

In seinem Hauptwerk *SuZ* nennt Heidegger den geplanten, aber nicht veröffentlichten zweiten Teil „Grundzüge einer *phänomenologischen Destruktion* der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität“.¹¹ Als die Merkmale der phänomenologischen Destruktion können die folgenden genannt werden:

- (1) Die Destruktion heißt für Heidegger Auflockerung der verhärteten Tradition und Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen;
- (2) der Begriff Destruktion ist im allgemeinen negativ besetzt. Heidegger will ihn jedoch als etwas Positives betrachten;
- (3) die Destruktion soll die Vergangenheit nicht verachten, sondern die vorherrschende Auffassung in der Geschichte der Ontologie (z. B. im Neukantianismus) kritisieren; und
- (4) die Destruktion ist eine wesentliche Methode für die Suche nach dem Sinn von Sein.¹²

Wie kann man die Destruktion ausführen? In seiner frühen Freiburger Vorlesung beantwortet Heidegger diese Frage ausführlich. Die Destruktion wird zuerst wie folgt dargestellt: „Die Hinleitung auf das Problem geschieht auf dem Wege der phänomenologisch-kritischen Destruktion, so zwar, daß vor allem **die verdeckten Sinnmomente** in einer Weise **zum philosophischen Austrag kommen**, daß sie auf etwas Entscheidendes hindrängen [...]. Die phänomenologisch-kritische Destruktion läßt sich [...] direkt als zum Sinn des Philosophierens gehörig verständlich machen [...].“¹³ Sie ist laut Heidegger also keine bloße Worterklärung, sondern zugleich vorgrifferschließend und vorgriffsgebunden. Sie ist vorgrifferschließend, indem „der Vorgriff selbst auf die sogenannten ‚Grunderfahrungen‘ verweist und damit in die eigentliche Ursprungssphäre, auf die sich jedes echte philosophische Problem zurückleiten läßt“.¹⁴ Sie ist vorgriffsgebunden, weil „in ihrem Vollzug schon, wenn auch noch nicht voll expliziert, die zu hebenden, nämlich die *ursprünglichen* Grunderfahrungen vorweggenommen und vorweg sekundär

¹¹ M. Heidegger, a.a.O., S. 39.

¹² Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 22f.

¹³ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, S. 29f.

¹⁴ M. Heidegger, a.a.O., S. 180.

destruktionsleitend sind.“¹⁵ Deshalb ist sie von dem grunderfahrungsmäßig motivierten Vorgriff des Philosophierenden selbst geleitet.¹⁶ Durch sie wird die Ursprünglichkeit bzw. Nichtursprünglichkeit der zu destruierenden Begriffe zur *Diudication* gestellt. Heidegger wählt den Terminus ‚*Diudication*‘, um ihn der Destruktion entsprechen zu lassen. Das lateinische Wort bedeutet ‚Entscheidung‘. Um eine Entscheidung treffen zu können, muss zuvor ein Kriterium gelten. Heidegger zufolge konstituiert sich dieses Kriterium aus den Grunderfahrungen des die Destruktion ausführenden Philosophierenden. In diesem Sinne ist die Destruktion vorgriffsgebunden.¹⁷ Sie ist daher nicht richtungslos: Sie ist kein kritisches Zerschlagen und Zertrümmern, sondern ein gerichteter Abbau.¹⁸ In diesem Zusammenhang kann sie als etwas Positives verstanden werden.

Auf die Frage, auf welche Weise die so verstandene Destruktion durchgeführt werden kann, wird aufgrund der vorherigen Betrachtung folgendermaßen geantwortet werden: Wenn Heidegger mit einer Theorie eines anderen Denkers in Bezug auf den von ihm als wichtig angenommenen und häufig verwendeten Begriff kritisch und zugleich phänomenologisch¹⁹ umgeht, dann ist dieses Vorgehen als Destruktion zu erfassen. Die Destruktion gehört also notwendig zur Phänomenologie.²⁰ Die beiden können nicht getrennt werden.²¹ Aufgrund

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Nach Heidegger wird die Auslegung von Etwas als Etwas wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Als ausführliche Analyse über die Vor-Struktur der Auslegung siehe M. Heidegger, *SuZ*, S. 148–153, 232. Der Vorgriff wird von ihm folgendermaßen verstanden: „[D]ie Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem Vorgriff“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 150); „Vorhabe und Vorsicht zeichnen [...] zugleich die Begrifflichkeit vor (Vorgriff), in die alle Seinsstrukturen zu heben sind“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 232). Nach Heidegger ist das Verhältnis zwischen der Auslegung als Ausbildung des Verstehens und dem Verstehen als ein Zirkel zu verstehen: „Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 152). Diesen Zirkel versteht Heidegger als den „Ausdruck der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 153). Die phänomenologische Destruktion bewegt sich auch in diesem Zirkel, weil sie nach Heidegger als Methode der Hermeneutik (Lehre der Auslegung der Existenzialen des Daseins) zu verstehen ist.

¹⁷ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 74f.

¹⁸ Später bestimmt Heidegger das Hauptanliegen der Destruktion als den „Zurückgewinn der ursprünglichen Seinserfahrungen der Metaphysik im Abbau geläufig und leer gewordener Vorstellungen“ (M. Heidegger, ‚Zur Seinsfrage‘ in: *Wegmarken*, GA 9, S. 417).

¹⁹ Hier meint der Ausdruck ‚phänomenologisch‘ nicht den Charakter der Destruktion im Sinne einer Worterklärung, also keine bloße Erklärung der Grundbegriffe der Logik, sondern besagt, dass man dabei die wesentlichen Sinnmomente im Zusammenhang mit dem auf die Grunderfahrungen verweisenden Vorgriff zum Vorschein kommen lässt.

²⁰ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, S. 186.

dieser Überzeugung behauptet Heidegger Folgendes: „Insofern wir selbst einer Destruktion folgen, sie konkret durchlaufen, werden wir auf die *entscheidende Grunderfahrung* selbst hingedrängt.“²²

1.2. Destruktion des modernen Subjektbegriffs

Um die Destruktion des Subjektbegriffs nachzuvollziehen, ist es nötig, zuerst den *Bedeutungswandel* von zwei Begriffen zu betrachten, die nach Heidegger in diesem Zusammenhang besonders wichtig sind: Subjekt und Objekt.

Das Wort Subjekt stammt aus der lateinischen, wörtlichen Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον, nämlich ‚subiectum‘. Es bedeutet ‚das Zugrundeliegende, das Unterworfene‘. Seit Aristoteles ist es in zwei Hinsichten benutzt worden: (1) Substanz, Substrat, also unveränderliche, verharrende Materie (ὕλη) (2) Subjekt der Proposition.²³ Hinsichtlich der ersten Definition sagt Heidegger: „[B]is zu Descartes galt als ‚Subjekt‘ jedes für sich vorhandene Ding, die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen, nämlich Substanz.“²⁴ Aber seitdem Descartes das ‚cogito - sum‘ als Fundament für das Denken legte, hat der herkömmliche Begriff des Subjekts eine Veränderung erfahren. Das „Subjekt als Substanz“ wurde nämlich durch diesen Denkprozess in das „Subjekt als das denkende Ich“ verwandelt. Demgemäß wurde auch die Bedeutung des Objektbegriffs verändert. Das Wort Objekt stammt aus dem lateinischen Wort obiectum (eine substantivierte Form vom Verb ‚obicio‘: entgegenwerfen, Entgegengeworfenes, Gegenüberstehendes), das eine wörtliche Übersetzung des griechischen Worts ἀντικείμενον ist. Nach Heidegger bedeutete es bis Descartes „das im *bloßen* Sichvorstellen Entgegengeworfene [...]. Dieses so Vorgestellte ist nach dem heutigen Sprachgebrauch etwas bloß ‚Subjektives‘.“²⁵ Aber im modernen Denken gelten die bisherigen Subjekte (Dinge selbst) als Objekte. Nach diesem Bedeutungswandel spielt das denkende Ich die entscheidende Rolle in der abendländischen Philosophie: „Das Ich wurde zum ausgezeichneten Subjekt, zu demjenigen, mit Bezug auf welches die übrigen

²¹ In diesem Sinne sieht Heidegger die Destruktion als ‚Methode‘. Demnach ist sie sowohl Aufgabe als auch Methode. Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 38: „die Zugehörigkeit der Destruktion zur >Methode<.“

²² M. Heidegger, a.a.O., S. 187.

²³ Aristoteles, *Metaphysik*, VII 3, 1029 a 1: **μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία το ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται[...]**

Aristoteles, *Physik*, I 2, 185 a 32: **πάντα γὰρ καθ’ ὑποκείμενου τῆς οὐσίας λέγεται [...]**

²⁴ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, GA 41, S. 106.

²⁵ Ebenda.

Dinge erst als solche sich bestimmen.²⁶ Gegen die Neukantianer behauptet Heidegger, das moderne Denken seit Descartes, einschließlich Kant und Hegel, behandle trotzdem weiterhin die alte Problematik der Metaphysik und verbleibe somit bei allem Neuen in der Tradition. In Bezug auf den Subjektbegriff begründet er seine Behauptung folgendermaßen:

Die antike Philosophie interpretiert und versteht das Sein des Seienden, die Wirklichkeit des Wirklichen als Vorhandensein [...]. Descartes interpretiert das Sein des Subjekts am Leitfaden des Seinsbegriffes und der ihm zugehörigen Kategorie, den die antike bzw. mittelalterliche Philosophie ausgebildet hat.²⁷

Daraus lässt sich vermuten, dass das Ich ein irgendwie Vorhandenes sei. Wenn aber, wie Heidegger behauptet, Descartes tatsächlich das ‚cogitare‘ des ‚ego‘ untersucht – in gewissen Grenzen – aber „das *sum* völlig unerörtert läßt, wengleich es ebenso ursprünglich angesetzt wird wie das *cogito*“²⁸, ist die Frage, ob das Ich ein Vorhandenes sei, allein durch die Untersuchung über ‚cogito‘ schwer zu beantworten. Unsere Untersuchung zu Descartes wird auf dieses Problem eingehen. Nach Heidegger stimmen Kant und Descartes andererseits im Hinblick auf den Subjektbegriff in folgenden zwei Punkten überein: Erstens sind mit ‚cogitare‘ alle geistigen Tätigkeiten gemeint. Deshalb muss das Ich nicht bloß als erkennendes Subjekt gefasst, sondern hinsichtlich sämtlicher geistigen Tätigkeiten verstanden werden. Zweitens ist die Struktur der Subjektivität des Subjekts als Selbstbewusstsein zu sehen.²⁹ Für Kant soll das Subjekt nichts Vorgestelltes sein, sondern „die formale Struktur *des Vorstellens* als solchen, wodurch so etwas wie Vorgestelltes erst möglich wird.“³⁰ Aufgrund dieser Darlegung behauptet Heidegger: „Kant ist völlig im Recht, wenn er die Kategorien als Grundbegriffe der Natur für ungeeignet erklärt, das Ich zu bestimmen.“³¹ Aber daraus folgt „aus der Unangemessenheit der Kategorien [...] *nicht* die Unmöglichkeit einer ontologischen Interpretation des Ich überhaupt.“ Diese Unmöglichkeit soll nur unter der Voraussetzung erfolgen, „daß man für die Erkenntnis des Ich dieselbe Erkenntnis als einzig mögliche zugrunde legt, die von der Natur gilt.“ Heidegger zweifelt an der Möglichkeit einer

²⁶ Ebenda.

²⁷ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 173f.

²⁸ M. Heidegger, *SuZ*, S. 46.

²⁹ Siehe M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 177.

³⁰ M. Heidegger, *SuZ*, S. 319.

³¹ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 206.

angemessenen, d.h. von der ganzen Tradition freien ontologischen Interpretation des Ich.³² Indes richtet sich Heideggers Kritik gegen die Auffassung des Ich als Subjekt, das ein immer schon Vorhandenes ist. Denn „der ontologische Begriff des Subjekts [charakterisiere] *nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*.“³³ Kant sieht laut Heidegger das Phänomen der Welt nicht, weil er „das »Ich denke« selbst“ nicht „in seinem vollen Wesensbestande als »Ich denke **etwas**«“ ansetzt.³⁴ Heideggers Kritik zeigt uns, wie und warum er das In-der-Welt-Sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins setzt. Deshalb kritisiert er Kants Subjektbegriff auf folgende Weise: „[D]as Ganze des Seienden, das wir selbst sind, Leib, Seele und Geist, die Seinsart ihrer ursprünglichen Ganzheit bleibt im Dunkeln.“³⁵ Aus dieser Kritik ist zu verstehen, dass in *SuZ* die Sorge als das Sein des Daseins im Zusammenhang mit der Frage nach der ursprünglichen Ganzheit des Strukturanzuges des Daseins behandelt wird. Seine Destruktion des Subjektbegriffs hat uns beim Versuch, die Existenz des Daseins aufzuklären, eine doppelte Aufgabe gestellt: 1) „ein Seiendes eigener Art von anderen Seienden ontologisch“ zu unterscheiden; 2) „das Sein *des* Seienden herauszustellen, zu dessen Sein (Existenz) *Seinsverständnis* gehört und *auf dessen Interpretation alle ontologische Problematik überhaupt zurückführt*.“³⁶ In unserer durch die Methode der phänomenologischen Destruktion geleiteten Untersuchung werden die Existenzialien des Daseins als Grunderfahrungen gelesen und können deshalb als Vorgriff fungieren. Die Einleitung skizziert jetzt die Existenzidee, die als Vorgriff dienen soll.

Nach Heidegger gehören die Destruktion und die Konstruktion als Grundstücke der phänomenologischen Methode zusammen.³⁷ Welche hat aber den Vorrang vor der anderen?

³² Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 207.

³³ M. Heidegger, *SuZ*, S. 320.

³⁴ M. Heidegger, a.a.O., S. 321.

³⁵ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 208.

³⁶ M. Heidegger, a.a.O., 219f.

³⁷ Durch die Zergliederung der Destruktion in die Dekonstruktion und Rekonstruktion versucht Borislav Mikulic die Struktur der Destruktion zu veranschaulichen (Borislav Mikulic, *Sein, Physis, Aletheia*, S. 13f). Heidegger spricht über die zwei Arten von Destruktion: (1) Destruktion in der Mitteilung und Mitteilungsfolge; (2) Destruktion im ursprünglich gewinnenden Vollzug (M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 186). Dazu sagt er noch, dass die Konstruktion der Philosophie notwendigerweise Destruktion sei (M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 31). Aber auch in diesem Fall muss man berücksichtigen, dass der freie Charakter der Konstruktion ein Entwerfen ist (siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 29f). Im späten Denken Heideggers wird dieser Unterschied zwischen Zurückgewinn und freiem Entwerfen durch das Unterscheiden zwischen dem „ersten Anfang“ und dem „zweiten“ verdeutlicht.

Die Destruktion wird vorgriffsgebunden und der Vorgriff aus der Grunderfahrung und aus der lebendigen Existenz gewonnen. Daraus könnte man vermuten, dass die Konstruktion Vorrang habe. Aber „erst in der Durchführung der Destruktion der ontologischen Überlieferung gewinnt) die Seinsfrage ihre wahrhafte Konkretion.“³⁸ Außerdem können die ursprünglichen Seinserfahrungen erst durch die Destruktion zurückgewonnen werden.³⁹ Ist dann die Destruktion vorrangig? Oder bewegen wir uns im Zirkel? Nach Heidegger kann der »Zirkel« nicht vermieden werden. Er besteht darauf, „ursprünglich und ganz in diesen »Kreis« zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinsanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern.“⁴⁰ Bei dem Versuch, den Gedankengang von Heidegger zur Destruktion und Konstruktion zu verdeutlichen, dürfen wir also nie das zirkelhafte Zusammenwirken der beiden aus den Augen lassen.

In demselben Kontext, in dem die phänomenologische Destruktion behandelt wird, versteht Heidegger die thematische Ontologie des Daseins als die vorgängige ontologische Analytik der Subjektivität des Subjekts.⁴¹ Demnach muss die ganze Daseinsanalytik im wesentlichen Zusammenhang mit der phänomenologischen Destruktion des Subjektbegriffs stehen. Deshalb stellt „die Analytik die ontologische Frage nach dem Sein des *sum*“.⁴² Aber die Analytik des Daseins ist für ihn eine Vorbereitung auf die ursprüngliche Seinsauslegung. Aufgrund dieser Vorbereitung muss die Daseinsinterpretation im Hinblick auf die Zeitlichkeit ausgeführt werden. Denn die Zeit ist nach Heidegger „Horizont des Seinsverständnisses“ und die

³⁸ M. Heidegger, *SuZ*, S. 26.

³⁹ Siehe Fußnote 16.

⁴⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 315. Über den „Zirkelwand“ siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 152f, 314ff. An einem anderen Ort scheint Heidegger die zirkelhaft-*spirale* Struktur des Zusammenwirkens beider anders auszudrücken: „[E]rst der Vorgriff (wird) aus der Grunderfahrung (letztlich aus lebendiger Existenz) gewonnen und unter seiner lebendigen Vollzugsführung die Destruktion durchlaufen; **er drückt sich existenziell aus im Vollzug der Destruktion**. Mit der Hebung und dem Ausdruck steht der Vorgriff schon wieder in der Gefahr des Abgesetzten; er ist nie einfach wieder zu rezipieren, sondern – weil die Existenz fortgeschritten ist – aus der neuen Situation wiederum zu schöpfen, ein erneuerungs- und vollzugsmäßiges Ein- und Auftauchen aus der Existenz“ (M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, S. 186). Über diese Zirkelhaft-*spirale* Struktur siehe auch M. Heidegger, *SuZ*, S. 314: „Unter der Leitung dieser Idee [Existenzidee] vollzog sich die vorbereitende Analyse der nächsten Alltäglichkeit bis zur ersten begrifflichen Umgrenzung der Sorge. Dieses Phänomen ermöglichte die **verschärfte Fassung** der Existenz und der ihr zugehörigen Bezüge zu Faktizität und Verfallen.“

⁴¹ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 24.

⁴² M. Heidegger, a.a.O., S. 46.

Zeitlichkeit „Sein des seinverstehenden Daseins“.⁴³ Heidegger sagt diesbezüglich auch Folgendes: „Solange die existenziale Struktur des eigentlichen Seinkönnens nicht in die Existenzidee hineingenommen wird, fehlt der eine *existenziale* Interpretation führenden Vorsicht die Ursprünglichkeit.“⁴⁴ Hier meint er also mit dem eigentlichen Seinkönnen die ursprüngliche Existenz. Sie wird von ihm als das Sein des Daseins angesetzt. Also müssen wir die beiden, nämlich Existenz und Zeitlichkeit, zusammen in Betracht ziehen. Heideggers Grundthese lautet: „*Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz.*“⁴⁵ Nach seiner Auffassung bedeutet der überlieferte Terminus ‚*existentia*‘ ontologisch Vorhandensein. Um ‚*existentia*‘ von der Existenz als dem Sein des Daseins zu unterscheiden, benutzt er den Ausdruck ‚Vorhandenheit‘. In seiner Vorlesung über die *Metaphysik des deutschen Idealismus* versucht er, diesen Begriff durch den Vergleich mit dem Existenzbegriff der Existenzphilosophie ausführlich zu explizieren.⁴⁶ Das griechische Wort ἐξίστημι (hinausstellen) wurde wörtlich übersetzt ins lateinische ‚*ex-sisto*‘. Heidegger nimmt diesen ursprünglichen Sinn und interpretiert Existenz als Ex-sistenz im folgenden Sinne: „[D]as Dasein ekstatisch entrückt hinaussteht (*ex-sistiert*) in die ekstatische Offenheit der Zeit.“⁴⁷ Hieraus lässt sich der wesentliche Zusammenhang zwischen Existenz und Zeitlichkeit sehen. Das Sein des Daseins wird in der Analytik in *SuZ* als Sorge erklärt. Die Sorge hat als Grundstruktur das Sich-vorweg-schon-Sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem). Das Sich-vorweg hat seinen Grund in der Zukunft. Das Schon-Sein-in bezieht sich auf die Gewesenheit. Das Sein-bei hat zu tun mit dem Gegenwärtigen. Heidegger fasst die Zeitlichkeit als das Phänomen, das als die gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitlich ist. Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur gründet in der Zeitlichkeit. Nach Heidegger hat „das in der Zukunft gründende Sichentwerfen auf das »Umwillen seiner selbst« einen Wesenscharakter der Existenzialität. Ihr primärer Sinn ist die Zukunft“.⁴⁸ In diesem Sinne sagt Heidegger: „[M]ein Sein als Da-sein west, Kommendes auf sich

⁴³ M. Heidegger, a.a.O., S. 17.

⁴⁴ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 233.

⁴⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 42.

⁴⁶ *Metaphysik des deutschen Idealismus* enthält den Inhalt der Vorlesung im 1. Trimester im Jahr 1941. Das Jahr zeigt an, dass Heidegger hier in der Sprache seines späten Denkens spricht. Im ersten Kapitel des ersten Teiles dieses Buches wird jedoch versucht, den Inhalt der Begriffe ‚Existenz‘, ‚Da-sein‘ in *SuZ* im Zusammenhang mit der Existenzphilosophie zu verdeutlichen. Dieser Text kann also als Heideggers eigene Erklärung von *SuZ* angesehen werden. Gleichwohl bleibt, wie wir später zeigen werden, auch nach der Kehre Heideggers diesbezüglicher Hauptgedanke im Wesentlichen unverändert.

⁴⁷ M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA 49, S. 53.

zukommen zu lassen, in das Kommen *entrückt* zu sein.“⁴⁹ Nach Heideggers eigene Erläuterung meint „der existenziale Existenzbegriff das Selbstsein des Menschen und nicht einfach die Subjektivität.“⁵⁰ Übrigens interpretiert Heidegger den Existenzbegriff von Kierkegaard und Jaspers als existentiell im Gegensatz zu dem in *SuZ*, der existenzial ist. Das bedeutet, dass in der Sprache Kierkegaards und der neuzeitlichen Philosophie Existenz Subjektivität ist.⁵¹ Aus der Tatsache, dass die Subjektivität des Subjekts auch in den Existenzbegriff der modernen Philosophie hineingetragen wurde, gewinnt die phänomenologische Destruktion wegen der Zeitlichkeit ihre Berechtigung.

2. Kehre und die Geschichtliche Besinnung

2.1. Die Kehre

Wie verhält sich das Denken Heideggers nach der Kehre zu der Zeit davor, besonders zum Denken in *SuZ*?⁵² Diese Frage wird hier mit Blick auf das Hauptinteresse nur bezüglich der phänomenologischen Destruktion des Subjektbegriffs gestellt und beantwortet werden. Diese genaue Frage ist auch schwer zu beantworten, weil im späten Denken Heideggers dieser Ausdruck nicht mehr benutzt wird.⁵³ Auf den ersten Blick könnte man deshalb vermuten, dass Heidegger auf sie verzichtet hat. Nach Heideggers eigener Erklärung ist es aber nicht so.

⁴⁸ M. Heidegger, *SuZ*, S. 327.

⁴⁹ M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA 49, S. 50.

⁵⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 39.

⁵¹ M. Heidegger, a.a.O., S. 36f.

⁵² Über die Schwankung der Interpretation in der Forschungsliteratur bezüglich dieser Frage siehe Franz-Karl Blust, *Selbstheit und Zeitlichkeit*, S. 360ff. Ich bin mit ihm einig darüber, dass bei allem Wandel und Aufgeben einzelner Denkansätze und Denkrichtungen das Denken Heideggers ein Selbes durchzieht (siehe F. Blust, a.a.O., S. 362f). Das stimmt auch mit Heideggers Eigenbild überein: „Das Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken. Aber diese Wendung erfolgt nicht aufgrund einer Änderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in "Sein und Zeit". Das Denken der Kehre ergibt sich daraus, daß ich bei der zu denkenden Sache Sein und Zeit geblieben bin, d. h. nach der Hinsicht gefragt habe, die schon in »Sein und Zeit« unter dem Titel »Zeit und Sein« angezeigt wurde“ (M. Heidegger, *Vorwort* zu W. J. Richardson, *Heidegger : Through Phenomenology to Thought*, S. XVII).

⁵³ Heidegger verwendet zwar den Ausdruck ‚Destruktion‘ an einigen Stellen (z. B. M. Heidegger, ‚Zur Seinsfrage‘ in: *Wegmarken*, GA 9, S. 417), aber nur im Zusammenhang mit dem Denken in *SuZ* und nicht den Ausdruck ‚phänomenologisch‘. Es ist vielleicht so zu verstehen, dass er die Phänomenologie als Titel verschwinden lassen will „zugunsten der Sache des Denkens“ (M. Heidegger, ‚Mein Weg in die Phänomenologie‘ in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, S. 90). Aber er hält auch im späten Denken das Festhalten am Prinzip der Phänomenologie für sachgerecht. Siehe darüber M. Heidegger, *Vorwort* zu Richardson, *Heidegger : Through Phenomenology to Thought*, S. XV.

Da er aber leider keine ausführliche Erklärung gibt, bleibt uns nur übrig, die Methode des späten Denkens – im Hinblick auf die Geschichte der Philosophie – mit der des frühen Denkens zu vergleichen. Denn Heidegger bezieht die phänomenologische Destruktion als Methode auf die Geschichte der Philosophie, die ihr Gegenstand ist.⁵⁴ Das ermöglicht uns, die Frage zu beantworten, ob und inwiefern nach der Kehre der wesentliche Charakter der phänomenologischen Destruktion des Subjektbegriffs verändert wurde. Dafür ist es unumgänglich, die Vorlesung des Wintersemesters 1937/38 eingehend zu untersuchen. Denn hier ist der Versuch deutlich sichtbar, die Wahrheit des Seins (nicht des Seins des Seienden, sondern des Seins als solchen, nämlich des Seyns) einfach zu sagen.⁵⁵ Demnach kann man diesen Versuch, das Seyn selbst als Ereignis zu sagen oder nach ihm zu fragen, als Kehre verstehen. Heidegger zufolge besinnt sich die Philosophie allein auf das Seyn. Hieraus verdeutlicht sich schon der methodische Charakter der Besinnung. In der Tat verwendet Heidegger in dieser Vorlesung die geschichtliche Besinnung als Methode.

2.2. Geschichtliche Besinnung als Methode

In den *Grundfragen der Philosophie* wird nach dem Wesen der Wahrheit gefragt. Die Grundfrage selbst wird hier als geschichtliche Besinnung angesehen. Für Heidegger ist diese Besinnung eine wesentliche Methode der Philosophie. Nach Heideggers Definition ist mit dem Wort „geschichtlich“ das Geschehen, die Geschichte selbst als ein Seiendes gemeint. Über die Beziehung zwischen Besinnung und Geschichte sagt er folgendes:

Be-sinnung: Eingehen auf den Sinn des Geschehenden, der Geschichte. »Sinn« meint hier: den *offenen Bereich* der Ziele, Maßstäbe, Antriebe, Ausschlagsmöglichkeiten und Mächte – all dies gehört *wesentlich* zum Geschehen. **Das Geschehen als Art und Weise zu sein eignet nur dem Menschen.** Der Mensch *hat* Geschichte, weil er allein geschichtlich *sein* kann, d. h. in jenem offenen Bereich von Zielen, Maßstäben, Antrieben und Mächten stehen kann und steht [...]. Das Geschehen und Geschehende der Geschichte ist zuerst und immer das *Zukünftige* [...].⁵⁶

„Historie“ und „historisch“ stammen aus dem griechischen Wort *ἱστορεῖν*, das „auskundschaften“ bedeutet. Das Historische meint das Vergangene.⁵⁷ Aus diesem Grund bezieht Heidegger das Wort „historisch“ auf die Art der Erkenntnis, der „Erkundung des

⁵⁴ Siehe M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 31.

⁵⁵ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, GA 45, S. 47.

⁵⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 35f.

⁵⁷ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 36.

Vergangenen aus dem Gesichtskreis des Gegenwärtigen“.⁵⁸ Im Gegensatz zur Besinnung nimmt deshalb die Betrachtung des Historischen das schon Vorhandene zum Gegenstand. In dieser Hinsicht bedeutet die historische Betrachtung „eine Abkehr und Flucht von dem und vor dem, was not tut, nämlich selbst zu fragen, statt nur zu berichten, was vergangene Zeitalter gemeint haben.“⁵⁹

Stimmt die geschichtliche Besinnung im Hinblick auf die wesentlichen Momente mit der phänomenologischen Destruktion überein? Bevor eine Antwort auf diese Frage gesucht wird, müssen zuerst die Kriterien einer Übereinstimmung aufgestellt werden. Die in methodischer Hinsicht wesentlichen Züge der phänomenologischen Destruktion wurden vorher als (1) das zum philosophischen Austrag Kommenlassen der verdeckten Sinnmomente verstanden und (2) als vorgrifferschließend und vorgriffsgebunden dargelegt. Im zweiten Kapitel der *Grundfragen der Philosophie* kann man deutlich sehen, wie eng die geschichtliche Besinnung mit der Erschließung der verdeckten Sinnmomente der Grundbegriffe verbunden ist. Viele griechische Grundbegriffe werden in Bezug auf die aristotelisch-platonische Bestimmung der „Wesenheit des Wesens“ in Frage gestellt, analysiert und miteinander verglichen. Auch anderswo kann man in dieser Vorlesung denselben Charakter leicht erkennen. Nach Heidegger erkennt die geschichtliche Besinnung als ihr Ergebnis, was eigentlich die Grunderfahrung der traditionellen abendländischen Philosophie war.⁶⁰ In diesem Sinne kann die geschichtliche Besinnung als **vorgrifferschließend** festgehalten werden. Durch die Vorlesung hindurch zieht sich Heideggers Grundgedanke des Seyns als „Ereignis“. Am Anfang der Vorlesung spricht er von der Grundstimmung der künftigen Philosophie. In diesem Sinne ist die geschichtliche Besinnung **vorgriffsgebunden**.⁶¹ **Aufgrund des Ergebnisses dieses Vergleiches können die beiden als im Wesentlichen miteinander übereinstimmend gesehen werden.**

2.3. Geschichtliche Besinnung auf den Subjektbegriff

Heideggers Kritik am modernen Subjektbegriff wird im späten Denken weiterentwickelt und radikalisiert. Das kann man an vielen Stellen in vielen Schriften Heideggers nach der Kehre sehen, z.B. in „Was heißt Denken?“, *Grundfragen der Philosophie* und *Beiträge zur Philosophie*. Deshalb sagt Michel Haar: „La déconstruction de l’animal raisonnable et du su-

⁵⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 34.

⁵⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 33.

⁶⁰ Siehe darüber besonders M. Heidegger, a.a.O., S. 51ff.

⁶¹ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S.2.

jet [...] (a été) entreprise depuis Sein und Zeit et continûment poursuivie jusqu'à la fin.⁶²
Mit Radikalisierung ist eine Vertiefung und Er-gänzung gemeint. Nach Heidegger

wird im Denken der Kehre die Fragestellung von "Sein und Zeit" auf eine entscheidende Weise ergänzt. Ergänzen kann nur, wer das Ganze erblickt. Diese Er-gänzung erbringt auch erst die zureichende Bestimmung des Da-seins, d. h. des von der Wahrheit des Seins als solchen her gedachten Wesens des Menschen (vgl. "Sein und Zeit", § 66).⁶³

Wie wird denn das Da-sein im späten Denken verstanden? In den Schriften nach der Kehre benutzt Heidegger das Wort ausgesprochen selten, wenn man es mit der Häufigkeit der Verwendung in *SuZ* vergleicht. Er begründet dies im Vorblick der *Grundfragen der Philosophie* folgendermaßen:

Das Da-sein kann aber hier nicht einmal genannt werden, weil es sogleich gegenständlich gedeutet würde und die Bestimmung des Wesens der Wahrheit nur zu einer neuen Theorie herabgesetzt werden könnte.⁶⁴

Trotzdem verzichtet er auf den wesentlichen Inhalt nicht, den dieses Wort in *SuZ* hatte.⁶⁵ Wie wir oben gesehen haben, spielt dieses Wort vielmehr dieselbe Rolle, die es in *SuZ* in Bezug auf die Kritik am modernen Subjektbegriff hatte. Dazu erklärt Heidegger seine Bedeutung noch ausführlicher. Da-sein meint ein »Seiendes«, aber in *SuZ* ist es leicht *missverständlich*, weil dort seine Bedeutung *nicht genügend klar* erläutert wird.⁶⁶ Auch nach der Kehre wird das „Da“ des Daseins wie in *SuZ* als Lichtung verstanden.⁶⁷ Aus diesem Grund kann man schließen: Der Gedankengang hinsichtlich dieses Wortes hat sich nach der Kehre im

⁶² Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, S. 122.

⁶³ M. Heidegger, *Vorwort zu Richardson, Heidegger : Through Phenomenology to Thought*, S. XIX f.

⁶⁴ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, S. 193f.

⁶⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 194: „All dieses kann jedoch nur gesagt werden, wenn schon und wenn stets das **Da-sein** gemeint ist [...].“

⁶⁶ In den *Beiträge[n] zur Philosophie* macht Heidegger die Bedeutung des Da-seins klar: „»Das Seiende« aber ist nicht der »Mensch« und das Da-sein sein Wie zu sein [...], sondern das Seiende ist das *Da-sein* als Grund eines bestimmten, des künftigen Menschseins, nicht »des« Menschen an sich [...]“ (M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, S. 300).

⁶⁷ M. Heidegger, a.a.O., S. 213f: „Das »Da« meint jene Lichtung, in der jeweils das seiende im Ganzen steht, so freilich, daß in diesem Da das Seyn des offenen Seienden sich zeigt und zugleich entzieht.“ Siehe über das Da als Lichtung M. Heidegger, *SuZ*, S. 350f.

Wesentlichen nicht geändert.

Wir nehmen die beiden Methoden, nämlich die phänomenologische Destruktion und die geschichtliche Besinnung, als Grundlage auf, worauf wir unsere Untersuchung über Heideggers Auseinandersetzung mit Kant und Descartes aufbauen. Wir werden ständig darauf achten, wie sich Heidegger mittels dieser Methode mit Descartes und Kant auseinandersetzt, was dabei als Vorgriff fungiert usw. Damit wird auch deutlicher, warum Heidegger so scharf und unermüdlich die beiden Philosophen in Bezug auf die Subjektivität des Subjekts kritisieren musste.

3. Subjektivität des Subjekts bei Descartes und Kant

Durch die oben geführte Angleichung zwischen der phänomenologischen Destruktion und der geschichtlichen Besinnung ist die Grundlage für die weitere Untersuchung geschaffen. Die Kritik Heideggers am Subjektbegriff der modernen Philosophie kann daher von der frühen bis zur späten Phase seines Denkens als kontinuierlich angesehen werden. Deswegen werden in unserer Arbeit seine Schriften der beiden Phasen gemeinsam unter die Lupe genommen, außer wenn sie deutliche Veränderungen seiner Meinung aufweisen. Im Vorigen wurde skizzenhaft dargestellt, welchen Inhalt die phänomenologische Destruktion des Subjektbegriffs in der modernen Philosophie enthält und welche Rolle dabei die Existenzialien des Daseins als Vorgriff spielen. Im Hauptteil unserer Arbeit wird auf diesen Inhalt ausführlich eingegangen. Wie erwähnt ist dabei die Subjektivität des Subjekts bei Descartes und Kant Gegenstand der Untersuchung.

3.1. Descartes

Bekanntlich nennt Descartes das ‚cogito‘ das ‚fundamentum inconcussum‘. Es ist das erste Prinzip seiner Philosophie. Seine Suche nach der unerschütterlichen Grundlage der Wissenschaft soll der Trieb gewesen sein, wodurch er endlich das ‚cogito‘ erreichte. Mit diesem Fundament fängt die Philosophie bzw. die Metaphysik neu an. Heidegger behauptet aber, dass das nur ein scheinbarer Neuanfang ist. Für Descartes gelten ‚res cogitans, res extensa, Deus‘ als Substanzen. Es gibt aber zwischen Gott und ‚res cogitans‘ oder ‚res extensa‘ bei Descartes einen ontologischen Unterschied. Nur Gott verdiene eigentlich den

Namen ‚Substanz‘.⁶⁸ ‚Res cogitans‘ ist in diesem Sinne nur eine Substanz zweiten Ranges. Natürlich wird man dann fragen, wie das ‚cogito‘ als Substanz zweiten Ranges unerschütterliches Fundament sein kann. Bei Heidegger wird die Unterscheidung zwischen dem Sein der ‚res cogitans‘, der ‚res extensa‘ als ‚ens creatum‘ und demjenigen des ‚Deus‘ als ‚ens increatum‘ als ein verhängnisvolles Vorurteil angesehen. Heidegger sieht darin die Übertragung der antiken Seinsidee der traditionellen Ontologie auf die moderne Philosophie. Damit habe Descartes die wesentliche Problematik des Seins des Daseins verfehlt. Um dies auszuräumen, untersucht Heidegger das Sein des ‚sum‘ thematisch. Dadurch wird es erst möglich, das Sein des ‚cogito‘ aufzufassen: „Die Analytik [Daseinsanalytik] stellt die ontologische Frage nach dem Sein des sum. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der cogitationes erst faßbar.“⁶⁹ Dieses Sein des ‚sum‘ wird in *SuZ* ausführlich behandelt: als das In-der-Welt-Sein, die Existenz und die Sorge etc. Ohne ontologische Analytik dieses Seins würde die Untersuchung über ‚cogitationes‘ fehlschlagen. Aber gerade das habe Descartes getan. Denn er habe zwar die Seinsart der ‚cogitationes‘ behandelt, aber gar nicht diejenige des ‚sum‘. In diesem Sinne ist es notwendig, bei der Untersuchung über die Subjektivität des Subjekts bei Descartes auf die Existenzialien, welche in *SuZ* eingehend analysiert wurden, zu achten. Wenn man aber den Zirkelcharakter des Verhältnisses zwischen Destruktion und Konstruktion vor Augen hat, muss man bei der Ausführung der Destruktion besonders auf ihre vorgrifferschließende Funktion achten. Die relativ langen Auseinandersetzungen mit dem Argument Descartes‘ in der vorliegenden Arbeit sollen in diesem Sinne verstanden werden. Da Descartes das Sein des ‚sum‘ gar nicht thematisiert, werden diese Auseinandersetzungen mit dem ‚cogito‘ anfangen. Was die ‚res cogitans‘ betrifft, wurde schon zu Descartes‘ Lebzeiten heftig darüber diskutiert, ob die Formel ‚cogito ergo sum‘ eine Schlussfolgerung ist oder nicht. Denn das Wort ‚ergo‘ lässt uns vermuten, dass es sich dabei um eine syllogistische Folgerung handeln könnte. Heidegger sieht in dieser Formel keine Schlussfolgerung. Unsere Untersuchung wird in Betracht ziehen warum. Dabei wird auch das Argument Descartes‘ hinsichtlich dieser Frage ausführlich behandelt. Diese ausführliche Analyse hat als Ziel, das vermeintliche ‚fundamentum inconcussum‘ zu destruieren. (Erster Teil, Erster Abschnitt, Erstes Kapitel) Dabei ist die Daseinsanalytik in *SuZ* unser Leitfaden. Weiter werden wir die eigentliche Bedeutung von ‚cogitare‘ untersuchen. (Erster Teil, Erster Abschnitt, Zweites Kapitel) Descartes subsumiert unter dem Wort all diejenigen Akte, welche

⁶⁸ Siehe René Descartes, *Principia Philosophiae*, Pars Prima, LI, AT VIII-1, S. 24: „[S]ubstantia quæ nullâ planè re indigeat, **unica tantùm** potest intelligi, nempe **Deus**.“

⁶⁹ M. Heidegger, *SuZ*, S. 46.

in uns geschehen, nämlich Gefühle, Willensakte, Empfindungen bzw. Wahrnehmungen, Verstand- bzw. Vernunftakte etc.:

Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo **intelligere, velle, imaginari**, sed etiam **sentire**, idem est hîc quod cogitare.⁷⁰

Wenn aber das ‚cogito‘ das erste Prinzip sein will, muss es eine einheitliche, grundsätzlichere Bedeutung haben. Heidegger versteht diese Bedeutung als ‚conscientia‘. Sie wird von ihm als das Zusammen der Vorgestellttheit, als das sich sichernde Beisammen der Vorgestellttheit ausgelegt.

Durch eine solche Auslegung lässt sich zeigen, dass Descartes die Seinsidee der Vorhandenheit bei der ‚res extensa‘ auf das ‚cogito‘ überträgt. ‚Conscientia‘ als das Zusammen der Vorgestellttheit stammt nämlich aus dem Versuch, „von sich her etwas vor sich [zu] stellen und das Gestellte als ein solches **sicher[zu]stellen**.“⁷¹ Dieses sichergestellte Vorgestellte hat nach Heidegger den Charakter der Vorhandenheit als des ständigen Verbleibes. Aus eben diesem Grund lässt sich die Untersuchung über die ‚res extensa‘ begründen. (Erster Teil, Zweiter Abschnitt) Heidegger zufolge hat Descartes das Sein des Daseins in derselben Weise wie das Sein der ‚res extensa‘ gefasst. Descartes habe damit „nicht etwa nur eine ontologische Fehlbestimmung der Welt“ gegeben, sondern seine Interpretation und deren Fundamente haben dazu geführt, „das Phänomen der Welt sowohl wie das Sein des zunächst zuhandenen innerweltlichen Seienden zu *überspringen*.“⁷² Heidegger behauptet andererseits, Descartes habe seine Seinsidee als Vorhandenheit nicht ausgewiesen. Deshalb wird unsere Arbeit das Verhältnis zwischen der Substanz und ihrem wesentlichen Attribut bei Descartes, in diesem Fall ‚extensio‘, ausführlich untersuchen. Die Ausdehnung wird von Heidegger als Vorhandenheit ausgelegt. Wenn sie als ständiger Verbleib verstanden und diese Idee der Vorhandenheit auf das Sein des ‚cogito‘ übertragen wird, müsse die Subjektivität des Subjekts bei Descartes von der Seinsidee der Vorhandenheit abhängen. Ist diese Idee selbst nicht ausgewiesen, dann steht die Subjektivität des Subjekts auf wackligem Boden. Die Konsequenz ist, dass das ‚cogito‘ kein absoluter Neuanfang sein kann.

Durch die radikale Unterscheidung zwischen ‚ens creatum‘ und ‚ens increatum‘ sei Descartes, so Heidegger, bei allem Neuen in der Tradition seit der Antike befangen geblieben. Als ein

⁷⁰ René Descartes, *Principia Philosophiae*, Pars Prima, IX, AT VIII-1, S 7.

⁷¹ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* in: *Holzwege*, 1980 (1950), S. 106.

⁷² M. Heidegger, *SuZ*, S. 95.

sehr wichtiges Merkmal dieser Tradition nennt Heidegger die Hergestelltheit. Aus diesem Grund wird unsere Arbeit untersuchen, wie Heidegger diesen Begriff aus der antiken Philosophie herausdistilliert. (Erster Teil, Dritter Abschnitt) Unsere Untersuchung wird deutlich machen, dass Heideggers Interpretation nicht aus der wörtlich richtigen Auslegung der antiken Philosophie entsteht. Vielmehr spielt dabei die Überdeutung eine wichtige Rolle, wie wir in unserer Untersuchung über Heideggers Auseinandersetzung mit Kant ausführlich sehen werden. Heidegger bekennt sogar im Hinblick auf den Spruch des Anaximander, seine Interpretation erscheine notwendig gewaltsam. Das zeugt dafür, dass Heidegger nicht unbedingt gewillt war, Descartes' Argument philologisch stringent zu interpretieren. Heidegger legt die Subjektivität des Subjekts bei Descartes nicht aus der Perspektive des ‚fundamentum inconcussum‘, sondern aus der Analytik des Seins des Daseins her aus. Aus dieser Perspektive lässt sich die Kritik Heideggers an Descartes' Übernahme der antiken Hergestelltheit verstehen. Diese Interpretation des Seins kommt nach Heidegger aus dem Seinsverständnis her, welches „das Seiende mit Rücksicht auf ein *herstellendes Verhalten des Daseins* auffaßt.“⁷³ Unsere ausführliche Untersuchung der Hergestelltheit wird zeigen, warum sie für Heidegger eine solche negative Bedeutung haben muss.

3.2. Kant: Transzendente Einbildungskraft oder transzendente Apperzeption; Kreisgang des kantischen Denkens

3.2.1 Überdeutung

Bei Kant ist das Dasein Gottes kein Prinzip mehr, wie es bei Descartes der Fall war. Denn für Kant ist das Dasein Gottes nicht ontologisch zu beweisen, sondern nur von uns zu fordern. Sein Argument konzentriert sich hauptsächlich auf das denkende Subjekt. In diesem Sinne kann man Heideggers Behauptung verstehen, es handle sich bei Kant um die endliche Erkenntnis. Da unser Interesse der Subjektivität des Subjekts, der Objektivität des Objekts und zugleich beider Beziehung gilt, werden wir die Stellen untersuchen, wo Kant dies ausführlich behandelt. Die *KrV* ist dafür die geeignete Schrift. Besonders wird sich unsere Aufmerksamkeit auf die transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe, auf den Schematismus und auf die systematische Darstellung der synthetischen Urteile a priori richten. Denn die Subjekt-Objekt Beziehung wird dort von Kant eingehend untersucht und systematisch dargestellt.

⁷³ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 147.

Der Grund, warum wir die genannten drei Stellen untersuchen wollen, liegt auch darin, dass sich Heidegger, wenn auch in verschiedenen Schriften, über diese Stellen viele Gedanken gemacht und sie für notwendig gehalten hat. Im veröffentlichten Teil von *SuZ* wird Kant nur sporadisch behandelt. Dort fehlt also eine systematische Interpretation der Subjektivität des Subjekts bei Kant. Sie sollte eigentlich im zweiten Teil von *SuZ* geschehen, der bedauerlicherweise nicht veröffentlicht wurde. Heidegger behandelt diese Problematik aber in mehreren Schriften, z. B. in *Kant und das Problem der Metaphysik*, *Die Frage nach dem Ding* usw. Wir werden also hinsichtlich der Subjektivität des Subjekts und der Gegenständlichkeit des Gegenstandes Kants Argument und Heideggers Interpretation parallel betrachten. Dabei werden wir immer auf die von Heidegger zugegebene Überdeutung unser Augenmerk richten. Heideggers Kantinterpretation aus seinem Kantbuch, nämlich *Kant und das Problem der Metaphysik*, hat ständig im Kreis der Experten viele Diskussionen verursacht. Dessen bewusst hat Heidegger im Vorwort zur zweiten Auflage 1950 geschrieben:

Unablässig stößt man sich an der Gewaltsamkeit meiner Auslegungen. Der Vorwurf des Gewaltvollen kann an dieser Schrift gut belegt werden. Die philosophiehistorische Forschung ist mit diesem Vorwurf sogar jedesmal im Recht, wenn er sich gegen Versuche richtet, die ein denkendes Gespräch zwischen Denkenden in Gang bringen möchten. Im Unterschied zu den Methoden der historischen Philologie, die ihre eigene Aufgabe hat, steht ein denkendes Zwiegespräch unter anderen Gesetzen.⁷⁴

Er behauptet also, dass seine Interpretation trotz der Richtigkeit der Kritik ihr eigenes Recht hat. Andererseits gibt er zu, dass ihm bei seiner Interpretation einige Fehler unterlaufen sind: „Diese [die „anderen Gesetze“, die beim denkenden Zwiegespräch gelten] sind verletzlicher. Das Verfehlende ist in der Zwiesprache drohender, das Fehlen häufiger.“⁷⁵ Er gibt allerdings an, auf die direkte Korrektur dieser Fehler im Buch selbst zu verzichten, weil sie ihm „auf dem Denkweg während des genannten Zeitraumes so deutlich geworden“ sind. In der dritten Auflage 1965 hat er wiederum dieses Eingeständnis zurückgenommen und auf zwei seiner späteren Werke, nämlich *Kants These über das Sein* und *Die Frage nach dem Ding* als **Ergänzung** hingewiesen.⁷⁶ Diese etwas widersprüchlicheren Äußerungen werden in der vierten Auflage 1973 miteinander versöhnt, allerdings liegt die Betonung auf der ‚Überdeutung‘:

⁷⁴ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, S. XVII.

⁷⁵ Ebenda.

⁷⁶ Zur Bedeutung des Begriffs ‚Ergänzung‘ bei Heidegger, siehe in dieser Arbeit S. XV.

Kants Text wurde eine Zuflucht, bei Kant einen Fürsprecher für die von mir gestellte Seinsfrage zu suchen. Die dergestalt bestimmte Zuflucht führte dazu, daß die „Kritik der reinen Vernunft“ im Gesichtskreis der Fragestellung von „Sein und Zeit“ ausgelegt, in Wahrheit jedoch der Frage Kants eine ihr **fremde**, *wenngleich* sie *bedingende* Fragestellung untergelegt wurde. In späteren Schriften [...] versuchte ich die Überdeutung Kants **zurückzunehmen**, ohne zugleich das Kantbuch selbst entsprechend neu zu schreiben.⁷⁷

In diesem Sinne gilt es, dieses Buch mit Vorsicht zu lesen. Es kann nicht Zweck der Lektüre sein, nach Fehlern zu suchen, um dann bedenkenlos das Buch wegzuwerfen. Überdeutungen bzw. Übersetzungen in dem Sinne, den Heidegger in *Spruch des Anaximander* festgestellt hat, beinhalten immer solche Zweideutigkeiten. Unsere Arbeit wird also auf diese Zweideutigkeiten achten.

3.2.2. Heideggers Interpretation der *KrV* in Bezug auf die transzendente Deduktion, den Schematismus und die systematische Vorstellungen aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes

Gegen Ende von *SuZ* sagt Heidegger Folgendes: „Inwiefern bei *Kant* andererseits doch ein radikaleres Verständnis der *Zeit* aufbricht als bei *Hegel*, zeigt der erste Abschnitt des zweiten Teiles dieser Abhandlung.“⁷⁸ Da die *Zeitlichkeit* in *SuZ* als der Sinn des Seins des Daseins ausgelegt wird, sagt Heidegger, Kants wesentlicher Gedanke sei ihm am nächsten, obwohl das wesentliche Verständnis der *Zeitlichkeit* ihm versagt geblieben sei. Diese Behauptung zu beweisen war im zweiten Teil vorgesehen. Daher gibt es in *SuZ* selbst keine Stelle, wo Kants Theorie der *Zeit* ausführlich behandelt wird. Aus der Einleitung kann man aber gewissermaßen erahnen, wie die Beweisführung ausgesehen hätte. Im Rahmen der phänomenologischen Destruktion wird die kantische *Zeitauffassung* als immer noch griechisch betrachtet.⁷⁹ Das sachgerechte Verständnis der Temporalität sei Kant deswegen versagt geblieben. Denn die *Zeittheorie* Aristoteles' musste, nach Heideggers Auffassung,

⁷⁷ M. Heidegger, a.a.O., S. XIV.

⁷⁸ M. Heidegger, *SuZ*, S. 427.

⁷⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 26: „Aus der Analyse des Aristotelischen Zeitbegriffes wird zugleich rückläufig deutlich, daß die Kantische *Zeitauffassung* sich in den von *Aristoteles* herausgestellten Strukturen bewegt, was besagt, daß *Kants* ontologische Grundorientierung – bei allen Unterschieden eines neuen Fragens – die griechische bleibt.“ Die Analyse der aristotelischen *Zeittheorie* war als der dritte Abschnitt des zweiten Teiles geplant. Der Ausdruck ‚rückläufig‘ kann in diesem Sinne verstanden werden. Da dieser Abschnitt auch nicht veröffentlicht wurde, kann man nur aus anderen Texten vermuten, wie er ausgesehen hätte, wenn der *Zeitbegriff* bei Aristoteles sporadisch abgehandelt wird, z.B. in *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 324–388.

obwohl sie vage die wesentliche Struktur der Zeitlichkeit eingesehen habe, im Wesentlichen im Dunkeln bleiben. Das Versagen Kants hänge aber auch mit dem Begriff ‚Subjekt‘ der modernen Philosophie zusammen:

Zugleich wird gezeigt, warum Kant die Einsicht in die Problematik der Temporalität versagt bleiben mußte. Ein zweifaches hat diese Einsicht verhindert: einmal das Versäumnis der Seinsfrage überhaupt und im Zusammenhang damit das Fehlen einer thematischen Ontologie des Daseins, Kantisch gesprochen, einer vorgängigen ontologischen Analytik der Subjektivität des Subjekts.⁸⁰

Unsere Aufgabe besteht darin, diese Behauptung zu Kants Text eingehend zu untersuchen. Folgende Behauptung Heideggers führt uns durch die Untersuchung:

[S]eine Analyse der Zeit (bleibt) trotz der **Rücknahme dieses Phänomens in das Subjekt** am überlieferten vulgären Zeitverständnis orientiert, was *Kant* letztlich verhindert, das Phänomen einer »transzendentalen Zeitbestimmung« in seiner eigenen Struktur und Funktion herauszuarbeiten.⁸¹

Erst wenn diese Rücknahme schon geschehen ist, kann das Verständnis des Zusammenhangs zwischen Zeit und Subjekt bzw. Dasein gelingen. Das sei die positive Seite des kantischen Denkens in Bezug auf die Daseinsanalytik. Also wird in unserer Arbeit ausführlich untersucht, inwieweit Kant, nach Heideggers Interpretation, dem Phänomen der Zeit als dem Sinn von Sein des Daseins näher gerückt sei und wo seine Grenzen waren. Für diese Untersuchung spielt das Schematismuskapitel in der *KrV* eine entscheidende Rolle. Denn das war Heideggers eigentliches Vorhaben für den ersten Abschnitt des zweiten Teiles von *SuZ*. Im veröffentlichten Teil dieses Buches gibt es allerdings nicht so viele Stellen zu diesem Problem. Also muss unsere Untersuchung das Kantbuch berücksichtigen. In *SuZ* deutet Heidegger jedoch gewissermaßen an, wie diese Destruktion aussehen wird: „Wenn erst die Problematik der Temporalität fixiert ist, dann kann es gelingen, dem Dunkel der Schematismuslehre Licht zu verschaffen.“⁸² Diese Reihenfolge, die die Zusammengehörigkeit der Konstruktion und der Destruktion zum Ausdruck bringt, und uns nicht glauben lässt, dass die Destruktion immer vor der Konstruktion schon ausgeführt werden muss, entspricht auch dem Plan von *SuZ*. Aufgrund der gewonnenen Einsicht in die Zeitlichkeit des Daseins muss also die Destruktion ausgeführt werden. Das bedeutet für uns, dass wir das Kantbuch immer im Licht

⁸⁰ M. Heidegger, *SuZ*, S. 24.

⁸¹ Ebenda.

⁸² M. Heidegger, *SuZ*, S. 23.

von *SuZ* lesen. Andererseits besagt dieser Satz auch, dass das Schematismuskapitel genau die Stelle sei, wo Kant direkt davor steht, die Zeitlichkeit als Sinn von Sein des Daseins einzusehen, aber davor zurückweicht. Als Beweis von Kants Blindheit gibt Heidegger folgende Stelle in der *KrV* an:

Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine **verborgene** Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur **schwerlich jemals abraten**, und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen [...].⁸³

Heidegger fordert „thematisch und grundsätzlich“ zu klären, wovor Kant zurückweicht. In der gängigen Interpretation wird das In-Gang-Setzen des Schematismus erkenntnistheoretisch als ein Versuch der Überbrückung der fast unüberwindbaren, aber für die Ermöglichung der Erkenntnis unbedingt zu überwindenden Kluft zwischen Kategorie und Erscheinung betrachtet. Kant selbst hat ihn als ‚ein Drittes‘ bezeichnet.⁸⁴ Wie wir später in der Untersuchung des Kantbuches feststellen werden, versteht Heidegger dieses ‚Dritte‘ nicht als einen sogenannten ‚Brückenbegriff‘, sondern als den eigentlichen Ort, wo Kants metaphysische Absicht richtig ausgeführt werden kann. In dieser Ausfassung ist der Schematismus nicht mehr das Mittel, das die beiden festen Säulen der menschlichen Erkenntnis verbindet, sondern genau das, wodurch die Verbindung erst möglich wird und woraus Kategorie und Erscheinung entspringen. Genau vor dieser Einsicht sei Kant zurückgewichen. Heidegger sieht in der transzendentalen Einbildungskraft genau diese Instanz. Um die transzendente Einbildungskraft zu untersuchen, muss aber zuerst die transzendente Deduktion erörtert werden. (Zweiter Teil, Erster Abschnitt) Dort behandelt Kant die Problematik der menschlichen endlichen Erkenntnis hinsichtlich der reinen Synthesis. Für Heidegger ist deswegen Kants transzendente Deduktion „die zergliedernde Enthüllung des Strukturganzen der reinen Synthesis.“⁸⁵ Die Rolle der transzendentalen Einbildungskraft zu untersuchen, ist also unser Hauptinteresse. Heidegger untersucht in seinem Kantbuch die transzendente Deduktion nur in der ersten Auflage. Aus diesem Grund

⁸³ Kant, *KrV*, B 180f (dieser Satz ist von Heidegger zitiert worden in *SuZ*, S. 23).

⁸⁴ Kant, a.a.O., B 177: „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 **transzendente Schema**.“

⁸⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 76.

beschränkt sich unsere Untersuchung überwiegend auf diese Version, außer wenn die Untersuchung der zweiten Auflage für unser Interesse notwendig erscheint. Da Kant die subjektive Deduktion von der objektiven unterscheidet, werden beide in unserer Arbeit ausführlich behandelt. Der erste Streitpunkt geht darum, ob Kant die subjektive Deduktion überhaupt ausgeführt hat. Heidegger bestreitet es. Kant hat aber selber gemeint, er habe sie ausgeführt. Wir werden versuchen, für dieses Problem eine Antwort zu finden. Danach werden wir den Inhalt der ersten Version der transzendentalen Deduktion ausführlich betrachten, mit dem Schwerpunkt auf der Subjektivität des Subjekts und der Gegenständlichkeit des Gegenstandes.

Dabei wird sich herausstellen, dass die transzendente Deduktion mit dem Schematismus zusammenhängen. Deshalb folgt der Untersuchung über die transzendente Deduktion eine über das Schematismuskapitel. (Zweiter Teil, Zweiter Abschnitt) Heidegger und Cassirer teilen die Meinung, dass das Schematismuskapitel zu den wichtigsten Lehren Kants gehört. Aber in vieler Hinsicht stimmen sie nicht überein. Für Heidegger ist das Schematismuskapitel der Ort, wo sich die transzendente Einbildungskraft als „absolute Grundkraft“ der Seele zeigt. Für Cassirer ist ein solcher Monismus Kants Absicht fremd. Eine andere Meinungsverschiedenheit ist, dass Heidegger der reinen Anschauung den Primat vor dem Verstand zuweist, während Cassirer das Gegenteil behauptet. Bei der Untersuchung der Schematismuslehre werden wir uns deshalb darauf konzentrieren, Kants Argument genau zu betrachten, um herauszufinden, weshalb Kants Text so unterschiedliche Auslegungen zulässt. Im Kantbuch werden nur die transzendente Deduktion und der Schematismus behandelt. Erst in der *Frage nach dem Ding* behandelt Heidegger die systematische Darstellung der synthetischen Urteile a priori. Da er dort die Gegenständlichkeit des Gegenstandes zum Thema macht, werden wir auch dieses Buch berücksichtigen. Wir werden zuerst die Frage behandeln, ob die Grundsätze überhaupt bewiesen werden müssen. Denn normalerweise, wie in der Geometrie, bedürfen sie keines Beweises. Aber Kant führt für jeden Grundsatz den Beweis aus. Wir werden danach Kants Argument nachgehen und erörtern das Verhältnis zwischen dem obersten Grundsatz und den einzelnen Grundsätzen. Denn für Kant haben alle Grundsätze in diesem Abschnitt der *KrV* den Charakter, sich selbst zu begründen. Aber diese Begründung bzw. dieser Beweis hat einen völlig anderen Charakter als die mathematischen bzw. geometrischen Beweise. Diese Begründung bewegt sich im Kreis und ist kein deduktives (im mathematischen Sinne), lineares Verfahren, wie Heidegger behauptet. In welchem Kreis sie sich bewegt, werden wir im Folgenden herauszufinden versuchen. Inhaltlich behandelt die *Frage nach dem Ding* bei der Untersuchung über die systematische Darstellung der

synthetischen Urteile a priori die Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Wie diese Gegenständlichkeit des Gegenstandes von Heidegger ausgelegt und kritisiert wird, damit wird unsere Untersuchung abschließen. (Zweiter Teil. Dritter Abschnitt)

Erster Teil

Descartes als Anfang der modernen Subjektivität

Erster Abschnitt: cogito als ‚fundamentum inconcussum‘

Bei seiner Erklärung der Aufgabe der phänomenologischen Destruktion beschäftigt sich Heidegger ausführlich mit Kant. Als den ersten und einzigen, sich in der Richtung auf die Dimension der Temporalität hin bewegenden Philosophen nennt Heidegger Kant. Deswegen wollte er im zweiten Teil von *SuZ* als ein Beispiel der phänomenologischen Destruktion ‚Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität‘ behandeln. Warum das Schematismuskapitel als so wichtig angesehen wird, wird sich im Laufe unserer Untersuchung über Heideggers Interpretation von Kant herausstellen. Im Zusammenhang mit unserem Vorhaben, nämlich mit dem doppelten Unternehmen der phänomenologischen Destruktion, muss zunächst darauf hingewiesen werden, dass Heidegger zu der Frage, warum Kant die Einsicht in die Problematik der Temporalität nicht gewinnen konnte, die beiden folgenden Gründe nennt:

[E]inmal das Versäumnis der Seinsfrage überhaupt und im Zusammenhang damit das Fehlen einer thematischen Ontologie des Daseins, Kantisch gesprochen, einer vorgängigen ontologischen Analytik der **Subjektivität des Subjekts**.⁸⁶

In Hinsicht dieser Ontologie des Daseins will er also gesehen haben, dass Kant diese Analytik nicht durchgeführt hat und infolge dessen „der entscheidende *Zusammenhang* zwischen der *Zeit* und dem »*Ich denke*« in völliges Dunkel gehüllt (bleibt), nicht einmal zum Problem (wird).“⁸⁷ Dabei hat Heidegger im Vorbeigehen bemerkt, dass Kant bei allen wesentlichen Fortbildungen dogmatisch die Position Descartes’ übernimmt. Hier taucht der Name Descartes in *SuZ* überhaupt zum erstenmal auf. Und hier wird zuerst die Problematik der Subjektivität des Subjekts thematisiert. Die Analytik des Daseins scheint allerdings gewisse Ähnlichkeit mit derjenigen des Subjekts zu haben. Also kann diese Bezugnahme auf Descartes für den folgenden Inhalt von *SuZ* eine entscheidende Bedeutung haben. Tatsächlich hat Heidegger geplant, die Problematik des ‚cogito sum‘ ausführlich zu behandeln. Am Ende

⁸⁶ M. Heidegger, *SuZ*, S. 24: In folgenden Zitaten gilt immer, dass die fett gedruckten Ausdrücke von mir herausgehoben sind, während die kursiv bzw. gesperrt gedruckten Ausdrücke von den Autoren selbst im Original so betont worden sind.

⁸⁷ Ebd.

der Einleitung hat er sein Vorhaben in Bezug auf Descartes so angegeben: „Der zweite Teil von *SuZ* soll aus dreifachen Ausführungen der phänomenologischen Destruktion bestehen.“ In einer davon wollte er das Problem der Subjektivität bei Descartes behandeln.⁸⁸ Leider wurde dies Vorhaben nicht realisiert. Aber in vielen Veröffentlichungen und Vorlesungen können wir die Stellen finden, wo er sich mit Descartes auseinandersetzt und uns vermuten lässt, wie dieser ungeschriebene Teil aussehen würde. Aus diesem Grund werden wir außer dem Rahmen des *SuZ* Heideggers Kritik an bzw. Abhandlungen über Descartes behandeln, allerdings hauptsächlich im Zusammenhang mit unserer Problematik. Allerdings wird der Begriff ‚res extensa‘ von Descartes in *SuZ* selbst gewissermaßen ausführlich behandelt. Dieser Begriff ‚Ausdehnung‘ hat den wesentlichen Zusammenhang mit dem Verhältnis ‚Subjekt – Objekt‘. Deswegen ist es nicht zu vernachlässigen, die beiden Komponente dieses Verhältnisses zugleich eingehend zu behandeln. Im folgenden werden wir also versuchen, zuerst das Problem des ‚cogito‘, und danach dasjenige der ‚res extensa‘ zu erklären und Heideggers Kritik an Descartes in Bezug auf diese Begriffe darzustellen.

Erstes Kapitel: ‚cogito ergo sum‘

1.1. Problemstellung

In *SuZ* selbst hat Heidegger in Bezug auf den Begriff ‚cogito – sum‘ Descartes in zwei Hinsichten kritisiert. Einerseits soll Descartes in sein System die Begriffe der mittelalterlichen Ontologie übertragen haben und infolge dessen sollen die ihm nachkommenden Philosophien die Seinsfrage weiter versäumt haben:

Descartes führt die Fundamentalbetrachtungen seiner »Meditationes« durch auf dem Wege einer Übertragung der mittelalterlichen Ontologie auf dieses von ihm als fundamentum inconcussum angesetzte Seiende. Die res cogitans wird ontologisch bestimmt als ens und der Seinssinn des ens ist für die mittelalterliche Ontologie fixiert im Verständnis des ens als ens creatum. Gott als ens infinitum ist das ens increatum. Geschaffenheit aber im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas ist ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes. Der scheinbare Neuanfang des Philosophierens enthüllt sich als die Pflanzung eines verhängnisvollen Vorurteils, auf dessen Grunde die Folgezeit eine thematische ontologische Analytik des »Gemütes« am Leitfaden der Seinsfrage und zugleich als kritische Auseinandersetzung mit der überkommenen antiken Ontologie versäumte.⁸⁹

⁸⁸ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 40.

⁸⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 24f.

Andererseits kritisiert Heidegger Descartes, dass er den Seinssinn des ‚cogito sum‘ im Dunkeln lässt. Dabei ist es auffallend, dass er den Unterschied zwischen ‚cogito‘ und ‚sum‘ deutlich macht:

Mit dem »cogito sum« beansprucht *Descartes*, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem »radikalen« Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der *res cogitans*, genauer der *Seinssinn* des »sum«.⁹⁰

[D]escartes, dem man die Entdeckung des cogito sum als Ausgangsbasis des neuzeitlichen philosophischen Fragens schreibt, untersuchte das cogitare des ego – in gewissen Grenzen. Dagegen läßt er das *sum* völlig unerörtert, wenngleich es ebenso ursprünglich angesetzt wird wie das cogito. Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des *sum*. Ist dieses bestimmt, dann wird die Seinsart der *cogitationes* erst faßbar.⁹¹

Aus diesem Zitat entstehen viele Fragen: Was ist hier mit ‚in gewissen Grenzen‘ gemeint? Warum hat diese Übertragung der mittelalterlichen Ontologie so verheerende Wirkung auf die Philosophie? Was bedeutet ‚Hergestelltheit‘? In welchem Sinne behauptet Heidegger, dass das ‚sum‘ ebenso ursprünglich wie oder, wie wir später sehen werden, sogar ursprünglicher als das ‚cogito‘ angesetzt wird bei Descartes? Aus dem Zitat her können wir zuerst den Seinscharakter des ‚cogito‘ als ‚creatum‘ (Geschaffenes) herausheben. ‚Res cogitans‘ wird verstanden als das Seiende als Geschaffenes. Heidegger versteht dieses Geschaffensein als Synonym für ‚Hergestelltheit‘ im weitesten Sinne in der antiken und mittelalterlichen Philosophie.⁹² Aber warum muss dieser Charakter so verhängnisvolle Wirkungen auf folgende Philosophien gehabt haben? Was sind die Dinge (*res*) überhaupt als Hergestellte? Um solche Fragen beantworten zu können, ist es notwendig, das Argument von Descartes und Heideggers Interpretation darüber parallel zu betrachten.

⁹⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 24.

⁹¹ M. Heidegger, a.a.O., S. 45f.

⁹² Aus diesem Grund behauptet Heidegger, es sei notwendig, um die Tragweite des Hereinwirkens „der mittelalterlichen Ontologie in die ontologische Bestimmung bzw. Nichtbestimmung der *res cogitans* für die Folgezeit“ abzuschätzen, dass man zuvor „Sinn und Grenzen der antiken Ontologie aus der Orientierung an der Seinsfrage“ aufzeigt. Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 25. Hier ist deutlich zu sehen, in welchem Rahmen sich die phänomenologische Destruktion bewegt. Zuerst muss die gesamte abendländische Philosophietradition in Frage gestellt werden, ausdrücklich in Bezug auf die universelle Seinsproblematik. Andererseits soll die Subjektivität in der modernen Philosophie in Bezug auf die Daseinsanalytik genau in Betracht gezogen werden, um daraus noch mal das Versäumnis der Seinsfrage abzulesen.

1.2. ‚fundamentum inconcussum‘: Schlussfolgerung (syllogistisch) oder nicht?

In seinen *Meditationes de prima philosophia* vergleicht Descartes seine Suche nach einem sicheren Fundament mit derjenigen nach dem berühmten archimedischen Punkt:

Nihil nisi punctum petebat Archimedes, quod esset **firmum & immobile**, ut integram terram loco dimoveret; magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero quod **certum** sit & **inconcussum**.⁹³

Um daraus alles Andere deduzieren zu können, brauchte er ein sogenanntes ‚fundamentum inconcussum‘. Dieses Fundament soll er, wie bekannt, in ‚cogito‘ gefunden haben. Seine berühmte Formel ‚cogito ergo sum‘ wird normalerweise verstanden als das Stichwort schlechthin für die moderne Philosophie.⁹⁴ Dieser lateinische Satz wird sich grammatikalisch korrekt so übersetzen lassen: „Ich denke, **also** bin ich.“ Die Übersetzung läßt uns vermuten, dass es sich bei diesem Satz um eine Schlussfolgerung handeln muss, nämlich dass ‚cogito‘ hier als Grund für ‚sum‘ fungieren könnte. Heidegger ist gerade an dieser Stelle anderer Meinung. Wenn es so wäre, müßte dieser Satz

⁹³ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II,1 in: Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery (Im folgenden wird diese Ausgabe als AT genannt), Paris, 1964, Vol. VII, S. 24: „Nichts als einen **festen** und **unbeweglichen** Punkt verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen, und so darf auch ich Großes hoffen, wenn ich auch nur das geringste finde, das von **unerschütterlicher Gewißheit** ist.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, 1972 (1915), S. 17; Im folgenden wird die Übersetzung von den Zitaten aus Latein oder Griechisch, wenn es keine besondere Bemerkung gibt, als diejenige des Verfassers angegeben.)

⁹⁴ Dass diese Formel nirgendwo genau in dieser Form erscheint, ist längst bekannt. Ob dies wirklich einen Unterschied macht, darüber kann man diskutieren. Aber die relativ häufig auftauchende Formel ‚ego cogito, ergo sum‘ oder ‚Je pense, donc je suis‘ kann eigentlich mit derselben Bedeutung interpretiert werden, es sei denn, die Betonung auf das Subjekt ‚Ich‘ wird nicht in den Vordergrund gestellt. Die ganze Frage dreht sich eher um das winzig kleine Wörtchen ‚donc bzw. ergo‘. In den *Meditationes* aber wird als ‚fundamentum inconcussum‘ die Formel ‚ego sum, ego existo‘ gewählt. Siehe J-L. Marion, *Questions cartésiennes II: sur l'ego et sur dieu*, 1996, S. 17ff. „[L]a *Meditatio II* introduit une formule différente [...] *Ego sum, ego existo* [...] il reste un autre point à déterminer: pourquoi Descartes a-t-il pu abandonner, en 1641 et seulement dans la *Meditatio II*, l'énoncé *ego cogito, ergo sum* [...] en faveur d'un énoncé à la fois plus performant (puisque performatif) et plus énigmatique – *ego sum, ego existo*?“ Diese Frage wird im folgenden, in Bezug auf den Charakter von dieser Formel als Fundament, eingehend behandelt werden. Auf jeden Fall ist außer Frage, dass die Formel ‚cogito ergo sum‘ bisher als ein Stichwort, das die moderne Philosophie im wesentlichen Sinne bezeichnet, fungiert hat.

als Obersatz haben: id quod cogitat, est; als Untersatz: cogito; als Schluss: ergo sum [...] Descartes selbst betont, es läge kein Schluss vor. Das *sum* ist nicht eine Folge aus dem Denken, sondern umgekehrt der Grund dafür, das fundamentum [...] Das Ich ist das subiectum des allerersten Grundsatzes. Das Ich ist daher ein ausgezeichnetes Zugrundeliegendes – ὑποκείμενον – subiectum, das subiectum des Setzens schlechthin. Daher kommt es, dass seitdem das Ich vorzugsweise als das subiectum, als Subjekt angesprochen wird. Der Charakter des ego als des ausgezeichneten immer schon Vorliegenden bleibt unbeachtet. Statt dessen bestimmt sich die Subjektivität des Subjekts aus der Ichheit des »ich denke«.⁹⁵

Descartes selbst hat auch betont, dass es keine syllogistische Schlussfolgerung sei:

[Q]uand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme; et lorsque quelqu'un dit: *Je pense, donc je suis, ou j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit. Comme il paraît de ce que, s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure: *Tout ce qui pense, est ou existe*. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe.⁹⁶

Es scheint aber andererseits, dass Descartes in ‚Discours de la Méthode‘ doch den Satz als syllogistisch denkt oder mindestens als eine Art Folgerung fasst:

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point, et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, **il suivait** très évidemment et très certainement **que j'étais** [...] je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été, je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose

⁹⁵ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA 41, 1984 (1962), S. 105.

⁹⁶ René Descartes, *Méditations: Réponses aux secondes objections* in: *Œuvres Philosophiques II*, 1992, S. 564f. Der Originaltext lautet wie folgt: „Cùm autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quædam notio est, quæ ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cùm quis dicit, *ego cogito, ergo sum, sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quòd, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit*; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quòd apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat“ (René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, S. 140).

matérielle.⁹⁷

Aus diesem Zitat kann man vermuten, dass es doch bei Descartes auf eine Art Schlussfolgerung ankommen könnte, wenn auch nicht im syllogistischen Sinne. Und sogar in den *Prinzipien der Philosophie* scheint es, dass es sich in diesem Satz ‚cogito ergo sum‘ tatsächlich um eine doch in irgendeinem Sinne quasi syllogistische Schlussfolgerung handeln könnte:

Non hîc explico alia multa nomina, quibus iam usus sum, vel utar in sequentibus, quia per se satis nota mihi videntur. Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quòd ea, quæ simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant. Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam & certissimam, quæ cuilibet ordine philosophanti occurat, non ideò negavi quin ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo*; item, *quòd fieri non possit, ut id quòd cogitet non existat*, & talia; sed quia hæ sunt simplicissimæ notiones, et quæ solæ nullius notitiam præbent, idcirco non censui esse numerandas.⁹⁸

An dieser Stelle kann man noch einmal deutlich sehen, dass man hier doch einen Obersatz finden könnte. Descartes sagt sogar, man müsse zuvor diesen Obersatz wissen, bevor man ‚ego cogito, ergo sum‘ ausspricht. Descartes hat den Satz ‚cogito ergo sum‘ nicht deswegen als den ersten und gewissesten gesetzt, weil er keine Schlussfolgerung ist, sondern weil der Obersatz seiner Meinung nach am einfachsten und jedem bekannt ist. So aufgefasst, ist aber dieser Satz doch keine ‚propositio prima et certissima‘ im absoluten Sinne. Das steht aber andererseits deutlich zum oben zitierten Satz im Widerspruch, worin Descartes behauptet hat, dass ‚cogito ergo sum‘ keine syllogistische Schlussfolgerung sei. Dort hat er behauptet, dass

⁹⁷ René Descartes, *Discours de la Méthode*, in : Œuvres philosophiques I, 1988 (1963), S. 603f.

⁹⁸ René Descartes, *Principia Philosophiæ*, Pars Prima, I, 10, AT, VIII-1, S. 8. Die Übersetzung lautet wie folgt: „Ich erkläre hier viele andere Ausdrücke, deren ich mich schon bedient habe oder in dem Folgenden bedienen werde, nicht näher, weil sie an sich genügend bekannt sind. Ich habe oft bemerkt, daß Philosophen fehlerhafterweise das Einfachste und an sich Bekannte durch logische Definitionen zu erklären suchten, obgleich sie es damit nur dunkler machten. Wenn ich deshalb hier gesagt habe, der Satz „I c h d e n k e , a l s o b i n i c h“, sei von allen der erste und gewisseste, der sich dem ordnungsgemäß Philosophierenden darbietet, so habe ich damit nicht bestreiten wollen, daß man vorher wissen müsse, was „Denken“, was „Dasein“, was „Gewißheit“ sei; ebenso, daß es unmöglich sei, daß das, was denkt, nicht existiert, und dergleichen; sondern ich habe nur ihre Aufzählung nicht für nötig gehalten, weil das die einfachsten Begriffe sind und sie für sich allein nicht die Erkenntnis eines existierenden Dinges gewährleisten“ (Übersetzung von Artur Buchenau, 1911 (1908), S. 3).

‚cogito ergo sum‘ nur durch einfache Einsicht des Geistes (par une simple inspection de l’esprit; simplici mentis intuitu) erkannt werden könne. Um Descartes zu folgen, muss man als ‚propositio prima‘ zwei Sätze gelten lassen, und zwar mit dem Unterschied des Grades der Einfachheit zwischen beiden. Ob es sich dabei, wie einige Philosophen⁹⁹ behaupten, auf ein Selbstmissverständnis von Descartes handelt, lassen wir zunächst auf sich beruhen. Aber außer in den von uns erwähnten Textstellen kommen an vielen anderen Stellen Ausdrücke vor, die uns den Schluss ziehen lassen, dass es sich bei ‚cogito ergo sum‘ tatsächlich um eine Schlussfolgerung handle. Diese Tatsache hat unter den zeitgenössischen und den nachfolgenden Philosophen für einige Verwirrung gesorgt. Die Meinungen über dieses Problem sind sehr vielfältig und in vielen Fällen nicht miteinander zu harmonisieren. Warum soll einerseits ‚cogito‘ bzw. ‚cogito (ergo) sum‘, oder gar ‚ego sum, ego existo‘, eine ‚propositio prima et certissima‘, aber andererseits der Obersatz ‚quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat‘ (auf Französisch wurde diese Formel übersetzt als ‚pour penser, il faut exister‘) ‚simplicissima notio‘ sein? Könnte man dieses Problem lösen, indem man berücksichtigt, dass Descartes einerseits ‚cogito‘ als ‚propositio‘, andererseits den Obersatz als ‚notio‘ bezeichnet? Was ist der Unterschied zwischen ‚propositio‘ und ‚notio‘ bei ihm? Wollte er damit folgendes zeigen? – ‚Cogito‘ ist in einem Sinne zweitrangig nach dem Obersatz, aber in einem anderen Sinne doch als erstes zu verstehen. Aber, nach Descartes, ist ‚cogito ergo sum‘ auch als ‚une première notion‘ (prima notio) zu verstehen. Hat er hier ‚notio‘ einfach mit ‚propositio‘ gleich gesetzt? Es stimmt in einem gewissen Sinne, dass Descartes hinsichtlich dieser Frage ‚notio‘ mit ‚propositio‘ identifiziert. Das hängt mit der langen abendländischen Tradition zusammen, die seit Aristoteles die Satzstruktur mit der Struktur der Erkenntnis bzw. des Urteils identifiziert hat.¹⁰⁰ Aber wenn dies auch zugegeben würde, würde unsere Frage immer noch bleiben: Wie ist diese Zweideutigkeit in Bezug auf

⁹⁹ Siehe Hartmut Brands, *Cogito ergo sum*, 1982, S. 65f.

¹⁰⁰ Diese Interpretation gilt nur, wenn man ‚notio‘ eher als ‚actio‘ im Sinne von einem Denkakt versteht, denn als ‚conceptus‘, in dem Sinne von einem Begriff im normalen Sinne. ‚Cogito ergo sum‘ wird dann als ein interner Akt eines nachdenkenden Ich verstanden und gleich in eine Aussageform verwandelt werden, weil sich zwischen diesen beiden Formen eine genaue Entsprechung herstellen lässt. Aber ist dies andererseits wirklich so zu verstehen? Wenn Leibniz nur einige Jahrzehnte später ‚notio plena‘ als einen der für sein philosophisches System wichtigsten Ausdrücke gewählt hat und diesen Ausdruck als ‚vollständigen **Begriff**‘ verstehen lassen will, ist das Problem nicht so einfach zu erledigen. Diese Verwirrung taucht immer wieder auf, wenn nicht genau expliziert wird, was als Kriterium zwischen einer Aussage und einem Begriff gelten soll. In Bezug auf Leibniz und Kant werden wir dieses Problem an der jeweils dafür geeigneten Stelle ausführlich behandeln. Wir werden

das erste Prinzip zu denken? In Bezug auf diese Frage legt Heidegger das Verhältnis zwischen beiden Prinzipien folgendermaßen aus:

Nach dem Wortlaut zielt der Satz auf das *sum*, *ich bin*, also auf die Erkenntnis, daß ich bin. Aber wenn hier überhaupt in einer gewissen Hinsicht erwiesen werden soll, daß ich bin, nämlich »ich«, ego, als der Vorstellende des Vor-stellens, dann bedarf es dazu jedenfalls nicht der Schlussfolgerung, die aus dem gesicherten Bestand eines Bekannten auf den Bestand eines bis dahin Unbekannten und Ungesicherten schließt. Denn im menschlichen Vor-stellen eines Gegenstandes ist durch diesen *als* einen gegen-stehenden und vor-gestellten schon zugleich das, »wo-gegen« er steht und »wo-vor« der Gegenstand gestellt ist, der Vor-stellende, sich bereits zu-gestellt, so daß er kraft dieser Zustellung zu ihm selbst »Ich« sagen kann – ich (selbst) stelle vor. Das »Ich« in seinem »Ich bin« – nämlich der Vor-stellende – ist *im* Vor-stellen und für dieses nicht weniger bekannt als der vorgestellte Gegenstand. Das Ich – als »Ich bin der Vor-stellende« – ist dem Vor-stellen *so* sicher zugestellt, daß keine noch so schlüssige Schlussfolgerung jemals die Sicherheit dieser Zu-stellung des Vorstellenden zu ihm selbst erreichen kann.¹⁰¹

Also, nach Heidegger soll das ‚cogito‘ Argument keine Schlussfolgerung sein, weil in dem ‚cogito‘ selbst schon die Existenz des Ich bekannt und gesichert ist. Wenn ich ‚cogito (ich stelle vor)‘ sage, ist mit dieser Feststellung die Existenz des Ich schon gesichert, wohlgemerkt die des vorstellenden Ich. Dieses Argument ist dem Argument der performativen Wahrheit, das wir später betrachten werden, in dieser Hinsicht sehr ähnlich. Aber die performative Wahrheit muss, wie später deutlich gezeigt wird, immer noch von der ewigen Wahrheit unterschieden werden. Hier haben wir dieses Problem nicht. Denn Heidegger sagt direkt danach:

Der vermeintliche Obersatz – *is qui cogitat, est* – kann niemals der Grund für das *cogito-sum* sein, weil jener Obersatz im Gegenteil gerade erst dem *cogito-sum* entnommen ist, und zwar in einer Weise, daß dadurch das *cogito-sum* in seinem wesentlichen Gehalt verunstaltet wiedergegeben wird.¹⁰²

In diesem Sinne kann man sagen, dass Heidegger das ‚cogito‘ Argument im Sinne der vorgängigen Einheit von Sein und Denken versteht. Wenn er in Bezug auf die Subjektivität in

andererseits versuchen, diese Frage zu beantworten, wenn wir den Unterschied zwischen ‚intuitio‘ und ‚deductio‘ bei Descartes behandeln.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Nietzsche: der europäische Nihilismus*, GA 48, 1986, S. 199f.

¹⁰² M. Heidegger, a.a.O., S. 200.

der modernen Philosophie Hegel als denjenigen sieht, der den von Descartes angefangen Weg zur Vollendung gebracht hat, dann meint er dies genau in dem von uns gerade betrachteten Sinne. Denn in Hegels Philosophie geht es eben darum zu zeigen, dass das Denken und das Sein, das Subjekt und die Substanz dasselbe seien. Hegel selbst versteht Descartes' Argument genau so: als die Einheit von Sein und Denken. Ob diese Interpretation der Absicht von Descartes selbst gerecht ist, darüber lässt sich streiten. Denn wir haben schon in seinen Texten mehrmals gesehen, dass er selbst die Zweideutigkeit in Bezug auf das ‚cogito‘ Argument verursacht hat. Dieses Problem kann nur gelöst werden, indem die Frage der Überdeutung bei Heideggers Interpretation gründlich untersucht wird, was später geschehen wird.

1.3. Längere Exkursion über das Problem der Zweideutigkeit in Bezug auf das Prinzip der Philosophie bei Descartes

Es gab viele Versuche, das erste Prinzip bei Descartes vor der Kritik zu retten. Im folgenden sollen diese Versuche näher betrachtet werden. Dabei wird auch gezeigt werden, wie sich Heideggers Interpretation in Bezug auf die Zweideutigkeit von solchen Versuchen unterscheidet.

1.3.1. Obersatz?

Nach Descartes muss ‚cogito ergo sum‘, um eine syllogistische Folgerung zu sein, als Obersatz „Tout ce qui pense, est ou existe“ nehmen, nicht „quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat.“ Dieser zweite Satz steht nicht in der Form eines Allsatzes, wie normalerweise in syllogistischer Schlussfolgerung der Fall ist. Alquié hat versucht, diese Sätze als voneinander verschiedenartig zu fassen. Für ihn ist der erste Satz der Obersatz eines begrifflichen Syllogismus, aber der zweite Satz ist „nichts anderes als ein Spezialfall des Prinzips der Substanz.“¹⁰³ Hier ist zu bedenken, was er mit dieser Aussage meint. Er beruft sich dabei auf das Prinzip, das Descartes in *Principia Philosophiae* formuliert hat:

[N]otandum est, lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates; atque ideò ubicunque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cuius illæ sint, necessariò inveniri; & quò plures in eâdem re sive substantiâ deprehendimus, tantò clarius nos illam cognoscere.¹⁰⁴

¹⁰³ Ferdinand Alquié, *Descartes*, 1962, S. 62.

¹⁰⁴ René Descartes, *Principia Philosophiae*, I, 11, AT, VIII-1, S. 8: „[I]st festzuhalten, wie ja nach natürlichem Licht offenbar ist, dass das Nichts keine Zustände oder Eigenschaften hat. Wo wir mithin solche antreffen, da muß sich auch ein Gegenstand oder eine Substanz, der sie angehören, finden, und um so klarer wir diese

Alquié denkt also, dass das allgemeine Prinzip der Substanz garantiert, dass ‚cogito‘ als ‚fundamentum inconcussum‘ fungiert. Aber die Frage nach dem Zusammenhang des allgemeinen Prinzips mit seinem Spezialfall bleibt noch unberührt, obwohl sie hier eigentlich von entscheidender Bedeutung ist. Wie kann ein Spezialfall als absoluter Anfangspunkt fungieren, indem er so viele schon vorliegende Begrifflichkeiten, nämlich die einfachen Begriffe wie Existenz, Denken usw. und mindestens ein vorliegendes allgemeines Prinzip braucht? Wie kann sich daraus alles Andere ableiten lassen? Alquié antwortet darauf folgendermaßen:

Letztlich ist das Vorausgehen solcher Prinzipien ganz logisch. Sie werden aber nur durch einzelne Erfahrungen sichtbar, und in unserem Falle durch die Erfahrung des Cogito [...] gerade innerhalb der Einzelwahrheiten, die unserer Intuition anheimfallen, offenbaren sich die universalen Wahrheiten: die unwiderlegbare Evidenz des ‚ich denke, also bin ich‘ weist hin auf die Wahrheit: ‚Um zu denken, muß man sein‘ als auf seine apriorische Grundlage, als auf seine Struktur.¹⁰⁵

Damit wird aber die zentrale Frage hinsichtlich des absoluten Anfangs umgangen. Wenn es hier, wie Alquié behauptet, um ‚eine echte Induktion im modernen Sinne des Worts‘¹⁰⁶ gehen sollte, wie garantiert man die Wahrheit dieser ständig neu wahrzunehmenden Einzelheiten? Das kann nur durch das allgemeine Prinzip geschehen. In diesem Sinne darf diese Induktion, wenn überhaupt, keine Induktion im strikten Sinne sein. Muss man dann zwei Prinzipien oder Anfangspunkte gelten lassen, d.h. einerseits das allgemeine Prinzip als ‚causa logica‘, andererseits ‚cogito ergo sum‘ als ‚causa cognoscendi‘?¹⁰⁷ Wenn es aber auch so zu denken

Substanz erkennen, um so mehr dergleichen Zustände treffen wir in dem Gegenstände oder in der Substanz an“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 4).

¹⁰⁵ F. Alquié, a.a.O., S. 63.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Descartes scheint auch so gedacht zu haben. Denn er antwortet auf die Frage von Burman, ‚sed an non contrarium ponitur, Princ., I, 10‘ folgendermaßen: ‚[D]icit auctor eam praecedere, quia scilicet implicite semper praesupponitur et praecedit; sed non ideo semper expresse et explicite cognosco illam praecedere et scio ante meam conclusionem, quia scilicet ad id tantum attendo quod in me experior, ut cogito ergo sum, non autem ita attendo ad generalem illam notionem quicquid cogitat est; nam, ut ante monitum, non separamus illas propositiones a singularibus, sed eas in illis consideramus [...]‘ (René Descartes, *Gespräch mit Burman*, 1982, S. 6: Die Übersetzung von Arndt lautet folgendermaßen: ‚[S]o sagt auch der Autor [...], daß jener vorangehe, da er nämlich implizit immer vorausgesetzt wird und vorangeht. Doch erkenne ich deshalb nicht immer ausdrücklich und explizit, daß jener vorangeht und weiß ihn vor meiner Folgerung, da ich ja nur auf das Acht

ist, bleibt die Frage des ‚fundamentum inconcussum‘ immer noch ungeklärt. Ob Descartes ein einziges Prinzip wollte, das nur im Bereich der Erkenntnis gelten soll? Bestimmt nicht. Er will, wenn nicht ‚causa logica‘, mindestens ‚causa essendi‘ und ‚causa cognoscendi‘ zugleich haben. Denn genau darum geht es in unserer so berühmten Formel: ‚cogito ergo **sum**‘. Diese ursprüngliche Wahrheit, die zugleich Denken und **Sein** angeht, kann unmöglich durch eine Induktion im normalen Sinne gewonnen werden. Dass ‚cogito (ergo sum)‘ immer als Einzelakt gefasst werden soll, bedeutet keinesfalls einen **induktiven** Charakter dieser Wahrheit.

J.-M. Beyssade hat versucht, diese Widersprüche durch die Unterscheidung von ‚particularité‘ und ‚vérité éternelle‘ in Einklang zu bringen. Ihm zufolge hat Descartes die für uns natürlichen Elemente der ersten Philosophie¹⁰⁸ als dreistufig gefasst: erstens, die einfachen Begriffe (notions simples) wie ‚Denken‘, ‚Existenz‘; zweitens, der allen Menschen gemeinsame Begriff oder die Maxime (une notion commune ou maxime), nämlich, ‚pour penser il faut être‘. Hier scheint Beyssade derselben Meinung zu sein wie Alquié, indem er ‚pour penser il faut être‘ dem ‚cogito‘ die logische Notwendigkeit gebend darstellt: „[Q]ui donne à la première proposition sa nécessité logique [...]“. Weil aber diese Charakterisierung, wie gesagt, uns nicht weiter hilft, um die Frage des ‚fundamentum inconcussum‘ zu beantworten, ist damit kein entscheidendes Wort gesagt. Drittens, eine durch mein bewusstes Leben hindurch kontinuierliche und unfehlbare Erfahrung, nämlich ‚cogito (ergo sum)‘. Diese sind so natürlich, dass, wenn der Geist nicht von irgendeinem Vorurteil getrübt ist, er sie als unbezweifelbar gelten lassen muss. Zwischen diesen dreien finden sich allerdings Diskontinuitäten. Zuerst gibt es eine Diskontinuität zwischen ‚cogito‘ und den einfachen

habe, was ich in mir erfahre, also auf die Einsicht „ich denke, also bin ich“. So habe ich aber nicht Acht auf jene allgemeine Einsicht „alles, was denkt, ist“; denn wir schon vorhin bemerkt, trennen wir jene Behauptungen nicht von den besonderen Fällen, sondern betrachten jene in diesen [...]“; a.a.O., S. 7). Aber eigentlich wird hier das Problem noch schwerer, weil hier der Obersatz doch fast dieselbe Form annimmt wie in syllogistischer Folgerung, wenn auch die Einzelheit mit dem Wort ‚quicquid‘ zugleich betont wird.

¹⁰⁸ Siehe J.-M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, 1979, S. 244: „[U]ne proposition, qui se présente la première à celui qui philosophe par ordre; en elle se réunissent des éléments naturels, qui ne se présentent qu’à l’occasion de cette première réflexion, mais qui sont logiquement présumés par elle, et émergent avec elle dans l’élément de la science et du langage auquel ils étaient par eux-mêmes étrangers. Ces éléments sont de trois ordres : des notions simples, d’abord, comme pensée ou existence, idées enfouies dans le trésor de mon esprit, qui correspondent aux verbes de la première proposition ; une notion commune ou maxime, que *pour penser il faut être*, gravée en mon esprit dès le point de ma naissance, qui donne à la première proposition sa nécessité logique ; une expérience enfin, que je pense, continuelle et infaillible à travers la durée de ma vie consciente, qui fournit à la notion commune un point d’insertion dans la réalité existante.“

Begriffen, die an sich weder wahr noch falsch sein können. Diese Diskontinuität ist dieselbe wie diejenige zwischen Urteil und Begriffen (Ideen). Aber hier taucht wieder eine Frage auf: Wieso sind diese Begriffe so klar und deutlich und ohne Bedenken zu akzeptieren und zu benutzen? Denn diese Begriffe sind nach den Arbeiten der sprachanalytischen Philosophie, insbesondere nach Wittgensteins Hinweis auf Familienähnlichkeit bzw. Unmöglichkeit der einzig und absolut gültigen Definition der Begriffe, nicht mehr so einfach vorzusetzen. Gerade an diesem Punkt setzt auch Heideggers Kritik ein, dass Descartes hier nicht hinreichend weiter gefragt hat, zumindest in Bezug auf den Begriff ‚Sein‘. Man kann nicht übersehen, dass diese einfachen, nicht mehr weiter zu hinterfragenden Begriffe eine gewisse Ähnlichkeit haben mit dem Seinsverständnis bzw. der durchschnittlichen Alltäglichkeit bei Heidegger. Aber für den letzteren kommt es darauf an, immer tiefer in diese scheinbare Selbstverständlichkeit einzudringen. Gerade das ist aber bei Descartes nicht der Fall. Er hat nur die Möglichkeit erwähnt, dass wir diese Begriffe durch Vorurteile falsch verstehen können. Mehr noch, er hat sogar davor gewarnt, diese Begriffe weiter zu hinterfragen, da dies nichts weiteres als Verwirrung bringe.¹⁰⁹ Wie Beysade selber zugibt, gründet sich „la science cartésienne [...] ainsi sur une connaissance intérieure non critiquée.“¹¹⁰

Aber, wenn auch wir diese erste Diskontinuität als notwendig und unbedingt zu akzeptieren gelten lassen, gibt es dennoch eine andere zu bedenkende Diskontinuität. Für Beysade bedeutet ‚sum‘ ‚la première vérité singulière‘. Denn diese Wahrheit wird nur dann zur Wirklichkeit, wenn **ein** Wesen anfängt zu denken, zu zweifeln usw. In diesem Sinne gilt also ‚cogito ergo sum‘ individuell und der Obersatz generell. Den Beweis dafür liefert man gewöhnlich durch die Behauptung, dass man sich sonst in den performativen Widerspruch verwickle. Jean-Luc Marions Argument gibt uns dafür ein Beispiel:

Bref, la conclusion de l’argument [...] je n’étais point [...] se contredit, comme un performatif inversé : si je pense (ou dis) que je ne suis pas, je suis, parce que l’acte produisant mon non-être (contenu) établit mon être (performance) [...].¹¹¹

Hier ist aber die folgende Bemerkung notwendig: Zuerst muss man zwischen

¹⁰⁹ Siehe Fußnote 13 in dieser Arbeit. Dieselbe Stelle zitierend sagt Beysade folgendes: „[D]escartes invite ne pas confondre les plans, en cherchant à expliquer les règles de la logique à ce qui est par nature plus clair que toute définition, alors que la science et la logique ne commencent qu’ensuite, dans la distinction et l’application de ces notions primitives [...]“ (J.-M. Beysade, a.a.O., S. 245).

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II*, 1996, S. 25

Tatsachenwahrheiten und Existenzwahrheiten und unter den Tatsachenwahrheiten zwischen den Wahrheiten über die externen Sachverhalte und denjenigen über die internen Gemütszustände unterscheiden. Dazu ist es notwendig, auch unter den ersteren zwischen denjenigen in Bezug auf die Handlungen und denjenigen in Bezug auf die Zustände zu unterscheiden. Denn sonst ist dieses Argument in Bezug auf den performativen Widerspruch schwer zu halten. Wie bekannt, wird behauptet, man brauche für die performative Wahrheit mindestens einen Gesprächspartner, der die Sprache des Sprechenden verstehen kann. Das heißt, wenn ich nur allein zu mir selbst sage, „ich existiere nicht“, könne dieser Satz formal gesehen keine performative Wahrheit sein. Im oben zitierten Buch hat Marion versucht, dieses Problem zu lösen. Er hat aber dabei einen großen Umweg gewählt, wodurch er zugleich das Solipsismusproblem bei Descartes zu lösen beabsichtigt.¹¹² Grob gesagt, löst er dieses Problem mit einem vom denkenden Ich selbst vorgestellten imaginären Partner, Gott oder Teufel, der ihn ständig täuscht. Vielleicht kann dieses Argument in Hinsicht auf die Struktur Recht behalten. Aber wenn es sich nur um den vorgestellten Partner handelt, warum dann nicht um das Selbst? Vielleicht hat er gefürchtet, dass er kritisiert werden könnte, auf diese Weise in eine Situation der privaten Sprache geraten zu sein.¹¹³ Aber für Wittgenstein, der über diesen Terminus viel nachgedacht hat, handelt es sich um eine Sprache, die semantisch oder syntaktisch usw. nur für eine Person gilt.¹¹⁴ Wenn das Ich völlig nach der normalen

¹¹² Siehe Jean-Luc Marion, a.a.O., S. 3 – 47.

¹¹³ Siehe Jean-Luc Marion, a.a.O., S. 31. : „Ainsi pourrait-on répondre à la subtile objection de M. Wilson contre la lecture de l’*ego sum* comme un performatif (Hintikka) – le performatif suppose « the existence of an audience » [...] or l’*ego* reste seul et prononce son performatif en langage privé [...] En effet, l’*ego* dispose bel et bien d’une audience et son performatif reste public, puisqu’il *répond* à celui qui le trompe [...] L’*ego* répond, s’écoute répondre, s’écoute parler, s’écoute parlé, se découvre être en tant que parlé par ou devant un autre : *cogito me cogitatum, ergo sum.*“

¹¹⁴ Dafür siehe Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1976, § 262: „It might be said: if you have given yourself a private definition of a word, then you must inwardly undertake to use the word in such-and-such a way. And how do you undertake that? It is to be assumed that you invent the technique of using the word; or that you found it ready-made?“ §269; „[S]ounds which no one else understands but which I ‚appear to understand‘ might be called a ‚private language.“ §384; „You learned the concept ‚pain‘ when you learned language.“ Aus diesen Sätzen kann man deutlich sehen, dass die private Sprache nicht mit der Situation des Selbstgespräches, sondern vielmehr mit der Semantik und Syntax der Begriffe bzw. Ausdrücke zu tun hat. Zuerst handelt es sich um eine neue Definition eines Wortes. Danach kommt die Frage, gemäß welcher Regel oder mit welcher Technik es benutzt werden soll. Dafür gibt es zwei Möglichkeiten: entweder selbst eine neue Regel zu erfinden, oder der vorhandenen Regel zu folgen und nur das Wort mit diesem semantischen Unterschied zu benutzen. Wie immer man sich hier auch entscheiden mag, gilt diese Sprache als private Sprache. Wenn man

Semantik, Syntax usw. denkt, kann die dabei benutzte Sprache keine private Sprache sein. Wenn ein Satz eine performative Wahrheit enthält und dafür mindestens einen Gesprächspartner braucht, bedeutet das nicht unbedingt, dass das Selbstgespräch immer mit der privaten Sprache identifiziert werden soll. Wenn es sich dabei um eine Handlung in einer äußeren Situation handelt, wobei sie die beiden Gesprächspartner angeht, dann ist der Gesprächspartner für die performative Wahrheit tatsächlich notwendig. Zum Beispiel, wenn ich sage, ‚ich warne Sie‘, dann brauche ich den Gesprächspartner unbedingt. Aber wenn es um die Existenz oder um die innerlichen Zustände eines Menschen geht, ist er nicht unbedingt notwendig. In diesem Sinne kann also der Satz ‚ego sum, ego existo‘ ohne Probleme eine performative Wahrheit sein. Unser Problem bleibt trotzdem immer noch: Die performative Wahrheit braucht immer ein gut funktionierendes, schon vorhandenes Sprachsystem. Auch Descartes will wohl mit der Aussage über die primitiven Begriffe und über die ewigen Wahrheiten dasselbe sagen. Aber dann müssen wir fragen, wofür man das ‚fundamentum inconcussum‘, das er mit all diesen Versuchen zu finden versucht, braucht. Die ewigen Wahrheiten werden, auch wie die primitiven Begriffe, einfach vorausgesetzt, um damit ‚cogito‘ bzw. ‚sum‘ als Prinzip gelten zu lassen. Die Zahl solcher ewigen Wahrheiten soll andererseits so groß sein, dass sie alle nicht aufzuzählen sind. Wären diese Voraussetzungen nicht mehr vorhanden, würde ‚cogito‘ bzw. ‚sum‘ trotzdem gelten? Bestimmt nicht. Hier müssen wir wieder fragen, warum Descartes trotzdem diese Grundlage für sein Prinzip einfach ungefragt bestehen lässt. Beyssade äußert sich kritisch darüber:

Là encore, la science cartésienne, en usant de la maxime pour établir une première proposition, expose sa certitude naturelle à l’obscurcissement des préjugés et à l’esprit de contradiction.¹¹⁵

Für ihn gilt das ‚cogito‘ nur als Prinzip der reflexiven Wissenschaft, wodurch die ewigen Wahrheiten ihre Anwendung finden:

La science réfléchie [...] appliquant à l’idée que j’ai de moi-même l’axiome que pour penser il faut être, je démontrerai que, *si je pense, je suis* ou *j’existe*. Ce type de science aboutit à des **conclusions**

aber mit derselben Semantik und Syntax das Selbstgespräch führt, kann dies keine private Sprache sein. In unserem Fall will Descartes weder eine neue Definition für normale Wörter haben noch neue Wörter erfinden, geschweige denn eine neue Syntax entwickeln. In seinem Selbstgespräch benutzt er also, für meine Begriffe, keine private Sprache.

¹¹⁵ J.-M. Beyssade, a.a.O., S. 246.

dont je ne puis douter lorsque je m'applique aux démonstrations qui la constituent [...].¹¹⁶

Bei unserer Untersuchung hat sich also folgendes ergeben: Es wurde deutlich, dass wir es mit einer einzelnen, performativen Wahrheit zu tun haben. Genauer betrachtet, geht es bei dem ‚cogito‘ Argument nicht um die Existenz überhaupt, sondern um meine eigene Existenz, und zwar als eine aus der Tatsache meines Denkens als performative Wahrheit gefolgerte. Wegen der beiden Diskontinuitäten, die wir mit Beyssade zwischen den primitiven Begriffen, den unzähligen ewigen Wahrheiten und dem ‚cogito (ergo sum)‘ machen, bleibt allerdings das ‚cogito‘ Argument in gewissem Sinne abhängig von den logisch oder begrifflich ursprünglicheren Elementen. In diesem Sinne kann durch diesen Versuch das Problem mit dem vermeintlichen Obersatz nicht gelöst werden. Wie Heidegger oder Hegel diese Frage zu beantworten versucht haben, haben wir weiter oben schon gesehen.

1.3.2. *intuitus und deductio*

In Bezug auf das Problem hinsichtlich des Verhältnisses der ‚*intuitus*‘ zu ‚*deductio*‘ bei Descartes ist zunächst thesehaft festzuhalten: Es muss zuerst geklärt werden, was eigentlich mit diesen beiden Ausdrücken gemeint ist. Sonst können wir nicht erklären, wieweit und wie tief Descartes sein ‚*fundamentum inconcussum*‘ begründen konnte. Da Descartes selbst behauptet, dass sein Prinzip durch eine einfache Intuition des Geistes (*simplici mentis intuitu*) gewonnen wurde, gibt es für uns Grund genug, diesen Ausdruck ausführlich zu behandeln. Die erste Frage, die sich jetzt stellt, lautet, ob man bei dem ‚*fundamentum inconcussum*‘ Descartes‘ wirklich einen einzigen ‚*intuitus*‘ finden kann, während es im ‚*cogito*‘ Argument selbst zwei Sätze gibt. Auf dieser Grundlage lässt sich unser Vorhaben begründen, die Bedeutung der beiden Begriffe, nämlich ‚*intuitus*‘ und ‚*deductio*‘ bei Descartes zu untersuchen.

Mit Descartes‘ *Regulae ad directionem ingenii* (Regeln zur Leitung des Geistes) werden wir diese erste Untersuchung über die Anschauung und Deduktion (*intuitus et deductio*) beginnen, weil wir dort sehen können, wie er das Verhältnis zwischen diesen beiden Begriffen aufgefasst hat. Betrachten wir als erstes Descartes‘ Definition von ‚*intuitus*‘ und ‚*deductio*‘:

Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel malè componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis puræ & attentæ tam facilem distinctumque conceptum, vt de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis puræ & attentæ non dubium conceptum,

¹¹⁶ J.-M. Beyssade, a.a.O., S. 246f.

qui à solâ rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine malè fieri non posse suprâ notavimus. Ita vnusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantùm, globum vnica superficie, & similia, quæ longè plura sunt quàm plerique animadvertunt, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur.¹¹⁷

*Postquam aliquot propositiones simplices sumus intuiti, si ex illis aliquid aliud concludamus, vtile est easdem continuo & nullibi interrupto cogitationis motu percurrere, ad mutuos illorum respectus reflectere, & plura simul, quantum fieri potest, distincte concipere: ita enim & cognitio nostra longe certior fit, & maxime augetur ingenij capacitas.*¹¹⁸

Zuerst ist deutlich, dass sich ‚intuitus‘ auf ‚propositiones‘ bezieht. Da aber ‚propositio‘ normalerweise mindestens zwei Elemente in Verbindung setzt, scheint der Ausdruck ‚propositio simplex‘ auf den ersten Blick in sich widersprüchlich zu sein. Eher muss man ‚propositio‘ als Sachverhalt verstehen, um sich nicht widersprechen zu können. Aber das allein genügt nicht. Denn man muss diesen Sachverhalt irgendwie in sprachliche Form bringen, um daraus etwas anderes schließen zu können, oder um überhaupt damit denken zu können. Und um einen Sachverhalt in sprachliche Form bringen zu können, muss man dafür zuvor mindestens zwei Begriffe bzw. Ausdrücke haben. Warum uns das auf den ersten Blick so trivial und selbstverständlich Erscheinende so interessieren soll, werden wir an einem anderen Ort im Rahmen einer weiteren Exkursion behandeln.¹¹⁹ Zuerst aber muss

¹¹⁷ René Descartes, AT, X, S. 368: „Unter Intuition verstehe ich nicht das mannigfache wechselnde Zeugnis der Sinne oder das trügerische Urteil, das sich auf die verworrenen Bilder der sinnlichen Anschauung stützt, sondern ein so einfaches und instinktes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes, dass über das Erkannte weiterhin kein Zweifel übrigbleibt, oder, was dasselbe ist, das über jeden Zweifel erhabene Begreifen eines reinen und aufmerksamen Geistes, das allein dem Lichte der Vernunft entspringt. Und zwar ist die Intuition gewisser, weil einfacher selbst als die Deduktion, die ja ebenfalls, wie oben bemerkt, von uns unmöglich fehlerhaft angestellt werden kann. So kann jeder durch Intuition mit dem Geiste erfassen, dass er existiert, dass er Bewußtsein hat, dass das Dreieck bloß durch drei Seiten begrenzt wird, die Kugel durch eine einzige Oberfläche und dergl.; welcher Sätze es bei weitem mehr gibt, als man gemeinhin denkt, weil man es verschmäh, seinen Geist auf derart Einfaches zu richten.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, 1906, S. 12)

¹¹⁸ René Descartes, AT, X, S. 407: „Haben wir einige einfache Sätze vermöge der Intuition festgestellt und wollen wir aus ihnen etwas anderes folgern, so ist es von Nutzen, sie in kontinuierlicher und ununterbrochener Bewegung des Gedankens zu durchlaufen, über ihre wechselseitigen Beziehungen nachzudenken und sich von mehrerem zugleich, soweit dies möglich ist, einen distinkten Begriff zu machen: auf die Weise wird sowohl unsere Erkenntnis bei weitem gewisser, als auch das Fassungsvermögen unseres Geistes im höchsten Grade erweitert.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 51.)

¹¹⁹ Darüber siehe in dieser Arbeit S. 21-26.

folgendes gesagt werden: Wenn man das absolute Prinzip bzw. Fundament für sein ganzes philosophisches System haben will, muss man sich immer im Klaren sein, womit man anfängt. Wenn dieser Anfang mit dem ‚cogito ergo sum‘ gemacht wird, muss man natürlich fragen, was mit diesen drei bzw. vier (mit dem versteckten Subjekt ‚ich‘ mitgezählt) Elementen gemeint ist und wie aus ihnen ein Fundament gemacht werden soll. Aus den nicht einzigen Elementen soll ein einziges Fundament für die ganze Struktur der Wissenschaften (mindestens in Bezug auf die Wahrheit, die als Urteilswahrheit verstanden wird) entstehen.

Kehren wir jetzt zur Definition von Descartes zurück. Wir haben dort gesehen, dass bei ihm mindestens zwei Begriffe vorausgesetzt werden müssen. Wenn man aber auch diese Schonvorhandenheit der Begriffe nur als Voraussetzung der ‚propositio‘ annehmen und ‚intuitus‘ mit Descartes auf ‚propositio‘ beziehen sollte, würde noch die Frage bleiben, ob dieser kurze Satz wie ‚ego cogito‘ als wirklich ‚intuitus propositionis simplicis‘ bezeichnet werden kann und wenn ja, in welchem Sinne. Beim ersten Zitat kann man deutlich sehen, dass Descartes derselben Meinung ist, wenn er ‚se existere‘, ‚se cogitare‘ als Gegenstand des ‚intuitus‘ betrachtet. Denn wir haben schon gesehen, dass Descartes behauptet hat, man müsse Begriffe wie Existenz oder Denken schon im Kopf haben, um überhaupt von dem Satz ‚cogito ergo sum‘ sprechen zu können. Bei den anderen beiden mathematischen Sätzen, die auch als ‚intuitus simplices‘ genannt werden, handelt es sich um die Definitionen der geometrischen Figuren und um die analytischen Urteile über sie. Aber besonders im ersten Satz über die Dreieckigkeit der Triangel geht es nur um ein tautologisches Argument. Im zweiten Satz muss man zuerst genauer ansehen und analysieren, was mit ‚superficium‘ gemeint ist. Daraufhin ist auch zu prüfen, ob man aus der Definition von ‚globus‘ direkt erkennen kann, dass die Kugel nur eine einzige Oberfläche hat. Das heisst, die Prüfung dieses Satzes hängt vom ganzen System ab, in dem sich die einzelnen Bedeutungen der Begriffe festlegen lassen. Denn bei der empirischen Erkenntnis ist es eigentlich unmöglich, diesen Satz mit einem einzigen ‚intuitus‘ zu bestätigen. Denn wir können nur von einer Perspektive die Kugel beobachten und es gibt deshalb unendliche Möglichkeit der Abschattungen des Kugelbildes fürs erkennende Subjekt. Also, wenn der zweite Satz ‚intuitus simplex‘ sein soll, muss sich das aus der Definition der Ausdrücke wie ‚globus, superficium‘ selbst bestätigen. Das heisst, sie müssen auch analytische Sätze sein. Bei den beiden Sätzen mit ‚se cogitare‘, ‚se existere‘ hat es mit solcher abstrakten, noch genauer zu definierenden Begriffen wenig zu tun. Man hat, Descartes zufolge, zuvor die Begriffe von ‚se‘, ‚cogitare‘ und ‚existere‘ als primitive. Sie sind so klar und selbstverständlich, dass man nicht mehr braucht, über ihre Definition nachzudenken. Wenn aber ‚se‘ und ‚cogitare‘ in Verbindung gesetzt wird, kommt die Tatsache

des denkenden Ich nicht einfach aus der Definition von ‚se‘ und ‚cogitare‘. Sie lässt sich nur aus einer einzigen (mentalen) Handlung einer Person erkennen. In dieser Verbindung kann man übrigens solche Abschattungen wie im Fall der Kugel nicht finden. In diesem Sinne sind ‚(ego) cogito‘, ‚ego existo‘ als ‚intuitus‘ zu betrachten. Aber das besagt immer noch nicht, dass ‚cogito ergo sum‘ gleichermaßen als ‚intuitus simplex‘ verstanden werden kann. Denn es handelt sich hier offensichtlich um zwei einander in Verbindung gebrachte Sätze, keinesfalls um zwei einfache Begriffe.

Aber in unserem zweiten Zitat über Deduktion lässt sich vermuten, wie Descartes gedacht haben könnte, als er ‚cogito ergo sum‘ als durch einfache Intuition (*simplici mentis intuitu*) erworben erklärte. Es geht hier zuerst um eine ‚conclusio‘ aus den oben erwähnten ‚intuitus bzw. propositiones simplices‘. Descartes zufolge soll es dabei nützlich sein, diese ‚intuitus‘ mit der kontinuierlichen und nirgendwo unterbrochenen Bewegung des Denkens durchzulaufen, über ihre gegenseitige Beziehung nachzudenken und soviel wie mögliche von ihnen auf einmal zugleich distinkt zu erkennen. So soll unsere Erkenntnis noch sicherer werden und die Fähigkeit unseres Vermögens soll sich am besten steigern. Aber in unserer Untersuchung geht es weder darum, unsere Erkenntnis zu verbessern, noch soll die Fähigkeit unseres Vermögens maximiert werden. Sondern es geht im wesentlichen darum, ob man in solchem Fall auch von der einfachen Intuition reden kann. Wie erwähnt, in dieser Situation handelt es sich nicht um die Einfachheit im absoluten Sinne. Es geht hier um die Einfachheit im anderen, im abgeschwächten Sinne. Aber inwieweit? Mindestens muss Descartes' Prinzip als erstes überhaupt im Bereich der menschlichen Erkenntnis (Urteil) gelten. Wenn aber in diesem Prinzip selbst zwei verschiedene Erkenntnisse vorhanden sind, kann es nicht im absoluten Sinne einfach sein. Schließlich geht es im zweiten Zitat um die Deduktion. Für Beyssade scheint diese Frage auch schwer gewesen zu sein. Denn er behandelt das Verhältnis zwischen ‚intuitus‘ und ‚deductio simplex‘ bemerkenswert ausführlich. Dabei stellt er die folgende Behauptung auf:

[N]ous voudrions établir qu'en ce texte le mouvement est présenté comme le mode privilégié de l'esprit, et l'immobilité de l'intuition comme le terme et la limite auxquels tend un mouvement qui se simplifie au point de se supprimer.¹²⁰

Die ‚intuitus‘ wird hier also als Grenze der Bewegung unseres Geistes verstanden. Aber andererseits soll die Einheit der geistlichen Handlung aus den einzelnen Intuitionen gewonnen

¹²⁰ J.-M. Beyssade, a.a.O., S. 144.

werden. Auch die Einheit, die auf eine besondere Art gewonnen werde, könne ihm zufolge als quasi Intuition gelten:

La nature temporelle de l'esprit empêche d'unifier son activité en la ramenant à une intuition, et invite au contraire à ramener toute intuition à un moment non fermé sur lui-même dans un mouvement qui l'englobe [...] dès qu'on les considère faites et accomplies, les déductions simples s'immobilisent en une figure que l'esprit voit d'un seul coup d'oeil et par une seule intuition, car la multiplicité que renferment ces déductions est bornée, il est possible de la comprendre clairement et distinctement : les déductions simples se confondent alors avec des intuitions ou plutôt elles constituent, une fois faites, une famille d'intuitions, les intuitions qui portent sur une relation discursive et non sur la simple énonciation d'un terme ; elles se séparent alors des déductions complexes, qui peuvent sans doute être considérées dans leur « terme », et non dans leur « mouvement » [...].¹²¹

Diese einfachen Deduktionen sollen also quasi Intuitionen sein. Er geht sogar noch weiter und behauptet, ein Satz vom ‚cogito‘ Argument, nämlich ‚je pense‘ sei eine dieser quasi Intuitionen:

[P]ensées [...] qui sont reprises maintenant sous la forme **quasi instantanée** d'un *Je pense* [...] reprenaient elles-mêmes déjà un très long passé de remarques, de désirs, de projets, comme si jamais le temps de penser n'avait commencé vraiment. Parce que, peut-être, on ne commence jamais à penser, mais seulement à s'apercevoir que l'on pense.¹²²

Unsere Frage lässt sich nicht prägnanter als in dieser Formulierung ausdrücken. Bei der Erkenntnis durch diese quasi Intuition spielt allerdings die Erinnerung bzw. das Erinnerungsvermögen eine große Rolle:

Quippe memoria, à quâ pendere dictum est certitudinem conclusionum, quæ plura complectuntur quam vno intuitu capere possimus, cùm labilis sit & infirma, revocari debet & firmari per continuum hunc & repetitum cogitationis motum.¹²³

¹²¹ J.-M. Beyssade, a.a.O., S. 145f.

¹²² J.-M. Beyssade, a.a.O., S. 153.

¹²³ René Descartes, a.a.O., S. 408: „Das Gedächtnis nämlich, von dem, wie gesagt, die Sicherheit der Schlußfolgerungen, die mehr in sich begreifen, als man mit e i n e r Intuition erfassen kann, abhängt, muß, da es flüchtig und schwach ist, durch diese kontinuierliche und wiederholte Bewegung des Denkens erneuert und befestigt werden“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 52).

Aufgrund der Leistung von diesem Vermögen kann man, Descartes zufolge, mehr als einen gedanklichen Inhalt durchlaufen und alle Gedanken zugleich einsehen. Das besagt, dass die Einfachheit bei ihm relativ verstanden wird, nämlich relativ in Bezug auf die Kapazität des Erinnerungsvermögens. Aber andererseits scheint er mit dem ‚cogito‘ Argument etwas anderes zu meinen:

[M]ihi necesse est illas iteratâ cogitatione percurrere, donec à primâ ad vltimam tam celeriter transierim, ut fere nullas memoriæ partes relinquendo rem totam simul videar intueri.¹²⁴

Kann aber diese Intuition wirklich einfach genannt werden, wenn sie auf irgendeine Weise durch das Durchlaufen vieler Gedanken gewonnen werden soll? Nur in einem beschränkten Sinne kann man deshalb ‚cogito (ergo) sum‘ als einfache Proposition bzw. ‚notio‘ betrachten. Wenn man trotzdem das absolute Fundament bei dem ‚cogito‘ Argument suchen will, dann gibt es drei Auswege: Denken, vorgängige Einheit von Denken und Sein oder Sein jeweils als ‚fundamentum inconcussum‘ zu nehmen. Sonst muss man dualistisch zwei Prinzipien akzeptieren. Ob Descartes aber in der Ebene des ‚fundamentum inconcussum‘ schon dualistisch denkt, ist sehr fragwürdig. Denn sein dualistischer Ansatz kommt erst bei der Entgegensetzung der ‚res extensa‘ gegen ‚res cogitans‘ ins Spiel. Aber wenn ‚res cogitans‘ eigentlich als ‚fundamentum inconcussum‘ gelten soll, sind die beiden Pole in diesem Dualismus schon am Anfang in ungleichem Werte genommen. Wenn wir also einen von diesen vorgeschlagenen drei Auswegen nehmen, sind Denken, Sein oder „Denken und Sein“ jeweils vorgängig als einfaches und allgemeines zu nehmen. Aber wenn man Denken oder Sein einzeln als Prinzip nehmen würde, würde es nicht so einfach sein, ‚cogito ergo sum‘ als einfache Intuition zu verstehen. In diesem Sinne kann man die Versuche verstehen, ‚cogito‘ und ‚sum‘ als gleichursprünglich zu interpretieren. Hegel hat auch in diesem Sinne das cartesianische System interpretiert, indem er in diesem System als Anfangspunkt die Einheit von Sein und Denken nimmt. Wenn Heidegger den syllogistischen Charakter des ‚cogito‘ Argument verneint und eine gewisse Gleichursprünglichkeit von ‚cogito‘ und ‚sum‘ aus ihm herausliest, dann ist dies auch so zu interpretieren. Aber beide versuchten eigentlich, ihre eigenen Auffassungen ins cartesianische System einzubringen. Bei Hegel

¹²⁴ René Descartes, a.a.O., S. 409: „Ich muß sie deshalb nochmals in Gedanken durcheilen, bis ich imstande bin, vom ersten bis zum letzten so schnell überzugehen, dass ich fast ohne Unterstützung des Gedächtnisses die ganze Kette auf einmal intuitiv zu erfassen scheine“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 53).

muss z. B. die Analytik dieser Einheit immer mit der Zirkelstruktur der Explikation verbunden sein. Die Einheit fungiert nicht einfach als absoluter Anfangspunkt, sondern zugleich als Endpunkt. Deshalb muss sich die Explikation rückwärts und zugleich auch vorwärts orientieren. Gleichmaßen muss für Heidegger, obwohl er auch hinsichtlich der Hermeneutik von der Zirkelstruktur spricht, doch das Sein vor dem Denken das Primat erhalten.

1.3.3. ‚verbum‘ und ‚propositio‘ bei Augustinus

Augustinus hat in seiner *Principia Dialecticae* das Problem in Bezug auf das Verhältnis zwischen Wörtern und Sätzen behandelt. Weil es in unserer Untersuchung ein sehr wichtiges Moment ist, werden wir hier sein Argument ausführlich behandeln, damit wir genau verstehen, worum es sich dabei handelt. Nach ihm ist die Dialektik die Wissenschaft des guten Argumentierens. Da aber das Diskutieren vermittels der Wörter stattfindet, ist es ihm sehr wichtig, die Natur der Wörter zu untersuchen: „Dialectica est bene disputandi scientia. Disputamus autem verbis.“¹²⁵ Er unterscheidet dabei zwei Arten von Wörtern, nämlich einfache und zusammengebundene Wörter. Einfache Wörter sind diejenigen, die irgend etwas einziges bezeichnen. Als Beispiele nennt er ‚Mensch, Pferd, diskutiert, rennt‘:

Verba igitur aut simplicia sunt, aut conjuncta. Simplicia sunt, quæ unum quiddam significant; ut cum dicimus homo, equus, disputat, currit [...] Conjuncta verba sunt, quæ sibi connexa res plures significant, ut cum dicimus, homo ambulat, aut homo festinans in montem ambulat [...].“¹²⁶

Hier ist darauf zu achten, dass es im Lateinischen für Nennwörter weder einen bestimmten noch einen unbestimmten Artikel gibt. Wenn man also nur ‚homo, equus‘ schreibt, können diese Wörter einfach ‚ein Mensch, ein Pferd‘ heißen. Aber das geschieht nur im Kontext des Gesprächs zwischen mindestens zwei Personen, oder in irgendeiner schriftlichen Form, wo aus dem Kontext selbst deutlich wird, dass sie nur einen unbestimmten Sinn haben können. Um eine bestimmte Person oder ein bestimmtes Tier bzw. Ding zu nennen, muss man

¹²⁵ Aurelius Augustinus, *Principia Dialecticae*, 1679, S. 1409; Der Ausdruck ‚verbum‘ kann sowohl ‚Wort‘ als auch ‚Zeitwort‘ bedeuten. Hier benutzt Augustinus aber diesen Ausdruck offensichtlich meistens im ersten Sinne. Das kann man deutlich sehen, da er ‚Mensch, Pferd‘ als einfache ‚verba‘ bezeichnet.

¹²⁶ Ebd.: „Die Wörter sind also entweder einfach oder zusammengebunden. Diejenigen sind einfach, welche irgendein einziges bezeichnet; wie wenn wir ‚Mensch, Pferd, diskutiert, rennt‘ aussprechen [...] Diejenigen Wörter sind zusammengebunden, welche miteinander verbunden mehrere Dinge bezeichnen, wie wenn wir sagen, ‚ein Mensch marschiert‘, oder ‚ein Mensch marschiert rasch in einem Berg [...].“

Demonstrativpronomen zu Hilfe nehmen. Sonst können sie abstrakt nur ‚Mensch, Pferd‘ heißen. Ob Augustinus diese abstrakten Nennwörter auch ‚einfach‘ nennen will, ist zuerst nicht klar. Wenn man tatsächlich so interpretiert, wird das Problem viel komplizierter. Denn wir müssen dann noch mal überlegen, wie man diesen abstrakten Charakter nehmen muss. Wenn man sie als Allgemeines interpretiert, akzeptiert man zugleich, dass diese Nennwörter in sich unzählig viele Individuen enthalten müssen. Ob diese Begrifflichkeit als ‚allgemeines‘ durch Deduktion oder Induktion oder irgendwie anders gewonnen wird, mag zuerst offen bleiben. Aber dieses Inklusionsproblem macht die Unterscheidung zwischen ‚einfach, zusammengebunden‘ selbst sehr fragwürdig, wenn nicht widersprüchlich. Aber wenn wir betrachten, wie er die Verben in der Form der ‚dritten Person (Singular)‘ behandelt, kann man deutlich erkennen, dass bei ihm der Gesprächs- bzw. schriftliche Kontext eine ausschlaggebende Rolle spielen muss. Ihm ist auch klar, dass diese Form von der dritten Person Singular eigentlich aus zwei Elementen zusammengesetzt (*composita*) sind, nämlich die Wurzel des Verbs und die Endung nach der Person, Tempus etc. Also, rein grammatikalisch gesehen, muss man ein Verb in dieser Form als ‚*compositum*‘ betrachten. Augustinus selbst hat auch dies Problem gesehen:

*Nec mireris quod, disputat, quamvis ex duobus compositum sit, tamen inter simplicia numeratum est.*¹²⁷

Aber hier geht es nicht um die grammatischen Elemente einzelner Wörter, sondern zuerst um das Verhältnis zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten, und zwar nicht im Sinne des Bezeichnungsverhältnisses in der konkreten einzelnen Gesprächssituation, sondern um den Kontext der Gesprächssituation in der theoretischen Ebene:

*Nam res definitione illustratur. Dictum est autem id esse simplex, quod unum quiddam significet. Itaque hoc includimus hac definitione, quod non includimus cum dicimus, loquor.*¹²⁸

Nach seiner Definition wird ‚*id, quod*‘ als einfaches Wort (sprachliches Element des

¹²⁷ Ebd: „Mögest du dich nicht wundern, ob das Wort ‚diskutiert‘, wenn auch es aus zwei Wörtern zusammengesetzt ist, trotzdem unter einfachen zu zählen ist.“

¹²⁸ Ebd: „Denn die Sache wird durch die Definition erklärt. Man muss aber sagen, dass dasjenige einfach sei, was irgend etwas einziges bezeichnet. So schließen wir solches (*disputat; sc.*) durch diese Definition (in der Kategorie der einfachen Wörter) ein, weshalb wir nicht das Wort darin einschließen, indem wir sagen, ‚ich spreche (*loquor*)‘.“

Verhältnisses; Signifikant) dem ‚unum quiddam‘ (sachliches Element des Verhältnisses; Signifikat) gegenübergestellt. Aber sachlich betrachtet kann man ‚disputat, currit‘ auch als zusammengesetzt auffassen. Denn in dieser Form von Verben sind schon zwei sachliche Elemente enthalten, nämlich das Subjekt als handelnde Person und das Prädikat als die Handlung dieser Person. Wenn er noch dazu die Form der ersten Person Singular ‚nicht einfach‘ nennt, dann wird es um einiges verwirrender. Warum sollen ‚currit, disputat‘ einfach sein, gerade wenn ‚loquor‘ ‚verbum conjunctum‘ sein soll? Seine Erklärung lautet wie folgt:

Quamvis enim unum verbum sit, non habet tamen simplicem significationem, siquidem significat etiam personam quæ loquitur. Ideo jam obnoxium est veritati aut falsitati; nam et negari et affirmari potest.¹²⁹

In einem Kontext, besonders in demjenigen des Gesprächs zwischen zwei Personen, kann man immer feststellen, ob der Sachverhalt, der mit ‚loquor‘ ausgedrückt wird, wirklich stattfindet. Das ist immer der Fall, wenn in diesem Kontext in erster oder zweiter Person gesprochen wird. Wenn zwei Elemente zusammengebunden werden und in einer Aussageform ausgesprochen werden, sind sie nach ihm immer dem Urteil ‚wahr oder falsch‘ unterworfen. Aus diesem Grund müssen die Verben in diesen Formen immer als ‚conjuncta‘ genannt werden:

Omnis itaque prima et secunda persona verbi quamvis singillatim enuntietur, tamen inter conjuncta verba numerabitur, quæ simplicem non habent significationem. Siquidem quisquis dicat, ambulo; et ambulationem facit intelligi, et seipsum qui ambulat. Et quisquis dicit, ambulas; similiter et rem quæ fit, et eum qui facit, significat.¹³⁰

Aber warum ist das nicht der Fall, wenn man das Verb in der dritten Person benutzt? Weil es, Augustinus zufolge, nichts weiter als die Handlung von einer noch nicht bekannten Person

¹²⁹ Ebd: „Obwohl es (loquor) nämlich ein Wort ist, hat es trotzdem keine einfache Bezeichnung, wenn es auch die es aussprechende Person bezeichnet. Also ist es schon der Wahrheit oder der Falschheit unterworfen; es kann nämlich sowohl negiert als auch bejaht werden.“

¹³⁰ Ebd: „Jede erste und zweite Person von einem Verb wird, obwohl es sie im einzelnen ausgesagt wird, trotzdem unter den zusammengebunden Wörtern aufgezählt, welche keine einfache Bezeichnung haben. Wenn irgendeiner sagt, ‚ich spaziere‘, macht er klar erkennbar sowohl den Spaziergang als auch denjenigen, der spaziert. Und wer auch immer sagt, ‚du spazierst‘, bezeichnet er auf ähnliche Weise sowohl die Handlung, welche ein anderer tut, als auch denjenigen, der es tut.“

bezeichnet. Im Gesprächskontext zwischen zwei Personen kann man nicht feststellen, wer die handelnde Person ist, wenn man einfach ‚ambulat‘ (spaziert) sagt. Entweder muss diese unbestimmt genannte Person aus einem anderen Kontext schon bekannt sein oder man muss davor oder danach die handelnde Person nennen, um das Urteil über diese Aussage überhaupt möglich zu machen. Also in einem Gesprächs- bzw. schriftlichen Kontext, und zwar in einer Aussage, können nur die Zeitwörter in der Form ‚erste bzw. zweite Person Singular‘ ‚conjuncta‘ genannt werden:

At vero qui dicit, ambulat; nihil aliud quam ipsam significat ambulationem. Quamobrem tertia persona verbi semper inter simplicia numerabitur, et nondum aut affirmari aut negari potest [...].¹³¹

Wenn die Form ‚dritte Person Singular‘ Aussagekraft haben soll, so wie es in den modernen europäischen Sprachen der Fall ist, da man den Einwand erheben könnte, ‚currit‘ heisse im modernen Deutsch so etwas wie ‚(er, sie es) läuft‘ und dieser lateinischen Form sei mindestens eine ähnliche Aussagekraft zuzuschreiben, dann muss nachgewiesen werden, dass man im Lateinischen wie auch in den modernen europäischen Sprachen Demonstrativpronomen benutzen muss, um überhaupt deutliche Aussagekraft gewinnen zu können, da sie eine ähnliche Rolle wie Personalpronomen im Deutschen spielen. Zum Beispiel, wenn man ‚is ambulat‘ sagt, dann wird mindestens potentiell mit diesem Demonstrativpronomen ‚is‘ angezeigt, dass die Person schon vorher erwähnt worden ist und dieser Satz deswegen Aussagekraft haben kann. Wohingegen dieses Wort rein grammatisch gesehen überflüssig ist, wenn es darum geht, zu zeigen, dass das Subjekt die dritte Person Singular ist. Im Gesprächs- bzw. schriftlichen Kontext ist Augustinus sich also im klaren, dass ‚currit, disputat, ambulat etc.‘ allein keine, oder wenn überhaupt, dann nur potentielle Aussagekraft haben können. In diesem Sinne kann man ‚equus, homo‘ auch als im Gesprächskontext benutzt verstehen: nämlich als ein/der Mensch, ein/das Pferd, die im Gespräch je nachdem als unbestimmt bzw. bestimmt genannt werden. Es wird aber komplizierter, wenn er ‚(es) schneit, (es) regnet (ningit, pluit)‘ als ‚coniuncta verba‘ bezeichnet, sobald sie auch in der Form von der dritten Person Singular stehen. Aber sein Argument bleibt dasselbe, auch wenn er sich dabei nur auf die Sprachgewohnheit beruft:

¹³¹ Ebd: „Aber wenn einer sagt, (er, sie, es) spaziert, bezeichnet er nichts anderes als den Spaziergang. Deswegen die Form der dritten Person des Verbs wird immer unter den einfachen gezählt und kann noch nicht bejaht noch verneint werden.“

[Q]uibus necessario cohæret personæ significatio consuetudine loquendi, ut cum dicimus, pluit aut ningit, etiamsi non addatur quis pluat aut ningat, tamen quia intelligitur, non potest inter simplicia numerari.¹³²

Derjenige, der den Regen und die Schnee in die Welt hineinbringt, soll (für jedermann) schon bekannt sein. Als Theologe muss er natürlich dabei an Gott gedacht haben. Wenn Gott als der Verursacher aller Naturerscheinungen gilt und jeder darum weiß, dann braucht man nicht mehr jedesmal den Namen Gott auszusprechen. Denn im Gesprächskontext, aber wohlgerichtet in seiner christlichen Sprachgemeinschaft, ist das immer deutlich.

In dieser Hinsicht kann man behaupten: Descartes' ‚cogito‘ sei kein einfaches Wort. Dafür muss man schon zwei Begriffe voraussetzen: ‚ego‘ und ‚cogitare‘. Diese beiden müssen irgendwie zusammengebunden werden. Also, im absoluten Sinne können nur einzelne Nennwörter oder Zeitwörter ohne Verbindung an irgendwelche handelnde Person als einfach genannt werden. ‚Cogito‘, ‚dubito‘ etc. können also nicht in diesem Sinne einfach sein.

Aber damit sind noch nicht alle Probleme behandelt. Wir haben uns bis jetzt mit den einzelnen Elementen eines Satzes, z. B. *se existere(sum)*, *se cogitare(cogito)* beschäftigt. Wenn wir aber genau untersuchen wollen, warum Descartes ‚cogito ergo sum‘ mal als ‚propositio‘, mal als ‚notio‘ bezeichnet, müssen wir uns aber auch darüber verständigen, was unter ‚**propositio simplex**‘ zu verstehen ist. Man könnte behaupten, es handle sich beim ‚cogito‘ Argument nur um den Aussageinhalt dieses Satzes. Es sei dabei eigentlich nicht so wichtig, ob dieser Satz ein versteckter Syllogismus ist oder nicht. Es handelt sich aber immer noch um zwei Sätze. Egal, ob man ‚cogito‘ und ‚sum‘ als nebeneinander stehend oder gleichursprünglich nimmt, muss das Verhältnis zwischen diesen beiden Sätzen geklärt werden. Sie müssen auf jeden Fall irgendwie verbunden werden, durch Folgerung oder durch Nebeneinanderstellung der beiden. Für Descartes gilt nicht jeder einzelne Satz wie ‚cogito‘ und ‚sum‘ als einfach und danach ‚cogito ergo sum‘. Der ganze Satz ‚cogito ergo sum‘ wird von ihm als durch einfache Einsicht erworben bezeichnet. Aus diesem Grund ist es sehr wichtig zu fragen, wie diese Verbindung von zwei Sätzen verstanden werden soll.

Augustinus hat auch versucht, auf Grund der Untersuchung der einfachen und zusammengebundenen Wörter ‚propositiones simplices‘ und ‚propositiones conjunctae‘ in Betracht zu ziehen. Für ihn sind die einfachen Sätze diejenigen, die ohne Verknüpfung

¹³² Ebd: „[D]iejenigen Verben, mit welchen notwendigerweise die Bezeichnung der Person der Sprachgewohnheit nach zusammenhängt, werden nicht unter den einfachen gezählt werden; wenn wir sagen, es

anderen Satzes ausgesagt werden, während ‚propositiones conjunctae‘ durch die Verknüpfung von mindestens zwei Sätzen ausgesprochen werden:

Simplices sunt, quæ sine ulla copulatione sententiæ alterius enuntiantur: ut est illud quod dicimus, omnis homo ambulat. Conjunctæ sunt de quarum copulatione judicatur: ut est, si ambulat, movetur [...] quisquis autem ambulat, movetur.¹³³

„Jeder Mensch macht (einen) Spaziergang“: Dieser Satz soll ein einfacher Satz sein. Denn er ist nicht durch Verknüpfung von zwei Sätzen entstanden. Was ist aber hier mit dem Wort ‚copulatio‘ gemeint? Anscheinend handelt es sich dabei um die Verknüpfung von zwei Sätzen durch Konjunktionen bzw. Relativpronomen, weil die hier von Augustinus benutzten Sätze solche Struktur haben. Aus dieser Perspektive gesehen, kann man ‚cogito ergo sum‘ keineswegs als einen einfachen Satz bezeichnen. Descartes behauptet einerseits nur, dass sie durch einfache Intuition gewonnen wurde. Andererseits scheint er aber zuzustimmen, dass dieser Satz aus zwei Sätzen besteht und das Verhältnis zwischen beiden Sätzen als Folgerung zu verstehen sei, obwohl das nicht unbedingt syllogistisch zu verstehen ist. Das bedeutet, dass ‚cogito ergo sum‘ als ‚propositio conjuncta‘ zu verstehen ist. Strikt besehen darf man also, dieser Auffassung nach, das ‚cogito‘ Argument nicht als einen einfachen Satz betrachten.

1.4. Betrachtung der Schwierigkeiten in Bezug auf das ‚cogito‘ Argument

Bis jetzt haben wir betrachtet, ob wir beim ‚cogito‘ Argument eine Schlussfolgerung finden können, und wenn ja, in welchem Sinne. Dabei sind wir auf viele Schwierigkeiten gestoßen. Um die weitere Untersuchung zu vereinfachen, fassen wir zunächst zusammen, welche Schwierigkeiten wir in Bezug auf das ‚cogito‘ Argument festgestellt haben. Erstens: Descartes versteht das ‚cogito‘ Argument mal als ‚propositio‘, mal als ‚notio‘. Es ist deshalb schwierig herauszufinden, ob er mit ihm die Wechselbeziehung zwischen den Sachverhalten, die in Satzform zu verwandeln sind, und den Begriffen gemeint hat. In dieser Hinsicht ist nicht so

regnet‘ oder ‚es schneit‘, können diese Verben nicht den einfachen gehören. Denn wenn auch nicht hinzugefügt wird, wer es verursacht, trotzdem weiß man schon, wer es tut.“

¹³³ Aurelius Augustinus, a.a.O., S. 1409f.: „Die einfachen Sätze sind diejenigen, welche ohne irgendeine Verknüpfung mit einem anderen Satz ausgesagt werden: Wie wir sagen, ‚jeder Mensch macht einen Spaziergang‘. Die zusammengebundenen bzw. zusammengesetzten Sätze sind diejenigen, über deren Verknüpfung geurteilt wird; wie zum Beispiel im folgenden Satz der Fall ist; ‚wenn einer spaziert, bewegt er sich‘ [...] ‚jeder, der spaziert, bewegt sich‘.“

konsequent, als dass wir eine systematische Darstellung entwickeln könnten. Schauen wir seine Definitionen noch mal genauer an: Wie wir schon beobachtet haben, hat er die primitiven Begriffe und die ewigen Wahrheiten zugleich als ‚simplicissimae notiones‘ bezeichnet.¹³⁴ Einmal hat er sogar die ewigen Wahrheiten als ‚communis notio, axioma‘ bezeichnet. Als ein erstes Beispiel dafür gibt er den Satz vom Widerspruch an.¹³⁵ Aber er unterscheidet an anderer Stelle zwischen diesen beiden:

[S]implices omnes notiones, ex quibus cogitationes nostræ componuntur; & quid in unâquâque sit clarum, quidque obscurum, sive in quo possimus falli, distinguam [...] æternas veritates, nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes. Ex iis quæ tanquam res consideramus, maximè generalia sunt *substantia, duratio, ordo, numerus*, & si quæ alia sunt ejusmodi, quæ ad omnia genera rerum se extendunt.¹³⁶

Beide können auch jeweils klar und distinkt sein. Bedeutet das, dass auch die Begriffe der Probe der Wahrheit unterzogen werden können? Wenn man diesen im cartesianischen System unmöglichen Schluß vermeiden will, dann muss der Ausdruck ‚notio‘, wie erwähnt, immer die Handlung bedeuten. Aber wie wir gesehen haben, hat er die Ausdrücke wie ‚existentia, certitudo, substantia, duratio, ordo, numerus‘ auch als ‚notio‘ bezeichnet. Sind sie alle auch als Handlungen zu fassen? Hier muss man letzten Endes nur seine Inkonsequenz oder Zweideutigkeit feststellen.

¹³⁴ Siehe René Descartes, *Principia Philosophiæ*, pars prima, X, AT VIII-1, S. 8.

¹³⁵ René Descartes, a.a.O., pars prima, XLIX, S. 23f.: „[V]eritas quædam æterna, quæ in mente nostrâ sedem habet, vocaturque communis notio, sive axioma. Cujus generis sunt: *Impossibile est idem simul esse & non esse: Quod factum est, infectum esse nequit: Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat.* & alia innumera, quæ quidem omnia recenseri facile non possunt, sed nec etiam ignorari, cum occurrit occasio ut de iis cogitemus, & nullis præjudiciis excæcamur.“ („[E]ine ewige Wahrheit, welche in unserem Geiste ihren Sitz hat und ein Gemeinbegriff oder ein Axiom genannt wird. Von dieser Art sind die Sätze: Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist; das Geschehene kann nicht ungeschehen werden; wer denkt, muß, während er denkt, existieren, und unzählige andere Sätze, die nicht wohl alle aufgezählt werden können, die man aber doch wissen muß, wenn die Gelegenheit kommt, an sie zu denken und sich durch keine Vorurteile verblenden zu lassen“; Übersetzung von Artur Buchenau in: *René Descartes' philosophische Werke*, dritte Abteilung, *Die Prinzipien der Philosophie*, 1911 (1908), S. 17.)

¹³⁶ René Descartes, a.a.O., pars prima, XLVII, XLVIII, S. 22f.: „[A]lle einfachen Begriffe [...], aus denen unsere Gedanken (cogitationes) sich zusammensetzen und zeigen, was in den einzelnen klar und was dunkel ist, oder worin wir irren können [...] eine ewige Wahrheit, die keine Existenz außerhalb unseres Denkens hat. Von dem,

Zweitens: Wenn wir seiner Erklärung wörtlich folgen, ist es unmöglich, klar zwischen ‚intuitus‘ und ‚deductio‘ im ‚cogito‘ Argument zu unterscheiden. Wenn man auch ‚cogito‘ und ‚sum‘ jeweils als ‚intuitus‘ akzeptieren mag, ist aber ‚cogito (ergo) sum‘ nicht einfach als ‚intuitus‘ zu interpretieren. In diesem Sinne haben wir beobachtet, dass Beysade dem ‚cogito‘ Argument tatsächlich den Charakter der ‚deductio‘ einräumt. Obwohl er diese ‚deductio‘ als ‚quasi intuitus‘ interpretiert, darf das ‚cogito‘ Argument jetzt nicht mehr ‚simplicissima notio‘ im strikten Sinne sein. Gaston Bachelard geht noch weiter:

[S]upposons avec Descartes les éléments du réel vraiment donnés dans leur intégrité; peut-on du moins dire que la construction cartésienne qui les unit suive une forme réellement synthétique? [...] En effet, on nous conseille de toujours relire le simple sous le multiple, de toujours dénombrer les éléments de la composition. Jamais une idée composée ne sera saisie dans sa valeur de synthèse [...] La clarté d'une intuition est obtenue d'une manière discursive, par un éclaircissement progressif, en faisant fonctionner les notions, en variant les exemples.¹³⁷

Er kritisiert Descartes in dieser Hinsicht meiner Meinung nach ganz zu Recht. Descartes selbst hat sogar den diskursiven Charakter seiner Definition von ‚intuitus‘ zugegeben:

At verò hæc intuitûs evidentia & certitudo, non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quoslibet discursus requiritur. Nam exempli gratiâ, sit hæc consequentia: 2 & 2 efficiunt idem quod 3 & 1; non modò intuendum est 2 & 2 efficere 4, & 3 & 1 efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessariò concludi.¹³⁸

Wie kann man aber dann Descartes' Anspruch auf ‚fundamentum inconcussum‘ verstehen? Auf diese Frage kann man so antworten: Obwohl ‚cogito ergo sum‘ im absoluten Sinne kein

was wir als Dinge annehmen, sind die allgemeinsten die *Substanz*, die *Dauer*, die *Ordnung*, die *Zahl* und was sonst noch sich auf alle Arten von Dingen erstreckt“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 16).

¹³⁷ Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, 1934, S. 146ff. Siehe auch im selben Buch S. 152: „En réalité, il n'y a pas de phénomènes simples; le phénomène est un tissu de relations. Il n'y a pas de nature simple, de substance simple: la substance est une contexture d'attribut...Les idées simples ne sont point la base définitive de la connaissance.“

¹³⁸ René Descartes, AT, X, S. 369: „Nun ist aber diese Evidenz und Gewißheit der Intuition nicht nur bei den einfachen Aussagen, sondern auch bei jeder beliebigen Erörterung erforderlich. Denn es sei z. B. die Folgerung gegeben, dass 2+2 gleich 3+1 ist, so muß man nicht nur durch Intuition einsehen, dass 2+2 vier und 3+1 ebenfalls vier gibt, sondern außerdem, daß aus diesen beiden Sätzen der ersterwähnte dritte sich notwendig ergibt.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, 1906, S. 12f.)

‚fundamentum absolutum‘ sein kann, muss trotzdem in diesem Spruch das Wesenhafte für die moderne Philosophie enthalten sein. Heidegger schlägt uns eine Antwort darauf vor:

Der Satz ist wohl eine »conclusio«, aber nicht im Sinne des Schlußsatzes einer aus Ober-, Unter- und Schlußsatz zusammengebauten Schlußfolgerung, sondern er ist conclusio als unmittelbare Zusammenschließung des in sich wesenhaft Zusammengehörigen und in seiner Zusammengehörigkeit Sichergestellten [...] Das »ergo« drückt nicht eine Folge aus, sondern verweist in das, was das cogito nicht nur »ist«, sondern als was es sich seinem Wesen gemäß als cogito me cogitare auch weiß. Das »ergo« bedeutet soviel wie: »und das sagt schon durch sich selbst«.¹³⁹

Wir haben schon das Problem über den Charakter der Schlussfolgerung ausführlich behandelt. Hier betrachten wir deshalb ausschließlich Heideggers Argument über das in sich wesenhaft Zusammengehörige. Diese Interpretation setzt voraus, dass das ‚fundamentum inconcussum‘ als Grund-satz anders verstanden werden muss. Für ihn besteht die »axiomatische« Rolle von diesem Grund-satz „nicht darin, als der oberste Obersatz für Schlußfolgerungen zu dienen, sondern überhaupt den Wesensbezirk für die Wahrheit und Sein eröffnend zu umgrenzen und damit jeder Art von Deduktion überhaupt erst den Spiel- und Vollzugsraum zu sichern.“ Das cogito Argument muss „die maßgebliche Wesenskennzeichnung der Art“ sein, „wie überhaupt und in welchem Sinne ein Unmittelbares als Grund gesetzt werden soll.“¹⁴⁰ Durch diesen Grund-satz soll erst mitgesetzt werden, „was Sein, Gewißheit, Denken besagen.“¹⁴¹ Der wörtlichen Aussage von Descartes folgend kann man allerdings nur sagen, dass er tatsächlich ganz wie in der Geometrie aus seinem ‚fundamentum inconcussum‘ auf die anderen Erkenntnisse schließen wollte, wie wir bald sehen werden. Aber über die Wesensumgrenzung im gerade gesprochenen Sinne spricht er an keiner Stelle. Vielleicht hat Heidegger diese Idee aus seiner Interpretation über Kants Philosophie genommen. Weil wir sie an der dafür geeigneten Stelle ausführlich behandeln werden, mag es hier zunächst genügen, ganz knapp den Grund für diese Vermutung anzuführen. Kant hat in der *KrV* geschrieben, dass der Satz: ‚alles, was geschieht, hat seine Ursache‘, der Grundsatz sei, obwohl er bewiesen werden muss. Denn er hat die besondere Eigenschaft, „dass er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht,

¹³⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 200f.

¹⁴⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 225.

¹⁴¹ M. Heidegger, a.a.O., S. 238.

und bei dieser immer vorausgesetzt werden muß.“¹⁴² Dieser Charakter des Grundsatzes soll nach Heidegger, wie wir gerade gesehen haben, auch im ‚cogito‘ Argument bei der Wesensumgrenzung der darin enthaltenen Grundbegriffe das Entscheidende sein. Deswegen deutet er den Sinn von einem Ausdruck Descartes’ um. Wir haben schon gesehen, dass Descartes die Vorgegebenheit der primitiven Begriffe und der ewigen Wahrheiten vor dem ‚cogito ergo sum‘ zugegeben hat. Dieses ‚vor‘ deutet Heidegger so um, dass „das Vor-wissen des Bekanntesten“ selbst in dem ‚cogito‘ Argument gründet und aus ihm sich das Wesen der Bekanntheit des Bekanntesten bestimmt:

[D]ass diese Begriffe im Satz mitbegriffen sind, sagt nur dieses, dass sie mit in den Gehalt des Satzes gehören, aber nicht als solches, *worauf* sich der Satz mit dem, was er setzt, erst stützt; denn erst mit diesem Satz, mit ihm zuerst, ist ausgemacht, welchen Charakter das notissimum (das Kennbarste und Erkannteste) haben muß [...] Gerade der Satz des Descartes ist in seinem Sinne *der* Art, dass er sogleich die inneren Bezüge von Sein, Gewißheit, Denken in einem zumal aussagt und bestimmt. Darin eben besteht sein Wesen als »Prinzip«.¹⁴³

Heidegger konnte allerdings für solche Interpretation in den Werken von Descartes keinen Beleg finden. Deswegen begnügt er sich auch mit folgender Erklärung:

Allerdings – Descartes hat sich über den Satzcharakter dieses als Grund-satz **nicht eigens ausgesprochen**, gleichwohl besaß er ein klares Wissen von seiner Einzigartigkeit. Aber durch die vielfachen Bemühungen, das Neue seiner Grundlegung der Metaphysik den Zeitgenossen verständlich zu machen und auf ihre Bedenken einzugehen, wurde Descartes gezwungen, aus der Ebene des Bisherigen zu sprechen und so seine eigene Grundstellung von außen her, und d.h. immer unangemessener, zu erläutern, ein Vorgang freilich, dem *alles wesentliche Denken* ausgesetzt bleibt – ein Vorgang, der bereits die Folge eines verborgenen Verhältnisses ist. Ihm entspricht, daß ein Denken in *dieselbe* Ursprünglichkeit, zu der es vordringt, auch selbst, wider sein Vermögen, seine *eigene* Grenze legt.¹⁴⁴

Die Frage, wie diese Diskrepanz verstanden werden soll, kann nur durch die ausführliche Auseinandersetzung mit dem Problem der Überdeutung bei Heideggers Interpretation gelöst werden. Dieses Problem werden wir später eingehend behandeln.

¹⁴² I. Kant, *KrV*, A 737, B 765.

¹⁴³ M. Heidegger, a.a.O., S. 238f.

¹⁴⁴ M. Heidegger, a.a.O., S. 207.

Zweites Kapitel: ‚conscientia‘ als Grundmerkmal von ‚cogitatio‘

Hier betrachten wir den Inhalt des Begriffes ‚cogitatio‘. Denn, wenn das ‚cogito‘ Argument als erstes Prinzip der Philosophie fungieren soll, muss der Begriff selbst das enthalten, wodurch sich alles Andere deduzieren lässt. Nach Heidegger soll der Begriff ‚cogitatio‘ all unsere innere Tätigkeiten enthalten. Diese Interpretation basiert auf folgender, Descartes' eigener Definition:

Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quæ nobis **consciis** in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis **conscientia** est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hîc quod cogitare.¹⁴⁵

Sed quid igitur sum? res cogitans; quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.¹⁴⁶

Heidegger hat immer diese Tatsache betont, wenn er gegen die Neukantianer, die ‚cogito‘ erkenntnistheoretisch verstehen wollten, die wahrhafte Bedeutung der Philosophie Descartes' bzw. der modernen Philosophie überhaupt klären wollte. Nach Heidegger stimmen Kant und Descartes in folgenden zwei Hinsichten überein: Erstens sind mit ‚cogitare‘ alle

¹⁴⁵ René Descartes, *Principia Philosophiae*, Pars Prima, IX, AT VIII-1, S 7.

¹⁴⁶ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II, AT VII, S. 28: Aus diesen beiden Zitaten kann man auch fragen, warum Descartes Empfindung selbst zu dieser Kategorie zählt. Er hat bis dahin in der Meditation selbst die Empfindungen als ungewiß und fehlerhaft strikt abgelehnt. Er hat selbst dieses Problem erahnt und versucht, darauf Antwort zu geben: „Idem [...] ego sum, qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto: videlicet jam lucem video, strepitum audio, calorem sentio. Falsa hæc sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur; atque hoc præcise sic sumptum nihil aliud est quàm cogitare.“ (René Descartes, a.a.O., Meditatio II, AT VII, S. 29; „[I]st es derselbe Ich, welcher wahrnimmt, d. h. welcher die körperlichen Dinge als durch die Sinne gegeben bemerkt. Ich sehe doch offenbar jetzt das Licht, ich höre das Geräusch, fühle die Wärme; aber nein – das ist doch falsch, denn ich schlafe ja. Aber es scheint mir doch, als ob ich sähe, hörte, Wärme fühlte, das kann nicht falsch sein, das ist es eigentlich, was an mir Empfinden genannt wird, und dies, genau so verstanden, ist ein Bewußtsein“: Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 22.) Hier ist deutlich, dass bei Descartes ‚sensus, sentire‘ zweifache Bedeutung hat, nämlich einerseits eine Art geistigen Handelns, andererseits aber das Ergebnis dieses Handelns. Diese Zweideutigkeit hält sich durch in der modernen Philosophie, z. B. auch bei Kant. Es gilt daher, bei der Lektüre mit diesem Ausdruck vorsichtig umzugehen, um sich von Anfang an nicht verwirren zu lassen.

geistige Tätigkeiten gemeint. Deshalb muss das Ich nicht nur als erkennendes Subjekt gefasst, sondern auch als sämtliche geistigen Tätigkeiten enthaltend verstanden werden. Zweitens ist die Struktur der Subjektivität des Subjekts als Selbstbewusstsein (cogito me cogitare) zu sehen.¹⁴⁷

Aber was ist hier mit ‚consciis‘ gemeint? Die französische sowie die deutsche Übersetzung ist in dieser Hinsicht nicht dem Wort treu, sondern bildet eine Art Paraphrase:

Par le mot de penser, j’**entends** tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l’**apercevons im-médiatement** par nous-mêmes [...].¹⁴⁸

Unter Denken **verstehe** ich alles, was derart in uns geschieht, dass wir uns seiner **unmittelbar** aus uns selbst **bewußt** sind [...].¹⁴⁹

Bei den beiden Übersetzungen ist ‚consciis‘ gar nicht übersetzt und ‚conscientia‘ in der deutschen zu ‚uns [...] bewußt sind‘, in der französischen zu ‚nous [...] apercevons‘ (wir nehmen [...] wahr) paraphrasiert worden. In welchem Sinne muss diese ‚conscientia‘ denn verstanden werden? Bevor man überhaupt denken kann, muss man sich schon ‚des Denkens‘ bewusst sein? Oder nehmen wir a posteriori wahr, dass wir gedacht haben? Oder geschehen das Denken und die Wahrnehmung des Denkens zugleich? Es ist auch irritierend, dass er für die Definition das Wort ‚intelligo‘ benutzt, das er auch als eine Art des Denkens verstehen will. Der deutsche Übersetzer wollte vermutlich diese Verwirrung vermeiden, indem er einerseits ‚intelligo‘ als ‚ich verstehe‘, aber andererseits ‚intelligere‘ als ‚Einsehen‘ übersetzte. Aber das macht die Interpretation nur noch komplizierter. Meiner Meinung nach kann man diese Schwierigkeit erst dann lösen, wenn man zwischen zwei Typen der Sprache unterschieden hat. Es geht bei dem ersten ‚intelligo‘ darum, durch die Definition die apriorische Struktur des Denkens überhaupt zu erläutern. Bei dem zweiten ‚intelligere‘ handelt es sich um die konkrete geistige Handlung, wenn auch im allgemeinen Sinne. Aber die erste Frage kann man damit nicht beantworten. Was ist mit ‚consciis, conscientia‘ gemeint? Wie kann das Wort ‚immédiatement, unmittelbar‘ in den Übersetzungen auftauchen, während der lateinische Text grammatikalisch keine Möglichkeit gibt, so zu

¹⁴⁷ Siehe darüber M. Heidegger, GA 24, a.a.O., S. 177.

¹⁴⁸ Descartes, *Œuvres philosophiques* III, 1989, S. 96. (Traduction par Picot)

¹⁴⁹ Übersetzung von Artur Buchenau, 1911 (1908), S. 3.

übersetzen? Wie sind diese Übersetzungen zu verstehen?¹⁵⁰

Sie haben vielleicht ihren Grund an einer anderen Stelle im Cartesianischen Text. In der *Meditationes de prima philosophia* ist Descartes auf der Suche nach dem ‚fundamentum inconcussum‘ zum Denken gelangt. Dort hat er einen Satz geschrieben, der vielleicht den Anlass zu solchen Übersetzungen gibt: „Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; hæc sola a me divelli nequit [...]“¹⁵¹

Das Denken allein soll vom Ich nicht getrennt werden können. Im Zusammenhang mit der Definition des Denkens in den *Prinzipien der Philosophie* wird das dann heißen: Das Denken geschieht im Ich als ‚consciūs‘ und kann nicht von ihm getrennt werden. Außerdem noch soll es im Ich ‚conscientia‘ von ihm geben. Aus diesem Grund könnte man sagen, dass das Denken unmittelbare Beziehung habe mit dem Ich. Aber der Übersetzung nach, ist in der Definition nicht ‚cogitatio‘, sondern ‚conscientia‘ dasjenige, was ich unmittelbar aus dem Ich selbst haben soll. Die ‚conscientia‘ muss deshalb mit dem Denken unmittelbare Beziehung haben. Was hier mit der Unmittelbarkeit gemeint sein soll, muss also näher betrachtet werden.

¹⁵⁰ Die französische Übersetzung ist zwar von Descartes selbst durchgelesen und akzeptiert worden. Er hat in seinem Brief an den Übersetzer sogar den Stil der Übersetzung als klar (glatt) und vollendet bezeichnet. („La version que vous avez pris la peine de faire de mes Principes est si **nette** & si **accomplie**, qu’elle me fait esperer qu’ils seront leus par plus de personnes en Français qu’en Latin, & qu’ils seront mieux entendus.“: René Descartes, *Principes*, AT IX-2, S. 1) Aber es gibt viele Unterschiede zwischen dem Original und der Übersetzung. Unser jetziger Text ist nur ein Beispiel davon. Der Herausgeber der französischen Ausgabe sieht auch diese Unstimmigkeiten, aber will die Übersetzung insgesamt als authentisch betrachten. („La traduction française des Principes présente pourtant d’assez nombreuses différences avec le texte latin. Voulant éviter les expressions techniques.. elle a parfois moins de précision et de clarté. Certains nombres de phrases sont supprimés, mais, beaucoup plus souvent, des phrases entières sont ajoutées, sans doute pour fournir au lecteur des explications supplémentaires [...] Descartes a revu la traduction de Picot, et en a profité pour s’expliquer mieux. Mais, en d’autres, il semble avoir négligé de corriger des inexactitudes. Dans l’ensemble cependant, le texte français doit être tenu pour cartésien [...]“; Descartes, *Cœuvres philosophiques* III, 1989, S. 84.) Aber wie man in diesem Zitat schon sieht, kann man die Ungenauigkeit der Übersetzung nicht übersehen. Der deutsche Übersetzer, der selbst unseren Text fast gleich übersetzt wie der französische, will mit Vorbehalt die Authentizität der französischen Übersetzung akzeptieren, meiner Meinung nach mit Recht: „Die Ausdrücke: „glatt“ und „vollendet“ beziehen sich nun eher auf die Form als auf die Sache selbst, Descartes will damit die Vorzüge des Stiles loben, ohne dass er indessen ein Wort über die Treue oder die Genauigkeit der Übersetzung sagt. Dieses Stillschweigen darf man indes nicht als einen stillschweigenden Tadel oder eine gewisse Reserve deuten, doch bleibt so viel jedenfalls bestehen, dass unser Philosoph nicht ausdrücklich für die Übersetzung die Garantie übernimmt [...]“ (René Descartes, *Philosophische Werke*, dritte Abteilung: *Die Prinzipien der Philosophie*, 1911, S. XVII f.). Ich bin deswegen der Meinung, dass, wenn der Text mit der Übersetzung nicht exakt übereinstimmen sollte, der Inhalt des Textes mit großer Sorgfalt überprüft werden muss.

Denn in der französischen Übersetzung, die Descartes anders als diejenige von *Prinzipien der Philosophie* akzeptiert hat, steht auch der Inhalt, der nicht im lateinischen Original enthalten ist. Descartes soll nach Alquié mit der Übersetzung sehr streng umgegangen sein:

*Descartes lui-même les a revues et agréés, à la seule exception de celle des Cinquièmes Objections et Réponses, qu'il ne voulait pas voir publiée. Le texte français que nous reproduisons peut donc passer pour un texte authentiquement cartésien [...] comme le dit Baillet, que Descartes s'est servi « de l'occasion » de la traduction qui était faite des Méditations « pour retoucher son original en notre langue », il n'a apporté à son texte aucun changement qui en modifierait, même légèrement, le sens.*¹⁵²

Alquié hat übrigens die Veränderungen oder Hinzufügungen als zum Zweck der Präzision erlaubt angesehen. Wenn also ein nicht im Original enthaltener Inhalt in der Übersetzung auftaucht, muss der Übersetzer dafür einen guten Grund gehabt haben. Betrachten wir also die Übersetzung von unserem Zitat näher:

Un autre est de penser ; et je trouve ici **que la pensée est un attribut qui m'appartient** : elle seule ne peut être détachée de moi.¹⁵³

Der Grund für diese Hinzufügung muss in der Tatsache liegen, dass Descartes in der *Principia Philosophiae* folgende Behauptung aufstellte:

Verumtamen non potest substantia primùm animadverti ex hoc solo, quòd sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facilè ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo [...] Ex hoc enim quòd aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessariò etiam adesse [...] una tamen est cuiusque substantiae præcipua proprietas... cogitatio constituit naturam substantiæ cogitantis [...] omnia, quæ in mente reperimus, sunt tantùm diversi modi cogitandi. Sic, exempli causâ, figura nonnisi in re extensâ potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante. Sed è contra potest intelligi [...] cogitatio sine imaginatione vel sensu, & ita de reliquis [...].¹⁵⁴

¹⁵¹ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II, AT VII, S.27.

¹⁵² René Descartes, *Œuvres philosophiques* II, 1992, S. 379.

¹⁵³ René Descartes, a.a.O., S. 418.

¹⁵⁴ René Descartes, *Principia Philosophiae*, Pars Prima, LII – LIII, AT VIII-1, S. 25; „Indes kann die Substanz nicht gleich daraus allein erkannt werden, dass sie ein daseiendes Ding ist, weil dieses allein für sich uns nicht affiziert; aber wir erkennen sie leicht aus jedem beliebigen ihrer Attribute [...] Denn daraus, dass wir die Gegenwart eines Attributs wahrnehmen, schließen wir, dass irgend ein existierendes Ding oder eine Substanz,

Die Anwesenheit einer Substanz, hier ‚ego‘, soll nur von derjenigen seines wesentlichen Attributes her gefolgert werden. Solch eine Beziehung kann mit der Unmittelbarkeit der Beziehung des Denkens zum Ich gemeint sein. Andererseits wird ‚cogitatio‘ hier doch anders gefasst als in der vorherigen Definition. Dort war das Denken eine Art Oberbegriff von den verschiedenen Aktivitäten der menschlichen Seele, die jeweils als Denken verstanden werden können. Hier werden sie nur als ‚diversi modi‘ aufgezählt. Weder Einbildung, noch Empfinden noch Wollen soll ohne das Denken existieren können, aber nicht umgekehrt. Jene müssen nur als ‚modi cogitandi‘ einerseits strikt vom Denken getrennt werden, wie es auch bei Figur, Bewegung etc. in Bezug auf ‚res extensa‘ der Fall ist. Aber andererseits muss das Denken in der Definition von *Principia* zugleich Wollen, Empfinden usw. sein. Wenn diese beiden Sätze gegeneinander nicht kontradiktorisch sein sollen, muss man eine Grundbedeutung des Denkens den anderen Denkartenzugrunde legen. Was ist dann diese eigentliche Bedeutung von ‚cogito‘? Descartes selbst sagt darüber nichts. Von der Definition selbst her könnte man ‚conscientia‘ als wesentliches Merkmal des Denkens nehmen. Aber wie wir schon gesehen haben, wird ‚conscientia‘ in dieser Definition als ‚conscientia **cogitationum**‘ angegeben. Wenn man also ‚conscientia‘ als Grundbedeutung akzeptieren will, muss man selbst den Grund angeben, warum es so sein soll. Wie wir bald sehen werden, versteht Heidegger Vorstellen als die erforderliche Grundbedeutung des Denkens. Daraus wird sich zeigen, dass ‚conscientia‘ auch in diesem Sinne als Vorstellung verstanden werden muss. In der Aufzählung der Denkartenzugrunde taucht dieser Ausdruck allerdings nicht auf. Ob er wirklich so einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Denken hat und noch dazu als Grundbedeutung vom Denken zu gelten hat, muss man deshalb zuerst prüfen. Descartes hat selbst in den zweiten Erwiderungen gegen die Einwände gegen seine *Meditationes* die unmittelbare Beziehung zwischen ‚cogitationes‘ und ‚conscientia‘ zwar erwähnt: „*Cogitationes nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate consci*

der jenes zugeteilt werden kann, notwendig da sein muß [...] es gibt doch für jede Substanz eine vorzügliche Eigenschaft [...] das Denken macht die Natur der denkenden Substanz aus [...] alles, was man im Geiste antrifft, (ist) nur ein besonderer Zustand des Denkens. So kann z. B. die Gestalt nur an einer ausgedehnten Sache vorgestellt werden; ebenso die Bewegung nur in einem ausgedehnten Raume; ebenso das Einbilden, das Wahrnehmen und der Wille nur in einem denkenden Dinge. Dagegen kann [...] das Denken ohne Einbilden oder Wahrnehmen (vorgestellt werden); dasselbe gilt für das übrige [...]“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 18).

simus.“¹⁵⁵

Aber dort geht es darum, ihre Folge aus ihnen auszuschließen:

Sed addidi *immediate*, ad excludenda ea quæ ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio.¹⁵⁶

Außerdem zählt er unter Denken auch noch alle Operationen von Willen, Verstehen, Wahrnehmen usw. Wir brauchen also nur zu untersuchen, was diese ‚conscientia‘ sein soll, wenn wir die innere Notwendigkeit der Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen ‚cogitatio‘ und ‚conscientia‘ bestätigen wollen.

Das Wort ‚Conscius‘ bedeutet als Nomen ‚Mitwischer, Zeuge, Mitverschworener‘. Wenn es als Adjektiv benutzt wird, heißt es ‚über etwas ein (intimes) Wissen haben‘. Wenn es mit ‚sibi‘ reflexiv verwendet wird, heisst es ‚sich (selbst) bewusst‘. Also kann ‚conscientia‘ einerseits Mitwissen, andererseits (Selbst)Bewusstsein heißen. In allen Fällen hat es mit Wissen (scire, scientia) zu tun. In diesem Sinne können wir verstehen, dass die französische und die deutsche Übersetzung dieses Wort mit ‚apercevoir, wahrnehmen‘ übersetzen. Wenn diese Übersetzungen aber wirklich Recht haben sollen, muss ‚conscientia‘ eine **unmittelbare** Wahrnehmung bzw. Erkenntnis sein. Und noch dazu muss das Denken zugleich bzw. direkt vorher unmittelbar im Ich stattfinden bzw. stattgefunden haben. Heidegger versteht ‚conscientia‘ in diesem Sinne als ‚das Zusammen der Vorgestelltheit‘ verstehen. Für ihn heißt ‚vorstellen‘ „von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen“.¹⁵⁷

Das Denken sei vor-stellen, vorstellender Bezug zum Vorgestellten. Er versteht ‚cogito‘ als ‚co-agito‘, nämlich (alles in die Einheit des Gegenständigen) zusammentreiben. ‚Conscientia‘ ist für ihn deshalb das im sich sichernde Beisammen der Vorgestelltheit, „die vorstellende Zusammenstellung des Gegenständigen mit dem vorstellenden Menschen im

¹⁵⁵ René Descartes, *Rationes dei existentiam & animæ a corpore distinctionem probantes; more geometrico dispositæ*, AT VII, S. 160: „Unter dem Namen „Bewußtsein“ (cogitatio, pensée) befaße ich alles das, was so in uns ist, dass wir uns seiner unmittelbar bewußt werden“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 145).

¹⁵⁶ Ebd.: „Das Wort „unmittelbar“ habe ich aber hinzugefügt, um all das auszuschließen, was aus ihnen erst folgt. So hat die freiwillige Bewegung zum Beispiel zwar das Bewußtsein als Ausgangspunkt, ist aber doch nicht selbst Bewußtsein“ (Übersetzung von Artur Buchenau, ebd.).

¹⁵⁷ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* in: *Holzwege*, 1980 (1950), S. 106.

Umkreis der von diesem verwahrten Vorgestelltheit.“¹⁵⁸

Alles Anwesende soll von ihr Sinn und Art seiner Anwesenheit empfangen:

Die con-scientia des ego als des Subjectum der cogitatio bestimmt als die Subjektivität des so ausgezeichneten Subjectum das Sein des Seienden.¹⁵⁹

Durch das Setzen der ‚conscientia‘ soll nach Heidegger Descartes die Subjektivität der modernen Philosophie in Gang gebracht haben:

Die Meditationes der prima philosophia geben die Vorzeichnung für die Ontologie des Subjectum aus dem Hinblick auf die als conscientia bestimmte Subjektivität.¹⁶⁰

So kann die Hinzufügung des Wortes ‚immédiatement, unmittelbar‘ akzeptiert werden. Aber mit ‚nous apercevons, uns [...] bewusst sein‘ kann die Doppeldeutigkeit der Subjektivität als ‚conscientia‘, nämlich einerseits als Tätigkeit des Geistes, aber andererseits als Ausdruck des Zustandes des Geistes als Beisammen der Vorgestelltheit, geschweige denn die Zusammenstellung des Objektes mit dem Ich, nicht richtig zum Ausdruck kommen. Darauf zu antworten, ob Descartes wirklich so gedacht hat, ist aber eine andere Frage. Aber man stößt sonst in der Interpretation von seiner Definition von ‚cogitare‘ auf große Schwierigkeiten. Descartes gibt allerdings in *Principia* direkt nach der Definition ‚cogitatio‘ auch als einen einfachsten Begriff an, den er nicht weiter klären will. Heideggers Interpretation muss deshalb als diejenige verstanden werden, mit der er über Descartes hinaus die Subjektivität der Moderne zu klären versucht. Darauf werde ich ausführlich eingehen, wenn die Überdeutung bei Heideggers Interpretation von der herkömmlichen Philosophie behandelt wird.

¹⁵⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 108. Hier können wir sehen, dass Heidegger den berühmten Kantischen Satz „das Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können“ als einen von Descartes’ Ansatz kontinuierlich entwickelten verstehen will. ‚Cogito‘ soll einerseits ‚cogito rem‘, aber andererseits zugleich ‚cogito me cogitare‘ sein. ‚Conscientia‘ soll immer diese beiden Seiten bei sich haben. Das Ich wird in jedem Denken immer mit – vorgestellt (cogito me cogitare) und auch als begleitend (conscientia cogitationum) angenommen.

¹⁵⁹ Ebd.

¹⁶⁰ Ebd.

Zweiter Abschnitt: ‚res extensa‘

Erstes Kapitel: Der ontologische Charakter der ‚res extensa‘

Heidegger behandelt das Problem der ‚res extensa‘ innerhalb der Problematik der Weltlichkeit der Welt in *SuZ*. Er fasst das In-der-Welt-sein als Grundverfassung des Daseins auf. Zuerst will er dies „hinsichtlich des Strukturmoments »Welt« sichtbar“ machen. Für diesen Zweck soll sich aus der Analyse der Umweltlichkeit und der Weltlichkeit überhaupt durch die Zuhandenheit des innerweltlich Seienden, durch Verweisung und Zeichen die Weltlichkeit der Welt als Bewandnis und Bedeutsamkeit herausstellen.¹⁶¹ Nach Heidegger soll übrigens einerseits die Objektivität zum ersten Mal in der modernen Philosophie bei Descartes als ‚res extensa‘, andererseits die Subjektivität als ‚ego cogito‘ aufgefasst worden sein. Die Unterscheidung zwischen ‚ego cogito‘ und ‚res corporea‘ sei aber dabei in ihren Fundamenten und die Subjekt – Objekt Beziehung sei in Bezug auf ihre jeweilige Seinsbestimmung ungeklärt geblieben. Trotzdem soll diese Unterscheidung die nachfolgende Unterscheidung zwischen Natur und Geist ontologisch bestimmen. ‚Extensio‘ als wesentliches Attribut der ‚res corporea‘ soll dabei als die ontologische Grundbestimmung der Welt verstanden worden sein. In *SuZ* selbst behandelt Heidegger aus diesem Grund den Weltbegriff, genauer ‚res extensa‘ als das wesentliche konstitutive Element der Weltlichkeit bei Descartes. Er sieht ihn zunächst als „einen negativen Anhalt für die positive Explikation der Räumlichkeit der Umwelt und des Daseins selbst“. ¹⁶² Denn ihm zufolge konstituiert ‚extensio‘ (Ausdehnung) die Räumlichkeit mit, und Räumlichkeit soll in einem gewissen Sinne für die Welt konstitutiv bleiben. Descartes hat in der Tat ‚extensio‘ als ein der ‚substantia corporea‘ wesentliches Attribut verstanden:

Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiæ præcipua proprietas, quæ ipsius naturam essentiamque constituit, & ad quam aliæ omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum & profundum, substantiæ corporeæ naturam constituit...Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem præsupponit, estque tantum modus quidam rei extensæ [...].¹⁶³

¹⁶¹ Martin Heidegger, *SuZ*, S. 86.: „Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt.“

¹⁶² Martin Heidegger, a.a.O., S. 89.

¹⁶³ René Descartes, *Principia Philosophiæ*, Pars Prima, LIII, AT VIII-1, S. 25. Die von Heidegger selbst angegebenen Übersetzung lautet wie folgt: „Substanzen werden in ihren »Attributen« zugänglich, und jede

Noch dazu soll ihm zufolge die Gesamtausdehnung eines Körperdinges erhalten bleiben können bei der Verteilung derselben auf die verschiedenen Dimensionen:

[A]tque unum & idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulò post è contra magis secundum latitudinem & minus secundum longitudinem.¹⁶⁴

Heidegger hat auf diese Bestimmung geachtet und daraus die Schlußfolgerung gezogen, dass es sich bei Descartes bei der Seinsbestimmung des körperlichen Dinges bzw. der Natur wesentlich um die Ausdehnung handle.¹⁶⁵ Aber damit wird nur gesagt, dass die Ausdehnung das wesentliche Attribut der ‚res extensa‘ sei. Die zunächst entstehenden Fragen sind folgende: Aus welchem Grund konnte Descartes behaupten, dass unter vielen Attributen nur die Ausdehnung als Wesentliches zu nehmen ist? Welchen Unterschied gibt es zwischen ‚essentia‘ bzw. ‚substantia‘ und ‚attributum‘? Anscheinend hat das Argument Descartes’ in Bezug auf die Ausdehnung als wesentliches Attribut viele Verwirrungen verursacht. Eine Abhandlung von ihm selbst, die unter dem bemerkenswert langen Titel *Notæ in Programma quoddam, sub finem Anni 1647 in Belgio editum, cum hoc Titulo: Explicatio Mentis humanæ, sive Animæ rationalis, ubi explicatur quid sit, & quid esse possit* erschienen ist, gibt uns ein gutes Beispiel von diesen vielen Verwirrungen. Descartes zufolge soll der Autor dieses Projektes der Explikation über den menschlichen Geist versucht haben, dieser Explikation den Anschein zu verschaffen, dass sie dieselben Gedanken vertrete wie Descartes. Descartes will mit dieser Abhandlung diesen trügerischen Schein enthüllen und dabei seinen eigenen Gedanken verdeutlichen. Der Autor soll behauptet haben, dass der menschliche Geist bald Substanz, bald Modus der Substanz als Körper sein kann:

Substanz hat eine ausgezeichnete Eigenschaft, an der das Wesen der Substantialität einer bestimmten Substanz ablesbar wird [...] Die Ausdehnung nämlich nach Länge, Breite und Tiefe macht das eigentliche Sein der körperlichen Substanz aus [...].“ Den dritten Satz hat er so paraphrasiert: „Ausdehnung ist *die* Seinsverfassung des in Rede stehenden Seienden, die vor allen anderen Seinsbestimmungen schon »sein« muß, damit diese »sein« können, was sie sind.“ (*StZ*, S. 90)

¹⁶⁴ René Descartes, a.a.O., Pars Prima, LXIV, AT VIII-1, S. 31: „[U]nd ein und derselbe Körper ohne Veränderung seiner Größe sich in Verschiedener Weise ausdehnen kann; bald mehr in die Länge und weniger in die Breite oder Tiefe, bald im Gegenteil mehr in die Breite und weniger in die Länge“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 23).

Quantum ad naturam rerum attinet, ea videtur pati, ut mens possit esse vel substantia, vel quidam substantiæ corporeæ modus; vel, si nonnullos alios Philosophantes sequamur, qui statuunt extensionem & cogitationem esse attributa, quæ certis substantiis, tanquam subjectis, insunt, cum ea attributa non sint opposita, sed diversa, nihil obstat, quo minus mens possit esse attributum quoddam, eidem subjecto cum extensione conveniens, quamvis unum in alterius conceptu non comprehendatur. Quicquid enim possumus concipere, id potest esse. Atqui, ut mens aliquid horum sit, concipi potest; nam nullum horum implicat contradictionem. Ergo ea aliquid horum esse potest.¹⁶⁶

Nach Descartes soll der Autor zu den verschiedenen anderen Philosophen, die behauptet hätten, dass Ausdehnung und Denken Attribute seien, auch ihn gezählt haben, da er der erste sei, der die ‚cogitatio‘ als das ausgezeichnete Attribut der unkörperlichen Substanz betrachtet habe.¹⁶⁷ In diesem Sinne ist es berechtigt zu fragen, was bei Descartes ‚substantia‘, ‚attributa‘ sein sollen. Zunächst, und zwar in Bezug auf die Substanz, definiert er sie folgendermaßen:

Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quæ ita existit, ut nullâ aliâ re indigeat ad existendum.¹⁶⁸

Die Definition des Begriffes fußt auf dem Kriterium der Unangewiesenheit auf irgendein

¹⁶⁵ Siehe Martin Heidegger, *SuZ*, S. 90: „Ausdehnung muß dem Körperding primär »zugewiesen« werden.“

¹⁶⁶ René Descartes, *Notae in programma*, AT VIII-2, S. 342f: „Was die Natur der Dinge betrifft, scheint sie zuzulassen, dass der Geist bald Substanz, bald irgendein Modus der körperlichen Substanz sein kann; oder, wenn wir einigen anderen Philosophen folgen, welche behaupten, Ausdehnung und Denken seien Attribute, welche gewissen Substanzen sowie Zugrundeliegenden innewohnen. Weil diese Attribute (gegeneinander) nicht entgegengesetzt, sondern verschieden sind, ist es nicht unmöglich, dass der Geist bei demselben Zugrundeliegenden mit der Ausdehnung zusammenkommend irgendein Attribut ist, obwohl das eine in dem anderen Begriff nicht eingeschlossen ist. Was auch immer wir erkennen können mögen, das kann existieren. Nun kann man erkennen, dass der Geist eins von diesen ist; denn keins von diesen enthält in sich einen Widerspruch. Also, er kann eins von diesen Dingen sein.“

¹⁶⁷ René Descartes, a.a.O., S. 348: „[P]rimus enim sum, qui cogitationem tanquam præcipuum attributum substantiæ incorporeæ, & extensionem tanquam præcipuum corporeæ, consideravi.“ („[D]enn ich bin der erste, welcher sowohl das Denken als ein ausgezeichnetes Attribut der unkörperlichen Substanz, als auch die Ausdehnung als ein ausgezeichnetes Attribut der körperlichen Substanz betrachtet hat.“)

¹⁶⁸ René Descartes, *Principia Philosophiæ*, Pars Prima, LI, AT VIII-1, S. 24: „Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen als ein Seiendes, das so *ist*, daß es, um *zu sein*, keines anderen Seienden bedarf.“ (Übersetzung von Heidegger, *SuZ*, S. 92).

Anderes. Das wesentliche Merkmal der Substanz ist also Unbedürftigkeit bzw. Vollkommenheit. Im strengsten Sinne soll diese Definition deswegen nur für Gott gelten.¹⁶⁹ ‚Res extensa‘ und ‚res cogitans‘ sind also eigentlich keine Substanzen. Sie stellen nach Descartes nur Substanzen zweiten Ranges dar. Das wird problematisch, wenn wir seine Aussagen wörtlich nehmen. Denn er selbst sagt, dass es zwischen ‚substantia‘ und ‚modus substantiae‘ bzw. ‚attributum‘ einen absoluten bzw. notwendigen Unterschied gibt:

Et quidem non dubium est, quin de contingentibus dici possit, rerum naturam pati, ut illa vel uno, vel alio modo se habeant: exempli causâ, ut jam scribam, vel non scribam. Sed cùm agitur de alicujus rei essentiâ, planè ineptum est & contradictorium, dicere, rerum naturam pati ut se habeat aliquo alio modo quàm revera se habet [...] nempe ut sit substantia, si est substantia, vel certe ut sit rei corporeæ modus, si quidem est talis modus.¹⁷⁰

Die zufälligen Dinge können bald auf eine, bald auf eine andere Art existieren. Solches aber über die Substanz zu sagen, wäre kontradiktorisch. Diese ist entweder Substanz, oder sie ist keine Substanz. Dinge aber, die keine eigentliche Substanz sein sollen, können also nur ‚modi‘ bzw. ‚attributa‘ sein. Neben diesem Problem stellt sich jedoch noch die folgende Frage: Angenommen, ‚res extensa‘ und ‚res cogitans‘ seien als ‚substantia‘ aufzufassen, wie kann man ‚extensio‘ und ‚cogitatio‘ als wesentliche Merkmale von jeweiliger Substanz verstehen? In Bezug auf ‚cogitatio‘ wurde dieses Problem schon behandelt, indem Heideggers Interpretation in Betracht gezogen wurde. Das Denken wurde auf jeden Fall als von mir untrennbares, als ein wesentliches Attribut vom Ich dargestellt. Wie steht es aber mit ‚res extensa‘? Sind die dem Bewußtsein externen Dinge in dem, was sie eigentlich sind, wirklich immer nur durch ihre Ausdehnung zu erkennen?

Zweites Kapitel:

Ausdehnung als wesentliches Attribut der körperlichen Substanz

¹⁶⁹ Ebd.: „[S]ubstantia quæ nullâ planè re indigeat, unica tantùm potest intelligi, nempe Deus.“ („[E]ine Substanz, die durchaus keines anderen Dinges bedarf, kann man nur als eine einzige denken, d. h. Gott.“; Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 17)

¹⁷⁰ René Descartes, AT VIII-2, S. 348: „Es ist auch gewiß außer Zweifel, dass man über die zufälligen Dinge sagen kann, die Natur der Dinges erlaube, dass sie sich bald auf eine, bald auf andere Art verhalten: z. B., ich kann jetzt schreiben oder nicht schreiben. Wenn es sich aber um das Wesen von irgendeinem Dinge handelt, ist es ganz und gar nicht passend und sogar kontradiktorisch zu sagen, der Natur der Dinge nach sei es möglich, dass sich das Ding auf irgend andere Weise als der Sache nach verhält [...] Wenn es eine Substanz ist, ist es offenbar eine Substanz, oder wenn es sicher ein Modus des körperlichen Dinges ist, ist es ein solcher Modus.“

2.1. Problemstellung: Ist die Ausdehnung tatsächlich dasjenige, wodurch man in Bezug auf einen Körper erfahren kann, was und wie er ist?

Nachdem er in *Meditationes* II die Unterarten des Denkens geprüft hat, stellt Descartes folgende Frage:

[S]ed adhuc tamen videtur, nec possum abstinere quin putem, res corporeas, quarum imagines cogitatione formantur, & quas ipsi sensus explorant, multo distinctius agnosci quàm istud nescio quid meî, quod sub imaginationem non venit.¹⁷¹

Mit dem Ausdruck ‚quid meî, quod sub imaginationem non venit‘ meint er offensichtlich die Arten des Denkens, oder das Denken selbst. Hieraus wird die Fragestellung klar. Er will prüfen, ob ‚res cogitans‘ deutlicher erkannt werden als ‚res corporea‘ oder umgekehrt. Aber diese Frage wird sofort mit der negativen Bemerkung verknüpft:

[Q]uanquam profecto sit mirum, res quas animadverto esse dubias, ignotas, a me alienas, distinctius quàm quod verum est, quod cognitum, quàm denique me ipsum, a me comprehendi.¹⁷²

Die folgende Untersuchung ist dann wohl nur die Bestätigung dieses Bedenkens. Da er aber dort ein für uns interessantes Gedankenexperiment durchführt, gilt es, sein Argument genau zu verfolgen. Er lädt uns dabei zunächst ein, über die den vulgären Meinungen als selbstverständlich erscheinenden Dinge nachzudenken: „Consideremus res illas quæ vulgo putantur omnium distinctissime comprehendi: corpora scilicet, quæ tangimus, quæ videmus [...]“.¹⁷³ Aber was sind genau diese ‚corpora‘? Er selbst definiert sie folgenderweise:

[P]er corpus intelligo illud omne quod aptum est figura aliquâ terminari, loco circumscribi, spatium sic

¹⁷¹ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Meditatio II, AT VII, S. 29: „Aber doch scheint es bisher immer noch, und ich kann mich dieser Meinung gar nicht erwehren, als ob die körperlichen Dinge, deren Bilder sich in meinem Bewußtsein gestalten, und die durch die Sinne selbst erforscht werden, viel deutlicher erkannt würden, als jenes, ich weiß nicht was von mir, das nicht ein Gegenstand der Einbildung ist.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 22)

¹⁷² Ebd.: „Allerdings ist es in der Tat recht wunderbar, daß ich die Dinge, die sich mir als zweifelhaft, unbekannt, mir fremd ergeben, deutlicher erfassen sollte, als das Wahre, das mir Bekannte, kurz als mich selbst.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, ebd.)

¹⁷³ René Descartes, a.a.O., S. 30: „Betrachten wir diejenigen Gegenstände, die nach der gewöhnlichen Meinung von allen am deutlichsten erfaßt werden, d. h. die Körper, die wir betasten und sehen...“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 22f.)

replere, ut ex eo aliud omne corpus excludat; tactu, visu, auditu, gustu, vel odoratu percipi, necnon moveri pluribus modis, non quidem a seipso, sed ab alio quopiam a quo tangatur: namque habere vim seipsum movendi, item sentiendi, vel cogitandi, nullo pacto ad naturam corporis pertinere judicabam [...].¹⁷⁴

Aus dieser Definition ist klar, dass er von vornherein die Kraft der Selbstbewegung, des Empfindens und des Denkens ausschließt.¹⁷⁵ Das heißt dann, in seiner Erwägung werden die Tiere und die Pflanzen, also die Lebewesen überhaupt nicht in Rücksicht genommen. Sie können vielleicht ‚vis sentiendi‘, wenn nicht ‚vis intelligendi‘ besitzen. Aber für Descartes war dies vermutlich eine schwer zu prüfende Frage. Wie er auch in seinen *Regulae ad directionem ingenii* betont hat, verbietet es sich in einem solchen Fall, die Untersuchung weiterzuführen, da sich dadurch das Problem nur erheblich verkompliziert.¹⁷⁶ Noch dazu wird ‚vis activa‘ von den körperlichen Dingen von vornherein ausgenommen. Seine Welt wird

¹⁷⁴ René Descartes, a.a.O., S. 26: „[U]nter Körper verstehe ich alles, was durch irgendeine Figur begrenzt, was örtlich umschrieben werden kann und einen Raum so erfüllt, daß es aus ihm jeden anderen Körper ausschließt; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch wahrgenommen oder auch auf mannigfache Art bewegt werden kann, zwar nicht durch sich selbst, aber durch irgend etwas anderes, wodurch es berührt wird. Denn ich nahm an, daß die Fähigkeit, sich selbst zu bewegen, ebenso wie die zu empfinden oder zu denken keineswegs zur Natur des Körpers gehören [...]“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 19).

¹⁷⁵ Siehe auch René Descartes, *Principia Philosophiae*, Pars Prima, LXV, AT VIII-1, S. 32: „[D]iversos modos extensionis sive ad extensionem pertinentes, ut figuras omnes, & situs partium, & ipsarum motus, optimè percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus; & quantum ad motum, si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi à quâ excitatur [...] non inquiramus.“ („[D]ie verschiedenen Zustände der Ausdehnung oder solche, die sich darauf beziehen, wie alle Gestalten und die Lagen der Teile und deren Bewegung, am besten aufgefaßt, wenn sie nur als Zustände der Dinge, denen sie einwohnen, aufgefaßt werden, und wenn man unter der Bewegung nur die örtliche versteht, und wenn über die Kraft, von der sie verursacht wird [...] nichts entschieden wird.“; Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 24)

¹⁷⁶ Siehe Regula 8 in René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, AT X, S. 392: „Si in serie rerum quærendarum aliquid occurrat, quod intellectus noster nequeat satis bene intueri, ibi sistendum est; neque cætera quæ sequuntur examinanda sunt, sed à labore supervacuo est abstinendum.“ („Wenn sich in der Reihe der Probleme eins darbietet, das unser Verstand nicht genug zu durchschauen vermag, so ist es geboten, an dieser Stelle einzuhalten, und das darauf Folgende nicht untersuchen, sondern von dieser überflüssigen Mühe Abstand zu nehmen.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 36) Vielleicht gilt dies auch als ein Grund, warum er in seinem Gedankenexperiment die Frage der Erhaltung der Gesamtausdehnung bei dem siedenden Wachs nur mit einer ganz kurzen Bemerkung, die uns allerdings nicht so sehr zufriedenstellend ist, auf sich beruhen lässt. Damit ist eigentlich die wichtigste These in dieser Hinsicht, nämlich die Erhaltung der Gesamtausdehnung bei ‚res extensa‘, unbegründet nur als eine Hypothese oder als ein einfach zu akzeptierendes Axiom gelassen. Ob diese These als Axiom ohne weiteres gelten kann, ist aber höchst fragwürdig.

damit von Anfang an als eine unorganische, physische Welt bestimmt: Nämlich die Welt, in der sich die Körper selbst nicht bewegen können, sondern nur von irgendeinem Urheber oder durch gegenseitige Berührung (*ab alio quopiam a quo tangatur*) zu bewegen sind. Wenn wir sein Argument verfolgen wollen, müssen wir zuerst diese Voraussetzung akzeptieren. Wie Heidegger diese Voraussetzung interpretiert, werden wir später ausführlich betrachten.

Für die Untersuchung, zu der er uns eingeladen hat, nimmt Descartes einen beliebigen Körper, nämlich ein Stück Wachs. Er will damit prüfen, ob dieses Stück Wachs wirklich klarer und deutlicher erkannt werden kann als das Denken. In diesem Gedankenexperiment kommt es also zunächst darauf an, herauszufinden, woran man dieses Wachs deutlich erkennen kann. Dann können wir natürlich viel einfacher prüfen, ob es sich wirklich deutlicher erkennen lässt als das Denken. Nachdem er in diesem Experiment alle anderen Attribute ausgesondert hat, bleibt schließlich nur noch ein Kandidat übrig, nämlich die Ausdehnung. Also bleibt ihm lediglich zu prüfen, ob man die Ausdehnung als das wesentliche Merkmal des Wachses erkennen und diese deutlicher erkennen kann als das Denken: „*Quid extensum? Numquid etiam ipsa ejus extensio est ignota?*“¹⁷⁷ Descartes argumentiert aber in Bezug auf das Wachs im siedenden Zustand folgenderweise: „*Nam in cerâ liquescente fit major, major in ferventi, majorque rursus, si calor augeatur; nec recte judicarem, quid sit cera, nisi putarem hanc etiam plures secundum extensionem varietates admittere, quàm fuerim unquam imaginando complexus.*“¹⁷⁸ Beim schmelzenden, oder sogar siedenden Wachs ist es nun sehr schwierig, die Ausdehnung des Wachses richtig zu bestimmen. Dabei ist nämlich damit zu rechnen, dass das Wachs bereits im Ansatz gewissen chemischen (phyikalischen) Veränderungen unterliegt. Aber Descartes scheint diese Möglichkeit nicht in Betracht zu ziehen. Wie wir sehen, will er nur die Mannigfaltigkeit der Variationen in Bezug auf die Ausdehnung in viel weiterem Sinne verstehen. Man kann sein Argument so verstehen: Wenn auch beim siedenden Wachs dessen Ausdehnung schwer zu bestimmen ist, muss man annehmen, dass die Gesamtausdehnung unverändert bleibt. Aber trotzdem ist es immer noch schwer verständlich, warum er dann das Wachs selbst als sich vergrößernd (*fit maior*; vorhin sagt er auch ‚*crescit magnitudo*‘) bezeichnet. Ist es überhaupt möglich, dass die Gesamtausdehnung dieselbe bleibt, während sich die Körper vergrößern? Ist die Gesamtausdehnung etwas anderes als die Größe?

¹⁷⁷ René Descartes, a.a.O., S. 31: „Und was ist das Ausgedehnte? Ist etwa auch seine Ausdehnung mir unbekannt?“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 24)

¹⁷⁸ Ebd.: „Denn in dem schmelzenden Wachs wird sie größer, noch größer in dem siedenden, und sie wird noch größer, wenn die Hitze weiter zunimmt. Auch würde ich, was das Wachs ist, nicht richtig beurteilen, wenn ich nicht der Meinung wäre, daß es auch der Ausdehnung nach noch mehr Verschiedenheiten zuläßt, als ich jemals in der Einbildung umfaßt habe.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, ebd.)

Vielleicht hat er folgendes gemeint: Dieses Wachs scheint nur den menschlichen Augen sich zu vergrößern, aber in Wahrheit bleibt es von derselben Ausdehnung. Die Größe ist dann nur äußerlich wahrzunehmen, aber sie ist nicht die Ausdehnung. Man muss aber sagen, mit diesem Gedankenexperiment ist es Descartes nicht gelungen, die Ausdehnung als wesentliches der ‚res corporea‘ zu begründen. Er hat zwar alle anderen Kandidaten ausgeschaltet und kann somit nur noch die Ausdehnung als Kandidaten gelten lassen, aber eine echte Begründung gegeben hat er damit nicht. Statt dessen kann, so Descartes weiter, ein Stück Wachs nur durch ‚mens‘ deutlich erkannt werden. Andererseits gibt es bei allen körperlichen Dingen nach Descartes, mindestens im Prinzip, unzählige Variationen derselben Ausdehnung. Deswegen kann der wesentlich Inhalt des Wachses nie durch die Einbildungskraft, sondern nur durch ‚mens‘ begriffen werden. Aber was ist diese ‚mens‘? In den zweiten Erwiderungen gegen die Einwände gegen seine *Meditationes* hat Descartes sie so definiert:

Substantia, cui inest **immediate** cogitatio, vocatur *Mens*; loquor autem hîc de mente potius quàm de animâ, quoniam animæ nomen est æquivocum, & sæpe pro re corporeâ usurpatur.¹⁷⁹

Mens ist also denkende Substanz, genauer gesagt, die Substanz, die das Denken als ihr eigenes, wesentliches Attribut hat. Wenn Descartes dies von ‚anima‘ (Seele) unterscheidet, um Zweideutigkeit zu vermeiden, scheint alles ins Reine gebracht zu sein. Aber in der französischen Version, in der der zweite Satz dieses Zitats sinngemäß anders übersetzt ist, kann man deutlich sehen, dass auf der Basis der Definition eine so einfache Bestimmung nicht zu halten ist:

Et toutesfois ce nom est équivoque, en ce qu'on l'attribuë aussi quelquesfois au vent & aux liqueurs fort subtiles; mais ie n'en sçache point de plus propre.¹⁸⁰

Jedenfalls ist für Descartes ‚mens‘ zuerst einfach als ‚res cogitans‘ zu denken. Nach einer langen Untersuchung über die Ideen von materiellen Gegenständen stellt Dominik fest, dass es keinen kausalen Zusammenhang zwischen den materiellen, außergeistigen Gegenständen und ihren Ideen gibt. Es gibt zwischen ihnen nur eine Art kontingente Korrelation. In diesem

¹⁷⁹ René Descartes, AT VII, S. 161: „Die Substanz, der **unmittelbar** das Bewußtsein innewohnt, heißt Geist; ich spreche aber hier lieber vom Geist als von der Seele, weil das Wort „Seele“ doppelsinnig ist und oft mißbräuchlich für etwas Körperliches gebraucht wird.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 147)

¹⁸⁰ René Descartes, AT IX-1, S. 125.

Sinne kann sein folgender Satz verstanden werden:

Da Gott über uneingeschränkte Handlungsfreiheit verfügt, könnte er aber auch etwas anderes verfügen und eine andere Korrelation herstellen [...]. Die Korrelation ist *kontingent* und kann von Gott jederzeit verändert werden.¹⁸¹

Deswegen können die außergeistigen Gegenstände zwar den Geist (*mens*) dazu bringen, die Ideen zu bilden, aber keine Ursache ihrer Ideen sein. Gott ist auch nicht ihre Ursache. Er kann zwar, Perler zufolge, „die allgemeinen Bedingungen für eine regelmäßige Korrelation“¹⁸² schaffen, aber nicht unmittelbar die Ideen verursachen. Für ihn bleibt nur eine Möglichkeit, dass der Geist die Ursache der Ideen von materiellen Gegenständen ist:

Meine Vorstellung vom Matterhorn hat ihren Ursprung im Geist, und zwar nicht nur die Vorstellung qua Modus des Geistes. Die komplette Vorstellung ist potentiell schon immer in meinem Geist vorhanden.¹⁸³

Die Behauptung von Descartes, ein Stück Wachs kann nur durch ‚mens‘ deutlich erkannt werden, kann in diesem Sinne verstanden werden. Jede Idee muss in diesem Sinne als angeborene Idee verstanden werden. Aber damit ist nicht alles geklärt. Perler weist noch auf ein Problem hin:

Der Geist kann also das, was potentiell bereits in ihm ist, aktualisieren, weil er ein Zeichen erhält. Aber wie kann er dies bewerkstelligen, wenn ihm doch keine Entität übermittelt wird, und wie kann er dieses Zeichen interpretieren? Soweit ich sehe, läßt Descartes diese Frage unbeantwortet.¹⁸⁴

Deswegen können wir sagen, dass sein Gedankenexperiment mit einem Stück Wachs das Verhältnis zwischen den materiellen Gegenständen und ihrer Ideen im Geist nicht zufriedenstellend erläutert hat.

Jetzt aber taucht noch ein verwirrendes Problem auf, wenn wir uns daran erinnern, dass ‚*cogitatio*‘ nach Descartes’ Definition auch ‚*imaginatio*‘ enthält: *Meditatio* II, § 8. „*res cogi-*

¹⁸¹ Dominik Perler, *Repräsentation bei Descartes*, 1996, S. 148f. Siehe zu seiner Untersuchung über die Ideen von materiellen Gegenständen im selben Buch §§ 10-11 (S. 123-160).

¹⁸² D. Perler, a.a.O., S. 154.

¹⁸³ D. Perler, a.a.O., S. 158.

¹⁸⁴ D. Perler, a.a.O., S. 159.

tans [...] imaginans“; Meditatio III, § 1. „Ego sum res cogitans, id est [...] imaginans“; Principia Philosophiae Pars I, IX, „cogitatione nomine, intelligo [...] imaginari“. Einerseits soll das Wesen des Wachses als Ausdehnung nicht durch Einbildungskraft, sondern durch ‚mens‘ deutlich gewonnen werden, aber andererseits soll im Denken, das selbst das wesentliche Merkmal der ‚mens‘ sein soll, ‚imaginare‘ enthalten sein. Entsteht damit ein Widerspruch? Diesbezüglich kann man feststellen, dass in unserem Text vom Gedankenexperiment das Wort ‚mens‘ schwankend mit ‚entendement‘ oder mit ‚esprit‘ (mal je einzeln mal in Verbindung) übersetzt ist.¹⁸⁵ Wenn der Kern der Bedeutung von ‚cogitare‘ nicht festgestellt werden kann, bleibt dieses Problem deswegen eigentlich ungelöst. In diesem Sinne ist es bei Descartes notwendig, nicht nur für ‚res cogitans‘, sondern auch für die ‚res extensa‘, die Grundbedeutung von ‚cogitare‘ festzustellen. Dabei kann ‚intellectus‘ bzw. ‚intelligere‘ als ein aussichtsreicher Kandidat für die Kennzeichnung der Erkenntnis des Körpers durch ‚mens‘ gelten. Denn Descartes selbst hat einmal, am Ende des Wachsbeispiels, ausdrücklich gesagt, dass die körperlichen Dinge nur vom ‚intellectus‘ (a solo intellectu) erkannt werden können. Nicht nur beim Wachsbeispiel, sondern auch an vielen anderen Orten betont er, dass ‚intellectus‘ das wichtigste Vermögen ist.¹⁸⁶ Er scheint sogar ‚intellectio‘ als Grundbedeutung von ‚cogitatio‘ hinzustellen: „[S]ine me, hoc est sine **substantia intelligente** [...] **intellectionem** enim nonnullam in suo formali conceptu includunt, unde percipio illas a me, ut modos a re, distingui.“¹⁸⁷ Aber er muss immer noch

¹⁸⁵ Siehe René Descartes, *Méditations*, traduction française, AT IX-1, S. 24f: „[Q]u’il n’y a que mon **entendement** seul qui le conçoit [...] cette cire [...] ne peut estre conceüe que par l’**entendement ou l’esprit** [...] mais seulement vne inspection de l’**esprit** [...]“. Für diese drei Übersetzungen steht im lateinischen Original nur ein Wort ‚mens (mentis, mente)‘.

¹⁸⁶ Sehe z. B. die 12. Regel in *Regulæ ad directionem ingenii*, AT X, S. 411: „**Solus intellectus** equidem percipiendæ veritatis est capax, qui tamen iuvandus est ab imaginatione, sensu, & memoria [...]“ (Allerdings ist **bloß der Verstand** fähig, die Wahrheit zu erfassen, doch muß er von der Einbildungskraft, den Sinnen und dem Gedächtnis unterstützt werden [...]; Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 55). Pierre Guenancia scheint in dieser Ansicht zu sein, indem er auch die Zusammengehörigkeit bzw. Kompatibilität zwischen dem Verstand und anderen Vermögen zugleich betont: „[L]’entendement ne s’oppose pas aux sens, il s’oppose seulement aux préjugés issus des sens. Se servir de son entendement, c’est ne pas se laisser guider par les habitudes ou les préjugés ; ce n’est pas s’empêcher de voir ou de sentir. Ce qui est vraiment cartésien, c’est la règle de se servir toujours de notre entendement, ce qui n’exclut aucune faculté mais en prescrit un usage intelligent“ (Pierre Guenancia, *L’intelligence du sensible: Essai sur le dualisme cartésien*, Gallimard, 1998.).

¹⁸⁷ René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, AT VII, S. 78: „[O]hne mich [...], d. h. ohne **eine denkende Substanz** [...] Sie [verschiedene Fähigkeiten, wie z. B. Einbildung, Empfindung etc.] schließen nämlich in ihrem formalen Begriffe eine Art von **Denktätigkeit (intellectio)** in sich, wodurch ich erfasse, daß sie sich von mir wie die Modi vom Dinge unterscheiden.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 67)

erklären, wie das Verhältnis zwischen ‚intellectio‘ und ‚conscientia‘ verstanden werden soll. Den Grund dafür haben wir schon gezeigt, indem wir ‚conscientia‘ betrachteten.

2.2. Drei Arten von Unterscheidung: ‚distinctio realis, modalis et rationis‘

In der *Principia Philosophiae* versucht Descartes seine Auswahl der ‚extensio‘ unter den vielen Kandidaten anders als in *Meditationes* zu begründen. Er versteht die ‚substantia‘ als von den Attributen her erkennbar. Denn für die menschliche Vernunft ist es unmöglich, die Substanz direkt zu erkennen oder wahrzunehmen, d.h. ohne Erläuterung über ihre Attribute. Es geht deswegen zuerst darum: Ob man dabei ein einziges Attribut oder mehrere wesentliche Attribute oder sogar alle Attribute braucht, um die Substanz zu erkennen als das, was sie ist. In dieser Frage nehmen Descartes und Leibniz gegensätzliche Standpunkte ein.¹⁸⁸ Wir wollen aber zunächst nur das Argument von Descartes verfolgen. Bevor er das uns angehende Problem behandelt, unterscheidet er drei Arten von ‚distinctio‘ (Distinktion), nämlich reale, modale und rationale.

Bei der ersten Art von ‚distinctio‘, nämlich ‚distinctio realis‘ kommt es auf die Beziehungen an, die zwischen verschiedenen Substanzen bestehen. Hier geht es nicht darum, wie die Substanz durch Attribute erkannt werden kann. Es wird noch keine Bestimmung der jeweiligen Substanzen gewonnen. Wie ist es mit der zweiten Art von ‚distinctio‘? Sie zerlegt sich zunächst in zwei Unterarten:

*Distinctio modalis est duplex: alia scilicet inter modum propriè dictum, & substantiam cuius est modus; alia inter duos modos ejusdem substantiæ. Prior ex eo cognoscitur, quòd possimus quidem substantiam clarè percipere absque modo quem ab illâ differre dicimus, sed non possimus, viceversâ, modum illum intelligere sine ipsâ. Ut figura & motus distinguuntur modaliter à substantiâ corporeâ, cui insunt; ut etiam affirmatio & recordatio à mente. Posterior verò cognoscitur ex eo, quòd unum quidem modum absque alio possimus agnoscere, ac viceversâ; sed neutrum tamen sine eâdem substantiâ cui insunt.*¹⁸⁹

¹⁸⁸ Siehe *die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 1978, S. 364: „Non tantum enim aliis substantiis indigemus, sed et multo magis accidentibus nostris. Cum ergo substantia et accidens sese mutuo indigeant, aliis indiciis opus erat ad substantiam ab accidente discriminandam [...]“ („Denn wir brauchen nicht nur andere Substanzen, sondern auch viel mehr Akzidenzien. Da also die Substanz und die Akzidenz einander brauchen, braucht man andere Merkmale, um die Substanz von der Akzidenz zu unterscheiden [...]“).

¹⁸⁹ René Descartes, *Principia Philosophiae*, Pars Prima, LXI, S. 29: „Der modale Unterschied ist ein zweifacher. Der eine ist der Unterschied zwischen dem eigentlichen Zustand und der Substanz, deren Zustand er ist; der andere zwischen zwei Zuständen derselben Substanz. Der erste wird daraus erkannt, daß man die Substanz klar und deutlich ohne den als unterschieden von ihr benannten Zustand vorstellen kann, aber daß man

Bei der ersten Unterart geht es um den Unterschied zwischen ‚modus‘ und ‚substantia‘, bei der zweiten Unterart hingegen um denjenigen zwischen zwei ‚modi‘ derselben ‚substantia‘. Aber bei beiden Beziehungen hängen die ‚modi‘ immer von der Substanz ab. Hier lässt sich also der Inhalt nicht durch Attribute bestimmen, weil wir zwar die Substanz ohne sie erkennen können, nicht aber umgekehrt die Attribute durch die Substanz. Das Erkennen der Substanz durch Attribute erfolgt erst aufgrund der dritten Unterart, der ‚distinctio‘, nämlich ‚distinctio rationis‘:

Denique *distinctio rationis* est inter substantiam & aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiæ. Atque agnoscitur ex eo, quòd non possumus claram & distinctam istius substantiæ ideam formare, si ab eâ illud attributum excludamus; vel non possumus unius ex ejusmodi attributis ideam clarè percipere, si illud ab alio separemus.¹⁹⁰

In der französischen Übersetzung steht für diesen Ausdruck „la distinction qui se fait **par la pensée**“ (die Unterscheidung, die durch das Denken geschieht). Noch dazu wird der Nebensatz ‚si illud ab alio separemus‘ folgendermaßen übersetzt: „en **pensant** à l’un sans **penser** à l’autre“. Dass wir zwischen der Substanz und dem Attribut, oder zwischen den Attributen unterscheiden, geschieht immer in unserem Denken. Diese Übersetzung gilt also eigentlich nicht nur für diese dritte Art von ‚distinctio‘, sondern für alle drei Arten. Das lateinische Wort ‚ratio‘ kann vieles bedeuten: Kalkül, Rechnen, System, Methode, Urteil, Explikation, Raisonement, alles was überhaupt rational ist etc. Die Übersetzung ‚Denken‘ kann, aus diesem Bestand von Bedeutungen her gesehen, nicht grundlegend unzutreffend sein. Descartes selbst gibt auch ein Beispiel dafür an, bei dessen Berücksichtigung man die Übersetzung als richtig beurteilen könnte: „Ut, quia substantia

nicht umgekehrt den Zustand ohne die Substanz vorstellen kann. So unterscheiden sich z. B. die Gestalt und die Bewegung modal von der körperlichen Substanz, der sie innewohnen; ebenso das Bejahen und Erinnern vom Geiste. Der andere modale Unterschied wird daraus erkannt, daß man einen Zustand ohne den anderen wechselseitig vorstellen kann, aber keinen ohne die Substanz, der sie beide innewohnen.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 22)

¹⁹⁰ René Descartes, a.a.O., LXII, S. 30: „Schließlich ist ‚distinctio rationis‘ diejenige zwischen der Substanz und einem ihrer Attribute, ohne welches sie selbst nicht erkannt werden kann, oder unter den zwei solchen Attributen von ein und derselben Substanz. Man erkennt sie daran, dass man keine klare und distinkte Idee dieser Substanz bilden kann, wenn jenes Attribut von ihr ausgeschlossen wird; oder dass man von keinem dieser Attribute eine Idee klar erfassen kann, wenn man das eine von dem anderen trennt.“

quævis, si cesset durare, cessat etiam esse, **ratione tantùm** à duratione suâ distinguitur.“¹⁹¹

Aber sachgemäß kann die Übersetzung dennoch nicht die eigentliche Bedeutung treffen, aus dem oben genannten Grund. Wird der Ausdruck ‚ratio‘ benutzt, um die Unterscheidung im reellen Bereich von dieser nur im Denken geschehenden Unterscheidung zu trennen? Wie gesagt, geschieht jedoch die reelle Unterscheidung auch im Denken, da sie immer ein Akt des Denkens ist. Also muss der Ausdruck ‚Denken‘ hier eine spezielle Bedeutung haben. Wenn er Denken bedeuten soll, muss er also eine doppelte Bedeutung haben. Nämlich dahingehend, dass sich in diesem Fall die Unterscheidungen im Denken nicht aus sachlichen Gründen, sondern nur aus gedanklichen Gründen vollziehen. Aber wie hat man sich diese Doppelstruktur des Denkens nun genau vorzustellen? Worin bestehen die besagten gedanklichen Gründe? Es ist also nun zu klären, was mit dieser speziellen Art des Denken eigentlich gemeint sein soll. Eine mögliche Erklärung könnte folgendermaßen lauten: Um sich überhaupt die Substanz vorstellen zu können, muss man eigentlich die Substanz und das dafür wesentliche Attribut oder solche Attribute immer voneinander ungetrennt denken. Dann bedeutet ‚ratio‘ das Vorstellen, das überhaupt eine Substanz mit einem oder mehreren wesentlichen Attribut(en) zusammenbringt und sie zugleich trotzdem (in einem anderen Sinne) voneinander getrennt hält. Sie gehören wesentlich zusammen, sind aber trotzdem sind voneinander zu unterscheiden. Freilich kann man aufgrund der bloßen Übersetzung durch den Ausdruck ‚pensée‘ nicht leicht zu einer solchen Erklärung gelangen. Bei den ersten beiden Unterscheidungen war es unnötig, den Grund der Unterscheidung anzugeben. Denn aus der Definition selbst oder aus dem Begriff heraus sind diese Unterscheidungen notwendig zu betrachten. Die Substanzen werden durch die Unangewiesenheit auf Anderes definiert. Unter den Substanzen besteht also Gleichgültigkeit gegeneinander. Sie sind daher immer voneinander zu unterscheiden. Die Modi werden definiert als diejenigen Merkmale oder Charaktere, die der Substanz zufällig hinzugefügt sind. Die Substanzen bedürfen ihrer eigentlich nicht. Wenn die Modi miteinander identisch sind, dann werden sie zusammen nur unter einem einzigen Namen genannt. Denn auch sie sind allgemein. Wenn sie also mit unterschiedenen Namen eingeführt werden, dann sind sie in einem anderen Sinne wesentlich anders. Also ist auch zwischen ihnen eine Unterscheidung notwendig. Der Grund der Unterscheidung muss aber angegeben werden. Zuerst muss der Grund angegeben werden, warum überhaupt das wesentliche Attribut möglich sein soll. Wenn die Substanz der Definition nach nichts Weiteres braucht, warum bedarf es dann unbedingt eines Attributs, um

¹⁹¹ Ebd.: „So hört z. B. jede Substanz, wenn sie zu dauern aufhört, auch zu sein auf, und sie wird deshalb nur **im Denken** von ihrer Dauer unterschieden.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S.23)

sie überhaupt erkennen zu können? Nachdem diese Frage beantwortet wird, muss auch der Grund angegeben werden, warum miteinander wesentlich Zusammengehörendes überhaupt voneinander getrennt werden kann. Den ersten Grund hat Descartes in der *Principia philosophiae* selbst genannt:

[N]on potest substantia primùm animadverti ex hoc solo, quòd sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facilè ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quòd nihili nulla sint attributa, nullæve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim quòd aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessariò etiam adesse.¹⁹²

Weil sie keines Weiteren bedarf, affiziert die Substanz uns nicht. Die Substanz für sich ist uns unzugänglich. Um überhaupt erkennbar zu werden, bedarf es unbedingt etwas, was selbst keine Substanz ist, was aber zeigt, wie die Substanz ist. Man könnte den Ausdruck ‚ratione tantum‘ in diesem Sinne mit ‚nur um der menschlichen Erkenntnis willen‘ übersetzen. Damit ist aber die zweite Frage auch beantwortet. Denn der Unterschied wird schon mit diesem Ausdruck ‚ratione tantum‘ angegeben. Das ausgezeichnete Attribut ist nur wesentlich für die Erkenntnis, nicht aber wesentlich an sich. Denn Substanz ist an sich der Definition nach unbedürftig jedes Anderen.

Können wir nun diesem Argument zustimmen? Heidegger selbst äußert sich diesbezüglich negativ. Indem er genau denselben Text zitiert, den wir gerade betrachtet haben, sagt er folgendes:

Descartes weicht der ontologischen Frage nach der Substantialität nicht nur überhaupt aus, er betont ausdrücklich, die Substanz als solche, das heißt ihre Substantialität, sei vorgängig an ihr selbst für sich unzugänglich [...] Das »Sein« selbst »affiziert« uns nicht, deshalb kann es nicht vernommen werden. »Sein ist kein reales Prädikat« nach dem Ausspruch *Kants*, der nur den Satz *Descartes'* wiedergibt. Damit wird grundsätzlich auf die Möglichkeit einer reinen Problematik des Seins verzichtet und ein Ausweg gesucht, auf dem dann die gekennzeichneten Bestimmungen der Substanzen gewonnen

¹⁹² René Descartes, a.a.O., S. 25: „[K]ann die Substanz nicht gleich daraus allein erkannt werden, daß sie ein daseiendes Ding ist, weil dieses allein für sich uns nicht affiziert; aber wir erkennen sie leicht aus jedem beliebigen ihrer Attribute zufolge jenes Gemeinbegriffs, daß das Nichts keine Attribute, keine Beschaffenheiten und keine Eigenschaften hat. Denn daraus, daß wir die Gegenwart eines Attributs wahrnehmen, schließen wir, daß irgend ein existierendes Ding oder eine Substanz, der jenes zugeteilt werden kann, notwendig da sein muß“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S.18)

werden.¹⁹³

Für Heidegger geht es zunächst darum zu zeigen, inwiefern Descartes die Seinsproblematik ignoriert bzw. nicht gesehen hat. Die ontologische Frage nach Substantialität dringt für Heidegger tiefer als die scholastische Auseinandersetzung mit diesem Problem: Es geht ihm darum, dabei den Sinn von Sein sich selbst zeigen zu lassen. Anstatt so vorzugehen, habe Descartes Substanz an sich selbst unerkennbar gemacht und dafür einen Ausweg durch die Einführung der wesentlichen Attribute gesucht. Im Argument Heideggers geht es also hauptsächlich um die Frage nach dem Sein, wenn auch die Frage nach der Substantialität in diesem Zusammenhang als ein wesentliches Mittel betrachtet wird. Er analysiert mit Descartes, wie wir bald sehen werden, warum für Substanz ein oder mehrere wesentliche(s) Attribut(e) nötig ist (sind), um erkannt zu werden. Aber um die übergeordnete Problematik aufzuzeigen, analysiert er hier die untergeordnete Problematik der Substantialität selbst nicht weiter. Es geht für ihn schließlich um die Weltlichkeit der Welt. Dabei wird aber auf jeden Fall deutlich, wie Heidegger Descartes' Argument beurteilt:

So sind die ontologischen Grundlagen der Bestimmung der »Welt« als *res extensa* deutlich geworden: die in ihrem Seins-sinn nicht nur ungeklärte, sondern für unaufklärbar ausgegebene Idee von Substantialität, dargestellt auf dem Umweg über die vorzüglichste substanzielle Eigenschaft der jeweiligen Substanz. In der Bestimmung der Substanz durch ein substanzielles Seiendes liegt nun auch der Grund für die Doppeldeutigkeit des Terminus. Intendiert ist die Substantialität und verstanden wird sie aus einer seienden Beschaffenheit der Substanz.¹⁹⁴

Die Annahmen der Unzugänglichkeit der Substanz fürs menschliche Erkennen und der Existenz der wesentlichen Attribute sind also, mindestens beide zugleich, für ihn nicht unbedingt notwendig. Andererseits ist ‚*res extensa*‘ bei Heidegger sogar als ein Derivat vom zuhandenen Seienden zu betrachten.¹⁹⁵ Das Zuhandene ermöglicht erst „unumsichtiges Nurchinsehen“. ¹⁹⁶ Dieses Hinsehen ermöglicht wiederum das vorhandene Seiende. Die Vorhandenheit interpretiert Heidegger als die von Descartes als Seinsweise der ‚*res*

¹⁹³ M. Heidegger, *SuZ*, S. 94.

¹⁹⁴ M. Heidegger, a.a.O., S. 94.

¹⁹⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 95: „Das Seiende, das *Descartes* mit der *extensio* ontologisch grundsätzlich zu fassen versucht, ist vielmehr ein solches, das allererst im Durchgang durch ein zunächst zuhandenes innerweltliches Seiendes entdeckbar wird.“

¹⁹⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 69.

corporea‘ verstandene. Sie soll also eigentlich von der Zuhandenheit her erklärt werden. Für die materiellen Dinge, die nicht die Seinsart des Daseins haben, ist also die Zuhandenheit wesentlicher als die Vorhandenheit. Wenn für das im Besorgen begegnende Seiende ein wesentliches Merkmal überhaupt gefunden werden soll, muss ein solches deswegen in der Zuhandenheit gesucht werden. Heidegger interpretiert die Seinsidee von Descartes als „Sein = ständige Vorhandenheit“ und kritisiert sie als ‚in ihrem Ursprung unenthüllt, in ihrem Recht unausgewiesen‘.¹⁹⁷ Warum aber kritisiert er sie so heftig? Wir haben schon beobachten können, dass Descartes zufolge die gesamte Ausdehnung der ‚res corporea‘ immer dieselbe bleibt. Dass er diese These unbegründet lässt, wurde aus unserer Betrachtung deutlich. Sie gilt quasi als ein Axiom wie in der Mathematik. Heideggers Kritik bezieht sich gerade auf diesen Punkt:

Der einzige und echte Zugang zu diesem Seienden [res extensa] ist das Erkennen, die intellectio, und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis [...] Was seiner Seinsart nach so ist, daß es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, *ist* im eigentlichen Sinne. Dieses Seiende ist das, *was immer ist, was es ist*; daher macht am erfahrenen Seienden der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, daß es den Charakter des *ständigen Verbleibs* hat, als *remanens capax mutationum*.¹⁹⁸

Dieses „was immer ist, was es ist“ ist für Descartes nichts anderes als die ‚res extensa‘ mit immer gleichbleibender Gesamtausdehnung. Hieraus wird deutlich, dass sich der Ausdruck ‚mathematisch‘ nicht speziell auf die Disziplin Mathematik bezieht. Eins ist auf jeden Fall klar: Durch die mathematisch-physikalische Erkenntnis wird das immer gleich Bleibende vorausgesetzt und bei den körperlichen Dingen gesucht.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Martin Heidegger, a.a.O., S. 96.

¹⁹⁸ Martin Heidegger, a.a.O., S. 95f.

¹⁹⁹ In *SuZ* selbst erklärt Heidegger den Ausdruck ‚mathematisch-physikalisch‘ nicht ausführlich. Es wird nur gesagt, dass die Mathematik das immerwährend Bleibende erkennen soll. (Siehe ebd.) In einem später gehaltenen Vortrag unter dem Titel „Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik“, der wiederum in *Holzwege* unter dem Titel „Die Zeit des Weltbildes“ enthalten ist, erläutert er den eigentlichen Grund, warum er sie so nennt: „Die neuzeitliche Physik heißt mathematische, weil sie in einem vorzüglichen Sinne eine ganz bestimmte Mathematik anwendet. Allein sie kann in solcher Weise nur mathematisch verfahren, weil sie in einem tieferen Sinne bereits mathematisch ist.“ (M: Heidegger, *Holzwege*, S. 76) Was mit diesem Ausdruck ‚in einem tieferen Sinne‘ gemeint ist, erklärt er folgendermaßen: „Τὰ μαθηματικά bedeutet für die Griechen dasjenige, was der Mensch im Betrachten des Seienden und im Umgang mit den Dingen im voraus kennt.“ (Ebd.) Aber durch das im voraus Kenntliche wird auch dasjenige bestimmt, was von der Physik als einer

2.3. Unausgewiesene Idee der Vorhandenheit

In der letzten Betrachtung wurde das Argument Descartes' in Bezug auf die Frage untersucht, warum ein ausgezeichnetes Attribut für das Erkennen der jeweiligen Substanz notwendig ist. Dabei haben wir gesehen, dass Heidegger zufolge diese Behauptung auf einer unausgewiesenen Seinsidee, nämlich „Sein = ständige Vorhandenheit“, beruht. Der Inhalt dieses ständig Gleichbleibenden wird, wie bekannt, als ‚extensio‘ gesetzt. Descartes zufolge steht die Tatsache fest, dass nur die ‚extensio‘ allein das wesentliche Attribut sein kann:

[P]ercipimus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quòd sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quòd sit res extensa in longum, latum & profundum.²⁰⁰

Ist diese Überzeugung aber gut begründet? Wir haben oben in Bezug auf ‚motus‘ ein kurzes Argument von ihm betrachten können. Die Bewegung kann man demzufolge nur erfassen, wenn man dabei auch über den Ort (de locali) und über die Kraft (de vi) nachdenkt. Aber die Kraft ist durch Descartes' Definition von vornherein aus der ‚res corporea‘ ausgeschlossen. In diesem Sinne kann ‚motus‘ unmöglich deren wesentliches Attribut sein. Wie und woher die Kraft kommt, steht bezüglich ihrer Wesensbestimmung in keinerlei Zusammenhang mit der ‚res corporea‘. Doch kann ein solches Argument keine Begründung liefern. Es gehört vielmehr zu den Voraussetzungen bzw. Axiomen seines Systems, nach dem die Kraft dem Körper immer von außen her gegeben wird und nicht dem Körper selbst zugehören kann. Beim Gedankenexperiment mit dem Wachs scheint sein Argument zwar zunächst als Begründung über einige Plausibilität zu verfügen. Denn wir können dabei folgendes beobachten: Eigenschaften des Wachses wie Farben, Ton gebende Qualität usw. verschwinden

mathematischen Disziplin gesucht werden soll: „Wenn nun die Physik sich ausdrücklich zu einer mathematischen gestaltet, dann heißt das: Durch sie und für sie wird in einer betonten Weise etwas als das Schon-Bekannte im vorhinein ausgemacht. Dieses Ausmachen betrifft nichts Geringeres als den Entwurf dessen, was für das gesuchte Erkennen der Natur künftig Natur sein soll: der in sich geschlossene Bewegungszusammenhang raum-zeitlich bezogener Massenpunkte.“ (Ebd.) Das gilt weiter bei anderen Wissenschaften, die überhaupt im neuzeitlichen Sinne Wissenschaft sein wollen. In diesem Sinne gilt die oben genannte Seinsidee weiter für alle Wissenschaften, die wie Physik oder Mathematik exacte Wissenschaft werden wollen.

²⁰⁰ René Descartes, a.a.O., S. 42: „Wir werden [...] erkennen, daß die Natur der Materie oder des Körpers überhaupt nicht in Härte, Gewicht, Farbe oder einer anderen sinnlichen Eigenschaft besteht, sondern nur in seiner Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 32).

früher als Flexibilität, Ausdehnung usw., wenn das dem Feuer ausgesetzte Wachs weicher und flüssiger wird. Aber letzten Endes wird dort, wie beobachtet, auch die Erhaltung der Gesamtausdehnung einfach vorausgesetzt. Außerdem war dort eigentlich auch noch davon die Rede, dass wir die körperlichen Dinge nur durch ‚mens‘ richtig erkennen können. Die Erhaltung der Gesamtausdehnung ist also durch ‚sentire‘ (Empfindung) nicht zu prüfen.

Descartes versucht im zweiten Teil der *Principia Philosophiae*, seine Behauptung anders zu begründen. Er stellt die These auf, dass die anderen Attribute wie Farbe, Schwere, Härte usw. kein wesentliches Attribut sein können. Er will diese These begründen, indem er die Härte als ein Beispiel davon nimmt und an ihr zeigt, dass sie der ‚res corporea‘ nicht wesentlich zugewiesen werden kann. Diesen Versuch behandelt Heidegger, indem er Descartes' Argument in Bezug auf die Weltlichkeit der Welt untersucht. Dabei handelt es sich zuerst darum, aufgrund des Ergebnisses dieser Untersuchung Descartes' Idee der Vorhandenheit als „ständigen Verbleib“ herauszustellen. Aber letzten Endes geht es dabei, wie später gezeigt werden wird, darum, diese Idee als nicht ausgewiesen zu kritisieren. Im elften Paragraph dieses zweiten Teiles versucht er noch einmal, viele Attribute als unwesentlich auszusondern. Dort geht es eigentlich um die Feststellung, dass dieselbe ‚extensio‘, welche die Natur des Körpers konstituiert, auch die Natur des Raumes konstituieren soll.²⁰¹ Damit wird deutlich, warum Heidegger ‚extensio‘ bei Descartes als wesentliches Attribut der ‚res corporea‘ auch als die ontologische Grundbestimmung der Welt erfaßt. Wie erwähnt, sieht er den Weltbegriff bei Descartes als „einen negativen Anhalt für die positive Explikation der **Räumlichkeit** der Umwelt und des Daseins selbst“. Dabei hat er behauptet, dass ‚extensio‘ die Räumlichkeit mitkonstituiert und Räumlichkeit in irgendeinem Sinne für die Welt konstitutiv bleibt. Diese Interpretation beruht wohl auf dem von uns gerade erwähnten Text. Descartes gibt an derselben Stelle dafür den Grund an: Beide, nämlich der Körper und der Raum, unterscheiden sich voneinander nur so, wie sich die Natur des Genus oder der Spezies von derjenigen des Individuums unterscheidet. Um diese Behauptung zu beweisen, will er fürs erste noch mal zeigen, dass nur die Ausdehnung das wesentliche Attribut der ‚res corporea‘ sein kann. Descartes nimmt dabei einen Stein als Gegenstand seiner Beobachtung. In dieser Beobachtung gibt er in Bezug auf viele Eigenschaften, wenn auch nur kurz, die Gründe an, warum er sie nicht als wesentliche Eigenschaften betrachtet. Die Gründe, die er dort angibt,

²⁰¹ Siehe René Descartes, a.a.O., S. 46: „[E]andem esse extensionem, quæ naturam corporis & naturam spatii constituit, nec magis hæc duo à se mutuò differre, quàm naturâ generis aut speciei differt à naturâ individui [...]“ („[D]aß es dieselbe Ausdehnung ist, welche die Natur des Körpers und die Natur des Raumes ausmacht, und daß beide sich nicht mehr unterscheiden als die Natur der Gattung oder Art von der Natur des Einzelnen [...]“; Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 36).

sind allerdings weniger überzeugend und klingen bezüglich der Schwere sogar keineswegs sachgerecht. Im Rahmen solcher Beweise hat Descartes allerdings versucht, nur negativ zu zeigen, dass die anderen Attribute dem Körper keine wesentlichen sein können. Aber er hat nirgendwo positiv begründet, warum ausgerechnet die Ausdehnung das wesentliche Attribut sein soll. In diesem Sinne ist Heideggers Kritik an Descartes verständlich: Descartes habe der Welt eine unausgewiesene Seinsidee vorgeschrieben.

Da Descartes aber noch einen längeren Versuch macht, Einwände gegen seine Behauptung zu widerlegen, ist es angemessen, diesen Versuch eingehend zu betrachten. Dort geht es hauptsächlich um die Begründung der Räumlichkeit, welche von ihm als mit der Ausdehnung identisch verstanden wird. Er hat dort einerseits einfach festgestellt: Die Gesamtausdehnung, welche immer dieselbe bleibt, ist so klar und distinkt zu erkennen wie die Substanz selbst.²⁰² Aber andererseits versucht er, die Einwände zu erwidern, die von anderer Seite gegen seine Argumentation vorgebracht worden sind. Er nennt im zweiten Teil der *Principia Philosophiae* zwei Einwände gegen seine Behauptung in bezug auf die Ausdehnung als wesentliches Attribut der ‚res corporea‘. Einer davon lautet wie folgt: Viele denken, dass viele Körper so verdünnt oder verdichtet werden können, dass die verdünnten Körper mehr Ausdehnung besitzen als die verdichteten. Manche Leute unterscheiden die körperliche Substanz von ihrer Größe und wiederum diese Größe von der Ausdehnung. Das bedeutet, für sie ist die Ausdehnung nicht mehr das wesentliche Attribut der ‚substantia corporis‘. Der zweite Einwand lautet folgendermaßen: Wenn wir nichts anderes als die Ausdehnung in der Länge,

²⁰² Siehe René Descartes, a.a.O., pars prima, LXIV, a.a.O., S. 31: „Cogitatio & extensio sumi etiam possunt pro modis substantiæ, quatenus scilicet [...] unum & idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem [dieselbe Gesamtausdehnung], pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulò post è contra magis secundum latitudinem, & minus secundum longitudinem. Tuncque modaliter à substantiâ distinguuntur, & non minus clarè ac distinctè quàm ipsa possunt intelligi: modò non ut substantiæ, sive res quædam ab aliis separatæ, sed tantummodo ut modi rerum spectentur“ („Denken und Ausdehnung können auch als Zustände der Substanz aufgefaßt werden, insofern nämlich ein und derselbe Geist verschiedene Gedanken haben kann, und ein und derselbe Körper ohne Veränderung seiner Größe sich in verschiedener Weise ausdehnen kann; bald mehr in die Länge und weniger in die Breite oder Tiefe, bald im Gegenteil mehr in die Breite und weniger in die Länge. In solchem Falle werden sie modal von der Substanz unterschieden und können ebenso klar und deutlich wie die Substanz aufgefaßt werden, wenn sie nur nicht als Substanzen oder von einander getrennte Dinge, sondern als Zustände derselben betrachtet werden“; Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 23f). Sein Argument ist folgendes: Insofern ein Körper dieselbe Ausdehnung hat, kann die ‚extensio‘ als ‚modus‘ der Substanz akzeptiert werden. Den Körper, der immer noch dieselbe Ausdehnung hat, kann man genau so klar und distinkt wie die Substanz selbst erkennen. Warum man ihn so klar und distinkt erkennen kann, sagt er allerdings nicht, geschweige denn warum die Gesamtausdehnung solches wesentliche Merkmal sein kann.

Breite und Tiefe erkennen, sagen wir normalerweise nicht, dass es einen Körper gibt. Wir sagen nur, es gibt den Raum, und zwar den leeren Raum. Descartes zufolge sehen fast alle diesen leeren Raum als ein reines Nichts an.²⁰³ Die Ausdehnung ist dem Raum zugewiesen aber der Raum wird nicht als Körper betrachtet. Wenn fast alle diese vorgefassten Urteile teilen, kann es nicht so einfach sein, die Ausdehnung als wesentliches Attribut zu akzeptieren. Auf seine Auseinandersetzung mit den besagten Vorurteilen verwendet Descartes 17 Paragraphen dieses zweiten Teiles der *Principia Philosophiae* und auf der Grundlage dieser Begründung behandelt er danach die Bewegung, die der eigentliche Gegenstand seiner Physik ist. Unsere Untersuchung wird sich auf den Teil konzentrieren, in dem er sich mit den landläufigen Auffassungen zum Verhältnis von Körper, Raum und Ausdehnung beschäftigt, da in unserem Zusammenhang das Attribut Bewegung insofern keine Bedeutung hat, da Descartes dieses nicht mehr zu den wesentlichen Attributen zählt. Sein Argument lässt sich dabei zunächst folgendermaßen zusammenfassen: ‚Den Zwischenraum, der durch die Verdünnung entsteht, füllen die anderen Körper aus. Es gibt keinen leeren Raum.‘ Um sein Argument verständlich zu machen zieht er das Beispiel des Schwammes heran. Der Schwamm scheint unseren Augen, mal sich zu vergrößern mal sich zu verkleinern. In Wirklichkeit gibt es aber bei diesem Schwamm viele Poren, die mit einem anderen Körper, nämlich mit Luft gefüllt werden. Die Ausdehnung des Schwammes sollte deswegen immer dieselbe bleiben. Sein entscheidendes Argument in Bezug auf dieses Problem wird allerdings so nur durch einen Sachverhalt begründet, der nur erschlossen, also durch ‚intellectus‘ erkannt werden kann, aber niemals durch ‚sensus‘.²⁰⁴ Wenn seine Behauptung nicht auf der Basis von ‚sensus‘ endgültig begründet werden kann, wie dann? Offenbar gelingt dies nur auf der Grundlage der von ihm selbst definierten, dafür wichtigen Termini, die er als gültige

²⁰³ Siehe René Descartes, a.a.O., S. 42f.: „V. *Præjudicia de rarefactione & de vacuo, hanc corporis naturam obscuriorem facere.* Duæ verò adhuc causæ supersunt, ob quas potest dubitari, an vera natura corporis in solâ extensione consistat. Una est, quòd multi existiment, pleraque corpora sic posse rarefieri ac condensari, ut rarefacta plus habeant extensionis quàm condensata; sintque etiam nonnulli adeò subtiles, ut substantiam corporis ab ejusdem quantitate, atque ipsam quantitatem ab extensione distinguant. Altera est, quòd ubi nihil aliud esse intelligimus, quàm extensionem in longum, latum & profundum, non soleamus dicere ibi esse corpus, sed tantummodo spatium, & quidem spatium inane, quod ferè omnes sibi persuadent esse purum nihil.“

²⁰⁴ Siehe René Descartes, a.a.O., S. 44: „[N]ovum corpus nullo sensu percipiamus. Nulla enim ratio nos cogit ad credendum, corpora omnia quæ existunt debere sensus nostros afficere. Ac rarefactionem perfacilè hoc modo, non autem ullo alio, fieri posse percipimus“ („[W]ir (nehmen) diesen neuen Körper gar nicht wahr. Denn kein Grund nötigt uns, zu glauben, alle existierenden Körper müßten auch sinnlich wahrnehmbar sein, und wir sehen ein, wie auf diese Weise, aber nicht auf eine andere, die Verdünnung sehr leicht vor sich gehen kann“; Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 34).

Voraussetzungen bereits vorgängig eingeführt hat. Bei der Behandlung des zweiten Vorurteils, also der Behauptung, dass der leere Raum existiert, und dass er das reine Nichts sei, geht er genau so vor. Zunächst definiert, oder besser gesagt, erläutert er den Terminus der Quantität auf seine eigene Weise:

[Q]uantitas à substantiâ extensâ in re non differt, sed tantùm ex parte nostri conceptus, ut & numerus à re numeratâ.²⁰⁵

Die Substanz, welche die Ausdehnung als wesentliches Attribut hat, wird bei ihm zuerst als von jedweder Qualität getrennt gedacht. Dann kommt nur die Quantität in Betracht, um mit ‚res extensa‘ verglichen zu werden. Beide unterscheiden sich voneinander demnach nur unter dem Gesichtspunkt unseres Begriffes. Realiter ist Quantität, ihm zufolge, eigentlich von der ‚substantia extensa‘ nicht zu unterscheiden. Als ein Parallelbeispiel nimmt er die Beziehung zwischen der Zahl und dem Gezählten. Diese auf den ersten Blick seltsam erscheinende Behauptung hat ihren Grund darin, dass der Ausdruck ‚res, realis‘ damals ganz anders verstanden wurde als heutzutage. Heidegger behandelt diesen Unterschied an mehreren Stellen ausführlich. ‚Real‘ hieß ihm zufolge damals nicht ‚wirklich vorhanden‘. Dieses Wort bedeutete folgendes: allen möglichen Bedeutungen oder der wesentlichen Bestimmung der Sache zu entsprechen. Hier wird dieser Terminus deutlich in diesem Sinne verwendet. Die Quantität soll die wesentliche Bestimmung der ‚res extensa‘ erfüllen, wie die Zahl diejenige des Gezählten. Aber ist die Zahl wirklich immer die wesentliche Bestimmung des Gezählten? Wenn man die Dinge nur in Hinsicht darauf betrachtet, dass ein Seiendes irgendwie gezählt wird, kann man auf diese Frage positiv antworten. Aber das Gezählte kann auch viele andere Eigenschaften haben. In anderer Hinsicht kann ihm natürlich jeweils irgendeine andere Bestimmung wesentlich sein. Dieses Beispiel von der Zahl macht aber deutlich, worauf Descartes hinaus will. Er will die ‚res corporea‘ als ‚substantia extensa‘, nämlich nur in Hinsicht auf ihre Ausdehnung sehen. Erst danach kann man verstehen, warum sich die Quantität nicht realiter von der ‚substantia extensa‘ unterscheiden lässt. Wir müssen hier jedoch noch einmal fragen: Angenommen, dass alle anderen Attribute als unwesentliche von ‚res corporea‘ ausgeschaltet worden sind, kann man behaupten, dass damit bewiesen ist, dass die Ausdehnung ihr wesentliches Attribut ist? Bestimmt nicht. Man muss es positiv beweisen.

²⁰⁵ Ebd.: „[D]er Sache nach unterscheidet sich die Größe nicht von der ausgedehnten Substanz, sondern nur unserem Begriff nach; ebenso wie die Zahl von der gezählten Sache“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 34).

Descartes argumentiert aber einfach weiter auf der Grundlage dieser Behauptung, ohne sie richtig bewiesen zu haben. Damit soll er allerdings auf gewisse subtile Einwände entgegnet haben, denen zufolge zwischen Ausdehnung und Quantität zu unterscheiden ist. Denn für ihn ist es aus dem oben genannten Grund unmöglich, dass man die Quantität ohne irgendwelche ‚substantia extensa‘ erkennt. Wir denken aber normalerweise an die Quantität, ohne dabei auf die Substanz zu achten. Nur deswegen kann Quantität ohne die durch sie bestimmte Substanz gedacht oder erkannt werden.²⁰⁶ Die Identität der Quantität mit der ‚extensio‘ wird damit hergestellt. Im Akt des menschlichen Erkennens können sie voneinander getrennt gedacht werden. Aber realiter sind sie nicht voneinander zu trennen. Dabei wird die ‚extensio‘ immer als wesentliches Attribut der ‚res corporea‘ postuliert. Aber ist die Identität der beiden damit endgültig begründet? Der eigentliche Grund, warum im Rahmen besagter Einwände die Quantität von der Ausdehnung unterschieden wurde, war die Tatsache, dass viele Dinge sich zu vergrößern oder zu vermindern scheinen. Das Beispiel des Schwammes zeige jedoch, dass dies in der Tat nur zum Schein geschieht. Allerdings bleibt noch die Frage offen, wie man denn nun die Ausdehnung bestimmen kann, wenn wir aufgrund der sinnlichen Daten nicht bestimmen können, wie groß die Ausdehnung eines Körpers tatsächlich ist. Descartes lässt diese Frage unbehandelt. Denn er hat darauf verzichtet, weiter nachzufragen, wie wir auch beim Wachsbeispiel gesehen haben. Die Gesamtausdehnung, die immer dieselbe bleiben muss, wird einfach als wesentliches Attribut von ‚substantia corporea‘ vorausgesetzt. In diesem Sinne kann Heideggers Kritik an Descartes’ unausgewiesener Idee der Vorhandenheit verstanden werden.

Jetzt bleibt Descartes jedenfalls noch, das zweite Vorurteil zu widerlegen. Er will beweisen, dass es keinen leeren Raum gibt und der Raum eigentlich immer durch irgendwelche ‚res extensa‘ erfüllt ist. Ob er dabei irgendeinen Hinweis darauf gibt, warum er die Ausdehnung als ein einziges wesentliches Attribut von ‚res corporea‘ behauptet, das wird unser Hauptinteresse in der folgenden Untersuchung sein. Er behauptet zuerst, dass sich der interne Ort von ‚res corporea‘ realiter nicht unterscheiden lässt:

Non etiam in re differunt spatium, sive locus internus, & substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quo à nobis concipi solent. Revera enim extensio in longum, latum & profundum, quæ spatium constituit, eadem planè est cum illâ quæ constituit corpus.²⁰⁷

²⁰⁶ Siehe René Descartes, a.a.O., S. 44f.

²⁰⁷ René Descartes, a.a.O., S. 45: „Denn auch nicht der Sache nach ist der Raum oder der innere Ort und die in ihm enthaltene körperliche Substanz verschieden, sondern nur der Art nach, wie sie von uns vorgestellt werden; denn in Wahrheit ist die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, welche den Raum ausmacht, dieselbe mit

Es soll zwischen ihnen keinen realen Unterschied, sondern nur einen modalen Unterschied in Bezug auf unsere alltägliche Erkenntnis von ihnen geben. Was besagt hier der Ausdruck ‚locus internus‘? Meint er, dass dieser Raum im Körper selbst enthalten ist? Descartes scheint eher das Gegenteil davon zu meinen. Denn er sagt ausdrücklich, dass die ‚substantia corporea‘ in diesem Raum enthalten ist (in eo contenta). Genau in diesem Sinne muss dieser Ausdruck verstanden werden. Deshalb ist der interne Ort mit dem Körper zu identifizieren. Was die Frage angeht, die uns eigentlich interessiert, nämlich die Frage, ob wir hier die Begründung seiner Behauptung bezüglich der Ausdehnung als eines wesentlichen Attributes von ‚res corporea‘ finden, bemerken wir, dass seine These hier noch einmal wiederholt wird. Die Ausdehnung soll zugleich den Raum und den Körper konstituieren.

Er spricht aber auch vom externen Ort bzw. Raum. Welches Verhältnis besteht zwischen dem internen und dem externen Ort? Descartes erläutert die gemeine Auffassung vom Unterschied zwischen Körper und internem Ort ein wenig später noch ausführlicher, und zwar in folgender Weise:

*Sed in hoc differentia est, quòd ipsam in corpore ut singularem consideremus, & putemus semper mutari quoties mutatur corpus: in spatio verò unitatem tantum genericam ipsi tribuamus, adeò ut, mutato corpore quod spatium implet, non tamen extensio spatii mutari censeatur, sed remanere una & eadem, quamdiu manet ejusdem magnitudinis ac figuræ, servatque eundem situm inter externa quædam corpora, per quæ illud spatium determinamus.*²⁰⁸

Nach der alltäglichen Denkweise können sich die einzelnen Ausdehnungen immer verändern, wenn sich die Körper verändern, während der Raum immer ein und derselbe bleibt. Dieser Raum behält seinen Ort in Bezug auf irgendwelche externen Körper, durch welche er bestimmt wird. Der gewöhnlichen Einstellung der Menschen zufolge gibt es einige Veränderungen in Bezug auf die einen Körper bzw. einen Raum umgebenden Körper, wenn diese Körper den bis dahin von ihnen besetzten Raum verlassen. Aber nicht alle Körper

der, welche den Körper ausmacht“ (in der Übersetzung von Artur Buchenau werden ‚non‘ und ‚sed‘ einfach ignoriert, was unbedingt korrigiert werden muss).

²⁰⁸ Ebd.: „Der Unterschied liegt aber darin, daß wir sie [Ausdehnung] im Körper als etwas Besonderes betrachten und annehmen, sie verändere sich so oft, als der Körper seinen Ort wechselt; dagegen geben wir dem Raum eine gattungsmäßige Einheit, so daß mit dem Wechsel des ihn erfüllenden Körpers doch kein Wechsel in der Ausdehnung des Raumes angenommen wird; er gilt vielmehr als ein und derselbe, solange seine Größe und Gestalt bleibt und er dieselbe Lage zwischen den äußeren Körpern behält, durch welche wir diesen Raum bestimmen.“ (Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 35f)

bewegen sich dabei. Diese ihren Ort nicht verlassenden Körper machen diesen Raum als ein und denselben kenntlich. Es muss also mindestens einen unbeweglichen, externen Körper geben, damit der Raum jederzeit identifiziert werden kann. Wenn es aber diesen Fixpunkt nicht mehr gibt, kann man dann immer noch behaupten, dass dieser Raum derselbe bleibt? Wenn wir logisch konsequent denken, müssen wir auf diese Frage negativ antworten. Die Frage, ob es im System der Physik Descartes' überhaupt einen solchen Fixpunkt gibt, beantwortet er selbst negativ.²⁰⁹ Er hat die Ausdehnung der Welt, die als Gesamtheit der körperlichen Substanzen verstanden wird, als unendlich begriffen. Denn wir stellen uns immer außer der irgendwie gesetzten Grenze nicht nur den Raum mit unendlicher Ausdehnung vor, sondern wir erkennen auch diesen Raum als wahrhaft vorstellbar (*imaginabilia*), nämlich als ‚*realia*‘.²¹⁰ Ist es möglich, dass es irgendeinen absoluten Fixpunkt gibt, auch wenn es im ganzen Universum keine Grenze gibt? Es gibt keine absolute Methode, einen Fixpunkt in einem solchem Universum zu finden. Es ist aber trotzdem immer noch theoretisch möglich, dass es irgendwelche Körper gibt, die trotz aller Bewegungen, die im Universum überhaupt stattfinden, relativ zueinander immer dieselbe Lage einnehmen. In den alltäglichen Erfahrungen finden wir solche Fixpunkte und die darin befindlichen Körper.

Descartes selbst gibt ein auf den ersten Blick ähnlich gelagert scheinendes Beispiel. Aber damit zeigt er eigentlich, wie erwähnt, dass diese Fixpunkte eigentlich nur von unserem Denken gegeben werden können. Darüber hinaus wird dadurch, dass es im Universum keinen absoluten Fixpunkt mehr gibt, die Trennung zwischen dem Körper und dem von ihm erfüllten Raume widerlegt. Denn damit wir sagen können, dass ein Körper einen Raum verlässt, muss

²⁰⁹ Siehe René Descartes, a.a.O., S. 47: „Sed si tandem cogitemus, nulla ejusmodi puncta verè immota in universo reperiri, ut probabile esse infra ostendetur, inde concludemus nullum esse permanentem ullius rei locum, nisi quatenus à cogitatione nostrâ determinatur.“ („Nehmen wir endlich an, daß es keine solche unbewegte Stellen in der Welt gibt, wie das unten als wahrscheinlich dargelegt werden wird, so können wir schließen, daß es keinen festen und bleibenden Ort für irgend eine Sache in der Welt gibt, außer insofern er durch unser Denken bestimmt wird.“; Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 37)

²¹⁰ René Descartes, a.a.O., S. 52: „Cognoscimus præterea hunc mundum, sive substantiæ corporeæ universitatem, nullos extensionis suæ fines habere. Ubicunque enim fines illos esse fingamus, semper ultra ipsos aliqua spatia indefinitè extensa non modò imaginamur sed etiam verè imaginabilia, hoc est, realia esse percipimus [...]“ („Wir erkennen ferner, daß diese Welt oder das Ganze der körperlichen Substanz seiner Ausdehnung nach unbegrenzt ist. Denn wo wir auch eine solche Grenze setzen, da stellen wir uns nicht bloß vor, daß ein Raum noch darüber hinaus sich ausdehnt, sondern wir erkennen diesen Raum als wahrhaft vorstellbar [...]“; Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 41). In der Übersetzung von Buchenau wird das Wort ‚*realia*‘ ignoriert, was eigentlich unserer vorigen Untersuchung zufolge nicht unbedingt als ein Fehler verstanden werden muss. Denn ‚*realia*‘ bedeutet hier genau den vorstellbaren, wesentlichen Inhalt.

der Raum selbst unbeweglich sein. Wenn es im Universum keinen absoluten Fixpunkt mehr gibt, kann es aber kein absolutes Kriterium mehr geben, aufgrunddessen wir beurteilen könnten, ob der Raum immer unbeweglich ist oder nicht. Die Bewegung selbst wird nur relativ zu miteinander in Beziehung stehenden Körpern wahrgenommen. Das vor kurzem erwähnte Beispiel kann dazu dienen, diesen Punkt zu verdeutlichen. Betrachten wir also dieses Beispiel selbst. Für ihn konstituiert sich der Raum bzw. der Ort durch die Größe, die Gestalt und die Lage eines Körpers in Bezug auf andere Körper.²¹¹ Wenn wir überhaupt sagen können, dass ein und derselbe Körper zum selben Zeitpunkt einen Raum verlässt oder nicht verlässt, können wir dies nur mit Blick auf die Position der anderen Körper feststellen. Diese müssen dabei allerdings aus der von uns selbst gewählten Perspektive als unbeweglich gelten.²¹² Aber diese unbeweglichen Punkte sind gerade deshalb immer nur von unserer eigenen Perspektive abhängig. Wenn ein Schiff auf dem Meer fährt, wird ein Mensch darin immer am selben Ort seiend betrachtet, wenn wir nur auf seine Lage im Schiff selbst achten und er seinen Ort auf dem Schiff nicht verlässt. Dabei wird nicht berücksichtigt, ob das Schiff fährt oder nicht. Im Falle, dass das Schiff nicht fährt, kann man auch sagen, dieser Mensch bewege sich in einer Richtung, wenn wir die Selbstdrehung der Erde in Betracht ziehen etc. Der Ausdruck ‚locus externus‘ wird in diesem Sinne verstanden. Während der interne Ort mit dem Körper und dessen Ausdehnung identifiziert wird, entspricht der externe Ort der Oberfläche, die den Körper direkt umgibt. Hier ist jedoch mit der Oberfläche nicht ein Teil des davon umgebenen Körpers gemeint. Vielmehr bezieht sich dieser Begriff auf die relative Beziehung eines Körpers zu anderen externen Körpern, auf die Grenze zwischen ihnen.²¹³

²¹¹ Siehe René Descartes, a.a.O., S. 47: „Quippe nomina loci aut spatii non significant quicquam diversum à corpore quod dicitur esse in loco, sed tantum ejus magnitudinem, figuram, & situm inter alia corpora designant.“ („Die Worte „Ort“ oder „Raum“ bezeichnen nämlich nicht etwas von dem darin befindlichen Körper Verschiedenes, sondern nur seine Größe, Gestalt und Lage zwischen anderen Körpern.“; Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 37)

²¹² Ebd.: „Et quidem, ut ille situs determinetur, respicere debemus ad alia aliqua corpora, quæ ut immobilia spectemus; ac prout ad diversa respicimus, dicere possumus eandem rem, eodem tempore, locum mutare ac non mutare.“ („Um diese Lage zu bestimmen, müssen wir auf die anderen Körper achten, die wir dabei als unbewegt annehmen, und je nachdem man dabei verschiedene berücksichtigt, kann man sagen, daß ein Ding zu derselben Zeit sich bewegt und sich nicht bewegt.“; Übersetzung von Artur Buchenau, ebd.)

²¹³ René Descartes, a.a.O., S. 48: „Locum autem aliquando consideramus ut rei, quæ in loco est, internum, & aliquando ut ipsi externum. Et quidem internus idem planè est quod spatium; externus autem sumi potest pro superficie quæ proximè ambit locatum. Notandumque est, per superficiem non hîc intelligi ullam corporis ambientis partem, sed solum terminum, qui medius est inter ipsum corpus ambiens & id quod ambitur [...].“ („Aber den Ort fassen wir bald als ein Innerliches der darin befindlichen Sache, bald als ein ihr Äußerliches auf. Der

Damit wird also eigentlich begründet, warum er behauptet, es gebe keinen leeren Raum. Dies wird durch die Annahme der Unendlichkeit der Welt möglich gemacht, wie wir gesehen haben. Die Unendlichkeit der Welt begründet, in dem sie die Möglichkeit ausschließt, dass absolute Fixpunkte existieren, auch die Unmöglichkeit der Existenz eines leeren Raumes. Es ist ‚per definitionem‘ unmöglich geworden, dass der Raum unbeweglich ist.

Wir haben somit Descartes' Argument verfolgt bis hin zum Beginn der Physik, in der die Bewegung der Körper behandelt werden. Von diesem Punkt an nun gibt es aber für ihn keinen Grund mehr, die Ausdehnung als wesentliches Attribut der ‚res corporea‘ zu begründen, da die nun behandelte Bewegung im Rahmen seines Systems keinen Kandidaten für das wesentliche Attribut (von Substanzen) darstellen kann. Es erübrigt sich daher auch für uns, sein Argument weiter zu verfolgen. Was bis hierher deutlich geworden ist, ist die Tatsache, dass er niemals seine Auswahl positiv begründet hat. In der letzten Betrachtung haben wir erwartet, dass er endlich einen Grund angibt, warum er die Ausdehnung als das ausgezeichnete Attribut versteht. Denn seine einzige positive Begründung, sie sei klar und distinkt zu erkennen, wurde durch das herrschende Vorurteil ernsthaft in Frage gestellt. Aber, wie wir beobachtet haben, dreht sich seine Erwiderung gegen dies Vorurteil eigentlich nicht um die von uns erwartete Begründung. Sie nimmt vielmehr die Identität des Raumes mit dem Körper und auch mit der Ausdehnung als Grundlage. Die eigentliche Beweiskraft seines Argumentes kommt jedenfalls aus einer anderen Behauptung bzw. Voraussetzung, nämlich derjenigen, dass das Universum unendlich sei. Damit ist auch deutlich, dass er nicht begründet hat, warum die Ausdehnung den Raum und den Körper mitkonstituiert. Auch dies wird einfach vorausgesetzt. In diesem Sinne ist Heideggers Kritik noch mal bestätigt worden, Descartes habe die unausgewiesene Idee der ständigen Vorhandenheit der Welt ihr eigentliches Sein vorgeschrieben. Auch Leibniz hat mehrmals betont, dass Descartes diese Idee nicht bewiesen hat:

Corpus in sola extensione consistere, demonstrare tentat Cartesius enumeratione aliorum attributorum quae removet, sed ostendendum erat enumerationem esse sufficientem [...]; Ostendendum a Cartesio erat, spatium seu locum internum non differere a substantia corporis.; [S]ententiae sunt quae hic inae-

innerliche ist dasselbe wie der Raum, der äußere dagegen ist gleich der Oberfläche, welche sich um das in dem Ort Befindliche herumzieht. Unter Oberfläche (*superficies*) ist hier nicht ein Teil des umgebenden Körpers zu verstehen, sondern nur die Grenze zwischen dem umgebenden Körper und dem, was umgeben wird [...].“; Übersetzung von Artur Buchenau, a.a.O., S. 38)

ficantur [...] neque ab auctore demonstrato, quod idem sit extensione et corpus.²¹⁴

Seine Kritik richtet sich allerdings nicht direkt auf den Gesichtspunkt, unter dem wir Descartes' Idee der Vorhandenheit betrachten wollen. In diesen Äußerungen können wir zwar sehen, dass Leibniz selbst Descartes' These nicht zufriedenstellend gefunden hat. Aber er wollte nicht nur diese Bodenlosigkeit kritisieren, sondern auch seine eigene Theorie in Bezug auf die Substanz aufbauen:

[P]uto [...] cum Democrito et Aristotele contra Cartesium aliquid in corpore esse passivum, praeter extensionem, id scilicet quo corpus resistit penetrationi; sed et praeterea cum Platone et Aristotele contra Democritum et Cartesium in corpore aliquam Vim activam sive ἐντελέχειον agnosco, ut ita recte mihi Aristoteles naturam definisse videatur principium motus et quietis [...].²¹⁵

Auf diese beiden Ansätze bezieht sich Heidegger in seiner Vorlesung über Aristoteles' Metaphysik θ . Heidegger sieht darin die Vertiefung der modernen, mathematischen Physik.²¹⁶ Er geht allerdings nicht weiter darauf ein, und auch wir werden uns nicht weiter damit beschäftigen, da dies über den hier gesteckten Rahmen des Interesses weit hinausgeht. Nur in Bezug auf das Problem des wesentlichen Attributes der ‚res corporea‘ werden wir das Argument von Leibniz näher betrachten. Bei Descartes haben wir gesehen, dass er seine

²¹⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Gegen Descartes und den Cartesianismus* in: *Philosophische Schriften* Bd. 4, S. 367, 368, 369: „Descartes versucht zu beweisen, dass ein Körpersein nur in der Ausdehnung besteht, indem er die anderen Attribute, welche er ausschaltet, aufzählt. Aber es war nötig zu zeigen, dass diese Aufzählung [für den Beweis] hinreichend ist [...]“; „Descartes musste beweisen, dass sich der Raum bzw. der innere Ort von der körperlichen Substanz nicht unterscheidet.“; „[D]iese Behauptungen sind diejenigen, welche aufeinander aufgebaut sind [...] indem der Autor vorher nicht bewiesen hat, warum das Körpersein der Ausdehnung gleich sein soll.“

²¹⁵ G. W. Leibniz, a.a.O., S. 393: „[I]ch glaube [...] mit Demokrit und Aristoteles und gegen Descartes, dass außer Ausdehnung etwas Leidendes im Körper vorhanden ist, nämlich das, wodurch sich der Körper dem Durchdringen (von anderen Körpern) widersetzt; aber außerdem noch mit Platon und Aristoteles und gegen Demokrit und Descartes erkenne ich im Körper irgendeine aktive Kraft oder ἐντελέχειον, womit Aristoteles die Natur und das Prinzip der Bewegung und der Ruhe richtig bestimmt zu haben scheint [...]“

²¹⁶ Siehe M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik θ 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33, 1981, S. 96: „Leibniz will damit die Bestimmung der extensio nicht beseitigen; diese bleibt erhalten, aber so, daß sie als gegründet auf eine ursprünglichere Bestimmtheit des Seins im Sinne des Wirkens erkannt wird [...] das so bestimmte Sein (läßt) ebenfalls und erst recht eine mathematische Bestimmbarkeit (zu). So kommt es, daß ein viel engerer sachlicher Zusammenhang zwischen der mathematischen Methode der Bewegungsmessung (Infinitesimalrechnung) und der Seinsart des zu Erfassenden möglich wird als bei Descartes [...]“

Behauptung, die Härte sei kein wesentliches Attribut der ‚res corporea‘, dadurch begründet, dass er feststellt, der Widerstand verschwinde mindestens für den einen Moment, in dem sich der Körper in derselben Geschwindigkeit wie die drückende Hand zurückzieht. Wie nun kann Leibniz dieser Beobachtung zuwider die Härte dennoch als ein wesentliches neu in Betracht ziehen? Das geschieht dadurch, dass er den Widerstand nicht mit der Härte als einem auf die erkennenden Menschen bezogenem Attribut identifiziert, sondern als eine Art Kraft versteht, und zwar in zweierlei Weise: einerseits als ‚vis activa‘, andererseits als ‚vis passiva‘. Beide unterteilen sich jeweils in zwei Unterarten, nämlich ‚primitiva‘ und ‚derivativa‘. Die Widerstandskraft wird als ‚vis passiva primitiva‘ verstanden:

[V]is primitiva patiendi seu resistendi id ipsum constituit, quod materia prima, si recte interpreteris, in Scholis appellatur, qua scilicet fit, ut corpus a corpore non penetretur, sed eidem obstaculum faciat, et simul ignavia quadam [...] id est ad motum repugnatione sit praeditum [...].²¹⁷

Diese passive Kraft ist dann nicht mehr einfach von der ‚substantia corporea‘ zu entfernen. Heidegger hat ausdrücklich betont, dass Leibniz dabei den Widerstand „nicht nur innerhalb der Bezogenheit der Dinge auf uns [damit ist natürlich die Beweisart von Descartes in Bezug auf die Härte gemeint], innerhalb des Bezirkes unserer Betreffbarkeit durch die Dinge, sondern auch unter den Dingen selbst in ihren gegenseitigen Beziehungen“²¹⁸ betrachtet. Im obigen Zitat wurde auch dieser Aspekt erwähnt (corpus a corpore). Heidegger bemerkt ausdrücklich, dass sich Leibniz dabei „auf bestimmte Tatbestände in der Verfassung des Seienden selbst beruft“.²¹⁹ In diesen beiden Kräften, nämlich der ‚vis activa‘ und der ‚vis passiva‘ will Leibniz das Grundmerkmal der ‚res corporea‘ gesehen haben. Aber eigentlich sind diese für ihn das Grundmerkmal nicht nur für die körperlichen Dinge, sondern auch für

²¹⁷ G. W. Leibniz, XV. *Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis* in: *Mathematische Schriften*, 1971, Bd. 6, S. 237: „[D]ie primitive Kraft des Leidens bzw. des Widerstandes macht gerade das aus, was in den Schulen als erste Materie, wenn du richtig interpretierst, genannt wird. Durch sie wird nämlich ein Körper von einem anderen nicht durchgedrungen, sondern jener legt diesem ein Hindernis und ist zugleich mit irgendeiner trägen Kraft [...] nämlich mit der Widerstandskraft gegen die Bewegung ausgestattet...“

²¹⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 98.

²¹⁹ Ebd. Heidegger geht auf diese Problematik direkt weiter ausführlich ein: „[U]nd dazu gehört die mögliche Erfahrbarkeit des Anlaufens und Zurückprallens eines Körpers von einem anderen, mithin der Widerständigkeit der Dinge unter sich und gegen sich. Darin liegt zunächst nur eine Anweisung dafür, einfache Grundbestände des Erfahrenen nicht vorzeitig wegzu erklären, bzw. überhaupt zu übersehen zugunsten irgendwelcher Theorien.“ (Ebd.)

die lebendigen Substanzen, darunter sich auch der Mensch subsumieren lässt. Also müssen sie für alle Substanzen als wesentliche Attribute gelten. Im Cartesianischen Sinne übrigens müssen nur die einfachen Substanzen eigentlich als Substanzen bezeichnet werden. Denn die zusammengesetzten Dinge brauchen immer die einfachen Substanzen als ihre Teile. Aus diesem Grund nimmt auch Leibniz die zusammengesetzten Substanzen aus den eigentlichen Substanzen heraus. Das Hauptargument dafür hängt damit zusammen, dass Leibniz die körperlichen Dinge nur als ‚substances composées‘ versteht. Die sinnlich beobachtbaren körperlichen Dinge sind nun die Aggregate von den Teilen. Diese Aggregate werden zwar auch als Substanzen bezeichnet, aber nur als ‚substances composées‘. Denn die ausgedehnten Dinge sind unendlich teilbar und sind deshalb aus unendlich vielen Teilen zusammengesetzt. Das bedeutet, um zu bestehen, brauchen sie ihre Teile. Das widerspricht der Definition der Substanz als demjenigen, das keines anderen bedarf, um zu sein.²²⁰ Aber wenn diese Definition nicht im ganz strikten Sinne, sondern in relativer Weise verstanden wird, können auch sie zu den Substanzen zählen. Nur aus diesem Verständnis heraus kann man seine Behauptung verstehen, dass die Kraft sowohl der ‚substantia spiritualis‘ als auch der ‚substantia corporea‘ immanent sei. Außerdem gibt es bei ihm, wie bei Descartes, auch noch einen wesentlichen Unterschied zwischen Gott und anderen Substanzen (‚substantia primitiva‘ oder ‚substantia summa‘ und ‚substantiae derivativae‘). In diesem Rahmen kritisiert er Descartes’ Auswahl der ‚extensio‘, und zwar aus der Perspektive der ‚substantia‘ selbst:

[I] [Descartes] a fait fausement consister la substance corporelle dans l'étendue, et il a mal compris l'union de l'âme et du corps, tout cela faute d'avoir compris la nature de la substance en général.²²¹

²²⁰ Über diese Theorie von ihm, siehe besonders G. W. Leibniz, *Entretien de Philarète et d'Ariste* in: *Philosophische Schriften*, Bd. VI, S. 579ff: „[Q]ue l'étendue entre dans l'essence ou la nature du corps, mais non pas qu'elle fait toute son essence [...] Enfin, pour aller plus avant, je suis d'opinion, que non seulement l'étendue, mais aussi le corps même ne saurait être conçu indépendamment d'autre chose. Ainsi il faudrait dire, ou que les corps ne sont point des substances, ou bien qu'être conçu indépendamment ne convient pas à toutes les substances [...] Il n'y a que les Monades, c'est-à-dire, les substances simples ou indivisibles, qui soient véritablement indépendamment de toute chose créée concrète.“

²²¹ G. W. Leibniz, *De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance* dans: *opuscules philosophique choisis*, 1978, S. 80. Das Original lautet wie folgt: „[S]ubstantiae corporeae naturam in extensione praepostere collocasse, nec de unione animae et corporis probas comprehensiones habuisse, quorum causa fuit non intellecta substantiae natura in universum.“ (G. W. Leibniz, *De primae philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae* in: *Philosophische Schriften*, Bd. 4, S. 469)

Als die Bestimmung, durch die die Substanz richtig erkannt werden kann, zieht er, wie beobachtet, den Begriff der Kraft heran. Dies soll für beide Arten von Substanzen, nämlich für ‚substantia corporea‘ und ‚substantia spiritualis‘ gelten:

[À] propos de la *notion de substance* [...] je dirai en attendant que la notion de *force* (*vis* ou *virtus* en latin, *Kraft* en allemand), à laquelle j’ai consacré une science spéciale, la *Dynamique*, apporte beaucoup de lumière à l’intelligence de la vraie *notion de substance* [...] la force active comprend une sorte d’acte ou d’*ἐντελέχεια*; elle est le milieu entre la faculté d’agir et l’action même et implique l’effort ; ainsi elle est portée par elle-même à l’action et n’a pas besoin, pour agir, d’aucune assistance, mais seulement de la suppression de l’obstacle [...] Et je soutiens que cette force d’agir est **inhérente à toute substance** et fait toujours naître quelque action ; que, par conséquent, la substance corporelle, elle aussi, – et tout autant d’ailleurs la substance spirituelle, – ne cesse jamais d’agir [...].²²²

In diesem Zitat wird deutlich, dass Leibniz den Begriff der Substanz sowohl bei körperlichen Dingen als auch bei den geistigen Substanzen direkt auf den Begriff ‚vis activa‘ bezieht.

Drittes Kapitel: Heideggers Kritik an Descartes Seinsidee der Vorhandenheit

Da wir die Versuche von Descartes ausführlich behandelt haben, können wir jetzt genauer betrachten, wie Heidegger ihn kritisiert. Aus den bisherigen Betrachtungen können wir zwei wichtige Punkte entnehmen: Erstens können wir Descartes zufolge die körperlichen Gegenstände nicht durch ‚sensus‘, sondern nur durch ‚mens‘ bzw. ‚intellectus‘ erkennen. Zweitens spielt die Forderung der Exaktheit dabei die entscheidende Rolle. Heidegger stellt, wie wir schon gesehen haben, zusammenfassend diese beiden Punkte ebenfalls so dar:

Der einzige und echte Zugang zu diesem Seienden ist das Erkennen, die intellectio, und zwar im Sinne der mathematisch-physikalischen Erkenntnis.²²³

²²² G. W. Leibniz, *De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance*, S. 81f. Das Original lautet wie folgt: „[E]x notionem substantiae [...] dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Kraft, Galli la force) cui ego explicandae peculiarem Dynamices scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam [...] vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti [...] Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci; adeoque nec ipsam substantiam corpoream (non magis quam spiritualem) ab agendo cessare unquam [...]“ (G. W. Leibniz, a.a.O., S. 469f).

²²³ Martin Heidegger, *SuZ*, S. 95.

Wie diese Erkenntnis dazu führt, die Vorhandenheit als Grundmerkmal der Seinsart der ‚res corporea‘ zu verstehen, haben wir schon betrachtet. Gerade diese Erkenntnisart will aber Heidegger kritisieren. Denn, wie wir in Bezug auf ‚vis passiva‘ bei Leibniz vor kurzem gesehen haben, ist für Heidegger wichtig, „das in der Sinnlichkeit sich Zeigende in seiner eigenen Seinsart sich vorgeben zu lassen und diese [...] zu bestimmen“.²²⁴ Nach Heidegger konnte Descartes gerade dies nicht tun. In dem Beweis dessen, dass die Härte kein wesentliches Attribut werden kann, soll ihm zufolge Descartes „die Seinsart des sinnlichen Vernehmens und damit die Möglichkeit der Erfassung des in solchem Vernehmen begegnenden Seienden in seinem Sein ausgelöscht“ haben. Denn „Berührung und die etwa in ihr sich bekundende Härte bestehen, ontologisch gefaßt, (nicht) in der verschiedenen Geschwindigkeit zweier Körperdinge. Härte und Widerstand zeigen sich überhaupt nicht, wenn nicht Seiendes ist von der Seinsart des Daseins oder zum mindesten eines Lebenden.“²²⁵ Diese Behauptung steht scheinbar im Widerspruch zu dem Satz, der in Bezug auf die ‚vis passiva‘ vor kurzem zitiert wurde. Dort hatte er behauptet, dass sich die Aufmerksamkeit stärker auf die Beziehungen der Dinge untereinander richten müsse als auf die Beziehungen zwischen den Dingen und uns. Hier behauptet er, mindestens dem Anschein nach, das Gegenteil. Hat sich Heideggers Meinung hinsichtlich dieses Problems zwischen 1927 und 1931, in dem die Vorlesung über Aristoteles’ Metaphysik gehalten wurde, so dramatisch verändert? Keineswegs. Er weist auch in *SuZ* selbst auf derselben Seite ausdrücklich darauf hin, dass bei Descartes Widerstand und Härte „so wenig [...] in einem phänomenalen Sinne verstanden, als etwas an ihm selbst Erfahrenes und in solcher Erfahrung Bestimmbares“²²⁶ wurden. Die Betrachtung soll damit anfangen, dass nicht das mathematisch-physikalisch erkennende Subjekt, sondern das Dasein als das aller Beobachtung der Dinge Zugrundeliegende angenommen wird. Erst danach kann man entscheiden, welche Phänomene man in Betracht ziehen und wie man sie betrachten soll. So kann sich dieser scheinbare Widerspruch auflösen. Heidegger will in *SuZ* überhaupt nicht sagen, dass man die Beziehung zwischen den zu beobachtenden Phänomenen keinesfalls in Rücksicht nehmen darf. Er will nur darauf hinweisen, dass diese Beziehung nicht einzig und allein aus der Perspektive einer bestimmten Seinsart des Vernehmens, nämlich aus der Perspektive eines bestimmten Nebeneinander-vorhandenseins zweier vorhandener ‚res extensae‘ verstanden werden darf.

²²⁴ M. Heidegger, a.a.O., S. 97.

²²⁵ Ebd.

²²⁶ Ebd.

Deswegen sagt er folgendes:

[D]as Bewegungsverhältnis beider [bei Descartes] ist selbst im Modus der extensio, die primär die Vorhandenheit des Körperdinges charakterisiert.²²⁷

Nur aufgrund dieses Verständnisses wird überhaupt möglich, dass man nicht nur den Unterschied zwischen den Geschwindigkeiten der beiden zu beobachtenden Dinge, sondern auch das Anlaufen eines Körpers gegen einen anderen Körper und sein Zurückprallen von ihm, damit auch die „Widerständigkeit der Dinge unter sich und gegen sich“ mit in Betracht zieht. Die ausschließliche Berücksichtigung des einfachen Nebeneinander-Vorhandenseins ergibt sich aus der vorgängigen Setzung des mathematisch-physikalisch erkennenden Subjekts als Ausgangspunkt der Betrachtung. Wenn Heidegger davon spricht, dass man den Widerstand „nicht nur innerhalb der Bezogenheit der Dinge auf uns“ betrachten darf, ist gerade diese Verfahrensweise gemeint. Dass sich die körperlichen Dinge auf uns überhaupt beziehen, das wird schon eingesehen, aber anders verstanden als bei Descartes.

Wenn solche „grundsätzliche Verkehrung der Problematik“ nicht korrigiert wird, kann nach Heidegger der Rettungsversuch nur fehlschlagen. Als Beispiel für einen solchen Rettungsversuch nimmt er einen erdachten Gegner, der behaupten würde, dass sich die übrigen Schichten der innerweltlichen Wirklichkeit, nämlich die nicht quantifizierbaren Wertprädikate doch auf der Fundamentalsicht, nämlich ‚extensio‘ aufbauen ließen. So soll die „cartesische Analyse der »Welt« [...] erst den sicheren Aufbau der Struktur des zunächst Zuhandenen“ ermöglichen.²²⁸ Weil aber dabei diese Verkehrung der Problematik nicht korrigiert bleibt, nämlich die ständige Dingvorhandenheit immer noch für allen weiteren Aufbau der Weltlichkeit der Welt vorausgesetzt wird, vermag dann dieser Zusatz von Wertprädikaten „nicht im mindesten einen neuen Aufschluß zu geben über das Sein der Güter“:

So wenig wie *Descartes* mit der extensio als proprietas das Sein der Substanz trifft, so wenig kann die Zuflucht zu »wertlichen« Beschaffenheiten das Sein als Zuhandenheit auch nur in den Blick bringen, geschweige denn ontologisch zum Thema werden lassen.²²⁹

Aber damit wollte Heidegger die ‚extensio‘ nicht gänzlich eliminieren. Indem er die

²²⁷ Ebd.

²²⁸ Martin Heidegger, a.a.O., S. 99.

²²⁹ Martin Heidegger, a.a.O., S. 100.

Abhandlung von Leibniz in Bezug auf den Widerstand als ‚vis passiva‘ betrachtete, hat er auch ausdrücklich betont; Leibniz wolle ‚extensio‘ nicht eliminieren. Auch er selbst gesteht der ‚extensio‘ gewissermaßen ihren Platz zu innerhalb der Problematik der Grundbestimmung der Welt.

Mit der radikalen Herausstellung der extensio als des praesuppositum für jede Bestimmtheit der res corporea hat *Descartes* dem Verständnis eines Apriori vorgearbeitet, dessen Gehalt dann *Kant* eindringlicher fixierte. Die Analyse der extensio bleibt in gewissen Grenzen unabhängig von dem Versäumnis einer ausdrücklichen Interpretation des Seins des ausgedehnten Seienden. Die Ansetzung der extensio als Grundbestimmtheit der »Welt« hat ihr phänomenales Recht, wenn auch im Rückgang auf sie weder die Räumlichkeit der Welt, noch die zunächst entdeckte Räumlichkeit des in der Umwelt begegnenden Seienden, noch gar die Räumlichkeit des Daseins selbst ontologisch begriffen werden kann.²³⁰

‚Extensio‘ bei *Descartes* bezieht sich *Heidegger* zufolge aber nicht nur einfach auf ‚res corporea‘, sondern auch im wesentlichen Zusammenhang mit ‚res cogitans‘ bzw. ‚mens‘ auf die Erkenntnis. Denn, wie wir gesehen haben, bezieht sich die Idee der Vorhandenheit, aufgrund derer die Ausdehnung als wesentliches Attribut der ‚res corporea‘ verstanden wird, auf die Idee der Zuhandenheit. Diese Idee muss sich wiederum wesentlich auf die Existenzidee als Sein des Daseins beziehen. In diesem Sinne ist auch der folgende Satz von *Heidegger* zu verstehen:

Ihre ausführliche Begründung erhält die folgende Betrachtung [die gesamte Betrachtung in *SuZ* in Bezug auf die Weltlichkeit der Welt bei *Descartes*] erst durch die phänomenologische Destruktion des cogito sum. (vergleiche II. Teil, 2. Abschnitt) [dieser Abschnitt wurde, wie erwähnt, leider nicht veröffentlicht.]²³¹

²³⁰ Martin Heidegger, a.a.O., S. 101.

²³¹ Martin Heidegger, a.a.O., S. 89.

Dritter Abschnitt: Die Hergestelltheit als ein wesentliches Strukturmoment des Seinsbegriffes der ganzen abendländischen Philosophie

Erstes Kapitel: Problemstellung

Eingangs von unserer Untersuchung haben wir betrachtet, dass Heidegger Folgendes behauptet: die Geschaffenheit des ‚ens creatum‘ sei „im weitesten Sinne der Hergestelltheit von etwas [...] ein wesentliches Strukturmoment des antiken Seinsbegriffes“. Heidegger interpretiert diesen Begriff, nämlich Hergestelltheit auch als ein Zeichen der Kontinuität zwischen dem Mittelalter und der Antike bezüglich der Seinsproblematik. Nach ihm hat sich die Hergestelltheit sogar von der Antike durch die mittelalterliche Scholastik bis zur modernen Philosophie als eine Grundvoraussetzung des Denkens durchgesetzt. Dies soll der eigentliche Grund des verhängnisvollen Versäumnisses der Seinsfrage durch die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie gewesen sein. Wir werden im folgenden die Stellen untersuchen, wo Heidegger seine These begründet. Dabei werden wir auf folgende Punkte achten: Erstens, was genau dieser Terminus bei ihm bedeutet; Zweitens, wie er die Hergestelltheit in der antiken Philosophie interpretiert; Drittens, ob sie auf die mittelalterliche Scholastik anzuwenden ist; Viertens werden wir ebenfalls untersuchen, wie Heidegger bei Descartes und Kant diese Hergestelltheit herausliest und wie er sie tatsächlich als Grundvoraussetzung ihrer Philosophie gelten lässt. Letztens werden wir untersuchen, warum sie ihm zufolge in Bezug auf die Seinsproblematik so verhängnisvolle Wirkung hatte. Damit können wir besser verstehen, warum Heidegger die moderne Philosophie als die Fortsetzung der Tradition versteht, während sie von Descartes und Kant jeweils als ein radikaler, sogar als absoluter Neuanfang und als Revolution der Denkungsart gedacht wurde.

Was den Terminus ‚Hergestelltheit‘ anbetrifft, finden wir keinen Begriff in der antiken Philosophie selbst, der wörtlich so übersetzt oder mindestens direkt so interpretiert werden könnte. Heidegger zufolge ist dieser Begriff der Hergestelltheit durch die auf die Sache selbst orientierte Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie selbst gewonnen. Er wurde nämlich durch die Analyse der Grundbegriffe der antiken Philosophie gewonnen. Wir können diesen Vorgang in seiner Marburger Vorlesung im Sommersemester 1927, die unter dem Titel *Grundprobleme der Phänomenologie* im Jahre 1975 veröffentlicht worden ist, ausführlich beobachten. Gerade dort handelt es sich um die traditionellen Thesen über das Sein, nämlich die Thesen von Kant, von der mittelalterlichen Ontologie, von der neuzeitlichen Ontologie und von der Logik. Er behandelt die Problematik der Hergestelltheit durch die ganze Untersuchung über diese vier Thesen hindurch. Aber das Hauptargument finden wir dort, wo

er die These von der mittelalterlichen Ontologie behandelt. Da er dort ausführlich erläutert, wie er diesen Begriff in der Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie gewonnen hat, ist es unumgänglich, diese Stelle gründlich zu untersuchen. Dabei wird sich auch herausstellen, was er mit Hergestelltheit meint.

Zweites Kapitel: Das Verhältnis der These des Seins in der mittelalterlichen Ontologie mit dem Begriff der Hergestelltheit in der antiken Philosophie

Die These der mittelalterlichen Scholastik, nämlich „die Bestimmtheit eines jeden Seienden hinsichtlich seines Seins durch essentia und mögliche Existenz“²³² (existentia), die Heidegger als eine mit der antiken Ontologie im wesentlichen Zusammenhang stehende Position interpretieren will, hat er hauptsächlich durch die Untersuchung über die Texte von Suarez, Thomas von Aquin und Duns Scotus gewonnen. Dabei richtet sich sein Augenmerk am meisten auf Suarez. Der Grund dafür wurde von ihm selbst wie folgt angegeben:

Suarez ist der Denker, der am stärksten die neuzeitliche Philosophie beeinflusst hat. Descartes ist direkt von ihm abhängig, gebraucht fast durchgängig seine Terminologie. Suarez ist es, der die mittelalterliche Philosophie, vor allem die Ontologie, zum erstenmal systematisiert hat.²³³

Für uns ist es wichtig, auf den zweiten Satz zu achten. Auch Thomas von Aquin und Duns Scotus haben zwar die antike Ontologie behandelt, aber nur im Rahmen der Kommentare über die Werke von Aristoteles. Außerdem noch ist die Metaphysik von Aristoteles, die jedenfalls als eins der wichtigsten Grundbücher von der antiken Ontologie gilt, nicht systematisch aufgebaut. Im Gegensatz dazu ist Suarez Heidegger zufolge derjenige, der versucht hat, „zum erstenmal die ontologischen Probleme in eine systematische Form“ zu bringen.²³⁴ Die Einteilung der Metaphysik, welche die moderne Philosophie bis zu Hegel bestimmte, soll von ihm stammen: nämlich ‚metaphysica generalis, metaphysica specialis, cosmologia rationalis et theologia rationalis‘. Wie wir bald sehen werden, wurde die Kontinuität zwischen der antiken und mittelalterlichen Ontologie bezüglich der Seinsproblematik auch hauptsächlich durch Heideggers Untersuchung über Suarez gewonnen.

Wir werden auf den Inhalt der oben erwähnten These nicht ausführlich eingehen, da unser Hauptinteresse hier nur für die Hergestelltheit gilt. Aber um unsere Untersuchung weiter zu bringen, skizzieren wir ihn zuerst in großem Umriß. ‚Ens‘ (das Seiende) wurde Heidegger

²³² M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 110.

²³³ M. Heidegger, a.a.O., S. 112.

²³⁴ Ebd.

zufolge im Mittelalter zweifach verstanden: „ens als quod sit aliquid actu existens und ens als id, quod sit habens essentiam realem“.²³⁵ Von der ersten Bedeutung nimmt er die Bedeutung von ‚existentia‘, von der zweiten diejenige von ‚essentia‘ heraus. Dabei versteht er ‚essentia‘ als dieselbe wie Realität. Aus der Analyse der ‚essentia‘ nimmt er die Grundbegriffe der antiken Philosophie heraus, und zwar als diejenigen, die mit denjenigen der mittelalterlichen Philosophie im wesentlichen entsprechen: Nämlich, „τὸ τί ἦν εἶναι, essentia sive quidditas (Wesen), ὀρισμός, definitio, μορφή, forma“. Im Gegensatz dazu soll nach ihm der Begriff ‚existentia‘ von der mittelalterlichen Philosophie nicht so eindeutig gefaßt und definiert worden sein. Er nimmt doch als ein Beispiel die Definition von Thomas von Aquin: „esse [d. h. existentia] est actualitas omnis formae, vel naturae“.²³⁶ Aus dieser Definition verbindet er den Begriff ‚existentia‘ mit dem antiken Begriff ἐνέργεια, ἐντελέχεια (Wirklichkeit). Die Funktion von diesen beiden Begriffen soll nach ihm so gewesen sein:

Während die essentia oder die quidditas, die Washeit, Antwort gibt auf die Frage *quid* sit res, ita actualitas respondit quaestioni *an* sit, so antwortet die Existenz auf die Frage, ob etwas sei. Wir können die These auch so formulieren: Jedes Seiende ist als Seiendes befragbar in der Doppelfrage:

²³⁵ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 118f. Ich muss hier eine kleine Korrektur für den zitierten Text geben. Heidegger zitiert dort die Definitionen von ‚Disputationes Metaphysicae‘ von Suarez. Die zweite Definition wird aber nicht von disp. II, sect. IV, 4, wie er angibt, sondern disp. II, sect. IV, 5. Und das nach dem Wort ‚realem‘ hinzugefügte Wort ‚est‘ befindet sich im Original gar nicht. Der zweite Fehler ist wohl passiert, weil Suarez danach seine Definition ergänzt durch weitere Erläuterungen, die allerdings mit ‚id est‘ anfängt. Inhaltlich ist gar kein Fehler begangen worden. Aber das überflüssige Wörtchen ‚est‘ muss gestrichen werden, um Mißverständnis oder unnötiges Grübeln zu vermeiden. Da aber diese Ergänzung uns einiges zu bedenken gibt, sehen wir sie selbst an: „[I]d est non fictam nec chymaericam, sed veram et aptam ad realiter existendum.“ (Suarez, Disputationes metaphysicae, disp II, sect. IV, 5) Wie kann man den Inhalt des ‚realiter existendum‘ entscheiden? Durch Erfahrung, oder durch angeborene Ideen oder irgendwie anders? Wenn diese Frage nicht richtig beantwortet wird, bleibt die Unterscheidung zwischen ‚fictam, chymaericam‘ und ‚veram et aptam‘ nur formal, nämlich ohne jede Wirkung auf den Inhalt. Suarez selbst gibt als Kriterium folgendes an: „Hoc totum, cum solum consistat in declaratione simplicissimi conceptus, non potest aliter probari quam ex communi modo concipiendi et ex significatione vocis a nobis explicatae.“ (Suarez, a.a.O., disp. II, sect. IV, 4. Von der zweiten Definition gilt auch dieselbe Begründung. Denn er selbst sagt folgendes: „Probatio huius conclusionis eadem proportionaliter est quae praecedentis, quia hic simplex conceptus non potest alio modo intelligi aut explicari.“; Suarez, a.a.O., disp. II, sect. IV, 5) Solche Begründung haben wir auch bei Descartes beobachtet. Dabei haben wir auch festgestellt, dass diese Antwort für uns nicht zufriedenstellend ist.

²³⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 122. Dieser Text wurde zitiert aus Thomas von Aquin, Pars Prima *Summae Theologiae*, qu. III, art. IV, 1888, S. 42.

*was es sei und ob es sei.*²³⁷

Bezüglich des Verhältnisses zwischen diesen beiden Begriffen bzw. diesen beiden Fragen gab es ihm zufolge zwei Thesen:

- 1) In ente a se essentia et existentia sunt metaphysicae unum idemque sive esse actu est de essentia entis a se.
- 2) In omni ente ab alio inter essentiam et existentiam est distinctio et compositio metaphysica seu esse actu non est de essentia entis ab alio.²³⁸

Damit ist skizzenhaft gezeigt worden, dass die antiken Grundbegriffe bei Heidegger mit denjenigen vom Mittelalter im wesentlichen Zusammenhang stehend interpretiert werden. Jetzt betrachten wir die Begründung von Heidegger, die er für seine Behauptung gibt, die Hergestelltheit habe sich von der Antike durchs Mittelalter zur modernen Philosophie als Grundcharakter des Seins durchgesetzt, gibt. Zuerst verbindet er die Begriffe ‚essentia‘ und ‚existentia‘ direkt mit demjenigen der Hergestelltheit. Der Begriff ‚actualitas, existentia‘ wurde auf ‚Handeln‘ (actus), nämlich auf ‚Herstellen‘ bezogen. Nachdem er die Meinungen von Suarez, Aegidius Romanus, Capreolus über die ‚existentia‘ betrachtet haben, faßt er so zusammen:

Die Wirklichkeit [existentia] ist keine res, aber deshalb nicht nichts. Sie wird nicht, wie bei Kant, aus dem Bezug zum erfahrenden Subjekt, wohl aber aus der Beziehung zum Erschaffenden gedeutet [...] In der Scholastik [...] wird das Wirkliche mit Rücksicht auf die Verwirklichung interpretiert, d. h. nicht in der Richtung, wie schon Vorhandenes als Wirkliches erfaßt wird, sondern in der Richtung, wie Vorhandenes nachher mögliches Erfassbares, überhaupt als Vorhandenes, vor die Hände kommt und überhaupt erst *handlich* wird. So zeigt sich, wenngleich noch unbestimmt, auch hier eine Beziehung auf das >Subjekt<, auf das Dasein: das Vorhandene vor der Hand haben als Her-gestelltes einer Herstellung, als Wirkliches einer Verwirklichung. Das entspricht der Bedeutung von actualitas und ἐνέργεια, d. h. der Tradition des Begriffes [...] Wirklichkeit [muß], wie der traditionelle Begriff

²³⁷ M. Heidegger, a.a.O., S. 123.

²³⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 124f. Die beiden Thesen hat Heidegger so interpretiert: 1) „In dem aus sich selbst Seienden sind Wesenheit und Dasein [...] metaphysisch [...] ein und dasselbe, oder Wirklichsein gehört zum Wesen, stammt aus dem Wesen eines an sich und aus sich selbst Seienden her.“ 2) „In jedem Seienden, das ist von einem anderen, d. h. in jedem geschaffenen Seienden, besteht eine ontologische Unterscheidung und Zusammensetzung zwischen Washeit und Weise-zu-sein, oder Wirklichsein gehört nicht zum Wesen des geschaffenen Seienden.“ (Ebd.)

actualitas sagt, mit Rücksicht auf Verwirklichung verstanden werden.²³⁹

Die Begriffe wie Erschaffen, Verwirklichung, Vorhandenes, Herstellung etc. werden dabei miteinander in einem engen Zusammenhang stehend dargestellt. Da er aber auch Kants These in wesentlichem Zusammenhang mit der Hergestelltheit stehend interpretiert, kann wohl der Unterschied zwischen dem erfahrenden Subjekt und dem Erschaffenden in Bezug auf die Hergestelltheit nicht wesentlich sein. Wie wir bald sehen werden, versteht Heidegger die Geschaffenheit aus der Hergestelltheit, aber nicht umgekehrt.

Betrachten wir nun, wie Heidegger aus den Grundbegriffen der antiken Philosophie die Hergestelltheit als ihr wesentliches Merkmal interpretiert. τὸ τί ἦν εἶναι, ὁρισμός, μορφή, ἐνέργεια, ἐντελέχεια sind solche Grundbegriffe, die Heidegger selbst erwähnt hat. Die letzten beiden Begriffe verknüpft er mit der Verwirklichung bzw. Wirklichkeit. Wie er sie mit der Hergestelltheit verbindet, haben wir vor kurzem gesehen. Noch dazu setzt er dem μορφή den Begriff εἶδος, dem τὸ τί ἦν εἶναι die Begriffe wie γένος und φύσις, dem ὁρισμός die Begriffe wie ὄρος und οὐσία hinzu und analysiert sie in Bezug auf ihren wesentlichen Charakter.

Drittes Kapitel: Heideggers Begründung seiner Interpretation in Bezug auf Hergestelltheit in der antiken Ontologie

Er beginnt mit der Analyse des Begriffes μορφή. Dieser wird als einen wesentlich breiteren Bedeutungsumfang habend interpretiert als im vulgären Verständnis:

Gemeint [mit μορφή] ist nicht nur die Raumgestalt, sondern das ganze Gepräge eines Seienden, an dem wir ablesen, was es ist.²⁴⁰

²³⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 146f. Als Grund für diese Interpretation zitiert er folgende Sätze: „[E]xistentia rei **absolute non est respectus**, sed absolutum **quid** [...]“ (Suarez, a.a.O., disp. XXXI, sect. VII, 4); „esse actualis existentiae **non est res proprie loquendo** [...] non est proprie ens, secundum quod ens significat **actum essendi**, cum non sit quod existit [...]“ (Capreolus, I Sent., dist. VIII, qu. I, art. II (Solutiones, IV)); „**esse creaturae** [existentia] [...] **non subsistit**; et ideo, **nec** illi debetur **proprie esse** [essentia], nec fieri, nec creari, ac per hoc nec dicitur proprie creatura, sed quid **concreatum** [...]“ (Capreolus, a.a.O., dist. VIII, qu. I, art. II (Solutiones, I)). (M. Heidegger, a.a.O., S. 144ff). Hier zeigt sich, wie viele Schwierigkeiten die mittelalterliche Scholastik mit dem Begriff der existentia hatte. Esse, existentia und essentia wurden ohne klare Unterscheidung voneinander benutzt. Jedesmal muss man mühsam herausfinden, was mit einem Ausdruck gemeint ist. Aber, wie Heidegger selbst betont, ist eins klar; auf jeden Fall wird sie innerhalb der Problematik bezüglich der ‚creatio‘ behandelt.

²⁴⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 149.

Nach ihm soll dieser in der Wahrnehmung das Aussehen (εἶδος) fundieren. Durch Aussehen gelangen wir nämlich in der Wahrnehmung zum Gepräge. das der Sache nach Letztere soll in der Ordnung des Wahrnehmens das Erste sein. Aber in der griechischen Ontologie soll der Fundierungszusammenhang umgekehrt sein. Der Grund dafür soll nach ihm darin liegen, dass ihr Verhältnis nicht in Bezug auf das Wahrnehmen, sondern im Hinblick auf das Herstellen verstanden wurde. Das Aussehen wurde Heidegger zufolge in der antiken Vorstellung als Vorbild für die Herstellung verstanden. In diesem Sinne interpretiert Heidegger den Begriff τὸ τί ἦν εἶναι als das bei der Herstellung vorweggenommene Aussehen, nämlich „das, was ein Seiendes vor der Verwirklichung schon war“. In derselben Hinsicht interpretiert er den Begriff γένος nicht einfach als Gattung, sondern „Geschlecht, Stamm“. Denn das Aussehen als Vorbild der Verwirklichung zeigt zugleich, „von woher das Geprägte eigentlich stammt“²⁴¹. Dieser genetische Zusammenhang erklärt sich nur aus der Perspektive der Hergestelltheit bzw. Verwirklichung. Auf dieselbe Weise geht seine Analyse weiter: φύσις wird interpretiert von der Perspektive vom Verb φύειν, das ‚wachsen lassen‘, ‚erzeugen‘, ‚sich selbst erzeugen‘ bedeutet. Das dieses Erzeugen Ermöglichende wird noch mal als „das Aussehen

²⁴¹ M. Heidegger, a.a.O., S. 151. In seiner Vorlesung über ein Werk von Platon behandelt Heidegger das Verhältnis zwischen εἶδος und γένος in Bezug auf fünf Arten von μέγιστα γένη. Den ausführlichen Inhalt seiner Erklärung darüber findet man in M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, GA 19, S. 522 – 558. Für uns interessant ist Heideggers Behauptung, dass die beiden Begriffe bei Platon ‚promiscue‘ verwendet worden seien. Den Grund dafür erklärt er folgendermaßen: „[E]r hat noch kein wirkliches Verständnis von der Struktur des γένος-Begriffes, welche nur aufgeklärt werden kann aus einer ursprünglicheren Einsicht in den Sinn des Seins [...] γένος ist ein Strukturbegriff des Seins selbst, εἶδος, ein Gegebenheitsbegriff des Seins des Seienden.“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 523f.) Dieses Nicht-verstehen vom Verhältnis zwischen beiden Begriffen bei Platon soll, ihm zufolge, nur aus dem antiken Verständnis vom Charakter des Seins als Hergestelltheit erklärbar sein. Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen εἶδος und γένος zeigt seine Interpretation allerdings einen kleinen, aber nicht unwichtigen Unterschied zwischen *Grundprobleme der Phänomenologie* und *Platon: Sophistes*. In jener Vorlesung werden die beiden Begriffe ohne weiteres miteinander identisch, oder mindestens miteinander im wesentlichen Zusammenhang stehend ausgelegt. Direkt nach dem im Haupttext zitierten Satz sagt er folgendes: „Das εἶδος, das, was ein Ding im Vorhinein schon war, gibt das Geschlecht des Dinges, seine Abstammung, sein γένος an. Daher ist auch die Sachheit identisch mit γένος.“ (M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 151.). Aber in dieser Vorlesung soll γένος die ontologischen Fundierungszusammenhänge deutlicher machen. Dieser Unterschied lässt sich durch den Unterschied der Perspektive erklären. In der ersten Vorlesung erklärt Heidegger das Verhältnis zwischen diesen Begriffen ausschließlich aus der Perspektive der Hergestelltheit als einem Grundbegriff der antiken Ontologie. In der zweiten argumentiert er dagegen aus der Perspektive der Seinsstruktur, die nur aus der Daseinsanalyse erklärt werden kann.

dessen, wie das Erzeugende werden und sein soll²⁴² verstanden. ὀρισμός, ὄρος werden auch von der Umgrenztheit der Sache durch Aussehen her verstanden. Denn Aussehen soll „je das in sich, was zu einem Ding gehört“²⁴³, beschließen. Die Definition als ausdrückliche umfassende Umgrenzung des Dinges wird also auch innerhalb des Horizontes der Hergestelltheit aufgefaßt. Wie ist aber mit οὐσία? Denkt man normalerweise nicht, die einfache Existenz habe mit Herstellung nicht zu tun? Heidegger bringt sie aber durch die nähere Betrachtung des Begriffes ‚Herstellen‘ selbst zum wesentlichen Zusammenhang mit der Herstellung. Herstellen im weitesten Sinne meint nicht bloß ‚etwas produzieren, in die Welt bringen‘, sondern vielmehr „in den engeren oder weiteren Umkreis des Zugänglichen bringen“. Das Wort ὑποκείμενον interpretiert er auch in diesem Sinne als „das im nächsten Umkreis der menschlichen Verhaltungen zunächst und ständig Vorliegende und demgemäß ständig Verfügbare“.²⁴⁴ Auf solche Weise gelingt es ihm, den Begriff οὐσία mit demjenigen der Herstellung zusammenzubringen. Er weist auch darauf hin, dass „die vorphilosophische echte Bedeutung von οὐσία“ Habe, Besitzstand, Vermögen etc. waren. Nach dieser Bedeutung soll Seiendes „soviel wie *vorhandenes Verfügbares*“ bedeuten. Somit betont Heidegger ausdrücklich, die Vorhandenheit des Verfügbaren gehöre zum Herstellen selbst:

Die Grundbegriff der οὐσία betont [...] die Hergestelltheit des Hergestellten im Sinne des verfügbaren Vorhandenen.²⁴⁵

So hat er bei den wichtigsten Begriffen der antiken Ontologie den Herstellungscharakter gezeigt. Ob diese Interpretation dem Verständnis der antiken Griechen selbst entspricht? Zwar nicht direkt darüber, aber in wesentlicher Hinsicht im selben Zusammenhang sagt er folgendes:

Wir wollen nicht nur, sondern müssen die Griechen besser verstehen, als sie sich selbst verstanden. Nur so besitzen wir das Erbe wirklich.²⁴⁶

Was das bedeuten soll, ein Beispiel davon konnten wir, zwar nicht ausführlich, in unserer Anmerkung in Bezug auf den Begriff γένος sehen. Noch deutlicher können wir sehen, wie

²⁴² M. Heidegger, a.a.O., S. 151.

²⁴³ M. Heidegger, a.a.O., S. 152.

²⁴⁴ Ebd.

²⁴⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 153.

²⁴⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 157.

dieses bessere Verstehen aussehen soll, in seiner Abhandlung ‚Der Spruch des Anaximander‘. Wie dieser Spruch übersetzt, verstanden werden soll, darüber ausführlich diskutierend, sagt er folgendes:

Damit wir überhaupt und vor aller Übersetzung zu dem übersetzen, was in dem Spruch zur Sprache kommt, müssen wir wissentlich alle ungemäßen Vormeinungen fallen lassen [...] Allein, auch dieses Weglassen der eigens bedachten ungemäßen Voraussetzungen genügt nicht, solange wir es unterlassen, uns hinhörend auf das einzulassen, was in dem Spruch zur Sprache kommt.²⁴⁷

Dieses Hinhören bedeutet nicht grammatikalisch bzw. philologisch ‚richtig übersetzen‘:

Wir fragen nur, ob bei diesem richtigen Übersetzen auch richtig gedacht werde. Wir fragen nur, ob in dieser geläufigsten aller Übersetzungen überhaupt noch etwas gedacht sei.²⁴⁸

In dieser Hinsicht lässt sich sein folgendes Wort verstehen:

Weder können wir die Übersetzung [seine eigene Übersetzung] wissenschaftlich beweisen, noch dürfen wir sie auf irgendeine Autorität hin nur glauben [...] Die Übersetzung lässt sich nur im Denken des Spruches nachdenken [...] Darum wird der Spruch nie ansprechen, solange wir ihn nur historisch und philologisch erklären.²⁴⁹

Das heißt, in unserem Zusammenhang ist seine Interpretation in Bezug auf die Hergestelltheit wohl aus dem Nachdenken des Denkens selbst herausgesprungen, aber nicht aus dem wissenschaftlichen, philologischen Hinweis auf die Stellen, wo sich solche Interpretation ausdrücklich als grammatikalisch, philologisch richtig erweisen lässt. Wir können weder bei Aristoteles noch bei Platon die Stelle finden, wo all diese Begriffe mit dem Begriffe wie ποιεῖν, ἐνέργεια in wesentlichem Zusammenhang stehend systematisch erklärt werden. Heidegger zufolge soll die Hergestelltheit als Grundvoraussetzung ihres Denkens gelten. Diese Grundvoraussetzung hat den Charakter, all die von uns behandelten Begriffe zu ermöglichen. Ob sie selbst aber ausdrücklich von den griechischen Denkern systematisch verstanden worden waren, das ist eine andere Frage. Aber wie kann man dann sicher sein, dass Heideggers Interpretation sich begründen lässt? Auf diese Frage kann ihm zufolge nur so

²⁴⁷ M. Heidegger, GA 5, S. 332.

²⁴⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 333.

²⁴⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 372.

geantwortet werden: man müsse sich mit der Sache selbst auseinandersetzen und dabei sich selbst entscheiden, ob man Heideggers Interpretation akzeptiert oder nicht.²⁵⁰

Viertes Kapitel: Das wesentliche Verhältnis zwischen der Hergestelltheit der antiken Ontologie mit dem Geschaffensein (ens creatum) in der mittelalterlichen Scholastik und bei Descartes und Kant

Wie mehrmals erwähnt, nach Heidegger soll die ontologischen Grundbegriffe vom Mittelalter, nämlich ‚essentia‘ und ‚existentia‘ aus dem Hinblick auf den Begriff der Herstellung verstanden, und zwar auf den von der antiken Philosophie übernommenen. In Bezug auf die Übernahme von diesem Begriff erwähnt er zwar ein Problem, das sich auf den wesentlichen Unterschied zwischen der antiken und der mittelalterlichen Ontologie bezieht. Bekanntlich kennt die griechische Ontologie keine Schöpfung aus dem Nichts (creatio ex nihilo). In der antiken Kosmologie z. B. bei Platon in Timaios wurde Gott nur als Demiurgos verstanden, nämlich derjenige, der aus dem Chaos der Materialien eine Ordnung schafft und dabei nach dem Vorbild der Ideen alles Seiende geschaffen hat. Aber nach ihm soll ‚creatio ex nihilo‘ auch „den allgemeinen ontologischen Charakter des Herstellens“ haben. Das soll der Grund gewesen sein, weshalb die aristotelische Philosophie, zwar mühsam, aber sicher von der mittelalterlichen Theologie und Philosophie übernommen wurde:

²⁵⁰ Zunächst aber ist es zuzugeben, dass Heidegger in Bezug auf die Hergestelltheit bei den Griechen konsequent argumentiert. Der Unterschied zwischen *Platon: Sophistes* und *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), den wir kurz vorher betrachtet haben, weist nur darauf hin, dass sich das griechische Verständnis bzw. Platons Verständnis vom γένος nicht mit demjenigen der Daseinsanalyse deckt. Er ist also in seinem Argument in Bezug auf die Hergestelltheit konsequent genug, von seiner Analyse selbst die Zusammenhänge zwischen diesen Grundbegriffen zu erkennen. In diesem Sinne muss man sich, ob dagegen oder dafür, nur in Bezug auf die Sache selbst mit seinem Argument auseinandersetzen. Dabei genügt es nicht, nur bei einem einzelnen Denker diese Zusammenhänge zu erkennen. Denn Heidegger behauptet, die Hergestelltheit sei der Grundcharakter des Seins in der ganzen antiken Ontologie. Das ist auch wohl der Grund, warum Heidegger in seiner Erklärung, nur mit einer Ausnahme vom Begriff γένος, nicht ausdrücklich auf einzelne Theorien eingeht. Für ihn ist es manchmal unmöglich, sogar beim einzelnen Denker solche Zusammenhänge philologisch bzw. wissenschaftlich systematisch herauszukriegen, wie es im ‚Spruch des Anaximander‘ deutlich gezeigt wurde. Andererseits behauptet Heidegger sogar, dass diese Zusammenhänge von uns herausgearbeitet werden müssen: „Die antike Ontologie vollzieht die Interpretation des Seienden und die Ausarbeitung der genannten Begriffe gleichsam *naiv*. Wir erfahren nicht darüber, wie der Zusammenhang und Unterschied beider zu fassen und als für jedes Seiende notwendig geltender zu begründen sei [...] Die *ausdrückliche Herausarbeitung des Bodens der antiken Ontologie* ist nicht nur für ein mögliches philosophisches Verständnis grundsätzlich möglich, sondern sie ist **faktisch gefordert durch die Unvollkommenheit und Unbestimmtheit der antiken Ontologie selbst.**“ (M. Heidegger, GA 24, S. 155f.)

Die antike Ontologie war in ihren Fundamenten und Grundbegriffen trotz anderer Ursprünge der christlichen Weltauffassung und Auffassung des Seienden als *ens creatum* gleichsam auf den Leib zugeschnitten.²⁵¹

Die Schöpfung soll „auch in irgendeinem Sinne mit Rücksicht auf das Herstellen interpretiert“ gewesen sein. Welche Bedeutung diese Unterscheidung zwischen ‚ens creatum‘ und ‚ens increatum‘ auf die Grundbegriffe der mittelalterlichen Ontologie, nämlich ‚essentia‘ und ‚existentia‘ hatte, haben wir schon gesehen. Wir haben auch gesehen, dass Heidegger die Grundbegriffe der antiken Ontologie fast Wort für Wort mit denjenigen der mittelalterlichen Ontologie in den Zusammenhang gebracht hat. Heidegger zufolge war andererseits Descartes immer noch mit dem Schema von ‚ens creatum‘ und ‚ens increatum‘ verfangen. Also, Er konnte aufgrund dieser Interpretation die Hergestelltheit als ein von der Antike her durchs Mittelalter zur Moderne herrschendes Merkmal der abendländischen Philosophie verstehen. Er behauptet auch, Kant habe die Hergestelltheit übernommen und weiter entwickelt:

Das Sein der endlichen Dinge, seien es Sachen oder Personen, ist im vorhinein als Hergestelltheit im Horizont des Herstellens begriffen, allerdings in einer Auslegungsrichtung, die sich mit der von der antiken Ontologie herausgestellten nicht ohne weiteres deckt, ihr aber zugehört und aus ihr entstammt.²⁵²

Wie er diese Interpretation ausführt, werden wir später betrachten, wenn wir Heideggers Auseinandersetzung mit Kant am geeigneten Ort behandeln.²⁵³

Jetzt ist zu betrachten, warum Heidegger behauptet, die Idee der Hergestelltheit habe eine Verheerende Wirkung auf die ganze abendländische Philosophie gehabt. Ihm zufolge wird die grundsätzliche ontologische Interpretation des Daseins durch die Idee der Hergestelltheit hintangehalten. Da die Idee der Zuhandenheit, wie beobachtet, in wesentlichem Zusammenhang mit der Existenz als Sein des Daseins steht, unterbleibt es auch die Frage nach dem Sein der zuhandenen Dinge. Aus diesem Grund behauptet er, dass das Sein des Daseins und der innerweltlichen Dinge in der herkömmlichen Philosophie immer als Vorhandenheit ausgelegt wurde. Das konnten wir beobachten, indem wir Heideggers

²⁵¹ M. Heidegger, a.a.O., S. 168.

²⁵² M. Heidegger, a.a.O., S. 214.

²⁵³ Siehe in dieser Arbeit S. 145.

Interpretation der cartesischen Philosophie in Bezug auf ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘ behandelten. Da er die Hergestelltheit als ein von der Antike bis zur Moderne die ganze abendländische Philosophie herrschendes Merkmal versteht, soll die verheerende Wirkung auch in der ganzen Philosophiegeschichte zu beobachten sein. Das stellt er fest bei seiner Kantinterpretation in Bezug auf die Subjektivität wie folgt:

Die Endlichkeit der Sachen und Personen gründet in der Hergestelltheit der Dinge überhaupt. Das ens finitum ist solches, weil es ens creatum ist. Das besagt aber, esse, ens, Seiendsein meint Hergestelltsein. So führt die ontologische Frage nach dem Grund der Endlichkeit der Personen, d. h. der Subjekte darauf, auch ihr Sein (Existieren, Dasein) als Hergestelltheit zu erkennen und zu sehen, daß *Kant*, wenn es sich um die *ontologische Grundorientierung* handelt, sich *in den Bahnen der antiken-mittelalterlichen Ontologie* bewegt und daß nur von hier aus die Problemstellung der »Kritik der reinen Vernunft« verständlich wird [...]. Obwohl Kant weiter als andere vor ihm in die ontologische Struktur der Persönlichkeit vordringt, kann er doch, wie wir jetzt nach allen verschiedenen Richtungen des Problems gesehen haben, **nicht dazu kommen, die Frage nach der Seinsart der Person ausdrücklich zu stellen.**²⁵⁴

Bei unserer nächsten Untersuchung über Heideggers Kantinterpretation werden wir versuchen, sein Argument dafür am geeigneten Ort zu betrachten.²⁵⁵

²⁵⁴ M. Heidegger, a.a.O., S. 215ff.

²⁵⁵ Siehe in dieser Arbeit S. 145.

Zweiter Teil

Heidegger und Kant: Überdeutung und über Kant hinausgehen

Erster Abschnitt: Transzendente Deduktion

Erstes Kapitel: *Kant und das Problem der Metaphysik*: der Versuch, Kants *KrV* als Grundlegung der Metaphysik auszulegen

1.1. Fortsetzung der phänomenologischen Destruktion: vorbereitende Ergänzung

Im Vorwort der ersten Ausgabe von *Kant und das Problem der Metaphysik* hat Heidegger diese Kantinterpretation als mit der Ausarbeitung des unveröffentlichten zweiten Teils von *SuZ* in einem engen Zusammenhang stehend dargestellt. Wie wir schon gesehen haben, wollte er den ersten Abschnitt des zweiten Teils Kant widmen. Er wollte dort versuchen, Kants Lehre vom Schematismus und von der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität auszulegen. Der Unterschied dieses Buches zu der so vorgesehenen phänomenologischen Destruktion der kantischen Philosophie in Bezug auf den Zeitbegriff ist nach Heidegger so zu fassen:

Im zweiten Teil von „Sein und Zeit“ wird das Thema der nachstehenden Untersuchung auf dem Boden einer weitgespannten Fragestellung behandelt werden. Dagegen ist dort auf eine fortschreitende Auslegung der Kritik d. r. V. verzichtet. Das soll die vorliegende Veröffentlichung als vorbereitende Ergänzung leisten.²⁵⁶

Da der zweite Teil uns unbekannt, weil unveröffentlicht, ist, können wir nicht genau erfahren, wie diese weitgespannte Fragestellung ausgesehen hätte. Aber Heidegger hat jedenfalls in der Einleitung dazu ausdrücklich gezeigt, dass er dieselbe Methode benutzen wollte als im zweiten Teil von *SuZ*, nämlich die phänomenologische Destruktion:

Gelingt es der folgenden Interpretation der Kritik der reinen Vernunft, die Ursprünglichkeit des Ursprunges der Metaphysik an den Tag zu bringen, dann ist diese Ursprünglichkeit ihrem Wesen nach nur echt verstanden, wenn sie auch schon in das konkrete Geschehen des Entspringenlassens gebracht, d. h. wenn die Grundlegung der Metaphysik **wiederholt** wird.

Sofern die Metaphysik zur „Natur des Menschen“ gehört und mit diesem faktisch existiert, hat sie sich

²⁵⁶ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, 1991, S. XVI.

auch je schon in irgendeiner Gestalt ausgebildet. Eine ausdrückliche Grundlegung der Metaphysik geschieht daher nie aus dem Nichts, sondern **in Kraft und Unkraft einer Überlieferung**, die ihr die Möglichkeiten des Ansatzes vorzeichnen. Mit Bezug auf die in ihr eingeschlossene Überlieferung ist dann aber jede Grundlegung, im Verhältnis zu früheren, eine Verwandlung derselben Aufgabe.²⁵⁷

In den Ausdrücken wie ‚Wiederholung‘, ‚Kraft und Unkraft einer Überlieferung‘ können wir leicht das Merkmal der phänomenologischen Destruktion erkennen, die wir in unserer Einleitung ausführlich behandelt haben, nämlich die Auseinandersetzung mit der Tradition. Aus diesem Grund gilt dies Buch als ein gut geeigneter Gegenstand der von uns vorgenommenen, mit Heidegger und über Heidegger selbst praktizierten phänomenologischen Destruktion.

1.2. Fortschritt, aber zugleich Rückgang

Kurz gefaßt, in seinem Buch über Kant soll die *KrV* fortschreitend ausgelegt werden, allerdings als eine den eigentlich beabsichtigten zweiten Teil vorbereitende Ergänzung. Dabei bleibt die Bedeutung von ‚fortschreitend‘, etwas dunkel bleibt. Dieses Buch enthält hauptsächlich eine Auslegung der *KrV* bis zum Kapitel *Von den Paralogismen der Vernunft*. Die Auslegung selbst ist meistens der Reihe der *KrV* nach strukturiert. In diesem Sinne kann man wohl jenen Ausdruck ‚fortschreitend‘ verstehen. Aber man darf es nicht so missverstehen, dieses Vorgehen sei die alleinige Methode, welche Heidegger benutzt. Man muss vielmehr mit dem Ausdruck ‚fortschreitend‘ die Ausdrücke wie ‚der Sache nach‘, ‚zugleich zurückgehend‘ usw. verbinden. Denn die Methode der phänomenologischen Destruktion als Hermeneutik fordert, dass der Inhalt und die Form immer sehr eng miteinander zusammengehen und andererseits die systematische Darstellung nicht von vornherein vorgegeben wird, sondern sich mit dem Prozess der Darstellung selber entwickelt. Dabei ist es notwendig, wie mehrmals erwähnt, zum wesentlichen Grund zurückzugehen. Also, ‚fortschreitend‘ bedeutet nicht nur das Folgen des Textes der *KrV*, sondern auch, im wesentlichen Sinne, das Folgen der Entwicklung der Sache selbst. In diesem Sinne lässt sich folgende Erklärung Heideggers verstehen:

Für den Entwurf der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis muß sich zuvor schon ein Durchblick geöffnet haben in die Dimension des Rückgangs zum tragenden Grunde der Möglichkeit dessen, was in seiner Wesensverfassung gesucht wird. Nun ist es das notwendige Schicksal jedes echten Einbruches in ein bislang verborgenes Feld, daß dieses sich erst „nach und nach“ bestimmt. Im

²⁵⁷ M. Heidegger, a.a.O., S. 2f.

Verlauf des Vordringens selbst festigt sich erst die Zugangsrichtung und bildet sich die Gangbarkeit des Weges.²⁵⁸

Dieses Verfahren, wodurch sich der echte Einbruch in die innere Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis „nach und nach“ bestimmen soll, kann uns die wesentlichere Bedeutung vom Ausdruck ‚fortschreitend‘ deutlich machen. Das Hauptanliegen dieses Durchdringens in den Ursprung liegt übrigens darin, wie zitiert, die Ursprünglichkeit des Ursprunges der Metaphysik an den Tag zu bringen, die Grundlegung der Metaphysik zu wiederholen.

1.3. Keine Erkenntnistheorie, sondern eine Grundlegung der Metaphysik

1.3.1. Das wesentliche Verhältnis vom Transzendenten zum Transzendentalen

Nach Heidegger soll die *KrV* mit „Erkenntnistheorie“ nichts zu tun haben, sondern als die Grundlegung der Metaphysik den „ganze[n] Vorriß zu einem System der Metaphysik“²⁵⁹ verzeichnen. Das stimmt nicht überein mit der damals gängigen Interpretation der *KrV* als Erkenntnistheorie des Neukantianismus. Daher hat Heidegger zu zeigen, warum und wie sie so interpretiert werden soll. Darüber sagt Heidegger ausdrücklich, dass das Problem der Transzendenz für diese Interpretation ausschlaggebend sei: „Mit dem Problem der Transzendenz wird an die Stelle der Metaphysik nicht „Erkenntnistheorie“ gesetzt, sondern die Ontologie auf ihre innere Möglichkeit befragt.“²⁶⁰ Die Transzendenz wird auch in *SuZ* selbst als Sein ausgelegt.²⁶¹ Dies zeigt deutlich, dass Heidegger diesen Ausdruck nicht im von Kant selbst benutzten Sinne versteht. Für Kant ist er fast immer mit negativer Bedeutung zu verstehen:

Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transzendente Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den transzendentalen Gebrauch oder Mißbrauch der Kategorien, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urteilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein

²⁵⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 19.

²⁵⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 16 (sich beziehend auf *KrV* B XXIII.)

²⁶⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 17.

²⁶¹ M. Heidegger, *SuZ*, S. 38: „Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.*“

Spiel erlaubt ist, nicht genug achthat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuten, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaßen. Daher sind *transzendental* und *transzendent* nicht einerlei.²⁶²

Aus diesem Zitat wird deutlich, dass Kant diese beiden Termini strikt getrennt verstehen will. Aber für Heidegger stehen die beiden miteinander in wesentlichem Zusammenhang. Nach dem Wesen der Transzendenz des Seinsverständnisses fragen, heißt für ihn *transzendental* philosophieren.²⁶³ Die reine Vernunft soll zum Seienden übersteigen. Er behauptet sogar, die Gegenstände an sich sind dieselben wie die Gegenstände als Erscheinungen.²⁶⁴

1.3.2. Die (vor)ontologische Struktur des Transzendentalen

Zuerst fangen wir an mit Heideggers Umdeutung von Kants Definition des Ausdruckes ‚*transzendental*‘. Nach Kant sind *transzendente* Erkenntnis diejenige, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, *sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori sein soll*, überhaupt beschäftigt.“²⁶⁵ Heidegger deutet diese Definition so um, dass es sich hier um das vorgängige Seinsverständnis, die Seinsverfassung des Seienden handle. Sie betreffe „das Überschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden, so daß sich diesem jetzt allererst als möglichem Gegenstand Erfahrung anmessen kann.“²⁶⁶ Hier geht es darum, wie die Erkenntnis des Seienden überhaupt möglich sein soll. Dafür braucht man immer eine Vorstruktur, auf dessen Grund man die Möglichkeit der Erkenntnis selbst erklären kann. Mit dem Ausdruck ‚(vor)ontologisch‘ meint er hier, dass diese Struktur selbst nicht das Objekt der Erkenntnis, d.h. nicht ontisch für die Erkenntnis durch Kategorien vorhanden sein

²⁶² I. Kant, *KrV*, A 295f, B 352.

²⁶³ M. Heidegger, a.a.O., S. 16. Siehe auch *SuZ*, S. 38: „Jede Erschließung von Sein als des *transcendens* ist *transzendente* Erkenntnis. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis.*“

²⁶⁴ Siehe darüber M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 32f: „Die Erscheinungen sind nicht bloßer Schein, sondern das Seiende selbst. Dieses Seiende wiederum ist nicht etwas anderes als die Dinge an sich, sondern eben dieses eine Seiende. Das Seiende selbst kann offenbar sein, ohne daß das Seiende „an sich“ (d. h. als Ent-stand) erkannt ist [...] Im *Opus postumum* sagt Kant, Ding an sich sei nicht ein anderes Seiendes als die Erscheinung, d.h. „der Unterschied der Begriffe von einem Dinge an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objektiv, sondern bloß subjektiv. Das Ding an sich ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Objekt“ (Der kantische Text wird zitiert von Heidegger aus: *Kants Opus postumum*, dargestellt und beurteilt v. E. Adickes, 1920, S. 653 (C 551)).

²⁶⁵ I. Kant, *KrV*, B 25.

²⁶⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 16.

kann. Für Kant ist diese Vorstruktur in den Verstandesbegriffen, nämlich in den Kategorien, zu finden. Für Heidegger befindet sich diese Vorstruktur im Bereich des Vorprädikativen bzw. Vorontologischen.

1.3.3. Transzendente Deduktion als Aufhellung der Transzendenz der endlichen Vernunft

Dieser Unterschied zwischen diesen beiden Vorstrukturen ist bekanntlich entscheidend für Heideggers Kritik an Kant in bezug auf die Subjekt-Objekt-Beziehung. Aber bezüglich der Transzendentalität im Sinne von der oben genannten Vorstruktur gibt es zwischen beiden gewisse Ähnlichkeiten. Aus diesem Grund will Heidegger die Grundabsicht von Kant in Bezug auf die transzendente Deduktion als „die Aufhellung der Transzendenz der endlichen Vernunft“ verstehen. Denn „die ontologische, d.h. hier immer vorontologische Erkenntnis ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß einem endlichen Wesen überhaupt so etwas wie Seiendes selbst entgegenstehen kann.“²⁶⁷ Hier wird deutlich, dass Heidegger die Deduktion der Kategorien bei Kant mit dem vorgängigen, vorontologischen Seinsverständnis zusammenbringen will. Heidegger spricht auch direkt danach vom Grundvermögen „einer entgegenstehenlassenden Zuwendung-zu [...]“. Aus diesen Gründen lässt sich, Heidegger zufolge, als Aufgabe herausstellen, „das einige Ganze des inneren Wesensbaues der Transzendenz“ aufzuhellen, um „das innerste Wesen der Endlichkeit der Vernunft“ sich enthüllen zu lassen.²⁶⁸ Was hier mit dem Ausdruck ‚Synthesis‘ gemeint ist, muss näher geklärt werden. Denn nach dieser Definition wird die Transzendenz mit der Endlichkeit der Vernunft und damit mit der reinen Synthesis in einem wesentlichen Zusammenhang gebracht. Um die Transzendenz in wesentlicher Bedeutung verstehen zu können, ist es daher notwendig, den wesentlichen Charakter der reinen Synthesis ausführlich zu behandeln.

1.3.4. Einbildungskraft oder Verstand? Das wesentliche Verhältnis der reinen Synthesis mit der transzendentalen Deduktion der Kategorien

Zuerst betrachten wir, wie Heidegger diesen Terminus bei Kant interpretiert. Für ihn weist die Synthesis auf das Wesen der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis hin. Endliche Anschauung bedarf der Bestimmung des Angeschauten, um Erkenntnis zu sein. Dieses Bestimmen bedeutet, dass die einzelnen Vorstellungen in Verbindung gebracht werden, um sich daraus zu **einem** Gegenstand zu bilden. Es hat in diesem Sinne einen einigenden

²⁶⁷ M. Heidegger, a.a.O., S. 70f.

²⁶⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 71.

Charakter. Um überhaupt das anschauungsmäßig Vorgestellte bestimmen zu können, braucht man aber ein Allgemeines, im Hinblick worauf es bestimmt werden kann, nämlich den Begriff. Er wird in solchem Bestimmen zwar nicht selbst thematisiert, aber das Bestimmen muss immer schon im Hinblick auf ihn geschehen, wenn es überhaupt möglich sein soll.²⁶⁹ Dieses Bestimmen ist nach Heidegger dasjenige, was Kant mit „Vorstellen in Begriffen“ gemeint hat, was er selber als „Vorstellung (Begriff) einer Vorstellung (Anschauung)“ versteht. Dieses bestimmende Vorstellen hat bei Kant wesentlich den Charakter des Urteils. Denn für ihn ist das Urteil „die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben.“²⁷⁰ Diese Einigung als eine durch Begriff bestimmte Anschauung ist für Heidegger Synthesis.

Für Kant heißt Synthesis „in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen.“²⁷¹ Das Mannigfaltige der reinen Anschauung a priori soll auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werden, damit eine Erkenntnis entsteht. Diese Handlung wird, nach ihm, gefordert durch die Spontaneität unseres Denkens. Die Rolle, diese Handlung zustande zu bringen, wird aber zuerst der Einbildung zugewiesen: „Die Synthesis überhaupt ist [...] die bloße Wirkung der Einbildungskraft [...] ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind.“²⁷² Diese Einbildungskraft sei eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele bzw. des Verstandes und ohne sie gebe es überall gar keine Erkenntnis, trotzdem seien wir uns selten nur einmal ihrer bewusst. Aber kraft ihrer allein könne die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung nicht zustande gebracht werden. Diese Synthesis durch Einbildungskraft soll dafür auf Begriffe gebracht werden. Diese Funktion sei dem Verstande zuzuschreiben.²⁷³

²⁶⁹ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 27f. „In solchem Bestimmen wird das anschauungsmäßig Vorgestellte weiterhin vorgestellt im Hinblick darauf, was es „im allgemeinen“ ist. Das Bestimmen stellt aber nicht das Allgemeine als solches thematisch vor. Es macht nicht die Körperhaftigkeit des Dinges zum Gegenstand, sondern das bestimmende Vorstellen des anschaulich Vorgestellten nimmt zwar auf das Allgemeine einen Hinblick, aber nur um, mit diesem im Blick, sich auf das Einzelne zu richten und es aus diesem Hinblick auf [...] so zu bestimmen [...] Kant nennt [...] dieses Vorstellen im allgemeinen [...] „das Vorstellen in Begriffen“.“

²⁷⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 28 (Dieser Text ist zitiert von Heidegger aus I. Kant, *KrV*, A 68, B 93).

²⁷¹ I. Kant, *KrV*, A 77, B 103.

²⁷² I. Kant, *KrV*, A 78, B 103.

²⁷³ Kant hat dieses Verhältnis innerhalb des menschlichen Erkenntnisprozesses bald als zweiseitig, nämlich als Verhältnis zwischen Anschauung und Denken, bald als dreiseitig, d.h. zwischen Anschauung, Denken und Einbildungskraft dargestellt. Noch dazu soll die Einbildungskraft, die er als das Vermögen definiert, „einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“ (I. Kant, *KrV*, B 151),

Es soll sich hier aber um die reine Synthesis handeln. Sie ist nach Kant in dem Sinne rein, dass „das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist“²⁷⁴, und sie ist „diejenige, welche auf einem Grund der synthetischen Einheit a priori beruht.“ Sie soll, allgemein vorgestellt, den reinen Verstandesbegriff geben.²⁷⁵ Was diese Behauptung bedeutet und wie die reine Synthesis näher zu verstehen ist, soll nur auf Grund der transzendentalen Deduktion erklärt werden können, wo Kant diese synthetische Einheit a priori in Erwägung bringt und systematisch erklärt. Heidegger sieht in diesem Sinne die transzendente Deduktion als „die zergliedernde Enthüllung des Strukturganzen der reinen Synthesis“.²⁷⁶

Wenn wir aber den Inhalt der transzendentalen Deduktion in Betracht ziehen, schon am Anfang begegnen wir der uns in Verwirrung bringenden Behauptung: „[D]ie Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt [...] ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung [...] eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden [...]“²⁷⁷ Wie ist diese Behauptung zu verstehen? Warum wird die Synthesis bald als eine Wirkung von der Einbildungskraft, bald aber als eine Verstandeshandlung ausgelegt? Will Kant hier nur die Arbeitsverteilung zwischen Verstand und Einbildungskraft innerhalb des Vorgangs der Synthesis deutlich machen? Hieraus kann man auch den Grund einigermaßen vermuten, warum Kant in seinem Handexemplar die Einbildungskraft als Funktion des Verstandes verstehen wollte. Er stand nämlich, wie es sich später zeigen wird, hinsichtlich dieses Problems selbst nicht auf festem Boden. Der Inhalt der transzendentalen Deduktion ist auch in der zweiten Ausgabe völlig umgeschrieben worden. In der ersten Ausgabe fängt die Deduktion mit der systematischen Darstellung der Synthesis an, während in der zweiten Ausgabe sie am Anfang nur kurz erwähnt und sofort die ursprüngliche Einheit der Apperzeption behandelt wird. Es ist auch in dieser Hinsicht auffallend, dass Heidegger nur die transzendente Deduktion in der ersten Ausgabe behandelt. Wir werden deshalb versuchen, die transzendente Deduktion in der ersten Auflage möglichst ausführlich

einerseits den Charakter der Sinnlichkeit, aber andererseits den Charakter der Spontaneität haben. Deshalb ist sie für ihn ein Vermögen, „die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen“ (I. Kant, *KrV*, B 152). Diese Funktion der Einbildungskraft, die beiden anderen, aus sich selbst unvereinbaren Pole der menschlichen Erkenntnis in Verbindung zu bringen, ist genau zu untersuchen, weil daraus die gründlich einander entgegengesetzten Interpretationen von Heidegger und Cassirer zu erklären sind.

²⁷⁴ I. Kant, *KrV*, A 77, B 103.

²⁷⁵ I. Kant, *KrV*, A 78, B 104.

²⁷⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 76.

²⁷⁷ I. Kant, *KrV*, B 129f.

zu betrachten und dabei zu prüfen, ob Heideggers Behauptung, sie sei „die zergliedernde Enthüllung des Strukturganzen der reinen Synthesis“, dem eigentlichen Inhalt der *KrV* gerecht wird. Nur wenn es nötig ist, werden wir die zweite Version in Betracht ziehen.²⁷⁸ Erst danach haben wir uns die Grundlage erschaffen, aufgrund derer wir seine These prüfen können, die *KrV* sei ein Versuch der Grundlegung der Metaphysik.

Zweites Kapitel: Die transzendente Deduktion

2.1. Was ist transzendente Deduktion?

2.1.1. Die wichtigste Untersuchung in der *KrV* überhaupt

Der transzendentalen Deduktion hat Kant in der ersten Ausgabe der *KrV* den wichtigsten Wert für die Untersuchung des Verstandes beigemessen: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs, wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transzendentalen Analytik, unter dem Titel der **Deduktion der reinen Verstandesbegriffe**, angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet.“²⁷⁹ Warum ist sie für ihn so wichtig? Welche Rolle spielt sie in der ganzen Systematik der *KrV*? Kann man die Verstandesbegriffe so deduzieren, wie die Lehrsätze in der Mathematik von den Axiomen abgeleitet werden? Offensichtlich nicht. Denn, wie bald gezeigt wird, hat sie einen ganz anderen Charakter. Wir haben schon bei Descartes und bei Leibniz gesehen, dass die Grenze zwischen Begriffen und ‚propositiones‘ nicht so deutlich zu ziehen ist, besonders bei der ‚notio plena‘ von Leibniz. Trotzdem war es dort davon auch nicht die Rede, dass die einfachen Begriffe aus irgendwelchen anderen Voraussetzungen oder Axiomen zu folgern sind. Bei Descartes sind die einfachen Begriffe schlichtweg vorauszusetzen. Bei Leibniz spielten die Begriffe als

²⁷⁸ Den Grund, warum er in der zweiten Ausgabe die transzendente Deduktion komplett umschreiben musste, erklärt Kant selbst in der Vorrede der zweiten Ausgabe folgendermaßen: „Was diese zweite Ausgabe betrifft, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbei lassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel möglich abzuhelpen [...] In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans, habe ich nichts zu ändern gefunden [...] Allein in der Darstellung ist noch viel zu tun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche teils dem Mißverstände der Ästhetik, vornehmlich im Begriffe der Zeit, teils **der Dunkelheit der Deduktion der Verstandesbegriffe** [...] abhelfen sollen.“ (I. Kant, *KrV*, B XXXVIIIf). Also sieht Kant selbst zwischen den beiden Versionen der transzendentalen Deduktion nichts als Verbesserung bzw. Verdeutlichung.

²⁷⁹ I. Kant, *KrV*, A. XVI.

vollkommene eine ganz andere Rolle, nämlich in Bezug auf einfache Substanzen als Monaden. Dort kann man allerdings die Begriffe nur ausdifferenzieren, um sie richtig erkennen zu können, weil die Begriffe alle Prädikate schon in sich enthalten, obwohl der Mensch nicht in der Lage ist, alle Prädikate zu erkennen, was nur Gott vorbehalten ist.

2.1.2. Die Definition der Deduktion: anders als in der Mathematik definiert

Was für Charaktere haben denn die Verstandesbegriffe? Wie sind sie zu deduzieren? Wir haben bei der Untersuchung der Subjektivität bei Descartes den Unterschied zwischen ‚deductio‘ und ‚intuitus‘ analysiert. Aber gerade bei Kant handelt es sich nicht um den Begriff ‚deductio‘ in der Mathematik, sondern um denjenigen in der Rechtslehre.²⁸⁰ Zuerst betrachten wir Kants eigene Worterklärung: „Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist, (*quid iuris*) von der, die die Tatsache angeht, (*quid facti*) und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den ersteren, der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die *Deduktion* [...] Ich nenne [...] die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendente* Deduktion derselben, und unterscheide sie von der *empirischen* Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.“²⁸¹ Im strikten Sinne, nach dieser Definition, darf man die empirische Deduktion nicht ‚Deduktion‘ nennen, weil sie nur das Faktum behandelt. Deswegen sagt Kant auch deutlich, von den Begriffen des Verstandes eine empirische Deduktion zu versuchen, sei ganz vergebliche Arbeit, weil sich die Verstandesbegriffe völlig a priori auf Gegenstände beziehen. Also geht es hier darum, zu erklären, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können. Das soll, wie oben zitiert, die wichtigste Untersuchung von der ganzen *KrV* sein,

²⁸⁰ Heidegger selbst hat diese Tatsache bemerkt und diese juristische Problematik bis zum ganzen System der kantischen Philosophie erweitert: „Die Auseinandersetzung mit der überlieferten Metaphysik „in ihrem Endzweck“ bezüglich ihrer eigenen Möglichkeit wird zu einem Rechtshandel [...] Der im Problem der ontologischen Erkenntnis liegende Rechtshandel erfordert die Deduktion, d.h. die Aufweisung der Möglichkeit der apriorischen Beziehbarkeit der reinen Begriffe auf Gegenstände“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 85f). Wenn Heidegger in dieser Interpretation Recht hat, dann kann die transzendente Deduktion in der ganzen *KrV* den Wert haben, die Kant ihr bei der Untersuchung zur Ergründung des Verstandes beigemessen hat. Ob es tatsächlich so zu denken ist, wird sich nach der ausführlichen Untersuchung des Gedankenganges von Kant in Bezug auf diesen Begriff selbst herausstellen.

²⁸¹ I. Kant, *KrV*, A 84ff, B 116ff.

insofern es um die Verstandesbegriffe geht.

2.2. Warum brauchen wir überhaupt die transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe?

Nach Kant soll in Bezug auf die Begriffe der reinen Anschauung in der (reinen) Geometrie deren transzendente Deduktion nicht unbedingt notwendig sein. Denn die reine Geometrie funktioniert durch lauter apriorische Erkenntnisse. Sie braucht keinen Beglaubigungsschein von der Philosophie, „wegen der reinen und gesetzmäßigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume.“ Aber im Falle der Verstandesbegriffe soll die Deduktion unumgänglich sein, sogar auch für den Begriff der reinen Anschauung.²⁸² Denn, weil die Verstandesbegriffe nur zum reinen Denken gehören, können sie kein Objekt in der Anschauung a priori geben. Sonst könnten sie auf ihm ihre Synthesis vor aller Erfahrung gründen. Sie sollen deshalb strikt von der Anschauung getrennt werden. Hier können wir sehen, dass Kant schon an dieser Stelle das Problem des Schematismus ins Visier faßt. Um eine Erkenntnis möglich zu machen, braucht man, wie Kant nachdrücklich betont, dass der Verstand und die Sinnlichkeit zusammenkommen.²⁸³ Gerade diese Forderung der Erkenntnis selbst wird hier in Frage gestellt. Wenn die reinen Verstandesbegriffe, wie Kant behauptet, nicht nur „sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen“, sondern „auch in der reinen Anschauung a priori kein Objekt vorzeigen können,“²⁸⁴ wie kann die Erkenntnis, die durch das Zusammenwirken der beiden entstehen soll, zustande gebracht werden? Das ist genau das Problem des Schematismus. In diesem Sinne gehören die transzendente Deduktion und der Schematismus wesentlich zusammen. Damit ist natürlich nicht gemeint, dass die Grenze zwischen beiden von Kant selbst verwischt worden sei. Aber wie es sich

²⁸² I. Kant, *KrV*, A 88, B 120: „Dagegen fängt mit den reinen Verstandesbegriffen die unumgängliche Bedürfnis an, nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raum die transzendente Deduktion zu suchen [...]“ Hier benutzt Kant zwar den Ausdruck ‚Begriff vom Raum‘ nicht. Aber wir müssen den Ausdruck ‚vom Raum‘ so interpretieren. Sonst gerät der Text selbst im Widerspruch. Oder Kant muss die (reinen) Begriffe mit der reinen Anschauung identifizieren, was ihm unmöglich ist. Wenn wir auch so interpretieren, bleibt es doch immer noch zu untersuchen, was mit den Begriffen der reinen Anschauung gemeint ist.

²⁸³ Nachdem er, wie er selbst sagt, in der transzendentalen Ästhetik die transzendente Deduktion für die Begriffe der reinen Anschauung ausgeführt hat, erklärt er gerade am Anfang der transzendentalen Logik das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit / Rezeptivität und Verstand / Spontaneität. Dabei ist es deutlich, dass die beiden, um Erkenntnis möglich zu machen, zusammenkommen müssen. Siehe I. Kant, *KrV*, A 51, B 75: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“

²⁸⁴ I. Kant, *KrV*, A 88, B 120.

später zeigen wird, in der Behauptung des Zusammenkommens bei der menschlichen Erkenntnis von Sinnlichkeit und Verstand liegt die am schwierigsten zu beantwortende Frage in der *KrV* verborgen. Gerade in Bezug auf die transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und in Bezug auf den Schematismus, anders als bei den Begriffen des Raumes und der Zeit, hat Kant deshalb immer über die unvermeidliche Schwierigkeit und sogar über die Dunkelheit gesprochen.²⁸⁵

Hier geht es doch zuerst darum, zu prüfen, ob die reinen Verstandesbegriffe objektiv gültig sind²⁸⁶ und ob sie den Schranken ihres Gebrauches überschreiten. Sie machen auch den Begriff des Raumes dadurch zweideutig, „daß sie ihn über die Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu gebrauchen geneigt sind.“²⁸⁷ Gerade deshalb soll die transzendente Deduktion für die Begriffe sowohl der reinen Anschauung als auch des reinen Verstandes nötig sein. Die beiden sollen innerhalb ihrer jeweiligen Grenzen bleiben. Dafür braucht man die transzendente Deduktion. Raum und Zeit enthalten die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori. Aus diesem Grund ist relativ leicht zu zeigen, wie diese beiden Begriffe „als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände notwendig beziehen müssen“.²⁸⁸ Aber die Kategorien des Verstandes selbst seien nicht in der Lage, uns

²⁸⁵ Siehe I. Kant, *KrV*, A 88f, B 121: „Er [der Leser] muß [...] die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einsehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache selbst tief eingehüllt ist [...]“

²⁸⁶ Siehe I. Kant, *KrV*, A 89, B 122: „[W]ie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben [...]“

²⁸⁷ I. Kant, *KrV*, A 88, B 120f.

²⁸⁸ I. Kant, *KrV*, A 89, B 121. Hier taucht die alte Problematik in Bezug auf das Verhältnis zwischen ‚notio‘ und ‚propositio‘ wieder auf. Schon bei Descartes und Leibniz haben wir gesehen, dass die beiden unterschiedliche Meinungen vertraten. Wenn die Wechselbeziehung von ‚notio‘ und ‚propositio‘ außer Acht gelassen wird, dann können wir nicht wissen, wie die Begriffe schon Erkenntnisse sein sollen, selbst wenn sie a priori sind. Hermann Cohen hat von zwei Arten von Einheiten gesprochen. Ihm zufolge soll einerseits „die synthetische Einheit... der prägnante Charakter der Verstandesform“ sein. Aber andererseits soll es den „obersten Grundsatz der Einheit des Bewußtseins“ geben, der die Anschauungsformen mitbefassen soll. Siehe: Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1918, S. 324. Dann sollen die Begriffe von den Anschauungsformen in diesem Sinne verstanden werden, so dass sie unter diesem obersten Grundsatz der Einheit zusammen mit den Kategorien mitbefaßt sind. Daraus wird auch noch einmal die wesentliche Zusammengehörigkeit der Kategorien und der reinen Anschauung unter einem obersten Prinzip deutlich. Das haben wir, nicht so systematisch wie jetzt, schon bei Descartes gesehen, indem er die beiden Handlungen ‚intelligere‘ und ‚sentire‘ als zusammen unter dem Begriff ‚cogitare‘ enthalten darstellt. Dazu entsteht noch eine andere Frage: Einerseits soll die Erkenntnis aus der Zusammenwirkung von Sinnlichkeit und Verstand zustande gebracht werden. Andererseits werden die Begriffe der reinen Anschauung schon als Erkenntnisse bezeichnet. Wie können diese auf den ersten Blick miteinander im Widerspruch zu stehen scheinenden Behauptungen verstanden werden? Sind die Begriffe der

solche Bedingungen zu stellen. Deswegen soll zuerst durch die transzendente Deduktion der Kategorien die Schwierigkeit beseitigt werden, „wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben.“²⁸⁹ Das Beispiel, das Kant selbst anführt, um das Bedürfnis der transzendentalen Deduktion zu verdeutlichen, wird uns zeigen, wie eng er die Zusammenkunft von beiden Begriffen gefasst hat. Die Gegenstände der sinnlichen Anschauung müßten nicht unbedingt „den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einsicht des Denkens bedarf,“²⁹⁰ gemäß sein. Denn Erscheinungen könnten z.B. ohne Entsprechung zum Begriffe der Ursache und Wirkung unserer Anschauung Gegenstände darbieten, weil die Anschauung der Funktion des Denkens auf keine Weise bedarf. Wenn man diese Behauptung so auf sich beruhen lässt, dann gibt es keinen Weg zu erklären, wie die Anschauung mit dem Verstand zusammenkommen kann. Wenn wir aber die transzendente Apperzeption schon die beiden in bzw. unter sich enthaltend oder umgekehrt sie als in den beiden enthalten verstehen, können wir die Zusammenkunft der beiden erklären. Dieses mühsame Unternehmen, wie Kant selbst bezeichnet, findet im Schematismus sein endgültige Lösung. Es bleibt dabei zuerst offen, ob, wie Heidegger behauptet, der Schematismus den ursprünglichen Charakter der transzendentalen Einbildungskraft zutage treten lässt, oder, wie Cassirer behauptet, der strikte Dualismus erhalten bleibt.²⁹¹

2.3. Die Durchführung der transzendentalen Deduktion der Kategorien

reinen Anschauung schon bestimmt durch den Verstand? Darüber soll auch die transzendente Deduktion selbst Aufschluss geben.

²⁸⁹ I. Kant, *KrV*, A 89, B 122. Hier darf man die Termini ‚subjektiv, objektiv‘ nicht im gängigen Sinne verstehen. ‚Subjektiv‘ meint hier nur ‚in uns selbst im allgemeinen Sinne‘. D.h. dieser Ausdruck darf nicht als persönlich, einzeln, sondern als universal gültig für jedes Subjekt interpretiert werden. ‚Objektiv‘ bezieht sich zwar auf mögliche Gegenstände, aber nicht auf Gegenstände der empirischen Anschauung, sondern wird nur im Sinne von ‚notwendig, unbedingt, sachgemäß, allgemeingültig‘ benutzt. Sonst wären sie nicht die Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis, sondern die der faktischen Bezogenheit auf Empirie. Kant selbst hat in Bezug auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung betont, der Verstand sei, „vermittelst der Einheit der Apperzeption, die Bedingung a priori der Möglichkeit einer kontinuierlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinung in dieser Zeit, durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die ersteren der letzteren ihr Dasein unausbleiblich nach sich ziehen, und dadurch die empirische Erkenntnis der Zeitverhältnisse **für jede Zeit (allgemein) mithin objektiv gültig** machen“ (*KrV*, A 210f, B 256).

²⁹⁰ I. Kant, *KrV*, A 90, B 123.

²⁹¹ Hierzu siehe in dieser Arbeit S. 169.

Wie erwähnt, hat Kant die transzendente Deduktion der Kategorien in der zweiten Ausgabe komplett umgeschrieben. Aus seiner eigenen Erklärung soll dies nicht den wesentlichen Inhalt betreffen, sondern Verbesserungen der Darstellung vermitteln, welche der Dunkelheit der Deduktion abhelfen sollen.²⁹² Heidegger hat in *Kant und das Problem der Metaphysik* die

²⁹² Es gibt aber, gegen Kants eigene Erklärung, auch Versuche, die zweite Version als endgültige Alternative für die erste Version zu interpretieren. Michel Meyer behauptet, dass Kant in der zweiten Version versucht hat, die Zweideutigkeit der ersten Version zu eliminieren: „[W]e can expect to find the answer which provides the reason why the TDC [transcendental deduction of categories] was rewritten, especially if we can spot an untenable duality which Kant hoped to remove by putting emphasis on one of the alternatives, or even by eliminating one of them. This duality, because of which Kant produced a second version, as we shall see, should be found as a paradoxical view of knowledge in other passages than the TDC [...] Moreover, if the TDC is meant to provide a full justification of one alternative of the paradox of the object, it implies that the first version of the TDC can only be rejected in favour of the sole alternative left in the paradox“ (Michel Meyer, >Why did Kant write two versions of the transcendental deduction of the categories?< in: *Immanuel Kant, Critical Assessments*, ed. by Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux, Volume II: Kant's Critique of Pure Reason, Routledge, London & New York, 1995 (1992), S. 204f). Was mit Paradox gemeint ist, ist zuerst nicht schwer zu erraten. Wie wir schon gesehen haben, müssen Verstand und Anschauung zusammenkommen, um überhaupt eine Erkenntnis möglich zu machen. Es handelt sich bei Meyer zuerst darum, ob die Gegenstände, wenn sie uns zunächst durch Anschauung gegeben werden, den Verstand überflüssig machen oder nicht. Wenn es darauf positiv zu antworten ist, widerspricht es Kants eigener Fassung der Erkenntnis. Wenn die Zusammenkunft beider Vermögen, wie Kant mehrmals betont, die Bedingung der Erkenntnis sein soll, kann der Gegenstand nur entstehen, wenn die beiden schon die sinnlichen Daten aufgenommen und sie zu einem einheitlichen Ganzen gebracht haben. Aber was soll dann die von Kant so häufig benutzte Formulierung bedeuten, die Anschauung finde nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird? In Meyers eigenen Worten klingt dieses Paradox folgendermaßen: „[T]he object is given to intuition, and since to have an object means, for a subject, to have knowledge of that object, that implies that there is knowledge at the level of sensibility. That is contrary to Kant's theory of knowledge, in which sensibility alone is not supposed to yield any knowledge at all“ (M. Meyer, a.a.O., S. 206). Um darauf antworten zu können, muss zuerst geklärt werden, was genau die Ausdrücke wie ‚gegeben‘, ‚Gegenstand‘ (bestimmt, unbestimmt) bedeuten, was später in unserer Untersuchung geschehen wird. Andererseits, wenn umgekehrt der Verstand allein den Gegenstand konstituiert, dann muss er es nur nach seinen eigenen formalen Regeln tun. Die Anschauung wird dann völlig überflüssig: „Or something else than the object is given to intuition, a something which can be designated by an X. In this case, the understanding constitutes the object according to its own formal rules, and therefore goes beyond the sensible. It merely yields analytic judgements (A 258 / B 314), whereas they are considered as synthetic because of their relatedness to an object“ (M. Meyer, a.a.O., S 206f). Hier scheint Meyer nicht auf Kants eigene Formulierung zu achten. Denn der erste Satz in diesem zweiten Zitat widerspricht Kants eigener Formulierung, die Gegenstände sollten der Anschauung gegeben werden. Der Ausdruck ‚Gegenstand‘ muß also mehrere Bedeutungen haben, wenn dieser Satz richtig sein soll. Aber die wesentliche Frage bleibt immer noch: Wie können die beiden Vermögen bei der Erkenntnis zusammenkommen, während sie völlig getrennt bleiben sollen? Wenn nur ein Vermögen betont wird, dann geraten wir, wie Meyer zeigt, in den Widerspruch. Nach ihm soll in der ersten Ausgabe eine Alternative

zweite Version gar nicht behandelt. Diese Tatsache hat, meiner Auffassung nach, damit zu tun, dass er in Bezug auf die Frage der Synthesis und der transzendentalen Einbildungskraft die zweite Version als endgültiges Entweichen Kants vor der Zeitlichkeit auslegt.²⁹³ Die Begründung dieser Interpretation wird diese Untersuchung erst am Ende der Behandlung der transzendentalen Deduktion zeigen können. Als Orientierung kann jedoch die Tatsache gelten, dass es sich dabei, wie de Vleeschauwer, mit Riehl auch behauptet hat, um die Frage handelt, ob die subjektive Deduktion in der zweiten Version komplett weggeschafft wurde²⁹⁴ und ob Kant dabei die wichtigen Entdeckungen der Deduktion in Bezug auf die transzendente Einbildungskraft nicht mehr in Rücksicht genommen und ihr nicht mehr eine so große Rolle wie in der ersten Version zugewiesen hat.

Eingangs der transzendentalen Deduktion wird, wie schon erwähnt, von Kant selbst eine Schwierigkeit vorausgeschickt: „wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit **aller** Erkenntnis der Gegenstände abgeben.“²⁹⁵ Denn Erscheinungen können ohne Verstand auch in der Anschauung gegeben werden. Hier sehen wir noch deutlicher die Wichtigkeit des Ausdruckes ‚unbestimmt‘ in der von Kant selbst eingangs der transzendentalen Ästhetik gegebenen Definition von Erscheinung. Im Unterschied zwischen dem Ausdruck ‚unbestimmt‘ und ‚bestimmt‘ zeigt sich die Spaltung des kantischen Dualismus und sie hält sich durch die ganze *KrV* hindurch. Gerade diese Spaltung soll durch die transzendente Deduktion und durch den Schematismus überbrückt werden. Die von Kant selbst in Bezug auf diese Aufgabe gestellte Frage, die zu prüfen gilt, lautet: „[O]b nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als

gewählt worden sein, während in der zweiten Ausgabe, eine andere. Ob diese Interpretation richtig ist, können wir nur entscheiden, nachdem wir den Inhalt der transzendentalen Deduktion selber untersucht haben.

²⁹³ Darüber gab es und gibt es immer noch Meinungsverschiedenheiten, ob nur die erste Fassung Kants eigener Intention bzw. Philosophie gemäß ist. Dieter Henrich hat dazu eine ganz andere Meinung vertreten. Nach ihm habe nur die zweite Version „einen Gedanken entwickelt, der verteidigt werden kann“, sie sei „auch mehr als die erste Auflage der spezifischen Struktur von Kants Denken gemäß“ (Dieter Henrich, >Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion< in: *Kant – Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. von Gerold Prauss, Kippenheuer & Witsch, Köln, 1973, S. 90).

²⁹⁴ Hermann Jean de Vleeschauwer, >La Déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant<; volume III in: *The Philosophy of Immanuel Kant*, selected by Lewis White Beck, Garland Publishing, New York & London, 1976, S. 20: „Riehl a pu dire que la seule différence vraiment importante entre les rédactions de notre chapitre [transzendente Deduktion] se borne à **la suppression de la déduction subjective**. Bien que cette opinion soit exagérée en ce sens que la déduction objective ne se trouve pas répétée simplement, il est indiscutable que la suppression en question constitue la nouveauté la plus marquante de notre texte.“

²⁹⁵ I. Kant, *KrV*, A 89f, B 122.

Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdann ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendigerweise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung, nichts als Objekt der Erfahrung möglich ist.²⁹⁶ Wenn dies gezeigt werden kann, sollen die Kategorien objektive Gültigkeit haben.

2.3.1. Die subjektive Version

Kant unterscheidet in der Vorrede zur ersten Auflage zwischen subjektiver und objektiver Deduktion. Diese Unterscheidung hat eine ausschließende Funktion im Falle der transzendentalen Ideen. Das heißt, dass für sie keine objektive Deduktion mehr möglich ist, so wie sie in Bezug auf die Kategorien möglich ist. Als Grund dafür gibt er an, dass die Ideen „keine Beziehung auf irgendein Objekt“²⁹⁷ haben. Also, für diese Unterscheidung spielt die Bezogenheit auf die möglichen Objekte der Erfahrung die entscheidende Rolle. Als Kriterium dafür gibt er selbst folgendes an:

„Diese Betrachtung [...] hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes, und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten und, obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“²⁹⁸

Das besagt, dass die Analyse der Objektivität des möglichen Gegenstandes die objektive Deduktion, dagegen diejenige der Subjektivität die subjektive Deduktion heißt. Wie diese beiden tatsächlich aussehen, werden wir eingehend untersuchen. Zuerst aber ist vorzuschicken, dass wir von Kant in der Deduktion selbst daran erinnert werden, dass die subjektive Deduktion nicht wesentlich zur transzendentalen Deduktion gehört, sondern nur einen Vorbereitungscharakter hat:

²⁹⁶ I. Kant, *KrV*, A 93, B 125f.

²⁹⁷ I. Kant, *KrV*, A 336, B 393.

²⁹⁸ I. Kant, *KrV*, A XVII f.

„Die Deduktion der Kategorien ist mit so viel Schwierigkeiten verbunden [...] daß ich, um die Weitläufigkeit einer vollständigen Theorie zu vermeiden, und dennoch, bei einer so notwendigen Untersuchung, nichts zu versäumen, es ratsamer gefunden habe, durch folgende vier Nummer den Leser mehr vorzubereiten, als zu unterrichten; und im folgenden dritten Abschnitte, die Erörterung dieser Elemente des Verstandes allererst systematisch vorzustellen [...].“²⁹⁹

Auf Grund seiner eigenen Angabe wird unsere Untersuchung zuerst auch mit der Darstellung von drei verschiedenen Typen der Synthesis anfangen und danach werden wir uns mit diesem angesprochenen dritten Abschnitt beschäftigen.

Welcher Textteil von dem zweiten Abschnitt der transzendentalen Deduktion als subjektive Deduktion genommen werden soll, darüber gibt es einige kleinere Meinungsverschiedenheiten unter den Wissenschaftlern.³⁰⁰ Als Kernstück gelten auf jeden Fall die Textstellen, wo die Synthesis der Apprehension, Reproduktion, Rekognition behandelt werden. Davor schickt Kant aber noch einmal eine allgemeine Erklärung darüber voran, worum es sich hier handelt. Zuerst setzt Kant am Anfang der transzendentalen Deduktion die völlig apriorische Erzeugung eines Begriffes und seine Bezogenheit auf einen Gegenstand in einen wesentlichen Zusammenhang mit seiner Angehörigkeit zur möglichen Erfahrung und mit der Tatsache, dass sie aus den Elementen einer möglichen Erfahrung besteht. Der ganze Abschnitt wird auch überschrieben: *Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung*. Wenn sich ein völlig a priori erzeugter Begriff auf einen Gegenstand beziehen sollte, ohne selbst in den Begriff möglicher Erfahrung zu gehören, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung zu bestehen, wäre er inhaltlos. Wenn der Inhalt einer Erfahrung gegeben werden soll, muss er aber zuerst in der Form der Anschauung auftreten. Hier wird auch deutlich, dass die Zusammenkunft der Anschauung und des Verstandes, wie sie auch immer aussehen mag, für die Erfahrung als notwendig angenommen werden muss. Für Kant machen „die Anschauungen überhaupt [...] das Feld oder den gesamten Gegenstand möglicher Erfahrung“³⁰¹ aus. Was ist aber hier mit ‚Anschauungen überhaupt‘ gemeint? Er kann damit unmöglich die Sammlungen von einzelnen empirischen Anschauungen meinen, weil es hier gerade um die Begriffe a priori und um die Möglichkeit

²⁹⁹ I. Kant, *KrV*, A 98. Heidegger ist in dieser Hinsicht anderer Meinung. Für ihn ist die transzendente Deduktion „in sich notwendig objektiv-subjektiv zugleich“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 166).

³⁰⁰ Über diese Meinungsverschiedenheiten siehe H. de Vleeschauwer, a.a.O., Vol. II, S. 208ff.

³⁰¹ I. Kant, *KrV*, A 95.

der Erfahrung geht. Dieser Ausdruck ‚Anschauungen überhaupt‘ muss alle möglichen Anschauungen, die in der reinen Anschauung als notwendig enthalten vorgestellt werden müssen, bedeuten. Damit ist aber nur die Notwendigkeit der Zusammenkunft der Anschauung und des Verstandes für die Möglichkeit der Erfahrung erklärt. Es ist doch noch nicht gezeigt worden, wie diese Zusammenkunft geschehen soll und was sie überhaupt ermöglicht, d.h. „die Bedingungen a priori [...] worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt, und die ihr zum Grund liegen.“³⁰² Diese Bedingungen sollen zuerst durch die reinen Verstandesbegriffe ausgedrückt werden. Sie, die wir an den Kategorien finden, „müssen jederzeit die reinen Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten.“³⁰³ Die Deduktion soll nach Kant hinreichend sein, „wenn wir beweisen können: daß vermittels ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann.“³⁰⁴ Damit hat Kant natürlich die objektive Deduktion gemeint, die ihm zufolge auch die eigentliche Deduktion sein soll. Wozu aber man noch eine zusätzliche Deduktion braucht, bedarf einer Erklärung. Für Kant ist sie nötig, „weil [...] das einzige Vermögen zu denken, nämlich der Verstand [...] als ein Erkenntnisvermögen, das sich auf Objekte beziehen soll [...] einer Erläuterung, wegen der Möglichkeit dieser Beziehung, bedarf.“³⁰⁵ In welcher Hinsicht sie geschehen soll, darüber gibt er zuerst eine allgemeine Darstellung an. Er stellt die Rezeptivität und die Synopsis auf der Seite des Sinnes, der Spontaneität und der Synthesis auf der Seite des Verstandes gegenüber. Die beiden ergeben eine Erkenntnis nur dann, wenn sie miteinander verbunden sind. In diesem Sinne soll der Beweisvorgang nur mit der objektiven Deduktion hinreichend durchgeführt sein. Zuerst aber gilt es, das Vermögen der Synthesis und der Spontaneität selbst zu untersuchen. In diesem Sinne gilt es bei der subjektiven Deduktion, die dreifache Art der Synthesis zu erklären, nämlich 1) die Apprehension der Vorstellungen als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, 2) die Reproduktion derselben in der Einbildung und 3) ihre Rekognition im Begriffe. Aber damit scheint Heidegger nicht einverstanden zu sein. Kant selbst hat angedeutet, dass er auf jeden Fall in der ersten Auflage die subjektive Deduktion ausgeführt hat.³⁰⁶ Die gängige Interpretation folgt auch der Andeutung Kants selbst. Aber Heidegger sagt ausdrücklich, wie erwähnt, Kant hätte die subjektive Deduktion nicht

³⁰² I. Kant, *KrV*, A 96.

³⁰³ Ebd.

³⁰⁴ I. Kant, *KrV*, A 97.

³⁰⁵ Ebd.

³⁰⁶ Siehe die Vorrede der ersten Ausgabe der *KrV* S. XVII: „[D]aß, im Fall meine subjektive Deduktion nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objektive, um die es mir hier vornehmlich zu tun ist, ihre ganze Stärke bekomme [...]“

ausgeführt. Denn, weil die Deduktion auszuführen für Kant ein noch ganz unbetretener Weg war, „der notwendig eine Dunkelheit bei sich führt“³⁰⁷, wolle er keine „weitläufige“ Theorie der Subjektivität geben. Er behandelt sogar die Textstelle, die wir jetzt untersuchen wollen, nicht im Rahmen der transzendentalen Deduktion, sondern im Rahmen einer Untersuchung, wo die Beziehung zwischen der transzendentalen Einbildungskraft und der menschlichen reinen Vernunft untersucht wird und dabei die transzendente Einbildungskraft als ursprüngliche Zeit, welche die Zeit als das reine Nacheinander der Jetztfolge entspringen lässt, ausgelegt wird. Aber ist die Tatsache, dass Kant gesagt hat, er wolle keine weitläufige Theorie aufbauen, wirklich ein Grund zu glauben, dass dieser Teil keine subjektive Deduktion mehr ist? Das ist zunächst zu bezweifeln. Eher liegt der Grund dieser Auslegung Heideggers darin, dass er Kants Theorie, anders als bei den gängigen Interpretationen, als monistisch verstehen will. Wenn man diese Interpretation akzeptiert, hätte Kant versuchen müssen, die Subjektivität nicht allein, sondern immer mit der Objektivität in einer vorgängigen, einheitlichen Relation stehend zu analysieren. In diesem Sinne ist es für Heidegger unmöglich, die subjektive und objektive Deduktion getrennt zu halten. Aus diesem Grund sagt er, wie schon erwähnt, die transzendente Deduktion sei in sich notwendig zugleich objektiv-subjektiv. Gerade das war nicht der Fall, nach der gängigen Interpretation. Aber es ist bis jetzt noch nicht entschieden, ob Kants Theorie nach Heidegger monistisch oder, nach den Neukantianern dualistisch auszulegen ist. Auch ist zu bedenken: Wenn diese beiden Deduktionen wesentlich zusammengehören sollen, wieso lässt Kant eine davon in der Ausführung der Deduktion einfach weg? Kann man den Text nicht so interpretieren, die subjektive Deduktion sei zwar nicht weitläufig ausgeführt, aber in gewissem Sinne schon durchgeführt? Daraus sehen wir genügende Gründe, den von uns jetzt ins Visier genommenen Passus, zuerst Kants eigener Andeutung folgend, weiter als subjektive Deduktion zu verstehen und zu analysieren. Am Ende werden wir zwischen diesen beiden Alternativen der Interpretation entscheiden können, wenn wir den uns angehenden Textteil eingehend genug untersucht haben.

Vor der Analyse dieses Textes schickt übrigens Heidegger eine kurze Darstellung darüber voran, wie die Beziehung der transzendentalen Einbildungskraft zur Zeit bei Kant gedacht werden soll. Dort behauptet er, die transzendente Einbildungskraft sei die ursprüngliche Zeit, welche die Zeit als das reine Nacheinander der Jetztfolge soll entspringen lassen. Diese

³⁰⁷ M. Heidegger, a.a.O., S. 166.

Behauptung wird von ihm selbst in Frage gestellt.³⁰⁸ In unserer Betrachtung wird sie auch als leitende Frage gelten. Denn die Einbildungskraft ist das Vermögen der Synthesis und die Deduktion der Kategorien soll nach Heidegger „die zergliedernde Enthüllung des Strukturanzuges der reinen Synthesis“ sein. Wenn die Einbildungskraft so als ursprüngliche Zeit zu interpretieren ist, muss das genau in diesem Textteil deutlich ausgedrückt worden sein, was übrigens Heidegger zufolge, aus der oben genannten Zusammengehörigkeit von der subjektiven und der objektiven Deduktion, auch für die objektive Deduktion gelten muss.

In Bezug auf die Dreiteilung der Synthesis scheint Kant auf den ersten Blick nicht konsequent genug bei seiner Darstellung zu sein. Denn, wie wir schon gesehen haben, hat er die Synthesis zuerst als „eine bloße Wirkung der Einbildungskraft“ bezeichnet. Der Verstand soll diese Synthesis „auf Begriffe“ bringen. Aber in der transzendentalen Deduktion selbst werden drei Modi der Synthesis genannt und nur einer davon soll mit der Einbildung in direkter Beziehung stehen:

[E]iner dreifachen Synthesis [...] nämlich, der Apprehension der Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, der Reproduktion derselben in der Einbildung und ihrer Rekognition im Begriffe. Diese geben nun eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnisquellen, welche selbst den Verstand und durch diesen, alle Erfahrung, als ein empirisches Produkt des Verstandes möglich machen.³⁰⁹

Wenn die Anschauung und der Begriff zuerst strikt getrennt verstanden werden sollen, ist es schwierig zu behaupten, man könne diese drei Modi direkt in einen einheitlichen Zusammenhang bringen. Wenn diese Behauptungen von Kant überhaupt harmonisch interpretiert werden können, dann sind die Ausdrücke wie Anschauung, Einbildung und Begriffe als Resultat der Wirkung des jeweiligen Erkenntnisvermögens zu verstehen. Sonst kann die Einbildungskraft unmöglich allein das Vermögen der Synthesis sein, sondern die jeweilige Synthesis muss zu jeglichem unterschiedlichen Erkenntnisvermögen zugewiesen

³⁰⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 176: „Aber läßt sich eine so weitgehende Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft als der ursprünglichen Zeit aus den wenigen Andeutungen Kants herausklauben? Bei den unabsehbaren Folgen, die sich am Ende aus dieser Interpretation ergeben, muß sie konkreter und sicherer begründet sein.“

³⁰⁹ I. Kant, *KrV*, A 97f.

werden.³¹⁰ Das eigentliche Problem liegt jedoch darin, dass Kant hier der Rezeptivität die Spontaneität gegenüberstellt und damit der Einbildungskraft als dem Vermögen der Synthesis die Spontaneität zuweist. Als „Spontaneität des Erkenntnisses“ wird von ihm doch der Verstand bezeichnet.³¹¹ Einerseits soll die Einbildungskraft ein „Vermögen der Seele“ sein, das „aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet“ werden kann.³¹² Andererseits soll aber die Synthesis, welche die bloße Wirkung der Einbildungskraft sein soll, der Spontaneität, die eigentlich dem Verstand gehören soll, zugewiesen werden. Heidegger hat auf diese Tatsache aufmerksam gemacht:

Bedeutet [...] Rezeptivität soviel wie Sinnlichkeit und Spontaneität soviel wie Verstand, dann fällt die Einbildungskraft in einer eigentümlichen Weise zwischen beide. Das gibt ihr einen merkwürdig schillernden Charakter, der auch in den Kantischen Bestimmungen dieses Vermögens zutage kommt. Bei der Einteilung in die beiden Grundklassen der Erkenntnisvermögen rechnet er sie trotz ihrer Spontaneität zur Sinnlichkeit.³¹³

Nach Heidegger soll sich diese Schwierigkeit auflösen, wenn wir die transzendente Einbildungskraft als Wurzel der beiden Erkenntnisvermögen, nämlich der Anschauung und

³¹⁰ In diesem Sinne kann man auch den Ausdruck ‚Quelle‘ verstehen. Die Aufzählung der drei ursprünglichen Quellen in A 94 kann auch so sinngemäß ausgelegt werden. Dort wird die Einbildungskraft noch einmal ausschließlich als das Vermögen der Synthesis genannt. Auch in diesem Sinne ist Heideggers Bemerkung in Bezug auf dieses Problem zu verstehen. Nach Kant soll die Einbildungskraft nur ein Element unter anderen sein und ist keineswegs die Wurzel von Anschauung und Begriff. Aber nach Heidegger soll die transzendente Einbildungskraft trotzdem die Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand sein: „Aber ebenso unbestreitbar zeigt die transzendente Deduktion, der durch diese Analyse der dreifachen Synthesis das Fundament gegeben werden soll, daß die Einbildungskraft nicht nur ein Vermögen unter den anderen, sondern **ihre vermittelnde Mitte** darstellt“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 177).

³¹¹ I. Kant, *KrV*, A 51, B 75.

³¹² I. Kant, *KrV*, A 94.

³¹³ M. Heidegger, a.a.O., S. 129. Damit meint er zuerst die von Kant selbst gegebene Definition in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*: „Die Einbildungskraft (facultas imaginandi), als ein Vermögen der **Anschauungen** auch ohne Gegenwart des Gegenstandes“ (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VII, Georg Reimer, Berlin, 1907, S. 167). Auch in der ersten Version der transzendentalen Deduktion hat Kant die Einbildungskraft als „ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung“ bezeichnet (*KrV*, A 120). Weil die Wahrnehmung von Kant als die „auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen“, angewandte Empfindung (*KrV*, A 374) verstanden wird, muss wohl die Einbildungskraft zur Sinnlichkeit gehören.

des Verstandes, verstehen. Später werden wir ausführlich darauf eingehen. Zuerst aber begnügen wir uns damit, gezeigt zu haben, dass aus der Dreiteilung der Synthesis überhaupt nicht folgt, dass die Synthesis selbst als dreiteilig der Art nach jeweils den drei Erkenntnisvermögen zugewiesen werden muss.

1) Die Synthesis der Apprehension in der Anschauung

Weil die Apprehension als bezogen auf die Anschauung behandelt wird, ist es wichtig, zwischen Synopsis und Synthesis der Apprehension überhaupt zu unterscheiden. Denn Kant hat die Synopsis durch den Sinn und die Synthesis durch die Einbildungskraft sich gründen lassen. Was kann man denn unter Synopsis überhaupt verstehen? Was ist hier mit ‚syn‘ (zusammen) gemeint? Enthält diese Vorsilbe schon irgendwie einen Charakter der Synthesis? Das muss wohl unmöglich sein. Denn Kant selbst hat diese beiden strikt getrennt und sie den jeweiligen Vermögen, die sich auseinander nie ableiten lassen, zugewiesen. Aber dann wird es schwierig, den Inhalt der Synopsis zu bestimmen. Das hat auch De Vleeschauer in seinem Kommentar bemerkt und hat trotzdem versucht, ihren Charakter zu skizzieren:

La « Synopsis » [...] n'a pas de signification nettement définie [...] quand nous additionnons tous les effets des synthèses de l'appréhension, de la reproduction et de la recognition, il ne nous reste rien de bien définissable que nous pourrions appeler « Synopsis ». Elle doit consister dans un « nebeneinander » purement extérieur d'éléments assurément liés entre eux. Dans l'usage empirique, ces éléments sont des perceptions isolées; dans l'usage à priori, ces éléments constituent la diversité à priori de l'espace et du temps.³¹⁴

Aber damit ist die Frage noch nicht endgültig beantwortet. Wie kann man denn, zunächst im Falle der empirischen Wahrnehmungen, die isoliert empfangenen sinnlichen Daten so zusammenbringen, dass sie sich überhaupt als ‚nebeneinander‘ vorstellen lassen? Braucht man nicht schon vorher, auf der Stufe der Anschauung, doch noch etwas der Spontaneität Ähnliches? Im Falle des apriorischen Gebrauchs soll übrigens die Synopsis das Mannigfaltige a priori der reinen Anschauung sein. Dieses Mannigfaltige muss aber schon in der Stufe der reinen Anschauung sich in einer einheitlichen Ordnung befinden. Kant selbst betont, in Bezug

³¹⁴ H. de Vleeschauer, a.a.O., Vol. II, S. 195.

auf die Unendlichkeit der Zeit, dass „alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich“³¹⁵ ist. Diese ursprüngliche Einheit der Zeit muss also schon als dem reinen Nacheinander vorangehend verstanden werden. In diesem Sinne versteht Heidegger auch nicht das reine Nacheinander der Jetztfolge, sondern die transzendente Einbildungskraft als die ursprüngliche Zeit. Denn sie lasse die Zeit als Jetztfolge entspringen. Sie ermöglicht damit, als ein quasi leitendes Prinzip, die Passivität, aber zugleich auch die Spontaneität, denn ohne sie wäre die Spontaneität ohne Orientierung. Das deutet an, dass die Passivität selbst bei Kant in der Stufe der Anschauung immer ein Stück Spontaneität enthalten muss. Denn sonst kann man nicht erklären, wie die immer vorzufindende Einheit und das reine Nebeneinander in der reinen Anschauung zusammengedacht werden sollen. Wenn der Synopsis kein bestimmter Inhalt zugewiesen werden kann, dann bedeutet das vielleicht auch, die Synopsis und die Synthesis der Apprehension müssen immer zusammengedacht werden. Sonst gibt es keinen Grund, im Erkenntnisprozess selbst die sinnlichen Daten zusammenzustellen. Die Zeit fungiert schon als reine Anschauung zweideutig, nämlich einerseits als das reine Nacheinander und andererseits als die aller bestimmten Größe der Zeit zum Grunde liegende Einheit. Aber bei Kant selbst muss diese Einheit schon eine der Grundbedingungen sein, wodurch die Erkenntnis überhaupt geschehen kann. In diesem Sinne kann man auch verstehen, warum die Einbildungskraft von Kant selbst einerseits als der Sinnlichkeit gehörig definiert, aber andererseits als Spontaneität verstanden wird. Das bedeutet, die strikte Trennung, die Kant zwischen Sinnlichkeit und Vernunft macht, in Bezug auf die Synthesis nicht im strengsten Sinne, sondern nur in einem beschränktem Umfang möglich sein kann. Nur aufgrund dieser Tatsache lässt sich auch verstehen, dass die transzendente Deduktion der Verstandesbegriffe die der reinen Anschauung mit sich zieht und notwendig macht.³¹⁶

³¹⁵ I. Kant, *KrV*, A 32, B 47f.

³¹⁶ Siehe I. Kant, *KrV*, A 88, B 120f. Dort hat Kant als Grund dafür nur die Tatsache genannt, dass der Verstand allein, nach seiner Definition, kein Objekt zeigen kann, worauf die Synthesis der reinen Verstandesbegriffe vor aller Erfahrung gegründet werden soll. Aus dieser Tatsache soll klar sein, warum die transzendente Deduktion der Kategorien die der reinen Anschauung mit sich zieht. Das setzt voraus, dass die mögliche Erfahrung immer die Zusammenkunft von Sinnlichkeit und Verstand ist. In diesem Sinne ist auch die folgende Bemerkung von Dieter Henrich zu verstehen: „Die einzige Möglichkeit [...], den Kategorien eine Bedeutung a priori zu sichern, ist ihre Anwendung auf eine Form der sinnlichen Anschauung – das einzige Element a priori, das sich in dem Bereich ihrer Anwendung auf sinnliche Gegebenheit denken läßt. Gibt es keine Anschauung a priori, so gibt es überhaupt keinen Gebrauch der Kategorien. Nun können die Kategorien nur in der Weise auf die Anschauung a priori angewendet werden, daß sie diese Form selbst als einheitliche Vorstellung auffassen“ (Dieter Henrich,

Auf jeden Fall gehört, nach Kants eigener Angabe, die Synopsis nicht zur Spontaneität, sondern die Synthesis der Apprehension. Sie soll die Modifikation des Gemüts in der Anschauung sein. In der *KrV* wird der Ausdruck ‚Gemüt‘ nicht ausdrücklich definiert. Der Gegenstand soll es affizieren, sagt Kant am Anfang der transzendentalen Ästhetik. Daraus kann man vermuten, dass damit die Sinnlichkeit gemeint ist. Aber in der transzendentalen Logik soll es die Rezeptivität und Spontaneität zugleich enthalten. Es soll ursprünglich, im Unterschied zu Körper oder Leib, unser Inneres überhaupt bedeuten. Die Bedeutung des Wortes umfasste in der Zeit von Kant Denken und Fühlen, Herz und Geist.³¹⁷ In Bezug auf die Einbildungskraft sagt Kant, dass die reproduktive Einbildungskraft eine vorherige empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt.³¹⁸ Das Gemüt muss dann unser Inneres bedeuten, sofern es den bewussten Teil dieses Inneren bedeutet. Warum Kant gerade an diesem, in Bezug auf den Unterschied zwischen der Synopsis und der Synthesis der Apprehension sehr heiklen Ort dieses Wort benutzt, bleibt zuerst dunkel. Man kann aus gutem Grund vermuten, dass er in Bezug auf den Unterschied zwischen der Trennung und der Zusammenkunft beider Vermögen in einem die beiden enthaltenden größeren Rahmen zuerst das Problem möglichst neutral darstellen wollte.

Aber funktional gesehen, kann man zwischen Synopsis und Synthesis der Apprehension wohl einigermaßen deutlich unterscheiden. Einerseits soll das Mannigfaltige nur gesammelt vor uns gebracht werden. Andererseits soll es durchgelaufen und zusammengenommen werden:

>Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion< in: *Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. von Gerold Prauss, Kiepenhauer & Witsch, Köln, 1973, S. 96). So kann er zuerst die Spontaneität auf der Seite des Verstandes behalten. Was heißt aber hier ‚als einheitliche Vorstellung auffassen‘? Besagt das nicht, dass die reine Anschauung vorher schon einheitlich sein soll? Was ist aber diese Einheit? Sie soll durch Einschränkung die unendliche Menge der sinnlichen Vorstellungen entstehen lassen. Diese einigende Einheit muss immer dem Mannigfaltigen vorhergehen. Wie ist dann das Verhältnis zwischen dieser einigenden Einheit und dem reinen Nebeneinander der reinen Anschauung? Also, wenn man die Behauptung von Kant in Bezug auf die Zusammenkunft der beiden Erkenntnisvermögen in möglichst radikaler Weise verstehen will, gerät man immer in die schwierige Frage, wie diese Doppeldeutigkeit zwischen strikter Trennung und nachträglicher Zusammenkunft verstanden werden soll.

³¹⁷ Siehe darüber Jacob & Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Hirzel, Leipzig, 1897, Band 4, Abteilung 1, Teil 2, S. 3294ff. Auch nach Mellin soll man in diesem Vermögen sich „alle innere, zum Erkennen und Wollen gehörende Vermögen vereinigt“ vorstellen, damit aber andererseits sich „nicht unnötigerweise die Fragen und Vorstellungen einmischen“ können, „welche bei dem Worte Seele erwachen und sich einschleichen“ sollen (George Samuel Albert Mellin, *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Scientia, Aalen, 1971 (Neudruck der Ausgabe Jena 1799), Bd. 2, S. 857f).

³¹⁸ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 167.

Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde [...] so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne [...].³¹⁹

Mit dem Ausdruck ‚damit [...] werde‘ wird es übrigens noch mal deutlich, dass die Spontaneität vor der Stufe der Anschauung eingeschaltet werden muss, um überhaupt den Erkenntnisvorgang in Gang zu bringen. Um überhaupt so etwas wie Anschauung möglich zu machen, muss die Synthesis der Apprehension schon geschehen sein. Auf jeden Fall ist hier deutlich, dass Synopsis nur die Aneinanderreihung der hingenommenen Sinnesdaten, während die Synthesis der Apprehension aktives Zusammennehmen bedeutet. Für dieses Durchlaufen und Zusammennehmen ist es notwendig, dass dieser Vorgang in der Zeit geschieht. Sie ist nun die Grundbedingung, auf deren Grund die Synthesis überhaupt durchgeführt werden kann. Wenn die Zeit hier als die Grundbedingung der Synthesis überhaupt verstanden wird,³²⁰ dann ist es leicht zu verstehen, warum Heidegger an dieser Stelle Folgendes sagt:

Wenn [...] alles anschauende, einbildende und denkende Vorstellen von der dreifachen Synthesis durchherrscht wird, ist es dann nicht der Zeitcharakter dieser Synthesis, der sich alles im vorhinein einheitlich unterwürfig macht?³²¹

Hier wird deutlich, dass in Heideggers Interpretation die Zeit im wesentlichen Zusammenhang mit der Einbildungskraft, die das Vermögen der Synthesis sein soll, stehen muss. Denn vorher haben wir gesehen, dass Heidegger Kants *KrV* als einen Versuch zur Grundlegung der Metaphysik verstanden hat und das wesentliche Moment dieser Grundlegung als Transzendenz auslegt, deren Wesensbau durch die Enthüllung der reinen Synthesis zu Tage gefördert werden soll. In diesem Sinne können wir schon vorausahnen, dass die reine (transzendente) Einbildungskraft als die ursprüngliche Zeit selbst ausgelegt werden muss. Diese ursprüngliche Zeit soll nach Heidegger nicht nur ein äußeres Band von

³¹⁹ I. Kant, *KrV*, A 99.

³²⁰ Kant selbst sagt, dass seine Anmerkung, alle unsere Erkenntnisse seien zuletzt der Zeit unterworfen, „bei dem Folgenden durchaus zum Grunde“ gelegt werden muss (ebd.).

³²¹ M. Heidegger, a.a.O., S. 179.

Sinn und Apperzeption, sondern „ursprünglich einigend“ sein. Er will damit sogar sagen, dass sie die von Kant selbst angedeutete, unbekannt gemeinsame Wurzel der beiden Stämme der menschlichen Erkenntnis sein könnte.³²² Wenn es so interpretiert wird, dann wird der Unterschied der Passivität zur Spontaneität nur funktional, aber, aus der Sicht dieser gemeinsamen Wurzel gesehen, nicht wesentlich sein. Wenn nicht in der reinen Anschauung selbst, dann wenigstens in dieser ursprünglichen Zeit muss dieser Unterschied aufgehoben sein.

Hier zeigt sich, was Heidegger von seiner Interpretation als Überdeutung verstehen kann. Kant hat immer gemeint, dass diese zwei bzw. drei Vermögen strikt getrennt behandelt werden müssen und in diesem Sinne auch Spontaneität und Passivität. Aber nach der ursprünglicheren Interpretation Heideggers sollen diese wesentlich zusammengehören. Das wird deutlicher, wenn man die Zirkelstruktur der Hermeneutik bzw. der Phänomenologie bei Heidegger bedenkt. Denn um die eine zu erklären, muss man wegen ihrer Zusammengehörigkeit die andere voraussetzen, und umgekehrt. Diese Zirkelstruktur ist übrigens auch bei Hegel, wenn auch in einem anderen Rahmen, zu finden. Wenn die Philosophie Hegels in einem gewissen Sinne, wie Heidegger behauptet, die Radikalisierung der kantischen Philosophie verstanden werden kann, ist es aufschlußreich, Hegels Darstellung der Zirkelstruktur in Betracht zu ziehen, damit dabei die Bedeutung der von Heidegger gemeinten ursprünglicheren Interpretation deutlicher wird. Das ist auch deswegen interessant, weil die strikte Trennung bei Kant in der Philosophie Hegels aufgehoben wird. Am Ende seiner *Wissenschaft der Logik* expliziert er die Methode als die Bewegung des Begriffs selbst:

Die Methode [...] die den Gegenstand begreift, ist zwar [...] selbst analytisch, da sie schlechthin im Begriffe bleibt, aber sie ist ebenso sehr synthetisch, denn durch den Begriff wird der Gegenstand dialektisch und als Anderer bestimmt [...]. Indem nun diese Bestimmtheit die nächste Wahrheit des unbestimmten Anfangs ist, so rügt sie denselben als etwas unvollkommenes, so wie die Methode selbst, die von demselben ausgehend nur formell war. Diß kann als die nunmehr bestimmte Forderung ausgedrückt werden, daß der Anfang, weil er gegen die Bestimmtheit des Resultats, selbst ein Bestimmtes ist, nicht als Unmittelbares, sondern als Vermitteltes und Abgeleitetes genommen werden

³²² Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 137ff. Er behauptet sogar, dass man die Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft in der *KrV* als Wurzel der beiden Stämme noch weiter führen muss. Diese Interpretation führt zu seiner eigenen Meinung in Bezug auf die Zeitlichkeit: „Die Auslegung der transzendentalen Einbildungskraft als Wurzel, d. h. die Aufhellung dessen, wie die reine Synthesis die beiden Stämme aus sich entwachsen läßt und

soll; was als die Foderung des unendlichen ruckwärts gehenden Progresses im Beweisen und Ableiten erscheinen kann; so wie aus dem neuen Anfang, der erhalten worden ist, durch den Verlauf der Methode gleichfalls ein Resultat hervorgeht, so daß der Fortgang sich eben so vorwärts ins Unendliche fortwälzt.³²³

Dies bezeichnet Hegel selbst als „den Kreis der Betrachtung“. In dieser Zirkelstruktur ist die Methode des absoluten Erkennens analytisch, aber ebenso sehr synthetisch, vorwärts aber ebenso sehr rückwärts gehend zu verstehen. In diesem Sinn muss der Anfang schon als Vermitteltes verstanden werden. Sonst ist die Methode „nur formell“, wenn der Anfang nur als unbestimmt verstanden wird. Dieses ebenso sehr synthetische als analytische Moment des Urteils soll nach ihm als das Dialektische zu nennen sein. Dieses Dialektische enthält also in sich notwendig die oben erwähnte Zirkelstruktur.

Noch dazu soll die reine Wissenschaft als Logik den Gedanken enthalten, „insofern er eben so sehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie eben so sehr der reine Gedanke ist.“³²⁴ In diesem Sinne kann man verstehen, wieso bei ihm die ontologischen Bestimmungen fast immer zusammen mit den erkenntnistheoretischen Bestimmungen in Betracht gezogen werden. Der Schlusssatz von der *Logik* heißt deshalb, die Substanz sei das Subjekt. Daraus wird deutlich, dass bei Hegel die Trennung der Sinnlichkeit vom Verstand in der Stufe des Begriffes bzw. der absoluten Idee aufgehoben wird. Noch dazu achte man darauf, dass schon in der Seinslogik, wo er über die Realität und danach über die Idealität spricht, die Trennung zwischen dem Ding an sich und dem äußerlichen Dasein und die Trennung zwischen der Idealität und der Realität aufgehoben werden.³²⁵ Aber

sie hält, führte von selbst in die Verwurzelung dieser Wurzel zurück: zur ursprünglichen Zeit“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 196).

³²³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*; Band II: *Die subjektive Logik* (1816), hrsg. von Friedrich Hogemann & Walter Jaeschke in: *Gesammelte Werke Band 12*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner, Hamburg, 1981, S. 248f.

³²⁴ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*; Band I: *Die objektive Logik* (1812 / 1813), hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke in: *Gesammelte Werke, Band 11*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner, Hamburg, 1978, S. 21.

³²⁵ Siehe G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 63: „Das einmal ist [...] unter Realität das äußerliche Daseyn, das anderemal das Ansichseyn verstanden. Allein diß ist nicht eine verschiedene oder entgegengesetzte Bedeutung der Realität, sondern vielmehr nur Eine, weil die Realität wesentlich jene beyde Bestimmungen in sich schließt. Wenn also nur das Ansichseyn, oder nur das Seyn-für-Anderes vorhanden ist, so wird die Realität darum vermißt, weil jede dieser Bestimmungen für sich einseitig, sie aber die Totalität ist, welche beyde fodert.“ Siehe auch G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 88f.: „Die Idealität [...] ist die Wahrheit der Realität, oder wenn

andererseits ist es zu merken, dass die Idealität als die Wahrheit der Realität genommen wird. In diesem Sinne steht er auf derselben Linie wie Kant. Hegel versteht seine Philosophie auch als idealistisch wie die von Kant und Fichte. Er betont jedoch, dass der kantische und fichtesche Idealismus nicht über das Sollen oder den unendlichen Progress hinaus komme und damit „den Idealismus und das Fürsichsein“ nicht erreiche. Dieses ‚und‘ muss die erweiternde Bedeutung haben und diese Bedeutung kann nur die Einheit der beiden Seiten sein, nämlich des Ansichseins und des Fürsichseins:

In diesen Systemen tritt das Ding-an-sich oder der unendliche Anstoß zwar unmittelbar in das Ich und wird nur ein für dasselbe; aber er geht von einem freyen Andersseyn aus. Das Ich wird daher wohl als das Ideelle von der Seite des Ansichseyns als unendliche Beziehung auf sich bestimmt; aber die Seite des Für-eines-seyns ist nicht vollendet, daher aber auch nicht jene erste.³²⁶

Hier wird deutlich, wie die Überdeutung bei Hegel aussehen soll. Nach ihm soll im System Kants das Ding-an-sich unmittelbar in das Ich treten. Ob es wirklich bei Kant so aussieht, daran muss man zweifeln. Diese Interpretation ist aber nur dann möglich, wenn zuvor im gesamten System oder mindestens im Entwurf des Systems die Trennung zwischen des Ansich-seins und des äußerlichen Daseins als Erscheinung schon aufgehoben ist, was man bei Kant auf jeden Fall nicht ohne Vorbehalt einfach behaupten kann. Hegel gibt zwar zu, dass der unendliche Anstoß in den Systemen von Kant und Fichte vom freien, nämlich dem auf sich beziehenden Anderssein ausgeht, das im System Kants als Ding an sich auftritt. Aber wenn man nicht die Einheit von beiden, nämlich dem Ding an sich und dem Ich, im Auge hat, kann man nicht einfach behaupten, dass das Ding an sich unmittelbar in das Ich trete. Denn im Kants System treten nur die Erscheinungen unmittelbar vor uns auf, während das Ding an sich unser Gemüt affiziert. Wenn man Hegels Interpretation verteidigen will, muss man diesem Affizieren selbst den Charakter der Unmittelbarkeit verschaffen. Das entspricht aber zumindest nicht der wörtlichen Behauptung Kants selbst. Wenn eine solche Interpretation möglich werden soll, muss man tiefer gehen als das äußerliche Argument Kants selbst. Das

man unter Realität, das Substantielle, das Wahre selbst verstehen will, so ist die Idealität **die wahrhafte Realität**; insofern nämlich das Daseyn oder die Realität sich zur Idealität bestimmt hat.“

³²⁶ G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 89. Hegel hat vorher schon Für-eines-sein als ein Moment des Fürsichseins bestimmt. Das Anderssein soll im Fürsichsein nicht verschwunden sein, sondern es sei als eines seiner Momente ein aufgehobenes. „Das Andre ist daher überhaupt kein Daseyn, kein Etwas; es ist nur im Fürsichseyn [...] und hat damit nur dies Dasein, für e i n e s zu seyn.“ Siehe G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 87f.

passiert auch bei Heideggers Kantinterpretation. In diesem Sinne stimmen die beiden, nämlich Heidegger und Hegel überein. Sie interpretieren die kantische Philosophie anders, als Kant selber sie versteht.

Die Synthesis der Apprehension soll auch a priori ausgeübt werden. „Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit a priori haben können [...]“. ³²⁷ Diese Synthesis macht also die Form der Anschauung möglich. In diesem Sinne ist hier schon Kants Konzept des Dualismus von ihm selbst in Frage gestellt. Denn die Synthesis als Akt der Spontaneität soll die reine Form der Anschauung ermöglichen oder mindestens eine notwendige Bedingung für sie sein. ³²⁸ Für dieses Argument muss Kant die Einbildungskraft als ein Vermögen der Synthesis neben dem Verstand haben. Sonst gerät sein System schon hier zu einem Monismus, der letzten Endes auf dem Vermögen der Spontaneität, nämlich dem Verstand, beruht. Deshalb muss die Einbildungskraft schon hier die überbrückende Funktion übernehmen. Damit wird die wesentliche Zusammengehörigkeit der ersten Version der transzendentalen Deduktion zum Schematismuskapitel deutlich. Aber wie Kant selbst sagt, hat dieser zweite Abschnitt nur einen Vorbereitungscharakter für die eigentliche (objektive) Deduktion. Man muss also sein Argument weiter folgen, um zu sehen, ob diese Zusammengehörigkeit durch die ganze Deduktion hindurch deutlich zu finden ist.

2) Synthesis der Reproduktion in der Einbildung

Die Reproduktion wird von Kant von vornherein der reproduktiven Einbildungskraft zugewiesen. Das Gesetz der Reproduktion ist zuerst bloß empirisch. Aber dieses Gesetz setzt

³²⁷ I. Kant, *KrV*, A 99.

³²⁸ Hier fällt noch mal das Problem bezüglich des Primats zwischen Anschauung und Begriff auf. Das muss dem Gebrauch der Termini von Kant selbst zugeschrieben werden. Denn einerseits soll die Anschauung dasjenige sein, wodurch eine menschliche Erkenntnis sich auf die Gegenstände unmittelbar bezieht, und „worauf alles Denken als Mittel abzweckt“ (I. Kant, *KrV*, A 19, B 33), aber andererseits soll sie als Vermögen der Sinnlichkeit vor dem und für das Denken die Materie für die Erkenntnis darbieten: „Anschauung, dadurch derselbe [Gegenstand], aber nur als Erscheinung, gegeben wird“ (I. Kant, *KrV*, A 92f, B 125). Der ersten These bedient sich Heidegger als Grundlage seiner Behauptung, Erkenntnis sei primär Anschauen. Cassirer gibt zwar das zu, aber interpretiert anders. Siehe in dieser Arbeit S. 159f. Aber wenn Kant sagt, Erscheinung sei ein unbestimmter Gegenstand, heißt es, damit er richtig erkannt werden kann, müsse die Bestimmung durch Begriffe noch hinzukommen. Ist diese Erkenntnis selbst als Anschauung anzusehen? In dem zweiten Sinne keinesfalls. Denn, wie mehrmals betont, kann die Anschauung nur ein Teil davon sein. Wenn man also das Problem mit der Zuweisung des Primats des einen vor dem anderen lösen will, gerät man in Schwierigkeit wegen der Zweideutigkeit der kantischen Termini selbst.

eine allgemeine, mithin a priorische Regel voraus. Das heißt, in dem Mannigfaltigen der Vorstellungen der Erscheinungen soll „eine, gewissen Regeln gemäße, Begleitung, oder Folge“ stattfinden.³²⁹ Das Mannigfaltige der Erscheinungen muss mindestens in einem gewissen Zeitraum beständige Ähnlichkeit zeigen, damit überhaupt die Reproduktion möglich werden kann. Das hat zuerst die Beständigkeit des Dinges an sich vorauszusetzen. Denn sonst wäre die Erscheinung, die vom Affizieren durch Ding an sich zustande gebracht werden soll, niemals mit beständiger Ähnlichkeit. Aber Kants Argument hat nur mit dem Mannigfaltigen der Erscheinung selbst zu tun. Er will zuerst nur in unserem Vermögen bleiben. In diesem Sinne handelt es sich hier darum, die schon vorausgesetzte Beständigkeit der Empfindungsdaten, die ihrerseits nur von der Beständigkeit der Dinge an sich abhängen können, zu bewahren. Dafür muss diese zweite Art Synthesis „auf Prinzipien a priori gegründet“ sein, „und man muß eine reine transzendente Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, (als welche die Reproduzibilität der Erscheinungen notwendig voraussetzt) zum Grunde liegt.“³³⁰ Also muss diese Reproduzibilität selbst von transzendentelem Charakter sein. Ohne dies kann unsere empirische Einbildungskraft niemals die Reproduktion eines einheitlichen Bildes der von uns wahrgenommenen Dinge schaffen. Hier wird übrigens zum ersten Mal in der ersten Version die Notwendigkeit der Annahme der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft erwähnt. Warum hat er aber dies nicht in der Erläuterung der Synthesis der Apprehension getan? Wie erwähnt, müsste die Einbildungskraft schon in der ersten Synthesis leitende Funktion haben.³³¹ Dort wurde als Ziel der Synthesis die Einheit der Anschauung angegeben. Aber wie kann man ohne Behalten des vorher Wahrgenommenen eine einheitliche Anschauung bilden? Also müssen beide Vorgänge letztendlich zusammenkommen und einander ergänzen. Übrigens ist wohl, lediglich für die Apprehension, die beständige Ähnlichkeit bzw. Gleichartigkeit nicht nötig. Denn nur um das Mannigfaltige durchzulaufen und zusammenzunehmen, ist diese Ähnlichkeit nicht erforderlich, wenn es sich dabei nicht um ein einheitliches Bild eines Gegenstandes handelt. Also, für uns muss die Einheit der Anschauung als Leitfaden gelten. Diese Einheit wird aber

³²⁹ I. Kant, *KrV*, A 100.

³³⁰ I. Kant, *KrV*, A 101f.

³³¹ Kant selbst sagt dies in der objektiven Deduktion deutlich, indem er die Deduktion „von unten auf“ auszuführen anfängt: „Weil [...] jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüte an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nötig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne.“ (I. Kant, *KrV*, A 120)

erst in Zusammenarbeit mit der zweiten Synthesis erreicht. In diesem Sinne sagt Kant folgendes: „Die Synthesis der Apprehension ist [...] mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden.“³³² Heidegger erläutert diese Zusammengehörigkeit aus der Perspektive der Zeitstruktur der Synthesis wie folgt:

Das ursprünglich bildende Behalten des „Damals“ ist in sich das behaltende Bilden des Nicht-mehr-jetzt. Dieses Bilden einigt sich als solches jeweils mit dem Jetzt. [...] Damit die Synthesis der Apprehension den jetzigen Anblick geradezu in einem Bilde geben soll, muß sie das durchlaufene anwesende Mannigfaltige je als solches behalten können; sie muß zugleich reine Synthesis der Reproduktion sein.³³³

In dieser Analyse kann man mühelos die Spur von der ausgezeichneten Theorie von Husserl in Bezug auf das innere Zeitbewusstsein erkennen. Kant hat, wie wir gesehen haben, diese Analyse nicht ausführlich durchgeführt, nur angedeutet. Man findet bei Husserl sehr ähnliche Gedanken wie bei Kant, z.B. die absolute Zeit bzw. der absolute Zeitfluss, die bei Kant mit dem Satz „die Zeit verläuft nicht“ Ausdruck finden. Wie Kant die Vergangenheit und die Gegenwart versteht, findet man in seiner Analyse der Synthesis der Apprehension und der Reproduktion. Ähnliche Gedanken bringt Husserl zum Ausdruck, indem er die Struktur des inneren Zeitbewusstseins mit Hilfe der Begriffe wie Urimpression, Retention, Reproduktion, Wiedererinnerung etc. systematisch darstellt. Was bei Husserls Theorie sich von derjenigen Kants unterscheidet, ist die Dimension der Zukunft, die Kant nicht besonders betont; sie ist bei Husserl ein wesentlicher Teil der Struktur des inneren Bewusstseins, nämlich als Protention, was allerdings, wenn auch in anderer Form, schon bei Augustinus zu finden ist.³³⁴ Auf jeden Fall ist durch diese ausführliche Analyse von Husserl wesentlich deutlicher geworden, wie sich die Struktur der Synthesis selbst zu derjenigen der Zeit verhält, wenn auch seinerseits Husserl diese Tatsache nicht ausdrücklich betont hat. Wir können andererseits

³³² I. Kant, *KrV*, A 102.

³³³ M. Heidegger, a.a.O., S. 182f.

³³⁴ Siehe Augustinus, *Confessiones*, lib. XI, cap. 24, S. 206: „Futura [...] nondum sunt, et si nondum sunt, non sunt, et si non sunt, videri omnino non possunt; sed praedici possunt ex praesentibus, quae iam sunt et videntur.“ Dass bei ihm zwar die innere Struktur des Zeitbewusstseins auch berücksichtigt wird, steht außer Zweifel. Seine Problemstellung legt sehr viel Wert auf die ontologische Frage, ob die Zeit als Futur existiert, was bei Husserl nicht der Fall ist. Übrigens werden wir den Zukunftscharakter der dritten Synthesis, den Heidegger behauptet, dort ausführlich behandeln, wo wir diese Synthesis betrachten.

ohne große Schwierigkeit in Heideggers Analyse den husserlschen Inhalt erkennen. Was allerdings bei Heidegger, anders als bei Husserl, zu finden ist, ist nämlich sein weiteres Durchdringen in diese Zeitstruktur als ‚Verwurzelung der Wurzel‘, nämlich die Interpretation der ursprüngliche Zeit als Sein des Daseins.

Da die erste Synthesis nicht nur a posteriori, sondern auch a priori ausgeführt werden muss, muss es auch für die zweite Synthesis das apriorische Prinzip geben. In diesem Sinne nennt er die Einbildungskraft, die a priori die zweite Synthesis ausführen soll, das transzendente Vermögen der Einbildungskraft. Weil die beiden Synthesen wesentlich zusammengehören, muss man auch annehmen, dass dieses transzendente Vermögen der Einbildungskraft die erste Synthesis ermöglicht, wenn auch Kant es nicht ausdrücklich sagt. Für die erste Synthesis wurde kein zuständiges Vermögen genannt. Die Anschauung selbst kann nicht dieses Vermögen sein. Denn für Kant gilt sie strikt als passives Vermögen. Aus den oben betrachteten Gründen muss man annehmen, dass sie ebenfalls von der transzendentalen Einbildungskraft ausgeführt wird. Dadurch können wir auch eine schwere Frage beantworten: Die reproduktive Einbildungskraft wird von Kant als empirisches Vermögen definiert. Ist sie hier aber ausnahmsweise auch für die reine Reproduktion zuständig? Das ist unmöglich. Denn Kant selbst betont, dass ohne die oben erwähnte beständige Ähnlichkeit bzw. Gleichartigkeit „unsere empirische Einbildungskraft [die reproduktive Einbildungskraft] niemals etwas ihrem Vermögen Gemäßes zu tun bekommen“ würde.³³⁵ Also braucht man vor dieser reproduktiven Einbildungskraft ein transzendentes Vermögen der Einbildungskraft. In diesem Sinne muss es die Reproduktion geben, die nicht empirisch ist und erst die Möglichkeit der empirischen Reproduktion bildet. Sonst kann man den Sinn des Ausdruckes, den Kant in Bezug auf das transzendente Vermögen der Einbildungskraft einführt, nicht verstehen: „die **reproduktive** Synthesis der Einbildungskraft“. Riehls Vorschlag, den Ausdruck ‚reproduktive‘ mit ‚produktive‘ zu ersetzen, kann als ein Versuch gelten, diese Schwierigkeit zu vermeiden. Aber nach Heidegger wäre damit

zwar die vermeintliche Sinnwidrigkeit beseitigt, aber zugleich auch überhaupt der Sinn, den Kant mit dem Satz ausdrücken will. Denn das soll doch gerade gezeigt werden, daß die produktive, d. h. hier reine Einbildungskraft rein reproduktiv ist, indem sie Reproduktion überhaupt ermöglicht. Die Einfügung von ‚produktive‘ ist nur sinnvoll, wenn sie das ‚reproduktive‘ nicht ersetzt, sondern näher

³³⁵ I. Kant, *KrV*, A 100.

bestimmt. Das ist jedoch nach dem ganzen Zusammenhang überflüssig. – Wenn schon verbessert werden soll, dann muß „reine reproduktive Synthesis“ geschrieben werden.³³⁶

Sonst muss, wie Heidegger ironisch meint, der vor kurzem in Frage gestellte Ausdruck auf die produktive Reproduktion hinweisen, welche ohne die Einsicht in diese Struktur der transzendentalen Einbildungskraft „ein hölzernes Eisen“ wäre. Dass diese angebliche Dreiteilung eigentlich auf die Einheit dieses Vermögens durch das transzendente Vermögen der Einbildungskraft hinausläuft, werden wir noch an anderer Stelle behandeln.

3) Die Synthesis der Rekognition im Begriffe

In dieser dritten Art der Synthesis setzt sich, scheinbar nicht mehr die Einbildungskraft ein, sondern der Verstand. Denn er ist das Vermögen der Begriffe. Also, wenn die Einbildungskraft als das Vermögen der Synthesis überhaupt gelten soll, muss man das Verhältnis zwischen diesen beiden Vermögen genau untersuchen. Dafür ist es zuerst notwendig, die Bedeutung dieses Ausdruckes ‚Begriff‘ möglichst deutlich zu bestimmen. Für Kant ist das Urteil „die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes“, während die Anschauung „unmittelbar auf den Gegenstand“ geht. Begriffe sind von ihm als „Prädikate möglicher Urteile“ bezeichnet, indem das Denken als „das Erkenntnis durch Begriffe“ genannt wird.³³⁷ Um dies zu verdeutlichen, betrachten wir seine Erklärung näher. Kant selbst gibt uns dafür als Beispiel den folgenden Satz an: „Alle Körper sind veränderlich.“³³⁸ Wenn dieser

³³⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 182.

³³⁷ I. Kant, *KrV*, A 68f, B 93f.

³³⁸ I. Kant, *KrV*, A 69, B 93. In der vierten Ausgabe wurde der Ausdruck ‚veränderlich‘ mit dem Wort ‚teilbar‘ ersetzt und im Handexemplar von Kant stand es auch so geschrieben. Aber der wesentliche Inhalt wird dabei nicht berührt. Denn der Begriff der Veränderlichkeit des Körpers setzt, nach Kant, die Teilbarkeit des Körpers voraus. Mit der ersten Version des angeführten Satzes muss man diese Kette der Bezogenheit auf einen anderen Begriff nur um ein Stück verlängern, wie wir bald sehen werden. Die Schwierigkeit in diesem Satz liegt woanders. Wir brauchen nicht nur eine andere Voraussetzung, sondern gleich mehrere und manchmal sogar wechselseitige Voraussetzungen von den Begriffen, um dieses Urteil überhaupt beweisen oder behaupten zu können. Wir werden auf dieses Problem nicht ausführlich eingehen. Wir werden dieses Problem in Bezug auf den Ausdruck ‚intuitus simplex‘ bei Descartes, wenn auch aus einer anderen Perspektive, relativ ausführlich behandelt. Dass bei Kant dieses Problem anders aufgefaßt und behandelt worden ist, werden wir bald in Bezug auf den Begriff der Teilbarkeit betrachten können.

Satz als ein Urteil gilt,³³⁹ dann wird der Begriff des Körpers auf denjenigen der Veränderlichkeit bezogen. Aber hier begnügt sich Kant nicht mit der Beziehung, sondern führt einen anderen Begriff, nämlich die ‚Teilbarkeit‘, ein. Das bedeutet zuerst, dass dieser Satz nicht einfach mit der Lehre des Atomismus zu vereinbaren ist. Denn diese besagt, dass alle Körper teilbar sind. Der Begriff der Veränderung setzt in diesem Fall deshalb schon den Begriff der Teilbarkeit voraus. Wohl in diesem Sinne sagt Kant in seinem handschriftlichen Nachlaß Folgendes: „In jedem zusammengesetzten läßt sich alle Zusammensetzung aufheben [...].“³⁴⁰ Jeder Körper muss in dieser Hinsicht schon als etwas Zusammengesetztes

³³⁹ Für Kant ist es der Fall. Aber es ist in der Tat nicht immer so. Wenn Sätze nur aus einem Adjektiv und Ausrufezeichen oder aus einem Subjekt mit Verb bestehen (z.B. „schön!“, „er läuft“, „sie schläft“), können sie nicht ohne weiteres als Urteil gelten, wenn ein Urteil ein bestimmtes Verhältnis der Subsumtion zwischen einem Subjekt als Einzelnem und einem Objekt als Allgemeinem sein soll. Also, um diese Sätze zu einem Urteil zu machen, muss man sie irgendwie modifizieren. In diesem Sinne ist auf die folgende Bemerkung Hegels Acht zu geben: „[D]er Satz unterscheidet sich vom Urtheil vornemlich dadurch, daß in jenem der Inhalt die Beziehung selbst ausmacht, oder daß er eine bestimmte Beziehung ist. Das Urtheil dagegen verlegt den Inhalt in das Prädicat, als eine allgemeine Bestimmtheit, die für sich und von ihrer Beziehung, der einfachen **Copula**, unterschieden ist. Wenn ein Satz in ein Urtheil verwandelt werden soll, so wird der bestimmte Inhalt, wenn er z. B. in einem Zeitworte liegt, in ein Particip verwandelt, um auf diese Art die Bestimmung selbst und ihre Beziehung auf ein Subject zu trennen“ (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band: *Die objektive Logik* (1812/1813), 1978, S. 259). In seinem Beispiel scheint Kant darauf nicht besonders Acht zu geben, wenn auch der angeführte Satz auch für Hegel ohne weiteres als ein Urteil gelten kann. Das ist der Grund, warum Kant sehr häufig dort, wo man den Ausdruck ‚Urteil‘ erwartet, einfach den Ausdruck ‚Satz‘ verwendet.

³⁴⁰ I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, Nr. 4061 in: Kant's gesammelte Schriften, Band XVII, 1926, S. 401. Direkt nach dieser Behauptung fügt Kant aber folgende Restriktion hinzu: „[A]ber nicht in jedem **Qvanto**. In allen Teilen des Raumes lassen sich Teile anzeigen, aber nicht in irgend einem Teile des Raumes lassen sich alle Teile anzeigen.“ Was bedeutet hier das Wort ‚quanto‘? Was heißt ‚nicht in jedem Quanto‘? Um auf diese Frage antworten zu können, müssen wir das Problem ein Stück näher untersuchen. Um seine Behauptung zu begründen, führt Kant übrigens das Verhältnis der einigen Zeit und folglich des einigen Raums als reiner Anschauungen mit ihren Teilen ein. Der Begriff der unendlichen Teilbarkeit der reinen Anschauungen und die einige reine Anschauung muss also dabei die entscheidende Rolle spielen. Sonst findet man in der folgenden Behauptung Kants einen Widerspruch mit dem von uns betrachteten Satz: „Omne compositum substantiale constat ex substantiis simplicibus“ (I. Kant, a.a.O., S. 402). Für Kant allerdings bedeutet dieser Satz „nicht, daß durch die Zergliederung des Begriffs des compositi man auf einfache Theile komme, sondern: daß nach dem Gesetz der menschlichen Erkenntnis das material des Zusammengesetzten, d. i. das Einfache, vor der Form vorausgehe. Es beweist also nichts **objektiv**“ (ebd.). Kann man denn, Kant zufolge, die Sinnesdaten bzw. Erscheinungen, die aus ihnen bestehen, bis zu einfachen Teilen zergliedern? Das ist nicht möglich. Denn gerade in Bezug auf diese Probleme sagt Kant immer, dass die Synthesis der Analysis vorausgehe. Diese Synthesis soll aber durch die Einbildungskraft im Rahmen des inneren Sinnes, nämlich der Zeit, geschehen. Die Zeit ist aber unendlich teilbar, wie Kant selbst in der transzendentalen Ästhetik behauptet. Denn die Zeit enthält die unendlichen Teile. Sie kann

verstanden werden. Damit aber der Satz gültig bleibt, muss man aus dem Begriff der Veränderung zusätzlich den Begriff der Bewegung als bloßen Ortswechsels ausschalten, worauf Kant hier nicht besonders Acht zu geben scheint. Aber wie kompliziert diese Kette der Bezogenheit bzw. der Voraussetzung auch aussehen mag, gilt es immer, dass ein Begriff zuerst auf einen anderen Begriff bezogen werden muss, um ein Urteil überhaupt möglich zu machen. Diese Kette erreicht ihr Ende bei den „uns vorkommende[n] Erscheinungen (Anschauungen)“³⁴¹, die allerdings nicht mehr als Begriff gelten können. Nur bei diesen bezieht sich unser Gemüt unmittelbar auf den Gegenstand. Letzten Endes müssen die Begriffe aus diesem Grund immer Prädikate sein können.³⁴² Der Ausdruck ‚Prädikat möglicher

nur durch Einschränkung bestimmt werden. Wenn die Zeit einerseits ein einiges, zugrunde Liegendes ist, aber andererseits ihre Teile unendlich sein sollen, und wenn die Synthesis der Analysis immer vorausgehen soll, können die Erscheinungen, sogar die einzelnen Empfindungen unmöglich zu einfachen Teilen zergliedert werden. Auf gleiche Weise muss man den Ausdruck ‚simplex‘ (einfach) im oben zitierten Satz nur als relativ auf das Ganze als Zusammengesetztes verstehen. Dieses Verhältnis zwischen dem Ganzen und den Teilen wird von Hegel in seiner Wesenslogik, wo er die Erscheinung behandelt, ausgezeichnet ausgelegt. Nach ihm soll „die Einheit des Ganzen [...] nur eine gesetzte Beziehung, eine äussere Z u s a m m e n s e t z u n g“ (G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 358) sein. Wegen dieser äußerlichen Beziehung ist das selbständig Existierende, das Einfache an sich kein Teil. Es ist ein Teil nur durch diese äußerliche Beziehung. „Aber indem es nun nicht Theil ist, so ist es Ganzes, denn es ist nur diß Verhältniß von Ganzem und von Theilen vorhanden; und das Selbständige ist eins von beyden. Indem es aber Ganzes ist, so ist es wieder zusammengesetzt; es besteht wieder aus Theilen und s o f o r t i n s U n e n d l i c h e“ (G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 358f). Genau dieses Verhältnis wird von Kant hier als Gesetz der menschlichen Erkenntnis bezeichnet, wenn auch im beschränkten Sinne. Allerdings wird dieses Verhältnis von Kant selbst als eine Antinomie der reinen Vernunft verstanden, während es bei Hegel als „Einheit“ gedacht wird.

³⁴¹ I. Kant, *KrV*, A 69, B 93. Der Ausdruck ‚Erscheinungen‘ ist in Kants Handexemplar (Nachträge XXXVI) in ‚Anschauungen‘ korrigiert.

³⁴² Über diese seit Aristoteles geltende Tradition der Satzlehre siehe Aristoteles, *Kategorien*, 2 a 11ff: „Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ’ ὑποκειμένου λέγεται [...], οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδασιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἄνθρωπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῷον [...]“ („Substanz im eigentlichsten, ursprünglichsten und vorzüglichsten Sinne ist die, die weder von einem Subjekt ausgesagt wird [...], wie z. B. ein bestimmter Mensch oder ein bestimmtes Pferd. Zweite Substanzen heißen die Arten, zu denen die Substanzen im ersten Sinne gehören, sie und ihre Gattungen. So gehört z. B. ein bestimmter Mensch zu der Art Mensch, und die Gattung der Art ist das Sinnenwesen [...]“; Übersetzung von Eugen Rolfes 1968 (1925), S. 45). Das bedeutet, dass nur die einzelnen Dinge im eigentlichen, ausgezeichneten Sinne immer als Subjekt benutzt werden. Die allgemeinen Begriffe können zwar in gewissem, beschränktem Sinne als Subjekt gelten, während sie immer als Prädikat benutzt werden können.

Urteile‘ muss auch in diesem Sinne verstanden werden. Die Begriffe können im Prinzip auch als Subjekt eines Satzes benutzt werden. Aber sie haben immer die Möglichkeit, Prädikat eines Satzes und damit eines Urteils zu sein. In der Struktur des Urteils heißt es, die Begriffe bieten überhaupt die Möglichkeit von einem Urteil dar. Damit ist natürlich die Wesensnotwendigkeit jedes Einzelnen als Subjekt nicht geleugnet. Aber um überhaupt zur Erkenntnis zu gelangen, ist es klar, dass man den Begriffen eine vorweisende Funktion zugestehen muss.

Für Kant besteht der Begriff in der dritten Synthesis lediglich in dem Bewusstsein der Einheit der Synthesis.

Denn dieses eine Bewußtsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehene, und dann auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt [...] ohne dasselbe sind Begriffe, und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich.³⁴³

Zuerst ist zu fragen, ob dieser Begriff selbst ein Bewusstsein ist. Wenn das Wort ‚Bewusstsein‘ als Resultat des Bewusstseins als Aktus verstanden wird, kann man positiv auf diese Frage antworten. Man kann dann den Begriff mit dem Bewusstsein der Einheit der Synthesis identifizieren. Dieses Bewusstsein als Resultat ist natürlich vom zweiten Bewusstsein als Aktus, das hier die vereinigende Funktion hat, zu unterscheiden. Wenn man sonst dieses Bewusstsein als Aktus mit dem Begriff identifiziert, dann kann dieser Begriff nur der reine, apriorische sein. Denn die Begriffe, die hier nur empirische sein können, sollen nur durch dieses Bewusstsein möglich werden. Was heißt aber hier, der reine Begriff sei selbst Bewusstsein im Sinne von Aktus? Man könnte behaupten, diese sehr nach Hegels Theorie des Begriffes³⁴⁴ aussehende Interpretation entspreche der Absicht Kants nicht. Hier könne von einem Begriff als Aktus bzw. Vermögen nicht die Rede sein.³⁴⁵ Der Begriff sei dasjenige,

³⁴³ I. Kant, *KrV*, A 103f.

³⁴⁴ Siehe G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 2. Band: *Die Subjektive Logik* (1816), 1981, S. 17: „Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frey ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtseyn. Ich habe wohl Begriffe, das heißt, bestimmte Begriffe; aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Daseyn gekommen ist.“ Hier wird deutlich gezeigt, dass bei Hegel der reine Begriff, unterschieden von den einzelnen Begriffen, mit dem reinen Selbstbewusstsein, kantisch gesprochen, mit der transzendentalen Apperzeption in Einheit gebracht worden ist.

³⁴⁵ Wenn Heidegger den Begriff an dieser Stelle der *KrV* als „Vorstellen von Einheit“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 185) auslegt, kann man also darüber nachdenken, ob hier vielleicht die von Heidegger selbst zugegebene

was aufgrund dieses Bewusstseins (als Aktus) der Einheit aus dem Mannigfaltigen in eine Vorstellung gebracht ist. Damit ist es deutlich, dass es sich hier zuerst um die empirischen Begriffe handelt. Denn die reinen Verstandesbegriffe können unmöglich dem Mannigfaltigen, dem nach und nach Angeschauten entspringen.

Kant sagt aber, dass die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, den reinen Verstandesbegriff gibt. Er sagt allerdings auch deutlich, er verstehe „unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht“.³⁴⁶ In diesem Sinne müssen die reinen Verstandesbegriffe auf der reinen Synthesis, und diese reine Synthesis wiederum auf der synthetischen Einheit a priori beruhen. Das Bewusstsein, das die Synthesis im Begriffe herleiten soll, als dasjenige der Einheit der Synthesis muss deswegen im wesentlichen Zusammenhang stehen mit dieser synthetischen Einheit a priori. Wie es bei den anderen Synthesen der Fall war, muss es also für die empirische Synthesis der dritten Art auch noch eine reine Synthesis geben. Wie soll aber diese reine Rekognition im Begriffe aussehen? Eigentlich muss hier schon davon die Rede sein, was wir am Anfang der ersten Version betrachteten. Nämlich, die reinen Anschauungen (Anschauungen überhaupt), welche „den gesamten Gegenstand möglicher Erfahrung ausmachen“, müssen hier mit dem Begriff, der sich auf diese beziehen soll, in Zusammenhang gebracht werden. Da aber das eigentliche Zusammenkommen beider erst im Schematismus geschieht, wird es hier nur angedeutet, indem Kant den Begriff ‚transzendentaler Gegenstand‘ in Bezug auf die transzendente Apperzeption einführt. Einerseits ist der empirische Begriff für Kant schon „etwas Allgemeines, und was zur Regel dient“³⁴⁷. Wenn der Begriff einmal in die Einheit gebracht ist, fungiert er als etwas Allgemeines, was als Regel der Einheit gilt. Aber damit dieser empirische Begriff des Gegenstandes und seine Funktion überhaupt möglich werden kann, muss zuvor schon ein transzendentaler Begriff des Gegenstandes vorausgesetzt werden. Da die Synthesis im Begriffe wesentlich mit der reinen Synthesis und damit mit der synthetischen Einheit a priori der Apperzeption im Zusammenhang stehen muss, müssen dieser transzendente Begriff des Gegenstandes und die transzendente Apperzeption miteinander wesentlich zusammenkommen. Das ist der wesentliche Inhalt der transzendentalen Deduktion auf der subjektiven Seite, wenn auch dies von Kant selbst an dieser Stelle nicht deutlich

Überdeutung geschieht. Dass er den Begriff mit dem Bewusstsein identifiziert, ist in seinem folgenden Zitat des auch von uns zitierten Satzes deutlich: „[D]ieses eine Bewußtsein (Vorstellen dieser Einheiten als begriffliches Vorstellen) [diese Erklärung ist von Heidegger selbst hinzugefügt worden]“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 185f).

³⁴⁶ I. Kant, *KrV*, A 78, B 104.

³⁴⁷ I. Kant, *KrV*, A 106.

gesagt wird. Dafür muss aber noch vieles geklärt werden: Wie steht der Zusammenhang zwischen dieser dritten Synthesis und den anderen beiden? Denn in dieser dritten Synthesis scheint etwas anderes zu geschehen. Wenn diese drei Synthesen gemeinsam die subjektive Deduktion ausmachen und dabei die Einbildungskraft die zentrale Rolle spielt, muss zwischen ihnen eine wesentliche Beziehung gezeigt werden können. Wie kann man andererseits die objektive Realität bzw. Gültigkeit für diese Synthesis erweisen, die sich nur auf die Funktion der jeweiligen Erkenntnisvermögen bezieht? Um den ersten Punkt zu belegen, werden wir Kants Argument weiter verfolgen. Erst der dritte Abschnitt dieser ersten Version wird uns die Antwort auf zweite Frage bringen. Das wird nach Kant die eigentliche, objektive Deduktion sein.

(a) Der transzendente Gegenstand

In dieser Stufe ist es zuerst wichtig, den wesentlichen Charakter des transzendentalen Gegenstandes genau zu untersuchen. Denn dieser fungiert als Gegenpol zur transzendentalen Subjektivität, aber **nur auf der subjektiven Seite**. Das bedeutet, der transzendente Gegenstand wird nur in Bezug auf die transzendente Apperzeption betrachtet und affiziert nicht unser Gemüt. Betrachten wir zuerst, wie Kant diesen Ausdruck erklärt, in Bezug auf ähnliche Ausdrücke wie Ding an sich und Noumenon. Als Orientierungshilfe nehmen wir J. N. Findlays Erläuterungen dieser drei Ausdrücken:

[Kant] mainly uses the term ‘Transcendental Object’ when he conceives of such objects [which transcend knowledge, and which are none the less necessary to the understanding of morality and also of knowledge] – the Transcendental Subject, of course, is merely one of them – as being what we have to conceive as being the underlying, unknown ground of appearance and experience; while the term ‘Thing-in-itself’ is mainly employed when he conceives of them as existing independently of whatever we may conceive or believe [...]. And in very many contexts the two concepts are interchangeable, the former merely stressing a relation to our own subjectivity which the latter prefers to ignore. The term ‘Noumenon’, or object of pure thought, is also employed in both contexts, though, at times, with the additional feature that it is the appropriate object of a type of awareness not called into action by sensuous affections, but in some manner directly constitutive of its object, or at least directly apprehending it, in the very act of conceiving it [...]. The Thing-in-itself, the Noumenon, and the

Transcendental Object therefore all point to the same sort of unapparent source of all that is apparent, in which Kant profoundly believes [...].³⁴⁸

Findley identifiziert fast das transzendente Subjekt mit dem transzendentalen Gegenstand fast identifiziert, scheint sogar das erste unter dem zweiten zu subsumieren. Des weiteren unterscheidet er die drei Ausdrücke zwar funktional voneinander, das transzendente Subjekt als etwas auf unsere Subjektivität Bezogenes, das Ding an sich als ein unabhängig von unserem Begreifen oder Glauben Existierendes und der transzendente Gegenstand als Gegenstand von reinem Denken. Aber in seiner Erklärung der drei Termini vermischen sie sich als Quellen der Erkenntnis. Er versteht sie gemeinsam als ‚unbekannte Quelle‘ unserer Erkenntnis. Deswegen kann er hemmungslos das transzendente Subjekt unter dem transzendentalen Objekt subsumieren. Dieses Verwischen der Grenze zwischen Subjektivität und Objektivität in der Quelle unserer Erkenntnis kann wohl mit seiner tendenziell monistischen Interpretation erklärt werden.³⁴⁹ Ob solche Interpretation jedoch sachgerecht sein kann, muss zuerst in Frage gestellt werden. Deswegen werden wir im folgenden versuchen, Kants Erklärung dieser Ausdrücke möglichst eingehend zu untersuchen und dabei die genaue Bedeutung von ‚transzendentaler Gegenstand‘ herauszuarbeiten.

Zuerst betrachten wir das dritte Hauptstück der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft in der *KrV*, worin es „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt“ die Rede ist, welches allerdings mit dem Untertitel ‚Phaenomena und Noumena‘ versehen ist. Diesen Teil der *KrV* zu untersuchen, ist auch deswegen wichtig, weil Heidegger an anderen Orten versucht hat, genau diesen Text in Bezug auf das Problem der Objektivität bzw. der Gegenstände der Erkenntnis zu untersuchen. Im Rahmen des Systems der Grundsätze in der *KrV* versuchte Heidegger in seiner Freiburger Vorlesung vom Wintersemester 1935/36, den Umfang und das Ziel der Frage nach dem Ding deutlich zu machen. Das Ding ist nach ihm der Gegenstand unserer Erfahrung, der menschlichen Erkenntnis. Er nennt dieses Ding

³⁴⁸ J. N. Findlay, *Kant and the transcendental object: a hermeneutic study*, 1981, S. 3f.

³⁴⁹ Siehe J. N. Findlay, a.a.O., S. 17: „Kant’s phenomenalism [...] empties the Transcendental Subject and Transcendental Object, not only of all sensory and affective content, but also of the basic spatio-temporality which we surrender far more reluctantly. We are left, in the end, with an empty array of logical variables, linked with similar terms by wholly variable relations, for which no constant meaning can be substituted, and of which, accordingly, no knowledge can be consummated.“ Siehe auch J. N. Findlay, a.a.O., S. 28: „[P]ossibly also Kant’s basic mistake was in drawing too firm a line between how things are and how they appear. Perhaps, as some of his utterances suggest, there is a continuous spectrum from appearances which depart far from the reality of Things-in-themselves to appearances in which Things-in-themselves declare themselves more adequately“ (J. N. Findlay, a.a.O., S. 28). Aber diese monistische Interpretation steht, wie wir bald sehen werden, nicht auf festem Boden.

deswegen Naturding, weil „der Inbegriff des möglichen Erfahrbaren die Natur ist“.³⁵⁰ Dabei scheint er nicht besonders auf den Unterschied zwischen dem transzendentalen Gegenstand und Ding an sich zu achten, wenn er auch das Kriterium dafür angibt, unter welchem das Ding an sich als transzendentaler Gegenstand gedacht wird:

[D]as Ding an sich, d. h. abgelöst von und herausgenommen aus jeglichem Bezug der Bekundung für uns, bleibt für uns **ein bloßes X**. In jedem Ding als Erscheinung denken wir zwar unvermeidlich dieses X mit; aber in Wahrheit bestimmbar und in seiner Weise als Ding erkennbar ist nur das erscheinende Naturding.³⁵¹

Aber in seiner Marburger Vorlesung vom Wintersemester 1927/28 über die *KrV* scheint er diesen Ausdruck näher zu bestimmen. Denn er spricht nicht vom Ding an sich, sondern von „Gegenstand überhaupt“ bzw. vom „jeweilige[n] Gegenstandscharakter von Gegenständen“, indem er dieses bloße X zu bestimmen versucht. Denn für ihn ist es „nicht etwas für sich Vorhandenes, [...] nicht etwas Objektives oder Subjektives neben den Erscheinungen, sondern das bloße X, auf das im denkenden Bestimmen des anschaulich Gegebenen alle Bestimmungen zulaufen.“³⁵² Hier scheint er zwischen dem Ding an sich und dem transzendentalen Gegenstand als einem bloßen X zu unterscheiden, wenn er mit ‚etwas für sich Vorhandenes‘ Ding an sich meint. Dieser Unterschied ergibt sich vom Ausdruck ‚überhaupt‘. Denn das Ding an sich, das für sich vorhanden sein und unser Gemüt affizieren soll, gilt im gewöhnlichen Denken einzelne, nicht allgemein gedachte Dinge.³⁵³ Das Kriterium, das Heidegger in der ‚Frage nach dem Ding‘ angibt, muss also kritisch betrachtet werden. Sonst muss man den Ausdruck ‚transzendentaler Gegenstand‘ zwiefach verstehen: Wir können es nämlich einerseits als das Ding an sich, nämlich das einzelne, draußen existierende Ding verstehen. Über es kann man nicht anders wissen als durch die sinnlichen Daten. Wir können es andererseits auch als das in uns als allgemeinsten Begriff Vorhandene verstehen. Kant besteht ausdrücklich darauf, der Begriff dieses transzendentalen Gegenstandes dürfe „keine bestimmte Anschauung enthalten“.³⁵⁴ Ob das transzendente

³⁵⁰ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, GA 41, S. 130.

³⁵¹ Ebd.

³⁵² M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, S. 339.

³⁵³ Allerdings ist bei Kant dieses Verhältnis nicht so deutlich dargestellt. Es wird im Dunkel gelassen. Er scheint bald die beiden miteinander zu identifizieren, bald aber sie voneinander zu unterscheiden, wie wir noch sehen werden.

³⁵⁴ I. Kant, *KrV*, A 109.

Objekt ein Begriff oder etwas anderes ist?. Da es aber keine bestimmte Anschauung, noch irgendwelche unbestimmte Anschauung enthält, sondern völlig inhaltlos ist und da es nur vom Verstand gesetzt wird, kann man sich schwer vorstellen, dass es irgendeine Art Anschauung sein könnte. Der Gegenstand überhaupt mit einem allgemeinsten, also völlig leeren Inhalt kann uns unmöglich jedesmal affizieren, um eine Erkenntnis zu ermöglichen. Deswegen muss man diese zwei Arten des ‚Dinges an sich‘ voneinander strikt getrennt halten. Dabei muss man auch darauf achten, dass die Allgemeinheit des Gegenstandes überhaupt als die extremste Art, nämlich ohne jede Bestimmung, verstanden werden muss. Die Idee „Gegenstand überhaupt“ als solches inhaltlose Allgemeine soll nach Heidegger auf „Einigung, Synthesis“ orientiert sein. Als Grund dieser Interpretation gibt er eine Stelle in der *KrV* an, wo diese miteinander dicht in Zusammenhang stehenden Ausdrücke gemeinsam behandelt werden:

Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein *Etwas*, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses *Etwas* ist insofern nur das transzendente Objekt. Dieses bedeutet aber ein *Etwas* = X, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt [...] wissen können, sondern, welches nur als **Correlatum** der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelt deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt.³⁵⁵

Hier wird die Rolle des Verstandes für das transzendente Objekt ausdrücklich betont. Kann man das transzendente Objekt ohne weiteres auch als Ding an sich gelten lassen? Kann es auch als ein bloßes Korrelatum der Einheit der Apperzeption einfach vom Verstand gesetzt werden? Wenn man mit Kant den Verstand von der Anschauung strikt trennen und die Transzendenz mit der Transzendentalität nicht vermischen will, ist es sehr fragwürdig, ob das Ding an sich derart zu verstehen ist. Denn die Gegenstände an sich sollen unser Gemüt affizieren, aber nicht den Verstand, nur die Sinnlichkeit. Man kann sie nicht mit dem Verstand in Verbindung setzen, geschweige denn vom Verstand gesetzt werden lassen. Für Kant bedeutet ‚über die Erfahrung hinaus zum Ding an sich selbst zu gehen‘, die Grenzen der menschlichen Vernunft zu überschreiten, nämlich die Transzendenz. Es gibt in diesem Sinne überhaupt keine Garantie dafür, dass das transzendente Objekt als etwas vom Verstand Gesetztes mit dem Ding an sich als dem die Sinnlichkeit Affizierenden identifiziert wird. Vermutlich aus diesem Grund versucht Norman Kemp Smith, das transzendente Objekt als

³⁵⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 339f. Zitat von I. Kant, *KrV*, A 250.

ein Überbleibsel von Kants vorkritischem Denken abzutun, das nicht der kritischen Verfahrens- bzw. Denkweise entspricht.³⁵⁶ Allerdings liegt der Grund für diese Geringschätzung darin, dass er den Kern des kritischen Verfahrens im empirischen Gegenstand findet:

What renders this doctrine impossible of permanent retention was that it allowed of no objective existence mediate between the merely subjective and the thing in itself. On such teaching there is no room for the empirical object.³⁵⁷

Smith sieht also den wesentlichen positiven Aspekt der kantischen Philosophie in der Möglichkeit des empirischen Objektes. Während für Kant der transzendente Gegenstand wesentlich ist für die objektive Realität des möglichen Gegenstandes, ist er für Smith der Stein des Anstoßes. Um über diesen Unterschied zwischen beiden begründet urteilen zu können, bedarf man weiterer ausführlicher Untersuchung vom Text Kants selbst. Betrachten wir also weiter, wie Kant den Ausdruck ‚Noumenon‘ definiert:

Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phaenomena. Wenn ich aber Dinge annehme, die bloß Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als coram intuitu intellectuali), gegeben werden können; so würden dergleichen Dinge Noumena (Intelligibilia) heißen.³⁵⁸

Hier bezieht Kant die beiden Termini kreuzweise auf den Bereich, worin sie nicht gehören sollen, nämlich die Phaenomena auf die Kategorien, auf den Verstand und die Noumena auf die Anschauung. In diesem Sinne könnte das Noumenon eine Mittelstelle zwischen dem Ding

³⁵⁶ Er interpretiert allerdings den transzendentalen Gegenstand im von uns zitierten Text als identisch mit dem Ding an sich. Siehe Norman Kemp Smith, *A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, 1984 (1918), S. 204: “[C]areful examination of the text shows that by it [transcendental object] he means the *thing in itself*, conceived as being the object of our representations. Such teaching is, of course thoroughly un-Critical; and as I shall try to show, this was very early realized by Kant himself. The passages in which the phrase “transcendental object” occurs are, like the section before us, in every instance of early origin.” Diese Interpretation bietet uns einige Schwierigkeiten. Denn was meint er mit dem Ausdruck ‚the object of our representations‘? Ob er damit den Gegenstand an sich oder den Gegenstand überhaupt meint, sagt er nicht deutlich. Vielleicht ist dieser Unterschied für ihn nicht wichtig. Aber für uns geht es hier genau darum. Seine textkritische Analyse kann wohl aufweisen, wann Kant in welcher Phase seines Denkens über einzelne Ausdrücke intensiver nachgedacht hat. Aber damit scheint er, nach meiner Auffassung, die Untersuchung des wesentlichen Inhalts zu vernachlässigen.

³⁵⁷ Norman Kemp Smith, a.a.O., S. 206.

³⁵⁸ I. Kant, *KrV*, A 248f.

an sich und dem transzendentalen Gegenstand einnehmen. Denn das Ding an sich geht nur die Sinnlichkeit an, während der transzendente Gegenstand nur mit dem Begriff zu tun hat. Aus der Definition her muss man übrigens dem Noumenon den ihm eigenen, wesentlichen Inhalt zugestehen, wenn es einer Anschauung gegeben werden kann. Allerdings können wir diesen Inhalt niemals erfahren. Denn das wird bei Kant nur dem göttlichen Wesen zuerkannt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Noumenon auf jeden Fall von den beiden anderen Termini. Der Gegenstand an sich ist von vornherein inhaltlos, weil unbekannt, wenn auch er unsere Sinnlichkeit affiziert. Der transzendente Gegenstand soll nach Kant in jedem Gegenstand nur ein leeres X sein. Wie sind diese Unterschiede zu verstehen? Zuerst muss man eingestehen, dass Kant in dieser Hinsicht nicht immer so konsequent argumentiert. Aber mindestens zwischen dem transzendentalen Objekt und dem Ding an sich auf der einen und dem Noumenon auf der anderen Seite scheint er strikt zu unterscheiden:

Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transzendente Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heißen; denn ich weiß von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloß von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist.³⁵⁹

Gerade in diesem Zitat fällt auf, dass er den transzendentalen Gegenstand mit dem Gegenstand an sich in einen sehr engen Zusammenhang bringt. Allerdings unterscheidet er das Noumenon vom Ding an sich bzw. vom transzendentalen Gegenstand dadurch, dass es nur durch eine andere Art Anschauung als die unsrige, angeschaut werden kann. Also, aus diesen Gründen ist Findlays Behauptung, diese drei Ausdrücke meinen im Grunde dasselbe, unhaltbar.

Aber wir müssen noch fragen: Wieso dann die kreuzweise Bezugnahme? In Bezug auf den Ausdruck ‚Phaenomenon‘ können wir den Grund weiter bestimmen. Kant benutzt ihn

³⁵⁹ I. Kant, *KrV*, A 253. Hier muss man auf den Ausdruck ‚der sinnlichen Anschauung überhaupt‘ achten. Damit will Kant die Beziehung vom transzendentalen Gegenstand auf die Möglichkeit der Erfahrung andeuten. Ob es wirklich gelungen ist, das ist eine andere Frage. Aber man darf ihn nicht von vornherein, wie Smith es tut, als unkritisch verurteilen.

einerseits deutlich im Sinne von Gegenstand der Begriffe.³⁶⁰ Er benutzt ihn andererseits an einer wichtigen Stelle für die gesamte *KrV*, nämlich im Schematismuskapitel, in einer ganz auffallender Weise:

[O]bgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Übereinstimmung mit der Kategorie. (*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurable rerum substantia phaenomenon – aeternitas, necessitas, phaenomena* usw.)³⁶¹

In diesem Sinne darf das Phaenomenon als Schema mit den empirischen sinnlichen Daten nichts zu tun haben. Denn, wie wir sehen werden, werden die Schemata von Kant nicht als Zeitanschauung, sondern als Zeitbestimmung definiert.³⁶² Also kann man es nicht ohne weiteres mit der Erscheinung als einem unbestimmten Gegenstand identifizieren. Wie wir im Schematismuskapitel selbst betrachten werden, muss es aber die Überbrückungsfunktion übernehmen zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Den Ausdruck ‚der sinnliche Begriff‘ muss man also in diesem Sinne verstehen. Da Kant die beiden Ausdrücke parallel benutzt, könnte man vermuten, dass das Noumenon eine ähnliche Funktion hat, nämlich zwischen dem Ding an sich auf der einen Seite und dem transzendentalen Gegenstand auf der anderen Seite irgendwie zu verbinden. Das ist allerdings nicht zu bestätigen, wie wir bald sehen werden. Andererseits ist es auch auffallend, dass die Zweideutigkeit hier nicht zu übersehen ist. Kant hat das Phaenomenon als den ‚bestimmten‘ Gegenstand definiert. Die Phänomene sind Erscheinungen, die einerseits unbestimmte Gegenstände sind. Aber andererseits werden sie nach der Einheit der Kategorien gedacht. Aus dieser Zweideutigkeit entstehen die verschiedenen Interpretationen, die manchmal direkt entgegengesetzt sind. Also muss dieser Ausdruck selbst auch zwiefach verstanden werden. Wir müssen ihn nämlich einerseits als das

³⁶⁰ Siehe I. Kant, *KrV*, A 269, B 325: „Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objekte gehören, ob als Noumena für den Verstand, oder als Phänomene für die Sinnlichkeit.“ Hier ist auch schon deutlich, dass sich das Phänomenon zugleich auf die Sinnlichkeit bezieht.

³⁶¹ I. Kant, *KrV*, A 146, B 185f.

³⁶² Über die Schwierigkeit einer strikten Trennung im Schematismus zwischen Anschauung und Bestimmung siehe in dieser Arbeit S. 177f.

Resultat das Zusammenkommens von Anschauung und Begriff fassen, und andererseits als das Schema, das diese Zusammenkunft erst ermöglichen soll.

Das Verhältnis zwischen diesen drei Ausdrücken ist durch unsere Untersuchung um ein Stück deutlicher geworden. Wir haben jedoch noch keine klare Einsicht in die Sache selbst gewonnen. Denn, wie mehrmals betont, scheint Kant diese Ausdrücke, besonders ‚Ding an sich‘ und ‚transzendentaler Gegenstand‘, manchmal fast synonym zu benutzen.³⁶³ Er scheint mit dem folgenden Satz sogar den Grund dafür angeben:

Der Verstand [...] denkt [...] sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist [...], wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder wenn wir jene wegnehmen, noch übrigbleiben würde. Wollen wir dieses Objekt Noumenon nennen, darum weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer, und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können.³⁶⁴

Zuerst ist auffallend, dass Kant das transzendentale Objekt als Ursache der Erscheinung versteht. Über ein solches Objekt soll man sogar nicht entscheiden können, ob es in uns oder außer uns anzutreffen sei. Hier wird übrigens das Noumenon, das Kant vorher vom transzendentalen Gegenstand strikt zu unterscheiden schien, mit den beiden anderen, wenn auch mit Vorbehalt, in Verbindung gebracht. Er weist allerdings auch auf den Unterschied hin, indem er die Anwendungsmöglichkeit von den Verstandesbegriffen auf das Noumenon nicht zulässt.³⁶⁵ In diesem Sinne kann das Noumenon nicht so einfach in der Mitte zwischen dem

³⁶³ Siehe z. B. I. Kant, *KrV*, A 366: „Was Materie für ein Ding an sich selbst (transzendentales Objekt) sei, ist uns [...] gänzlich unbekannt [...].“

³⁶⁴ I. Kant, *KrV*, A 288f, B 344f.

³⁶⁵ Dafür siehe auch I. Kant, *KrV*, A 286, B 342: „Wenn wir unter bloß intelligiblen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloß die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abstrahieren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgendein Objekt. Ja, wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein.“

Ding an sich und dem transzendentalen Gegenstand stehen. Er bezeichnet aber auch das transzendente Objekt als dasjenige, das die Ursache der Erscheinung sei. Diese Bezeichnung war dem Gegenstand bzw. dem Ding an sich zugewiesen. Sollte er nur so gedacht werden, könnte die Kritik Smiths an Kant bestehen. Der Ausdruck ‚transzendentaler Gegenstand‘ ist, so aufgefasst, völlig überflüssig und sogar irreführend. Als nachträgliche Zurückführung kann natürlich das transzendente Objekt mit dem Ding an sich identifiziert werden und nur in diesem Sinne kann der transzendente Gegenstand Ursprung der Erscheinung sein. Aber die eigentliche Funktion, die er bei der menschlichen Erkenntnis hat, ist eine wesentlich andere als diejenige vom Ding an sich.³⁶⁶

Kant scheint aber andererseits Findlays Behauptung zu bestätigen, dass auch das transzendente Subjekt dem transzendentalen Gegenstand angehöre, indem er „das denkende

³⁶⁶ Bernard Rousset hat versucht, diese Schwierigkeit zu lösen. Für ihn steht dasselbe Problem wie für uns: „Forme immanente de la conscience ou chose en soi transcendante ? Les textes semblent autoriser les deux interprétations, parfois dans la même phrase. Aussi serons-nous tentés de souligner ou de dénoncer l’ambiguïté du concept fondamental de l’objectivité kantienne : la *Critique* révélerait une pensée pleine d’hésitations et de contradictions, encore partagée entre le besoin précritique de faire intervenir la chose en soi dans la connaissance et un idéalisme absolu qui se contente de l’immanence du sujet“ (Bernard Rousset, *La doctrine kantienne de l’objectivité : l’autonomie comme devoir et devenir*, 1967, S. 322). Er löst diese Schwierigkeit allerdings damit, dass er dem transzendentalen Gegenstand die Doppelfunktion zugibt, wie Kant sie dem Schema zuweist: „Il n’y a [...] pas de véritable alternative entre l’immanence formelle de l’aperception et la transcendance de la chose en soi, et l’objet transcendantal peut être les deux à la fois, parce qu’elles ne sont **en réalité** qu’une seule et même chose : la conscience de l’être comme forme d’unité de la conscience et, par suite, comme principe formel d’unification du divers. Le double aspect de l’objet transcendantal n’est pas une ambiguïté, encore moins une contradiction : il exprime parfaitement cette identité, ce mouvement unique qui caractérise l’aperception [...]“ (Bernard Rousset, a.a.O., S. 326f). Angenommen, es wäre so, müsste man, meines Erachtens, trotzdem zwischen dem Ding an sich und dem transzendentalen Gegenstand unterscheiden, wie zwischen der Anschauung und dem Schema. Letzten Endes kann man zugeben, dass diese Termini auf dasselbe hinweisen. Aber das bedeutet nicht, dass man sie einfach miteinander identifizieren kann. Hansgeorg Hoppe ist auch derselben Meinung, indem er versucht zu zeigen, dass bei dem Abschnitt über ‚Phänomene und Noumena‘ Kant „ausdrücklich zwischen transzendentalen Objekt und Ding an sich unterscheidet“ (Hansgeorg Hoppe, *Synthesis bei Kant*, 1983, S. 201). Allerdings entspricht diese Behauptung nicht ganz dem Text, wie wir schon beobachtet haben. Er will von vornherein den Unterschied zwischen beiden zeigen, ohne auf den wirklichen Textzusammenhang einzugehen. Der folgende Satz von ihm liefert ein Beispiel: „Kants Begründung dafür, daß das transzendente Objekt wegen seiner Unerkennbarkeit nicht das Noumenon sei, mutet auf den ersten Blick freilich seltsam an, denn sonst ist umgekehrt gerade das Noumenon durch seine Unerkennbarkeit bestimmt“ (ebd.). Er sieht zwar richtig, dass die Unkenntlichkeit bei beiden eine jeweils andere Bedeutung hat. Aber der Grund des Unterschiedes zwischen dem transzendentalen Gegenstand und dem Noumenon liegt nicht hauptsächlich in der Unerkennbarkeit, sondern in der Unmöglichkeit der Anwendung der Verstandesbegriffe.

Ich“ einen Namen „für den transzendentalen Gegenstand des inneren Sinnes“ nennt.³⁶⁷ Hierbei muss man auf eine Sache immer Acht geben: Kant hat das denkende Ich im Rahmen der Paralogismen der reinen Vernunft mit dem transzendentalen Gegenstand in Verbindung gebracht. Dort handelt es sich nicht mehr um die möglichen Gegenstände der Erkenntnis, die durch die Einheit von Begriff und Anschauung zustande gebracht werden soll. Es geht dort schließlich um einen dialektischen Schluss, in dem man „von dem transzendentalen Begriff des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjekts selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe“³⁶⁸ schließt. Der Fehler von diesem Schluß soll nach ihm in der Form des Schlusses liegen. Dies nennt Kant einen „transzendentalen Grund“ vom transzendentalen Paralogismus. Das ausführlich zu erklären, ist auch das Ziel des ersten Hauptstückes des zweiten Buchs der transzendentalen Dialektik. Das ‚Ich denke‘ wird dabei als der alleinige Gegenstand der Untersuchung dargestellt. Das heißt, dass in dieser Untersuchung der Ausdruck ‚Gegenstand‘ in einem modifizierten Sinne verstanden werden muss. Er ist nicht mehr ein Gegenstand in Bezug auf die mögliche Erfahrung bzw. Erkenntnis. Dabei unterscheidet Kant zwei Elemente unserer Gegenstände in der rationalen Psychologie :

[S]o rein er [der Begriff] auch vom Empirischen (dem Eindrücke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinnes, und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper.³⁶⁹

Nur in dieser Hinsicht wird das transzendente Subjekt als transzendentaler Gegenstand genannt. Deswegen kann es nicht einfach mit dem transzendentalen Gegenstand in der dritten Synthesis als dem bloßen Korrelat der transzendentalen Apperzeption identifiziert werden. Äußerlich gesehen, gibt es zwar Gründe für die Identifizierung des transzendentalen Subjekts mit dem transzendentalen Gegenstand oder für das Subsumieren vom ersten unter dem zweiten. Denn Kant stellt auch an anderer Stelle dieses Ich als „vorgestellt = X“³⁷⁰, allerdings als transzendentales Subjekt dar. Wenn der Ausdruck ‚transzendentaler Gegenstand‘ als

³⁶⁷ I. Kant, *KrV*, A 361: „das denkende Ich, die Seele, (ein Name für den transzendentalen Gegenstand des inneren Sinnes)“.

³⁶⁸ I. Kant, *KrV*, A 340, B 398f.

³⁶⁹ I. Kant, *KrV*, A 341f, B 400.

³⁷⁰ I. Kant, *KrV*, A 346, B 404.

terminus technicus genommen wird, kann die Behauptung Findlays deswegen ein gewisses Recht haben. Aber in ihrer wesentlichen Beziehung aufeinander innerhalb der menschlichen Erkenntnis müssen sie meiner Meinung nach strikt unterschieden werden. Sonst muss man eventuell das transzendente Subjekt auch mit dem Ding an sich identifizieren, was eigentlich im kantischen System unmöglich ist.

Wie soll man aber den Ausdruck ‚Gegenstand des inneren Sinnes‘ verstehen? Räumt er hier ein, dass die transzendente Subjektivität auf der Zeitlichkeit begründet ist? Oder hat dieser Ausdruck hier eine andere Bedeutung? Vorab sei gesagt, dass Kant hier nur die Möglichkeit ausschließen will, die Seele als Substanz fehlzuinterpretieren.³⁷¹ Also, ist es nicht einfach, hier den inneren Sinn direkt mit dem Primat der Zeitlichkeit vor der transzendentalen Subjektivität zu verknüpfen. Außerdem gerade für die dritte Synthesis benutzt Kant in Bezug auf den Ausdruck ‚transzendentaler Gegenstand‘ nie das Wort ‚innerer Sinn‘, wenn er auch am Anfang der Betrachtung über die drei Arten von Synthesis die grundlegende Rolle der Zeit, nämlich des inneren Sinnes nachdrücklich betont. Heidegger besteht aber darauf, dass diese wesentliche Rolle der Zeit und die daraus resultierende Zusammengehörigkeit der drei Synthesen festgehalten werden sollen. Aber Kant hat nach ihm das nicht getan. Er behauptet sogar, Kant missverstehe hier das Wesen der dritten Synthesis.³⁷² Wir werden diese Behauptung eingehend prüfen.

³⁷¹ Siehe I. Kant, *KrV*, A 345, B 403: „Hierauf beziehen sich nun vier Paralogismen einer transzendentalen Seelenlehre, welche fälschlich für eine Wissenschaft der reinen Vernunft, von der Natur unseres denkenden Wesens gehalten wird.“ Kant macht den Inhalt dieser Behauptung deutlicher, indem er verneint, dass die Seele Substanz sei: „In allen Urteilen bin ich nun immer das bestimmende Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht. Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt, und als etwas, was nicht bloß wie Prädikat dem Denken anhängt, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, daß ich als Objekt, ein, für mich, selbst bestehendes Wesen oder Substanz sei. Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (so fern ich bloß das denkende als ein solches betrachte) mehr, als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde.“ (I. Kant, *KrV*, B 407)

³⁷² Siehe M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA 25, 1987 (1977), S. 356: „Wenn die drei Synthesen in sich zusammenhängen, und zwar als subjektive Bedingungen für die Ermöglichung der Gegenstandsbeziehung überhaupt, wenn bisher zwei von ihnen ausdrücklich eine Zeitbezogenheit haben, wenn überdies nach der »allgemeinen Anmerkung« die Zeit zum Grund gelegt werden muß, dann kann offenbar auch die dritte Synthesis der Recognition nicht ohne einen wesenhaften Zeitbezug sein. Aber gerade dieser Zeitbezug kommt in der Kantischen Interpretation der Synthesis der Recognition nicht an den Tag, er wird im Gegenteil sogar ausdrücklich verdeckt durch eine Fehlinterpretation, die sich schon in der Benennung dieser dritten Synthesis als >Recognition< ankündigt.“

(b) Praecognition statt Recognition

Heideggers Kritik an Kant hinsichtlich der dritten Synthesis besteht darin, dass der von Kant selbst ihr gegebene Name, nämlich ‚Recognition‘, irreführend ist. Heidegger behauptet sogar, dieser Name beruhe auf einer falschen Interpretation. Ferner kritisiert Heidegger auch, Kant habe den Zeitbezug dieser dritten Synthesis nicht deutlich gemacht, wenn nicht sogar gänzlich vernachlässigt. Für Heidegger steht die transzendente Einbildungskraft mit der Zeit in einem wesentlichen Zusammenhang. Damit berühren wir unsere eingangs über diese Synthesis gestellte Frage, nämlich über das Verhältnis zwischen der transzendentalen Einbildungskraft und dem Verstand in dieser dritten Synthesis. Ob es bei Kant wirklich so verstanden werden kann, darüber müssen wir allerdings dabei ständig nachdenken. Denn Kant selbst identifiziert bis hierhin nie ausdrücklich die transzendente Einbildungskraft mit der Zeit als innerem Sinn. Wie wir gesehen haben, hat Kant hier den Ausdruck ‚Begriff‘ ausdrücklich dem Verstand zugewiesen. Unsere Frage lautete dabei: Bedeutet eine strikte Trennung zwischen den beiden vorigen Synthesen? Gilt die Einbildungskraft für die letzte Synthesis nicht mehr als das ausführende Vermögen? Auf diese Fragen werden wir eine endgültige Antwort erst in der Deutung der objektiven Deduktion finden. Das heißt, dass unsere Zustimmung zu Heideggers Interpretation auch bis dahin verschoben werden muss.. Hier konzentrieren wir uns stattdessen auf das Argument, das Heidegger in Bezug auf die von ihm behauptete Fehlinterpretation einführt.

Eingangs unserer Untersuchung über die dritte Synthesis haben wir die Bedeutung des Ausdruckes ‚Begriff‘ einigermaßen ausführlich behandelt. Dabei war ein anderer Ausdruck von Bedeutung, nämlich ‚Bewusstsein‘. Genauer betrachtet, ging es hier um das Bewusstsein, „daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten“.³⁷³ Diese Bestimmung wurde eingeführt, um den Zusammenhang zwischen der Synthesis der Reproduktion und der der Rekognition zu verdeutlichen. Denn ohne dieses Bewusstsein, „würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein“.³⁷⁴ Dieses Bewusstsein soll nach ihm deswegen als eine notwendige subjektive Bedingung der menschlichen Erkenntnis vorausgesetzt werden. Außerdem hat sich in der Behandlung der dritten Synthesis herausgestellt, der transzendente Gegenstand müsse als das bloße Korrelat der transzendentalen Apperzeption angenommen werden. Hier fragen wir: Welche Rolle

³⁷³ I. Kant, *KrV*, A 103.

³⁷⁴ Ebd.

spielt die transzendente Apperzeption in der dritten Synthesis? Ist sie selbst dasjenige, was die dritte Synthesis ausführt? Oder führt Kant sie nur ein, um auf einen größeren und wesentlichen Zusammenhang hinzuweisen? Heideggers Satz kann uns ein Hinweis sein:

Kant handelt nicht nur von der Synthesis der Recognition, sondern noch von einem anderen an dieser Stelle sichtbar werdenden **Grundphänomen** – der transzendentalen Apperzeption. Handelt es sich hier um ein viertes, den drei anderen nebengeordnetes Phänomen? Es wird sich ergeben, daß nicht nur die drei Synthesen untereinander in Einheit stehen, sondern daß auch die transzendente Apperzeption mit ihnen verbunden ist – **als der ursprüngliche Grund ihrer Einheit.**³⁷⁵

Dabei müssen wir noch einige Fragen stellen nehmen: Was ist die Synthesis der Rekognition und was ist wesentliche Beziehung zwischen den beiden ersten Synthesen und der dritten? Wie kann man die noch bedeutungsvollere Beziehung zwischen den drei Synthesen und der transzendentalen Apperzeption auffassen? Wie gesagt, werden wir auf die dritte Frage erst dann eingehen, wenn wir die objektive Deduktion behandeln werden. Also werden wir hier nur die ersten beiden Fragen behandeln. Was versteht Kant unter Rekognition? Seine Erklärung in Bezug ist kurz gefasst. Der meiste Teil des Textes unter dem Titel ‚Recognition‘ ist ausschließlich dem transzendentalen Gegenstand und der transzendentalen Apperzeption gewidmet. Wie ist dies zu erklären? Ist es das Ergebnis der von Heidegger behaupteten Fehlinterpretation? Ohne diesen Einwand aus den Augen zu lassen, betrachten wir Kants Argument um die Rekognition. Kants Interpretation der dritten Synthesis basiert auf dem Nichtvergessen. Zur Verdeutlichung, führt er ein Beispiel ein:

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 Hinzutun von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis.³⁷⁶

Das ist schon alles, was Kant über die Rekognition ausdrücklich gesagt hat. Seine kurze Erklärung des Ausdruckes ‚Begriff‘ bezieht sich auch auf dieses Nichtvergessen. Die empirischen Begriffe wird nämlich in Bezug auf das Nichtvergessen erläutert. Danach

³⁷⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 356.

³⁷⁶ I. Kant, *KrV*, A 103.

konzentriert sich sein Argument darauf, die Rahmenbedingung, nicht nur für diese Synthesis, sondern für die menschliche Erkenntnis überhaupt zu errichten. Warum soll aber diese Interpretation falsch sein? Heideggers Einwands lautet folgendermaßen:

Die Bezeichnung *>Recognition<* aber ist erst recht mißverständlich. Der Grundakt, der es ermöglicht, etwas Behaltenes als das zu nehmen, was wir schon angeschaut haben, es als dasselbe zu fassen, ist der Akt der *Identifizierung*.³⁷⁷

Es bedarf, wie Kant sagt, einer Synthesis der *Recognition*, des *Widererkennens*. Dieser Ausdruck aber ist irreführend, denn es kann sich hier nicht um einen eigenen vollen Akt der *Erkenntnis* handeln, da doch diese drei Synthesen gerade erst das konstituieren sollen, was Erkenntnis ausmacht.³⁷⁸

Heidegger zufolge sei also dieser Ausdruck irreführend, weil der darin enthaltene Ausdruck ‚cognition‘ schon auf eine Erkenntnis hinweise, deren subjektive Bedingung erst durch diese Synthesis verschafft werden müsse. Gleichzeitig müsse der Problemhorizont vom Nichtvergessen zur Identifizierung verlegt werden.³⁷⁹ Allerdings könnte man die uns jetzt beschäftigende Synthesis im doppelten Sinne auslegen: nämlich einerseits als Behalten des vorherigen Eindruckes und andererseits als dessen Identifizierung mit dem anderen. Dabei kann man fragen: Ist das Behalten in der Phase der Reproduktion nicht schon erledigt? Um etwas reproduzieren zu können, muss man das vorhin Wahrgenommene behalten haben. Deswegen behandelt Heidegger wohl diese Problematik dort, wo er die Reproduktion untersucht. Kants Argument lautet auch, man solle für die Rekognition die Hinzutuuung der Einheiten nacheinander nicht vergessen. Also geht es hier um die Identifizierung der Eindrücke für die Hinzutuuung. Wie soll dann die Schwierigkeit mit dem Ausdruck ‚Recognition‘ vermieden werden? Heideggers Vorschlag klingt hier ganz radikal und entschlossen:

³⁷⁷ M. Heidegger, a.a.O, S. 361.

³⁷⁸ M. Heidegger, a.a.O, S. 362.

³⁷⁹ Dabei ist aber zu bemerken, dass Kant mit dem von uns eben zitierten Satz schon mit dem Ausdruck ‚**Einheit** der Synthesis‘ auf diese Identifizierung hingewiesen hat. In diesem Sinne kann die Identifizierung kein Hauptargument dafür sein, dass Kants Erklärung falsch sei.

Der innere Bruch im Fundament des Kantischen Problems wird hier deutlich: die Unverbundenheit von Zeit und transzendentaler Apperzeption [...]. Es muß ausdrücklich betont werden, daß wir bei der Interpretation der dritten Synthesis wesentlich über Kant hinausgehen, da das Problem der gemeinsamen Wurzel der beiden Stämme der Erkenntnis jetzt akut wird.³⁸⁰

Wir betrachten Heideggers Analyse der dritten Synthesis, um zu erfahren, wie dieses wesentliche Hinausgehen aussehen soll. Allerdings benutzt Heidegger die Termini, die er von der ausgezeichneten Analyse des inneren ZeitBewusstseins bei Husserl leicht modifiziert übernommen hat. Husserl betont die Unterscheidung zwischen dem Behalten als Retention und der Reproduktion als Wiedervergegenwärtigung. Er nennt sie primäre und sekundäre Erinnerung.³⁸¹ Im kantischen Wortgebrauch wird allerdings dieser Unterschied nicht so deutlich dargestellt. Wenn Kant von der Reproduktion, vom Wiedererkennen (Rekognition) spricht, meint er hier wohl die letztere. Retention ist dafür die notwendige Voraussetzung, aber sie macht nicht den eigentlichen Inhalt der Reproduktion bzw. des Wiedererkennens aus. Sie kann in diesem Sinne zugleich für die Reproduktion wie für die Rekognition nur als Voraussetzung gelten. Damit sind unsere ersten beiden Fragen, nämlich was die Synthesis der Rekognition ist und was die wesentliche Beziehung zwischen den beiden ersten Synthesen und der dritten ist, beantwortet worden.

Als sekundäre Erinnerung setzt die Wiedervergegenwärtigung normalerweise schon die Erkenntnis voraus. Denn wenn wir uns an etwas Vergangenes erinnern, tun wir es gewöhnlich nicht bloß in Bezug auf die Anschauung, sondern auch in Bezug auf den ganzen Inhalt der Erkenntnis. Heideggers Kritik an Kant spitzt sich gerade auf dieses. Sollte es hier auf die Grundstruktur der menschlichen Erkenntnis überhaupt ankommen und sollte die dritte Synthesis dabei eine konstituierende Rolle spielen, muss folglich die Reproduktion den Sinn von Retention (Husserl: Behalten der Urimpressionen), nicht aber den Sinn von Wiedervergegenwärtigung. Also setzt sich die Verwirrung nicht erst bei der dritten, sondern schon bei der zweiten Synthesis ein, was auch von Heidegger nicht so deutlich beachtet wurde.³⁸² Wenn die dritte Synthesis allerdings ‚im‘ Begriff geschehen soll, dann muss der

³⁸⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 358f.

³⁸¹ Siehe E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893 – 1917), Husserliana Band X, 1966, S. 45.

³⁸² Er spricht eher im Sinne der Reproduktion als Wiedervergegenwärtigung, indem er von der wesentlichen Beziehung zwischen den drei Synthesen spricht: „Die Reproduktion ist unmöglich, wenn ich nicht das in die Vergangenheit Abgeflossene als dasselbe reproduzieren kann, indem ich es **wiedererkenne**. So führt die

Ausdruck ‚Begriff‘ nicht für die Wiederherstellung der Einheit, sondern für die überhaupt zustande zu bringende Einheit benutzt werden. In diesem Sinne sagt Heidegger Folgendes:

Wir können das Wiedervorgeführte nicht mit dem erstlich Dargebotenen identifizieren, wenn wir dieses nicht im Vorhinein schon als ein und dasselbe festhalten. Und dieses in der Apprehension Dargebotene zeigt sich selbst jeweils schon auf dem Hintergrund von solchem, **was zuvor uns vorschwebt**. Wir beginnen faktisch und wesensmäßig nie mit dem schlichten Auffassen von etwas Anwesendem derart, daß vordem nichts gegeben wäre. Wir beginnen nie mit einem Jetzt, sondern beginnend, d. h. apprehendierend schwebt uns schon ein irgendwie einheitlicher Zusammenhang von Seiendem vor, ohne daß uns dessen Einheitlichkeit begrifflich klar wäre. Die Identifizierung, die allererst die Apprehension und diese in Einheit mit der Reproduktion ermöglicht, ist selbst nicht der ursprüngliche Aktus der Einheitgebung; die Identifizierung macht immer schon von solchem Gebrauch, **das vorgegeben ist, und wohinein sie identifiziert**.³⁸³

Aber sieht Kant diese Struktur wirklich nicht? Er sieht sie wohl, da er die reinen Begriffe von vornherein als Regel versteht. Übrigens in seinem System fungieren die empirischen Begriffe, wenn sie einmal zustande gebracht worden sind, auch als Regel für weitere Erkenntnis. In unserem Zitat kann man auch sehen, dass sich das Nichtvergessen nicht auf das einzeln Empfundene, sondern darauf bezieht, dass die Einheiten „nach und nach zu einander hinzugetan worden sind“. Sie sollen nach Kant „vor Sinnen schweben“. Dieses Vorschweben gründet sich auf die Einheit der Synthesis. Also kann man bei Kant selbst durchaus das Vorschweben finden, was Heidegger in obigem Zitat ausdrücklich betont. Dies wird noch deutlicher, wenn Kant über den transzendenten Gegenstand und die transzendente Apperzeption spricht. Denn sie sollen schon als Einheit, wohinein die Synthesis geschehen soll, von vornherein gelten. Durch das Wort ‚Vergessen‘ und ‚Rekognition‘ entsteht die

Apprehension notwendig zur Reproduktion als ihrer Ergänzung, und die Reproduktion zur Recognition“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 361). Wenn er den Ausdruck ‚Recognition‘ aus dem oben erwähnten Grund kritisiert, dann müsste er, meiner Meinung nach, diese unnötige Verwirrung auch hier vermeiden. Aber auch im Falle der Retention muss man irgendwie das vorher Wahrgenommene wieder herbeiholen, um es überhaupt in Einheit zu bringen und nicht einfach in einem bloßen Fluss des Wahrgenommenen zu lassen. Wenn man auch dieses Herbeiholen als eine Art Reproduktion interpretiert, kann die zweite Synthesis von der eigentlichen Wiedervergegenwärtigung unterschieden werden. Das zeigt uns, dass es sich bei der zweiten Synthesis nicht um eine wesentliche Fehlinterpretation handelt. Wohl aus diesem Grund hat Heidegger auf diesen Punkt nicht besonders geachtet.

³⁸³ M. Heidegger, a.a.O., S. 363f.

Möglichkeit der Fehlinterpretation offen. Aber das bedeutet nicht, dass Kant diese Struktur übersieht. Er hat sie vielleicht nicht deutlich erläutert. Aber wir können aus seiner zwar knappen, aber inhaltlich durchaus schlüssigen Erklärung erkennen, dass er sich dieser Struktur bewusst ist. Der Unterschied zwischen Heidegger und Kant liegt nicht in diesem Bereich, wie Heidegger selbst meint.³⁸⁴ Er liegt viel mehr in der Art, wie die transzendente Einbildungskraft verstanden werden soll. Auf diese Problematik werden wir eingehen, wenn wir die objektive Deduktion behandeln. Aber eines ist auch klar, dass nämlich Heidegger die Zeitstruktur der Synthesis viel deutlicher zum Ausdruck bringt. Er behauptet andererseits, das Verhältnis zwischen den drei Arten der Synthesis sei, in Bezug auf die Ordnung des Aufbaus, nicht der Reihe der Schilderung nach zu bestimmen:

Die an dritter Stelle genannte Synthesis ist ihrem Wesen nach und in der Ordnung des Aufbaus der Synthesen selbst die erste, und sie ist primär weder Wiedererkennen noch Identifizierung, sondern der vorwegnehmende Entwurf eines so oder so faktisch enthüllbaren und in der Apprehension und Reproduktion anzueignenden Ganzen.³⁸⁵

Ob es auch bei Kant so zu interpretieren ist, bleibt dahingestellt. Bei seiner Erklärung lässt er beide Elemente, nämlich die Vergangenheit und die Zukunft einfach nebeneinander stehen. Er räumt den beiden, der Hinzutretung des vorher Wahrgenommenen und den vorschwebenden Einheiten den Platz in der dritten Synthesis ein, ohne ausdrücklichen Hinweis auf den Primat des einen vor dem anderen. Diese Neutralität, die auch schon bei Aristoteles zu beobachten ist, legt Heidegger als den Primat der Vergangenheit, gegebenenfalls der Gegenwart aus.³⁸⁶

³⁸⁴ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 364: „Für Kant [...] besteht nun gerade bezüglich dieser Synthesis [der Recognition] keine Zeitbezogenheit, und wenn man an Hand seiner Analyse dieser Synthesis eine solche feststellen wollte, dann müßte man sogar sagen: Die Synthesis der Wiedererinnerung ist auf die Vergangenheit bezogen.“

³⁸⁵ Ebd. Siehe auch M. Heidegger, a.a.O., S. 367: „Zugleich [...] ist dieses *reine Vorwegnehmen*, die *reine Synthesis der Recognition*, der tragende Grund für die Einheit der reinen Synthesis der Apprehension und Reproduktion.“

³⁸⁶ Über diese Neutralität bei Aristoteles siehe Aristoteles, *Analytica Posteriora*, 71 a 11ff. Um überhaupt etwas erkennen bzw. lernen zu können, muss man vorab zwei Voraussetzungen erfüllen, nämlich die Anerkennung der Tatsache, dass etwas ist, und die Definition der Sache selbst: „Διχῶς δ' ναγκαῖον προγιγνώσκειν· τὰ μὲν γὰρ **ὅτι ἔστι** προὑπολαμβάνειν ναγκαῖον, τὰ δὲ **τί τὸ λεγόμενον ἔστι** ξυνιέναι δεῖ τὰ δ' μῶφ [...]“. Sie sind keine hinreichende Voraussetzungen für die Erkenntnis. Denn mit nur diesen beiden Voraussetzungen gerät man in Menons Paradox. Bekanntlich war

Um die Bezogenheit der dritten Synthesis auf die Zukunft deutlich zu machen, schlägt Heidegger uns vor, statt ‚Recognition‘ den Ausdruck ‚Praecognition‘ zu benutzen. Aufgrund dieser Interpretation stellt er folgende Behauptung:

Die Synthesis der *Apprehension* ist bezogen auf die *Gegenwart*, die der *Reproduktion* auf die *Vergangenheit* und die der *Praecognition* auf die *Zukunft*. *Sofern alle drei Modi der Synthesis auf die Zeit bezogen sind, diese Momente der Zeit aber die Einheit der Zeit selbst ausmachen, erhalten die drei Synthesen den einheitlichen Grund ihrer selbst in der Einheit der Zeit [...]. Das bedeutet, daß auch der Verstand eine im Grunde zeitbezogene Handlung ist und nicht als zeitfreie Spontaneität – wie Kant meint – neben der reinen Anschauung der Zeit als dem Vermögen der Rezeptivität steht.*³⁸⁷

Um diese weit über Kant hinaus gehende Behauptung zu prüfen, brauchen wir einen größeren Rahmen, nämlich die objektive Deduktion, sogar den Schematismus selbst. Denn eben in der objektiven Deduktion versucht Kant, die subjektive Bedingung der Synthesis, die als Vorbereitung für diese Deduktion vorausgeschickt ist, mit ihrer objektiven Bedingung zu verknüpfen. Dabei wird das Verhältnis der transzendentalen Einbildungskraft mit der transzendentalen Apperzeption behandelt. Im Schematismuskapitel werden die Verstandesbegriffe mit der Zeit und der transzendentalen Einbildungskraft in wesentlichem Zusammenhang gebracht.

2.3.2. Objektive Deduktion

dieses Paradox einer von vielen Sophismen (über dieses Paradox siehe Platon, *Menon* 80 d 6 – e 5, *Euthydemus*, 275 d 3 – 277 c 8). Entweder lernt man gar nichts oder nur, was man schon vorher weiß: „[T]ὸ ἐν τῷ Μένωνι πορημα [...] ἢ γὰρ οὐδὲν μαθήσεται ἢ ἄ οἶδεν“ (Aristoteles, a.a.O., 71 a 29f). Man muss für das richtige Lernen zwei Methoden einsetzen, nämlich ἐπαγωγή und συλλγισμός. In diesem Sinne versteht sich der Begriff ἐπαγωγή nicht einfach als Induktion, nämlich als empirische Begriffsbildung, wie viele Interpreten von Aristoteles glauben. Denn τί τὸ λεγόμεόν ἐστι muss schon für diese Hinaufführung, ἐπαγωγή, vorausgesetzt werden. Was uns aber interessiert, ist die Tatsache, dass Aristoteles hier die beiden einfach so nebeneinander stehen lässt. Bei Kant gelten in ähnlicher Weise die beiden, nämlich die gegebenen Sinnesdaten und die Begriffe, als Voraussetzungen der Erkenntnis. Dieses aber ist sicher: Sowohl bei Aristoteles wie bei Kant kann man durch die Funktion der Begriffe als Regel die Dimension der Zukunft in der Struktur der Erkenntnis selbst finden. Sie haben allerdings diese Dimension der Zukunft nicht ausdrücklich als Protention bzw. Praecognition systematisch ausgelegt.

³⁸⁷ M. Heidegger, a.a.O., S 364f.

Nach der Behandlung der drei Synthesen versucht Kant in einer vorläufigen Erklärung ihren Zusammenhang zur objektiven Deduktion deutlich zu machen. Die Erfahrung ist für Kant die eigentlich empirische Erkenntnis. Sie darf nur eine sein, während viele Wahrnehmungen in ihr enthalten sein können. Diese müssen in ihr zugleich „im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange“³⁸⁸ stehen. Der Begriff gilt dabei, wie wir schon mehrmals beobachtet haben, als Regel. Hier merken wir, dass auf der Seite des Begriffes bzw. Verstandes eine solche Einheit vorhanden sein muss. Denn die Erfahrung kann nicht eine sein, wenn auf der Seite des Verstandes keine Einheit existiert, die alle Verstandesbegriffe unter sich bringt.³⁸⁹ Kant stellt an diesem Punkt eine noch nachzuweisende These, die in seiner Erkenntnistheorie den Hauptgedanken darstellt: „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.“ Hier wird die These noch nicht bewiesen. Es wird erst in der systematischen Darstellung der synthetischen Urteile a priori geschehen, wo er den Satz als den obersten Grundsatz a priori darstellt und beweist. Zunächst erläutert er den Sinn dieser These: Der „Grund der Möglichkeit der Assoziation des Mannigfaltigen, sofern es im Objekte liegt, [ist] die Affinität des Mannigfaltigen.“³⁹⁰ Hier entsteht eine Frage: Wie soll man das Wort ‚Objekt‘ verstehen? Bedeutet es schon Ding an sich als Gegenstand an sich oder nur Gegenstand als Erscheinung? Wenn man es als Erscheinung auslegt, kann man die Affinität nicht einfach erklären. Denn wo soll diese Affinität herkommen? Aus diesem Grund ziehen wir vor, dieses Wort als Ding an sich auszulegen. Aber darin liegt Kants Hauptinteresse nicht:

Ich frage also, wie macht ihr euch die durchgängige Affinität der Erscheinungen, (dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen, und darunter gehören m ü s s e n,) **begreiflich**?³⁹¹

Kants geht zur Frage über: Wie kann man diese Affinität begreiflich machen? Die Einheit des Dinges an sich muss von vornherein feststehen. Sonst findet keine einheitliche Erkenntnis

³⁸⁸ I. Kant, *KrV*, A 110.

³⁸⁹ In diesem Sinne kann man den folgenden Satz von Kant verstehen: „Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zufällig sein und, gründeten diese sich nicht auf einen transzendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich sein, daß ein Gewühle von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne daß doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdann fiel aber auch alle Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen mangelte, mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntnis, also für uns soviel als gar nichts sein“ (I. Kant, *KrV*, A 111).

³⁹⁰ I. Kant, *KrV*, A 113.

³⁹¹ Ebd.

statt. Aber um zu erklären, wie diese Affinität auch in uns begriffen wird, braucht man die Einheit von Seiten des Verstandes. Diese Einheit wird von Kant als transzendente Apperzeption verstanden. Hieraus wird klar, dass er diese Apperzeption im wesentlichen Zusammenhang mit den reinen Verstandesbegriffen darstellen muss. Genauer ausgedrückt, bei der transzendentalen Deduktion muss er nachweisen, dass die Kategorien unter dieser Apperzeption als ihrem Einheitspunkt stehen. Nur aufgrund dieses Nachweises können die Kategorien, wie Kant behauptet, „die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung“³⁹² sein. Aber wie können diese Bedingungen zugleich die Bedingungen des Gegenstandes der möglichen Erfahrung sein? Dadurch, dass die Natur als Inbegriff der Gegenstände lediglich aus Erscheinungen besteht.³⁹³ Die Revolution der Denkart, um die Kant plädiert³⁹⁴, braucht diese neue Definition, um überhaupt gültig zu sein. Kants Interesse ist hier, wie erwähnt, die Frage, wie man die Affinität des Mannigfaltigen begreiflich machen kann. Auf diese von ihm selbst gestellte Frage antwortet er folgendermaßen:

Nach meinen Grundsätzen ist sie sehr wohl begreiflich. Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein. Von diesem aber, als einer transzendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich, und a priori gewiß, weil nichts in das Erkenntnis kommen kann, ohne vermittels dieser ursprünglichen Apperzeption. Da nun diese Identität notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, hineinkommen muß, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apperzeption) durchgängig gemäß sein muß. Nun heißt aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige, (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine **Regel**, und wenn es so gesetzt werden muß, ein **Gesetz**. Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen, und mithin in einer transzendentalen Affinität, woraus die empirische die

³⁹² I. Kant, *KrV*, A 111.

³⁹³ Siehe I. Kant, *KrV*, A 114: „[D]aß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemüts sei [...].“

³⁹⁴ Über diese Revolution der Denkart verglichen mit der kopernikanischen Wende der Astronomie, siehe I. Kant, *Vorwort zur zweiten Auflage der KrV*, S. XVII: „[D]ie Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten [...]. Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des K o p e r n i k u s bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die A n s c h a u u n g der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen [...].“

bloße Folge ist.³⁹⁵

Um überhaupt die empirische Erkenntnis möglich zu machen, muss man die Regel, das Gesetz annehmen. Sie garantiert nämlich die Einheit der Erkenntnis. Hier scheint Kant die von uns angenommene Affinität der Dinge an sich gänzlich zu ignorieren, wenn er sagt, die empirische Affinität könne nur die Folge von der notwendigen bzw. transzendentalen Affinität durch die transzendente Apperzeption sein. So interpretiert, muss sich sein Anspruch auf die objektive Realität auch auf die ‚subjektive‘ Seite, nämlich auf den Gegenstand als Erscheinung beschränken. Es bleibt fraglich, ob er wirklich so gedacht hat. Denn wenn er spricht, dass ein Gegenstand nicht bald rot, bald blau oder bald leicht, bald schwer sein kann, damit eine Erkenntnis überhaupt möglich sei, muss er doch eine Beständigkeit des Gegenstandes an sich annehmen. Denn die transzendente Apperzeption allein kann diese Beständigkeit nicht garantieren. Es ist meiner Meinung nach das, was Husserl in seiner Analyse der passiven Synthesis meinte, wenn er die wesentlich passive Seite der Synthesis neben der aktiven im korrelativen Zusammenhang hat stehen lassen.³⁹⁶ Das interessiert aber Kant nicht so sehr.

Wenn wir dies zugegeben haben, muss nur noch eins geklärt werden, nämlich das Verhältnis der transzendentalen Apperzeption zur transzendentalen Einbildungskraft. Dabei muss auch geklärt werden, in welchem Zusammenhang der transzendente Gegenstand mit der transzendentalen Einbildungskraft steht. Dies geschieht im dritten Abschnitt, über die objektive Deduktion. Kant scheint am Anfang des dritten Abschnittes etwas anderes zu sagen, als wir aufgrund der Vorrede erwarten könnten. Er sagt, er wolle lediglich dasjenige vereinigen und im Zusammenhang vorstellen, was er in Bezug auf die drei Synthesen einzeln

³⁹⁵ I. Kant, *KrV*, A 113f.

³⁹⁶ Darüber siehe E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Husserliana Band XI, 1966, S. 6ff. „[A]lles eigentlich Erscheinende ist nur dadurch Dingerscheinendes, daß es umflochten und durchsetzt ist von einem intentionalen Leerhorizont [...]. Es ist eine Leere, die nicht ein Nichts ist, sondern eine auszufüllende Leere, es ist eine bestimmbare Unbestimmtheit. – Denn **nicht beliebig** ist der intentionale Horizont auszufüllen; es ist ein Bewußtseinshorizont, der selbst den Grundcharakter des Bewußtseins als Bewußtseins von etwas hat [...] hinsichtlich der schon wirklich gesehenen Seite ertönt ja der Ruf: Tritt näher und immer näher, sieh mich dann unter Änderung deiner Stellung, deiner Augenhaltung usw. fixierend an, du wirst an mir selbst noch vieles neu zu sehen bekommen, immer neue Partialfärbungen usw., vorhin unsichtige Strukturen des nur vordem unbestimmt allgemein gesehenen Holzes usw. Also auch das schon Gesehene ist mit vorgreifender Intention behaftet.“ Solche vorgreifende Intention kann man nicht ausschließlich dem Verstand zuweisen. In diesem Sinne findet man in der Synthesis notwendig die Passivität.

abgehandelt hat.³⁹⁷ In der Vorrede spricht er von den zwei verschiedenen Deduktionen. Eine davon behandelt die Frage: „Wie ist das Vermögen zu denken möglich?“, während die andere untersucht, „was und wie viel [...] Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen“ können. Wenn Kant aber hier nur von der Vereinigung und von dem Im-Zusammenhang-Vorstellen des bisher Gesagten spricht, muss man fragen, ob er tatsächlich die subjektive Deduktion ausgeführt hat. Wahrscheinlich war das auch ein Grund für Heideggers Behauptung, Kant habe nie die subjektive Deduktion ausgeführt. Aber direkt danach spricht Kant von den „drei subjektiven Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht: Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption“. In diesem Sinne besteht doch die Möglichkeit, anders als Heidegger es sieht, den vorigen Abschnitt als subjektive Deduktion zu interpretieren. Kants Behauptung, er werde in diesem Abschnitt lediglich das schon Gesagte vereinigen und im Zusammenhang vorstellen, bestätigt andererseits die von Heidegger behauptete Zusammengehörigkeit der beiden Seiten der Deduktion: nämlich der subjektiven und der objektiven. Kant fasst das Ergebnis des vorigen Abschnittes folgendermaßen zusammen:

Der Sinn stellt die Erscheinungen empirisch in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Assoziation (und Reproduktion), die Apperzeption in dem empirischen Bewußtsein der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Rekognition.³⁹⁸

Jede der drei Synthesen hat übrigens, wie gesehen, sowohl eine empirische als eine a priori Seite. Das fasst er noch einmal so zusammen:

Es liegt aber der sämtlichen Wahrnehmung die reine Anschauung (in Ansehung ihrer als Vorstellungen die Form der inneren Anschauung, die Zeit,) der Assoziation die reine Synthesis der Einbildungskraft, und dem empirischen Bewußtsein die reine Apperzeption [...] a priori zum Grunde.³⁹⁹

Hier entsteht aber eine Frage. Was ist hier Assoziation? Kants Argument ist hier nicht deutlich.

³⁹⁷ Siehe I. Kant, *KrV*, A 115: „Was wir im vorigen Abschnitte abgesondert und einzeln vortragen, wollen wir jetzt vereinigt und im Zusammenhang vorstellen.“

³⁹⁸ Ebd.

³⁹⁹ I. Kant, *KrV*, A 115f. Hier ist deutlich, dass Kant die Assoziation nur im empirischen Sinne versteht. Deswegen spricht er auch in der vorläufigen Erläuterung von der „empirische[n] Regel der Assoziation“.

Er scheint sie bald der Erfahrung selbst, bald der Einbildungskraft zuzuweisen.⁴⁰⁰ Im vorigen Abschnitt wurde die Assoziation nur in der vorläufigen Erklärung erwähnt, in Zusammenhang mit der Affinität des Mannigfaltigen, nicht direkt in Bezug auf die Reproduktion. Dort versucht Kant diese Affinität durch die reine, transzendente und ursprüngliche Apperzeption begreiflich zu machen. Die Konjunktion ‚und‘ macht übrigens eine Identität der Assoziation mit der Reproduktion nicht leicht. Man muss wohl aus diesem Grund die Assoziation als das Zusammenbringen von Vorstellungen überhaupt (aber auf jeden Fall auf der empirischen Ebene) betrachten und damit nur als ‚terminus technicus‘ nehmen.

1) Die erste objektive Deduktion: von oben nach unten hinab

Kant nähert sich der objektiven Deduktion zuerst „von der reinen Apperzeption“ an. Danach fängt er sie noch einmal an, aber mit der Anschauung, von unten auf. Durch diese beiden Wege soll, nach Heidegger, die Wesenseinheit des Verstandes und der Anschauung als „einigende Mitte durchlaufen und damit als solche ans Licht gebracht werden“.⁴⁰¹ Das formuliert Kant wie folgt:

Dies Prinzip [die durchgängige Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen als eine notwendige Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen] steht a priori fest, und kann das transzendente Prinzip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung), heißen.⁴⁰²

Hier scheint er die reine Apperzeption schon als die von Heidegger angedeutete einigende Mitte zu bestätigen. Es entsteht sofort die Frage nach der Stellung der Einbildungskraft innerhalb dieser Struktur. Wenn Kant feststellt, die transzendente Apperzeption sei das Prinzip aller Vorstellungen (einschließlich der Anschauung), stellt man sie sich zuerst als einigende Mitte, oder mindestens als einen Teil davon, vor. In diesem Sinne sagt Kant wie folgt:

⁴⁰⁰ Siehe z. B. I. Kant, *KrV*, B 127: „durch öftere Assoziation in der Erfahrung“. In der ersten Auflage spricht er zwar nicht davon, jedoch vom „objektiven Grund der Einheit der Assoziation“ (I. Kant, *KrV*, A 122). Wenn das Wort ‚objektiv‘ die Bezogenheit nicht bloß auf die Erkenntnisvermögen, sondern auf die Erscheinungen und damit auf die Erfahrung als Zusammenkommen beider bedeuten soll, muss man die Assoziation hier auch für die Erfahrung geltend betrachten.

⁴⁰¹ M. Heidegger, a.a.O., S. 78.

⁴⁰² I. Kant, *KrV*, A 116.

Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subjekt synthetisch; also gibt die reine Apperzeption ein Prinzipium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Erfahrung an die Hand.⁴⁰³

Damit hat Kant den ersten Weg der Deduktion angetreten, dessen Ausgangspunkt der reine Verstand ist und nach Heidegger „aus seiner Struktur die Angewiesenheit auf eine reine Synthesis und damit auch auf eine reine Anschauung sichtbar wird.“⁴⁰⁴ Damit meint Heidegger natürlich, dass die reine Apperzeption nicht der endgültige Grund der reinen Verstandesbegriffe oder zumindest nicht allein sein kann. In der anschließenden Anmerkung scheint Kant wiederum zur Trennung der beiden Vermögen, nämlich Anschauung und Verstand, zurückzukehren. Die transzendente Apperzeption wird nur als „der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt“ dargestellt und der reinen Anschauung gegenübergestellt:

Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen, (Bewußtseins) die a priori erkannt wird, und gerade so den Grund zu synthetischen Sätzen a priori, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu solchen Sätzen, die die Form der bloßen Anschauung angehen, abgibt.⁴⁰⁵

Zuerst scheint er so anzudeuten, dass das Prinzip der Einheit der Einbildungskraft die beiden zu vereinigen im Stande ist:

Also ist das Prinzipium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft **vor der Apperzeption** der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung.⁴⁰⁶

Heidegger will aber die Präposition ‚mit‘ im Ausdruck „vor der Apperzeption“ anders verstehen als normalerweise. Sie setzt er ‚coram‘ gleich, aus Kants Ausdruck ‚coram intuitu intellectuali‘: „Danach hat das Vorstellen von Einheit wesenhaft vor sich, im Blick, eine einigende Einheit [...]“. ⁴⁰⁷ Kant bezieht allerdings die Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft auf die reine Apperzeption: „[D]ie Einheit dieser Synthesis heißt

⁴⁰³ I. Kant, *KrV*, A 116f.

⁴⁰⁴ M. Heidegger, a.a.O., S. 78.

⁴⁰⁵ I. Kant, *KrV*, A 117f.

⁴⁰⁶ I. Kant, *KrV*, A 118.

⁴⁰⁷ M. Heidegger, a.a.O., S. 81.

transzendental, wenn sie in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apperzeption, als a priori notwendig vorgestellt wird.“⁴⁰⁸ Der reine Verstand wird von ihm auch als die „Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die transzendente Synthesis der Einbildungskraft“ verstanden.⁴⁰⁹ In diesem Sinne kann man sagen, dass Kant die beiden, aufeinander bezogen, als die Prinzipien für den reinen Verstand versteht. Man kann allerdings immer noch nicht sagen, welche von diesen beiden den Vorrang hat, geschweige denn, dass der Monismus der transzendentalen Einbildungskraft das allererste Prinzip menschlicher Erkenntnis wäre. Außerdem bleibt der Sinn der Einbildungskraft weiterhin unklar. Denn Kant ordnet sie normalerweise der Sinnlichkeit zu. Doch hier gewinnt der Ausdruck ‚vor sich‘ an Bedeutung. Die transzendente Einbildungskraft muss nämlich, wie der transzendente Gegenstand, als ein Korrelat der transzendentalen Apperzeption verstanden werden. Ohne diese korrelative Beziehung kann der reine Verstand und folglich können die reinen Verstandesbegriffe keine Erkenntnis ermöglichen. Aber diese Gegenüberstellung beider entscheidet nicht darüber, ob die eine von beiden den Vorrang vor der anderen hat. Da aber Heidegger die transzendente Einbildungskraft als die ursprünglichere auslegen will, versucht er zu zeigen, dass sie „als Mittlerin zwischen transzendentaler Apperzeption und Zeit“⁴¹⁰ sei. Hier besagt das Wort ‚Mittlerin‘ nicht bloß ein Drittes, sondern einen die beiden wesenhaft einigenden Ursprung. Heidegger gibt aber auch zu, dass Kant darüber weder in der ersten, noch in der zweiten Deduktion in dieser ersten Version etwas sagt. Hier geht Heidegger deutlich über Kant hinaus, und zwar im vollen Bewusstsein seiner Tat.

Der transzendente Gegenstand und die transzendente Einbildungskraft werden von Kant in der ersten Version zweideutig verstanden. Denn in der ersten und der zweiten Synthesis, die sich ja auf die Anschauung beziehen, hat die transzendente Einbildungskraft die ausführende Funktion. Aber der transzendente Gegenstand in der dritten Synthesis und die transzendente Einbildungskraft in der ersten objektiven Deduktion werden jeweils von Kant als Korrelate der transzendentalen Apperzeption verstanden, damit sie den reinen Verstand und damit auch die Erkenntnis überhaupt ermöglichen. Sie müssen sich einerseits auf die Anschauungen bzw. Erscheinungen, andererseits auf den reinen Verstand beziehen. Diese überbrückende Funktion, die aus diesem Verhältnis entsteht, macht andererseits deutlich, dass die transzendente Deduktion ohne Schematismus keine Bedeutung hat. Das ist der Grund,

⁴⁰⁸ I. Kant, *KrV*, A 118.

⁴⁰⁹ I. Kant, *KrV*, A 119.

⁴¹⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 81.

meiner Meinung nach, warum Heidegger hier mit vollem Bewusstsein über Kant hinaus geht. Wenn man aber die Beziehung der transzendentalen Apperzeption zur transzendentalen Einbildungskraft als wesentlich für jede mögliche Erfahrung verstehen will und der reine Verstand hinsichtlich der wesentlichen Beziehung der beiden verstanden werden soll, kann man dadurch erklären, dass die Kategorien als die reinen Verstandesbegriffe notwendig in dieser Struktur der menschlichen Erkenntnis eingebettet sind. Da aber die Erscheinungen auch eine wesentliche Beziehung zur möglichen Erfahrung haben muss, folgt notwendig, „daß der reine Verstand, vermittelt der Kategorien, ein formales und synthetisches Prinzipium aller Erfahrungen sei, und die Erscheinungen eine notwendige Beziehung auf den Verstand haben.“⁴¹¹ So ist die objektive Deduktion von oben nach unten ausgeführt. Kategorien sollen dazu dienen, dass sich der Verstand auf alle Gegenstände der Sinne bezieht. Es bleibt nur noch zu erklären, wie sich die Beziehung zwischen dem reinen Verstand und der reinen Anschauung gestaltet. Dies wird dem Schematismus überlassen. Das ist wohl auch ein Grund, warum in der dritten Synthesis der transzendente Gegenstand als das Korrelat der transzendentalen Apperzeption bloß genannt, aber sein Verhältnis zu ihr nicht eingehend analysiert wurde.

2) Die zweite objektive Deduktion: von unten nach oben hinauf

Diesen zweiten Weg der Deduktion will Kant mit dem Empirischen antreten. Für ihn kann die Erscheinung an sich keine objektive Realität haben. Deswegen will er hier die Erscheinung als Wahrnehmung betrachten, insofern sie mit Bewusstsein verbunden ist. Aber was meint er mit objektiver Realität? Damit darf sicherlich nicht die Beziehung zum Ding an sich gemeint sein. Denn die objektive Realität wird hier nur durch die Verbindung mit dem Bewusstsein garantiert. Worin besteht denn die Garantie des Bewusstseins? Es wird sich zeigen, dass diese Behauptung Kants den Kern der objektiven Deduktion ausmacht. Zuerst fasst Kant noch einmal das Ergebnis der subjektiven Deduktion zusammen. Dabei bezieht er die Synthesis der Apprehension, anders als in der subjektiven Deduktion selbst, direkt auf die Einbildungskraft:

Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne.⁴¹²

⁴¹¹ I. Kant, *KrV*, A 119.

⁴¹² I. Kant, *KrV*, A 120.

Den Grund, warum er dort das Verhältnis nicht deutlich gemacht hatte, können wir wohl in seiner anschließenden Anmerkung erfahren. Kein Psychologe hätte gedacht, dass „die Einbildungskraft ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst“⁴¹³ sei. Er nennt dafür zwei Gründe. Erstens sei die Tatsache nicht erkannt worden, weil die Einbildungskraft nur als Vermögen der Reproduktion verstanden wurde. Kants Argument gegen diese Meinung haben wir schon betrachtet, als wir die wesentliche Zusammengehörigkeit der ersten beiden Synthesen in der subjektiven Deduktion behandelten. Der zweite Grund bezieht sich auf die Meinung der Menschen, die auf den ersten Blick einen anderen Charakter zu haben scheint, als die erste:

[M]an glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen, und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird.⁴¹⁴

Dies müssen wir vertiefen. Wenn schon auf der Stufe der Sinne die Funktion der Synthesis beansprucht wird, bedeutet das nicht den wesentlich einigenden Charakter der Einbildungskraft? Denn das Mannigfaltige in Einheit bringen ist Zeichen eines aktiven Charakters. Wenn diese aktive Zusammensetzung schon in der Sinnlichkeit, die selbst nur noch passiv ist, in Gang gebracht wird, muss man die wesentliche Zusammengehörigkeit, oder genauer und husserlianisch gesprochen, die wesentliche Korrelativität des Noema und der Noesis anerkennen. Die beiden sind von Anfang an unzertrennlich verbunden. Kant will dies aber nicht anerkennen und setzt deshalb die Einbildungskraft als Mittlerin dazwischen ein. Die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wahrnehmung ist deswegen notwendig. Dies ist allerdings problematisch, weil die Wahrnehmung hier nicht direkt mit der Einbildungskraft verbunden ist, sondern mit dem Bewusstsein. Also muss das Verhältnis zwischen der Einbildungskraft und diesem Bewusstsein noch geklärt werden. Genau an diesem Punkt der subjektiven Deduktion haben wir schon über ihr Verhältnis gefragt. Der Antwort auf diese Frage sind wir ein Stück näher gerückt. Hier wird direkt der Zusammenhang abgehandelt.

Kant stellt dem „subjektiven und empirischen Grund der Reproduktion nach Regeln“ als „Assoziation der Vorstellungen“ den objektiven Grund gegenüber.⁴¹⁵ In Kants eigenen

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Ebd.

⁴¹⁵ I. Kant, *KrV*, A 121.

Worten wird der objektive Grund „nirgends anders, als in dem Grundsätze von der Einheit der Apperzeption“ möglich sein:

[N]ur dadurch, daß ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewußtsein (der ursprünglichen Apperzeption) zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen: daß ich mir ihrer bewußt sei. Es muß also ein objektiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft a priori einzusehender Grund sein, worauf die Möglichkeit, ja sogar die Notwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nämlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich assoziabel, und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduktion unterworfen sind.⁴¹⁶

Also befindet sich der objektive Grund auf der Seite des Subjekts, nicht bei dem Ding an sich. Die Bedeutung dieser Objektivität stellt Kant noch einmal deutlich dar, indem er den objektiven Grund aller Assoziationen als „Affinität derselben“ bezeichnet, die „in dem Grundsätze von der Einheit der Apperzeption“ zu findend sind. Alle Erscheinungen werden so apprehendiert, dass „sie zur Einheit der Apperzeption zusammenstimmen“. ⁴¹⁷ ‚Objektiv‘ meint hier deshalb aufgrund der transzendentalen Apperzeption die hergestellte Objektivität. Der Bezug zum Gegenstand heißt nicht unbedingt das Vorhandensein außerhalb des Ichs, lediglich die durch die transzendente Apperzeption garantierte Herstellungsmöglichkeit eines Gegenstandes.⁴¹⁸ In diesem Sinne versteht Kant die Natur

⁴¹⁶ I. Kant, *KrV*, A 122.

⁴¹⁷ Ebd.

⁴¹⁸ Über die Herstelltheit als wesentliche Charakteristik der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Moderne siehe in dieser Arbeit S. 71ff. Heidegger sagt in Bezug auf die Herstellung des Gegenstandes Folgendes: „Was Kant anbetrifft, so ist noch zu beachten, daß er gemäß der traditionellen theologischen Fundamentierung der Ontologie das Erkennen an der Idee des schöpferischen Erkennens mißt, **das als Erkennen das Erkannte erst setzt, ins Sein bringt und so allererst sein läßt** (intellectus archetypus)“ (M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, S. 167). In diesem Sinne ist unsere Behauptung im ersten Teil dieser Arbeit zu verstehen, der Unterschied zwischen dem erfahrenden Subjekt und dem Erschaffenden sei in Bezug auf die Herstelltheit nicht wesentlich. Auch in Bezug auf die Subjektivität des Subjekts versteht Heidegger die Herstelltheit als ein wesentliches Merkmal der kantischen Philosophie: „Kant spricht vom *Dasein der Person* als vom *Dasein eines Dinges* [...]. Mehr noch, die zentrale positive Interpretation, die Kant von der Ichheit als spontaner Intelligenz gibt bewegt sich ganz im Horizont der überlieferten antiken-mittelalterlichen Ontologie“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 208) Hier wird das Dasein als Vorhandensein verstanden: „Die Unerkennbarkeit des Seins [...] der vorhandenen Dinge in ihrem eigentlichen Sein, gründet darin, daß sie hergestellt sind. Das Sein der endlichen Dinge, seien es Sachen oder Personen, ist im vorhinein als Herstelltheit im Horizont des Herstellens begriffen [...]“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 213). Denn die

nicht mehr als Inbegriff der außer unser existierenden Dinge, sondern als Inbegriff aller Erscheinungen.

Andererseits soll nach Kant das Zusammenstimmen aller Erscheinungen zur Einheit der Apperzeption ohne synthetische Einheit unmöglich sein. Da sich diese synthetische Einheit notwendig auf die transzendente Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis bezieht, ist der objektive Grund, also diese Affinität aller Erscheinungen „eine notwendige Folge in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist.“ Aus diesem Grund sagt Kant, dass „nur vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft, sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Assoziation und durch diese endlich die Reproduktion nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde: weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfließen würden.“⁴¹⁹ Hier finden wir noch einmal die transzendente Einbildungskraft und die transzendente Apperzeption nebeneinander stehen, denn die ursprüngliche Apperzeption so wie die transzendente Einbildungskraft wurden als Grund der Affinität genannt. Die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis wird also durch beide garantiert. Aber Kant scheint hier die transzendente Einbildungskraft mehr auf den Verstand zu beziehen, indem er sie als auf Regeln gegründet bezeichnet. Bekanntlich ist der Verstand für Kant das Vermögen nach Regeln. Damit ist allerdings noch nicht endgültig entschieden, welches von beiden den Vorrang vor dem anderen habe. Man könnte andererseits argumentieren, Kant gebe der transzendentalen Einbildungskraft die Priorität, indem er ihr die transzendente Apperzeption „hinzukommen“ lässt. Dieses Hinzukommen wird jedoch von ihm als Intellektualisierung ihrer Funktion verstanden, nicht als wesentliche Nachrangigkeit. Der Struktur der Erkenntnis nach kann die transzendente Apperzeption nach der Einbildungskraft kommen, ohne ihr deswegen wesentlich ihr unterliegen zu müssen. Kant bringt die beiden vielmehr in ein neutrales Nebeneinander, wie sich im folgenden Zitat zeigt:

Durch das Verhältnis des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperzeption werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelt der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zustande kommen können. Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein

Vorhandenheit des Verfügbaren gehört, Heidegger zufolge, zum Herstellen selbst. Die Endlichkeit des menschlichen Subjekts gründet auch „in der Hergestelltheit der Dinge überhaupt“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 215). Denn „*Endlichkeit* ist die *notwendige Angewiesenheit auf Rezeptität*, d. h. die *Unmöglichkeit, selbst der Urheber und Hersteller eines anderen Seienden zu sein*“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 214). Das besagt, dass die Seinsart der endlichen Substanzen Hergestelltheit ist. Daraus wird deutlich, warum Heidegger Kants Subjektbegriff als in der traditionellen Ontologie befangen versteht.

⁴¹⁹ I. Kant, *KrV*, A 123.

Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung.⁴²⁰

Aufgrund der transzendentalen Einbildungskraft als Vermittlerin und der transzendentalen Apperzeption als Bedingung ist also menschliche Erfahrung überhaupt möglich. Diese Erfahrung besteht nach Kant aus den drei Synthesen der Erscheinungen. Die Kategorien sind die „Gründe der Rekognition des Mannigfaltigen, sofern sie bloß die Form einer Erfahrung überhaupt angehen [...]. Auf ihnen gründet sich also alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft [...].“⁴²¹ Hier muss man den Ausdruck ‚formal‘ als ‚bezüglich der Funktion des Begriffes‘ verstehen. Denn Kant definiert die Anschauung als formgebend, während er den Verstand als regelgebend interpretiert.⁴²² Der entscheidende Schritt für das Zusammenkommen von Sinnlichkeit mit Verstand geschieht dadurch, dass die Natur von uns selbst hergestellt werden muss. Er definiert die Natur als die „Ordnung und Regelmäßigkeit [...] an den Erscheinungen“. Für ihn ist die Natur nicht mehr der Inbegriff der zufälligen, äußerlichen Dinge, sondern „eine notwendige, d. i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen“. Diese Einheit habe nur „in den ursprünglichen Erkenntnisquellen unseres Gemüts subjektive Gründe solcher Einheit a priori.“⁴²³ Daraus folgt auch notwendig, dass „diese subjektiven Bedingungen [...] zugleich objektiv gültig“ sind. Objektive Realität, der Begriff der Natur haben also mit dem Ding an sich nichts zu tun, damit auch mit der Wirklichkeit im gewöhnlichen Sinne. In diesem Sinne kann Heideggers Interpretation der objektiven Realität als ‚Wirklichkeit‘ in seiner Vorlesung über *Grundprobleme der Phänomenologie* berücksichtigt werden. Die ‚Wirklichkeit‘ meint hier im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit der erdachten Dinge nur „diejenige Sachheit, die an dem in ihr gedachten Gegenstand, ihrem Objekt, sich erfüllt, d. h. diejenige Sachheit, die sich am erfahrenen Seienden als wirklichem, als daseiendem, ausweist.“⁴²⁴ Wenn Kant behauptet, Sein sei kein reales Prädikat, bedeutet Sein das Vorhandensein in der Wirklichkeit. Aber wirklich sind nicht mehr die Dinge selbst, sondern nur die Natur als Einheit der Erfahrung. Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis richtet sich nur auf den Unterschied zwischen dem bloßen Begriff und seinem Vorhandensein in unserer Erfahrung. Denn über Gott selbst

⁴²⁰ I. Kant, *KrV*, A 124.

⁴²¹ I. Kant, *KrV*, A 125.

⁴²² Siehe I. Kant, *KrV*, A 126: „Sinnlichkeit gibt uns Formen, (der Anschauung) der Verstand aber Regeln.“

⁴²³ Siehe I. Kant, *KrV*, A 125.

⁴²⁴ M. Heidegger, a.a.O., S. 49.

kann man überhaupt keine Anschauung, mithin keine Erfahrung haben.

Mit dieser Deduktion von unten nach oben hinauf wurde noch einmal die Notwendigkeit bzw. objektive Gültigkeit der Kategorien für die menschliche Erkenntnis gezeigt. Die Kategorien sollen die Notwendigkeit für die menschliche Erkenntnis haben, wenn die menschliche Erkenntnis überhaupt möglich sein soll. Wir haben auch mehrmals bewiesen, dass dies nur aufgrund der beiden Prinzipien, nämlich der transzendentalen Einbildungskraft und der transzendentalen Apperzeption, möglich ist. Aber, wie erwähnt, ist noch nicht geklärt, wie dieses Zusammenkommen geschehen soll und welches von beiden Prinzipien, wenn überhaupt, den Vorrang haben soll. In diesem Sinne muss die Untersuchung notwendig auch in Bezug auf den Schematismus weitergeführt werden.

2.4. Hat die Einbildungskraft in der zweiten Auflage der *KrV* keine Funktion der Synthesis mehr?

Am Anfang unserer Untersuchung haben wir einige Fragen in Bezug auf die Synthesis bzw. auf die transzendente Deduktion gestellt. Dabei ging es hauptsächlich um zwei Fragen: 1) Wem gehört wesentlich die Funktion der Synthesis, der Einbildungskraft oder dem Verstand, oder den beiden? Gibt es darüber einen Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Version? 2) Wurde die subjektive Deduktion in der ersten Version überhaupt ausgeführt? Wenn ja, ist sie in der zweiten Auflage abgeändert worden? Aus erwähnten Gründen werden wir nicht die gesamte transzendente Deduktion in der zweiten Auflage eingehend untersuchen, sondern uns nur auf das für unsere Frage Wesentliche konzentrieren.

In der ersten Version haben wir gesehen, dass die Einbildungskraft als Funktion der Synthesis, zumindest ausdrücklich für die ersten zwei Synthesen, mit der subjektiven Deduktion zu tun hat. Wir müssen dafür natürlich voraussetzen, dass die subjektive Deduktion in der ersten Version ausgeführt ist. Wir haben gesehen, dass es für Heidegger nicht geschehen ist. Einerseits müssen wir zugeben, dass Kant in der ersten Version keine ausführliche Untersuchung über den reinen Verstand liefert, den er als Gegenstand der subjektiven Deduktion sieht. Andererseits müssen wir auch zugeben, dass er trotzdem als Vorbereitung der objektiven Deduktion eine Untersuchung der Synthesis auf der subjektiven Seite ausführt. Er behauptet sogar in der Vorrede der ersten Auflage, die subjektive Deduktion sei ausgeführt worden. Außerdem sagt Heidegger auch, die beiden Deduktionen gehörten zusammen. In unserer Untersuchung haben wir diese Behauptung bestätigen können. In diesem Sinne können wir unsere dortige Annahme, die subjektive Deduktion sei, wenn nicht ausführlich, aber immerhin in einer Form schon angerissen worden, als bestätigt ansehen.

In der zweiten Version wird die von uns ausführlich behandelte subjektive Deduktion fast komplett verschwunden. Die Funktion der Synthesis wird ausdrücklich dem reinen Verstand zugewiesen.⁴²⁵ Die reine bzw. ursprüngliche Apperzeption, die als das >ich denke< aufgefasst wird, wird als einziger Grund der reinen Verstandesbegriffe genannt.⁴²⁶ In der ersten Version war noch die transzendente Einbildungskraft ihr korrelativer Gegenpol gewesen. Hat Kant später sie von der transzendentalen Deduktion komplett ausradiert? Ist die Deduktion zweiter Fassung in dieser Hinsicht völlig anders aufzufassen als die erste? In § 24 der zweiten Fassung wird die transzendente Synthesis der Einbildungskraft behandelt. Kant unterscheidet hier zwischen der figürlichen Synthesis (*synthesis speciosa*) und der Verstandesverbindung (*synthesis intellectualis*). Die erste Synthesis wird der transzendentalen Einbildungskraft zugewiesen. Wie Kant konkret diese beiden Arten von Synthesis versteht, zeigt das folgende Zitat:

Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denselben [den reinen Verstandesbegriffen], bezog sich bloß auf die Einheit der Apperzeption, und war dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntnis a priori, sofern sie auf dem Verstande beruht, und mithin nicht allein transzendental, sondern auch bloß rein intellektual. Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen, und so synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der *sinnlichen Anschauung* a priori denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung notwendiger Weise stehen müssen, dadurch denn die Kategorien, als bloße Gedankenformen, objektive Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung a priori fähig.⁴²⁷

In diesem Zitat sehen wir, dass die beiden Extreme, nämlich einerseits der innere Sinn bzw.

⁴²⁵ Siehe I. Kant, *KrV*, B 129f: „[D]ie 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, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung [...] eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden [...].“

⁴²⁶ Deswegen lautet der Titel von § 17 wie folgt: „Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs“ (I. Kant, *KrV*, B 136).

⁴²⁷ I. Kant, *KrV*, B 150f.

das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung und andererseits die synthetische Einheit der Apperzeption durch die Einbildungskraft, in Verbindung gebracht werden. Wie in der ersten Version wird hier die Einbildungskraft auch zweifach geschildert: einerseits als zur Sinnlichkeit gehörig, andererseits als Spontaneität. Diese beiden werden reproduktiv bzw. produktiv genannt. Hier ist die Rede nicht mehr von transzendentelem Vermögen der Einbildungskraft, die wir in der Untersuchung der ersten Version als transzendentele Einbildungskraft ausgelegt haben. Kant spricht zwar von der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft, aber das Wort ‚transzendental‘ ist nur in Bezug auf den Charakter der Synthesis erwähnt. Außerdem fehlen in der zweiten Version die ausführliche Behandlung von den verschiedenen Arten der Synthesis. In diesem Sinne können wir sagen, wenn wir die subjektive Deduktion aus der ersten Version herauslesen können, dass die zweite Version nur einen Grundriss von dieser subjektiven Synthesis bietet, ohne sie klar aufgeführt zu haben.

Zweiter Abschnitt: Schematismus

Erstes Kapitel: Ist die transzendente Einbildungskraft die absolute Grundkraft?

Nach Heidegger weicht Kant bei der Enthüllung der Subjektivität des Subjekts vor dem Grund zurück, welcher von ihm selbst gelegt wurde. Als dieser Grund wird von Heidegger die transzendente Einbildungskraft angegeben.⁴²⁸ Nach ihm sind die reine Anschauung und das reine Denken auf sie zurückzuführen.⁴²⁹ Aber das bedeute nicht, reine Anschauung und reines Denken seien ein Produkt der Einbildung und als solches nur eingebildet. Kant verneint die Möglichkeit der absoluten Grundkraft als konstitutiv der menschlichen Erkenntnis. Diese Kraft enthält alle anderen Kräfte des menschlichen Gemüts in sich bzw. ermöglicht sie. Für Kant gibt es drei Grundkräfte: Einbildungskraft, Verstand und Sinnlichkeit, die aber nicht weiter aus anderen Grundkräften bzw. einer einzigen Grundkraft abgeleitet werden können. Andererseits nennt Kant die Seele als diejenige, die alle Grundkräfte in sich enthält: „Alle diese 3 Haupt Kräfte der Seele machen zusammengenommen ihr Leben aus.“⁴³⁰ Das bedeutet nicht, dass die Seele eine solche absolute Grundkraft ist. Denn sie ist Substanz und als Substanz kann sie keine Kraft sein. Eine Kraft ist nur ein Phänomenon und Akzidenz.⁴³¹ Kant hat in der *KrV* die Problematik der Substantialität der Seele behandelt, in Bezug auf die Paralogismen der reinen Vernunft. Dort gilt die Seele nur insofern als Substanz, als sie als „eine Substanz in der Idee“ bezeichnet wird.⁴³² Aber in dieser Hinsicht gilt es auch darauf Acht zu geben, dass die Substanz von der Akzidenz, hier von den Erkenntnisvermögen strikt getrennt behandelt wird.

Bedeutet das zugleich, dass es keine absolute Grundkraft gibt? Zuerst ist aus den drei Vermögen der Seele kein Grundvermögen auszuwählen. Denn Kant selbst betont, dass diese Vermögen aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können.⁴³³ Das besagt aber noch nicht, dass es die absolute Grundkraft überhaupt nicht gibt. Sie ist zwar nach Kant bloß hypothetisch:

Die komparativen Grundkräfte [die ursprünglicheren Kräfte, welche die Vergleichung der Erscheinungen der Kräfte und ihre Identifizierung miteinander ermöglichen] müssen wiederum

⁴²⁸ Siehe M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, S. 195f.

⁴²⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 138.

⁴³⁰ I. Kant, *Metaphysik Mrongovius*, Kant's gesammelte Schriften XXIX.1.2, 1983, S. 878.

⁴³¹ Siehe darüber Hermann Mörchen, *Die Einbildungskraft bei Kant*, 1970 (1930), S. 11ff.

⁴³² Siehe I. Kant, *KrV*, A 348ff.

⁴³³ Siehe I. Kant, *KrV*, A 94.

untereinander verglichen werden, um sie dadurch, daß man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radikalen, d.i. absoluten Grundkraft nahe zu bringen. Diese Vernunftseinheit aber ist bloß **hypothetisch**.⁴³⁴

Aber andererseits gebe es eine systematische Einheit all dieser Kräfte:

Es zeigt sich aber, wenn man auf den transzendentalen Gebrauch des Verstandes achtet, daß diese Idee einer Grundkraft überhaupt [...] objektive Realität vorgebe, dadurch die systematische Einheit der mancherlei Kräfte einer Substanz postuliert und ein apodiktisches Vernunftprinzip errichtet wird. Denn, ohne daß wir einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte versucht haben, ja selbst wenn es nun nach allen Versuchen mißlingt, sie zu entdecken, setzen wir doch voraus: es werde eine solche anzutreffen sein [...].⁴³⁵

Die objektive Realität bedeutet hier keinesfalls, dass die absolute Grundkraft bzw. die systematische Einheit die objektive Realität erst in der empirischen Wirklichkeit gibt. Kant versteht die objektive Realität als Bezogenheit auf einen Gegenstand.⁴³⁶ Hier bedeutet ‚Gegenstand‘ nicht allein die Erscheinung im empirischen Sinne, sondern auch noch den Gegenstand der menschlichen Erkenntnis überhaupt und deshalb geht es hier um die Möglichkeit der Erkenntnis des Gegenstandes. Was heißt hier dann, dass die Idee einer Grundkraft die objektive Realität vorgibt? Anderswo sagt Kant, die objektive Realität dürfe nur in Bezug auf einen transzendentalen Gegenstand verstanden werden.⁴³⁷ In unserem Fall

⁴³⁴ I. Kant, *KrV*, A 649, B 677.

⁴³⁵ I. Kant, *KrV*, A 650, B 678. In diesem Sinne kann man auch folgenden Satz verstehen: „Wir [...] fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft [...]“ (I. Kant, *KrV*, A 835, B 863).

⁴³⁶ Siehe hierzu I. Kant, *KrV*, A 155, B 194: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d.i. sich auf einen Gegenstand beziehen [...] soll [...].“

⁴³⁷ Siehe I. Kant, *KrV*, A 108f. Kant erläutert die drei Arten der Gegenstände, nämlich (1) diejenigen, die als Vorstellungen Gegenstände anderer Vorstellungen sind; (2) die Erscheinungen, die allein uns unmittelbar gegeben werden können und der Anschauung sich als Gegenstand geben; (3) den transzendentalen Gegenstand: „Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, i. i. transzendente Gegenstand = X genannt werden mag./ Der reine Begriff von diesem transzendentalen Gegenstande, (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = X ist,) ist das, was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d.i. objektive Realität verschaffen kann“ (I. Kant, *KrV*, A. 109). Die objektive Realität bedeutet also die Beziehung auf einen Gegenstand und kommt nur

muss die Antwort so lauten: Die absolute Grundkraft steht mit dem transzendentalen Gegenstand in wesentlichem Zusammenhang. Es ist kein Zufall, dass Kant diese Problematik im Anhang zur transzendentalen Dialektik unter dem Titel *Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft* behandelt. Hier führt er die Teleologie ein, die in der transzendentalen Analytik gänzlich ausgeschlossen worden zu sein scheint:

Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß **zweckmäßig** und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können. Also werden die transzendentalen Ideen allem Vermuten nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben [...].⁴³⁸

Dieser immanente Gebrauch ist regulativ benannt. Im Falle der absoluten Grundkraft, gerade wo es um die Natur unserer Erkenntniskräfte geht, soll man auf den transzendentalen Gebrauch des Verstandes achten. Wenn die Grundkraft die objektive Realität vorgibt, muss es daher immer eine wesentliche Beziehung zwischen dem transzendentalen Gegenstand und dem transzendentalen Gebrauch des Verstandes geben. Das besagt, dass „ein Transzendentales“ vorausgesetzt wird,

durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objekten selbst anhängend, a priori als notwendig angenommen wird [...]. Denn das Gesetz der Vernunft, sie [die Einheit nach Prinzipien der Vernunft] zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv gültig und notwendig voraussetzen müssen.⁴³⁹

Diese transzendente Voraussetzung soll nach Kant von regulativem Gebrauch sein. Hier wird es deutlich, dass der transzendente Gegenstand immer mit dem transzendentalen Gebrauch des Verstandes und deshalb zugleich mit der absoluten Grundkraft in wesentlichem Zusammenhang stehen muss. Die beiden, nämlich der transzendente Gegenstand und die absolute Grundkraft sind notwendige Voraussetzungen für die menschliche Erkenntnis. Kant hat aber ihre Beziehungen miteinander nicht ausführlich behandelt, geschweige denn

durch die Annahme eines transzendentalen Gegenstandes zustande. In diesem Sinne muss der Ausdruck ‚vorgegeben‘ verstanden werden.

⁴³⁸ I. Kant, *KrV*, A 642f, B 671f.

⁴³⁹ I. Kant, *KrV*, A 650f, B 678f.

systematisch dargestellt. Andererseits bleibt auch die Grundkraft als regulative Idee völlig im Dunkel, was ihren Inhalt angeht: „[D]aß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen [...].“ Husserl ist in dieser Hinsicht viel weiter durchgedrungen. Er spricht zwar auch von einem „zentralen Kern“ bzw. „purem gegenständlichen Sinn“ „innerhalb des vollen Noema“, welches auch als „Gegenstand schlechthin“, als „das Identische“ verstanden wird.⁴⁴⁰ „Gegenstand schlechthin“, „das Identische“ werden aber erwähnt für die Fälle, wo die Einklammerungen (ἐποχή) wieder beseitigt werden sollten. In diesem Sinne müssen der zentrale Kern bzw. der pure gegenständliche Sinn vom Gegenstand schlechthin, vom Identischen unterschieden werden. Dieser zentrale Kern soll auch „das pure X in Abstraktion von allen Prädikaten“⁴⁴¹ sein. Dieses X hat auch, wie bei Kant, den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit: „In keinem Noema kann er [der Sinn als Grundstück des Noema] fehlen und kann sein notwendiges Zentrum, der Einheitspunkt,

⁴⁴⁰ Siehe E. Husserl, *Ideen I*, S. 227. In Bezug auf diesen Unterschied, der auch im späten Denken Husserls behalten wird (Siehe E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, 1963, S. 91: „Durch die ἐποχή reduzieren wir auf pure Meinung (*cogito*) und Vermeintes rein als Vermeintes. Auf letzteres – also nicht auf Gegenstände schlechthin, sondern auf gegenständlichen Sinn [...].“), führt er ein einleuchtendes Beispiel ein: „Der Baum schlechthin, das Ding in der Natur, ist nichts weniger als dieses Baumwahrgenommene als solches, das als Wahrnehmungssinn zur jeweiligen Wahrnehmung unabtrennbar gehört. Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seine chemischen Elemente auflösen usw. Der Sinn aber – Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen Gehöriges – kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften“ (E. Husserl, *Ideen I*, S. 222). Das heißt, dass einerseits der Gegenstand schlechthin nichts weniger als der gegenständliche Sinn seinsoll, aber andererseits der eine von dem anderen zu unterscheiden ist. Das hat jedoch mit der Einklammerung zu tun, die in phänomenologischen Verfahren wesensnotwendig ist. Husserl will zuerst mit der Frage der wirklichen Existenz des Gegenstandes nichts zu tun haben: „Wir fragen nun, was im Komplex noetischer Erlebnisse der Wahrnehmung und gefallenden Wertung wesensmäßig vorzufinden ist. Mit der ganzen physischen und psychischen Welt ist das wirkliche Bestehen des realen Verhältnisses zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem eingeklammert; und doch ist offenbar ein Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem [...] übrig geblieben, ein Verhältnis, das zur Wesensgegebenheit in „reiner Immanenz“ kommt [...]“ (E. Husserl, a.a.O., S. 220). Das bedeutet, dass es sich bei Husserl in einem gewissen Sinne immer noch um die Trennung der Ontologie von der Erkenntnistheorie handelt. In diesem Sinne kann man auch verstehen, dass er immer wieder betont, die Phänomenologie sei Erkenntnistheorie. Darüber siehe z.B. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana II, 1958, S. 3: „Die Methode der Erkenntniskritik die phänomenologische, die Phänomenologie die allgemeine Wesenslehre, in die sich die Wissenschaft vom Wesen der Erkenntnis einordnet.“

⁴⁴¹ E. Husserl, *Ideen I*, S. 321.

das pure bestimmbare X fehlen.“⁴⁴² Hier wird aber dieses X als bestimmbar bezeichnet. Das bedeutet, dass es selbst schon in dieser Stufe mit der noetischen Seite im wesentlichen Zusammenhang steht. Für ihn sind „die Wesen Noema und Noesis voneinander unabtrennbar [...]. Jede niederste Differenz auf der noematischen Seite weist eidetisch zurück auf niederste Differenzen der noetischen.“⁴⁴³ Dies nennt Husserl „die wesentliche Doppeldeutigkeit der Intentionalität nach Noesis und Noema“. In diesem Sinne ist auch der folgende Satz zu verstehen:

In Wahrheit eröffnen sich nach beiden Seiten große Gebiete der eidetischen Forschung, die beständig aufeinander bezogen und doch, wie sich herausstellt, nach weiten Strecken gesondert sind. In großem Maße ist, das, was man für Aktanalyse, für noetische, gehalten hat, durchaus in der Blickrichtung auf das „Vermeinte als solches“ gewonnen [...].⁴⁴⁴

Das heißt nicht, dass Husserl die beiden Seiten vermengt. Das wird deutlich, wenn er die Meinung kritisiert, nach der Empfindungen und Beschaffenheit des äußeren Dinges seien eigentlich dasselbe, und nur insofern unterscheidbar, als sie unter verschiedenen „Gesichtspunkten und Interessen“ betrachtet werden.

[D]er Unterschied zwischen dem in der Wahrnehmung bewußten Inhalt und dem in ihr wahrgenommenen (wahrnehmungsmäßig vermeinten) äußeren Gegenstand sei ein bloßer Unterschied der Betrachtungsweise, welche dieselbe Erscheinung einmal im subjektiven Zusammenhang (im Zusammenhang der auf das Ich bezogenen Erscheinungen) und das andere Mal im objektiven Zusammenhang (im Zusammenhang der Sachen selbst) betrachte, ist phänomenologisch falsch.⁴⁴⁵

Husserl unterscheidet auch zwischen dem Erlebnis und dessen Inhalt: „[B]ringen wir uns nur zur Klarheit, dass das Erlebnis nicht selbst das ist, was „in“ ihm intentional gegenwärtig ist.“⁴⁴⁶ Bei ihm unterscheiden sich also die Bewusstseinsinhalte und das Bewusstsein selbst, die Erscheinungen und die Sache selbst voneinander. Diese Paare müssen immer, weil zusammenstehend, zusammen behandelt werden. Das ist gerade der Sinn der

⁴⁴² E. Husserl, a.a.O., S. 322.

⁴⁴³ E. Husserl, a.a.O., S. 314. Siehe auch E. Husserl, a.a.O., S 232: „[K]ein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment, so lautet das sich überall bewährende Wesensgesetz.“

⁴⁴⁴ E. Husserl, a.a.O., S. 315.

⁴⁴⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II.1, 1984 (1913), S. 359.

⁴⁴⁶ E. Husserl, a.a.O., S. 360.

Intentionalität.⁴⁴⁷

Aus dem Gesagten ist deutlich geworden, dass diese Grundkraft bei Kant als ‚allgemein geltend und notwendig‘ vorausgesetzt wird und dass sie nur als regulative Idee ihre Funktion hat. Also soll die absolute Grundkraft mindestens als systematische Einheit der komparativen Grundkräfte gelten können, im Sinne einer regulativen Idee. Wenn die Einbildungskraft als eines der drei Hauptvermögen der Erkenntnis genannt wird, dann kann sie unmöglich die absolute Grundkraft sein. In diesem Sinne kann die Einbildungskraft die reine Anschauung oder das reine Denken nicht produzieren. Man kann vielmehr mit Heidegger Folgendes sagen: „[D]ie Struktur dieser Vermögen ist in der Struktur der transzendentalen Einbildungskraft gewurzelt, so zwar, daß diese erst in der strukturalen Einheit mit jenen beiden etwas „einbilden“ kann.“⁴⁴⁸ Diesen Satz ist nicht ohne weiteres verständlich. Darüber können wir uns erst dann ein Urteil bilden, nachdem wir die drei Vermögen und ihre gegenseitige Beziehung näher untersucht haben.⁴

1.1. Reine Anschauung als Selbstaffektion und ihre Beziehung auf das reine Denken

⁴⁴⁷ In dieser Hinsicht ist Husserl derselben Meinung geblieben bis zur späten Phase seines Denkens. In den *Cartesianische Meditationen* sagt er deutlich, dass dieser wesentliche Zusammenhang immer berücksichtigt werden soll: „Jedes Objekt, jeder Gegenstand überhaupt (auch hier immanente) bezeichnet eine Regelstruktur des transzendentalen ego. Als sein Vorgestelltes, wie immer Bewußtes bezeichnet es sofort eine universale Regel möglichen sonstigen Bewußtseins von demselben, möglich in einer wesensmäßig vorgezeichneten Typik; und so natürlich schon jedes *Erdenkliche*, als vorgestellt Denkbare“ (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. 90). Derselbe Gedanke wird auch bei Kant ausgedrückt, wenn er sagt: „[D]ie Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (I. Kant, *KrV*, A 158, B 197). Er hat aber diesen wesentlichen Zusammenhang nur auf der Ebene der Möglichkeit der Erfahrung deutlich gezeigt, nicht in Bezug auf den transzendentalen Gegenstand oder auf die absolute Grundkraft. Bei Husserl werden diese beiden Zusammenhänge viel deutlicher zum Ausdruck gebracht: „[E]s handle sich hier um eine unendliche regulative Idee; das in evidenten Antizipation vorauszusetzende System möglicher Gegenstände als solcher möglichen Bewußtseins sei selbst eine Idee [...] und gebe praktisch das Prinzip an die Hand, durch beständige Enthüllung nicht nur der Gegenständen des Bewußtseins innerlich eigenen Horizonte, sondern auch der nach außen, auf Wesensformen der Zusammenhänge verweisenden Horizonte, jede relativ geschlossene konstitutive Theorie mit jeder zu verbinden“ (E. Husserl, a.a.O., S. 90f). Dies wird möglich, weil Husserl nicht den Gegenstand an sich, sondern den gegenständlichen Sinn auf die Seite des Noematischen stehen lässt, was mit dem Ausdruck ‚transzendentaler Gegenstand‘ bei Kant gemeint war. Das wurde allerdings von ihm nicht deutlich genug eingesehen. Deswegen vermengen sich bei Kant manchmal der transzendente Gegenstand und der Gegenstand an sich als Ding an sich.

⁴⁴⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 138.

Die Ausdrücke wie ‚Anschauung‘ und ‚Denken‘ können einerseits den Akt oder das Vermögen, andererseits dessen Resultat bedeuten. Die Einbildungskraft bzw. die Einbildung kann nicht die Vermögen selbst produzieren. Das haben wir bei der Untersuchung über die absolute Grundkraft bei Kant beobachtet. In diesem Sinne muss Heidegger, wenn er sagt, reine Anschauung und reines Denken seien kein Produkt der Einbildung etc., sie als Vermögen meinen. Er weist auch auf die Doppeldeutigkeit der Begriffe hin. Wir müssen also immer darauf achten, in welchem Sinne er diese Ausdrücke benützt. In Bezug auf die reine Anschauung sagt er außerdem, warum man auf diese Doppeldeutigkeit achten soll:

Das reine Anschauen ist zwar als endliches ein hinnehmendes Vorstellen. Was aber jetzt hingenommen werden soll, wo es sich um Erkennen des Seins, nicht des Seienden handelt, kann nicht ein vorhandenes Seiendes sein, das sich gibt. Vielmehr muß das reine hinnehmende Vorstellen sich ein Vorstellbares selbst geben. Die reine Anschauung muß daher in gewisser Weise „schöpferisch“ sein. Das in der reinen Anschauung Vorgestellte ist kein Seiendes (kein Gegenstand, d.h. kein erscheinendes Seiendes), aber gleichwohl nicht schlechthin nichts.⁴⁴⁹

Die Zeit und der Raum, die als reine Anschauung angegeben sind, sind keine Erscheinungen. Auch wenn sie zwar Produkte der reinen Anschauung als Vermögen sind, sind sie die Resultate dieses „schöpferischen“ Verfahrens und deswegen keine Gegenstände der empirischen Erkenntnis. Wenn Kant für sie den Ausdruck „reine Formen der sinnlichen Anschauung“⁴⁵⁰ benutzt, meint er es in diesem doppelten Sinne. Der Ausdruck ‚Form‘ ist aus der ganzen Tradition der abendländischen Philosophie vor Kant mit einer heutzutage nicht gängigen Bedeutung geladen. Er bedeutet nicht so etwas wie einen Rahmen, worin etwas eingerahmt werden kann, sondern den Akt selbst, wodurch die Dinge ihr eigenes Aussehen bekommen. Wenn Kant von der bloßen Form des Denkens etc. spricht, meint er sie natürlich im ersten Sinne, nämlich einen Rahmen. Aber wenn er reine Anschauungen als Formen der sinnlichen Anschauung bezeichnet, muss man nachprüfen, ob er, zusätzlich zur ersten Bedeutung geladen sind, die zweite Bedeutung als Akt auch mitgemeint hat? Dazu muss gefragt werden, wie man das Verhältnis zwischen dem Denken und der Anschauung verstehen soll. Diese Fragen müssen beantwortet werden, bevor wir die Funktion der Einbildungskraft

⁴⁴⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 44. Siehe auch M. Heidegger, a.a.O., S. 188ff, wo Heidegger die Zeit als reine Selbstaffektion ausführlich behandelt. Dort handelt es sich um Kants eigene Behauptung, Raum und Zeit müssen als die „Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts“ den Begriff der Vorstellungen von Gegenständen „jederzeit affizieren“ (I. Kant, *KrV* A 77, B 102), was wir allerdings bald behandeln werden.

⁴⁵⁰ I. Kant, *KrV*, A 22, B 36.

erklären. Aus diesem Grund werden wir zunächst die reinen Anschauungen und ihr Verhältnis zum reinen Denken ausführlich behandeln, bevor wir den eigentlichen Gegenstand unserer Betrachtung, den Schematismus angehen.

Bei Descartes und Leibniz waren Raum und Zeit noch keine inneren Anschauungen. Eher waren sie die Eigenschaften der äußeren Dinge bzw. die Relationen zwischen ihnen. Aber bei Kant ist ihre Bedeutung gründlich geändert. Sie sind, wie die Kategorien, a priori in „uns“. Sie sind die „Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts“, „reine Formen sinnlicher Anschauung“, die den Begriff der Vorstellungen der Gegenstände jederzeit affizieren:

Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen.⁴⁵¹

Da diese reinen Anschauungen „a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfinden“⁴⁵², können sie unmöglich ihre Gegenstände aus den sinnlichen Daten gewinnen. Nun, was bedeutet dieses Affizieren der Vorstellungen von Gegenständen? Kant erklärt andererseits die Bedeutung der Selbstaffektion in Bezug auf die Zeit folgendermaßen:

Nun ist das, was als Vorstellung vor aller Handlung irgend etwas zu denken vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer so fern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anders sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach.⁴⁵³

In diesem Zitat wird das Durch-sich-selbst-affiziert-werden mit dem „inneren Sinn seiner Form nach“ in einen wesentlichen Zusammenhang gebracht. Die Zeit als reine Anschauung soll mit dem Raum den Begriff der Vorstellungen von Gegenständen affizieren. Wenn aber nur die Zeit als ein innerer Sinn sich selbst affiziert, wie kann man die Rolle des Raumes erklären? Hier sehen wir noch einmal, dass bei Kant die Zeit eine Doppeldbedeutung hat. Diese Doppeldeutigkeit kann man auch schon in der transzendentalen Deduktion sehen. Alle

⁴⁵¹ I. Kant, *KrV*, A 77, B 102.

⁴⁵² I. Kant, *KrV*, A 21, B 35.

⁴⁵³ I. Kant, *KrV*, B 67f.

Vorstellungen gehören „als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn“, „und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen.“⁴⁵⁴ Damit ist es möglich, die Zeit als ursprünglicher denn den Raum zu interpretieren, was Heidegger in *SuZ* versucht aber später aufgegeben hat.⁴⁵⁵ Diesen Meinungswechsel zu ergründen würde den Rahmen unserer Untersuchung sprengen. Allerdings ist es deutlich, dass Kants unklare Äußerungen dazu Anlaß geben. Wichtig für uns ist es aber, auf diese Doppeldeutigkeit ständig Acht zu geben.

1.2. Der Primat der reinen Anschauung in der *KrV*

Die Grundlegung der Metaphysik bei Kant steht, wie Heidegger mehrmals betont, in wesentlichem Zusammenhang mit der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis :

Der Quellgrund für die Grundlegung der Metaphysik ist die menschliche reine Vernunft, so zwar, daß für den Kern dieser Grundlegungsproblematik gerade die Menschlichkeit der Vernunft, d. h. ihre Endlichkeit wesentlich wird.⁴⁵⁶

Bis hierhin scheint sein Argument mit demjenigen Kants in Übereinstimmung zu stehen. Kant trennt strikt die intellektuelle Anschauung von der menschlichen Anschauung. Er lässt den unendlichen Wesen, nämlich den transzendentalen Ideen nur die Funktion als regulative Ideen zu. Für die menschliche Vernunft ist es nur möglich, die Grenzen der menschlichen Vernunft nicht überschreitend das Seiende zu erkennen. Aber direkt danach stellt Heidegger eine seltsame Behauptung auf:

Für alles Verständnis der Kritik der reinen Vernunft muß man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist primär Anschauen. Hieraus wird schon klar, daß die Umdeutung der Erkenntnis in das Urteilen (Denken) wider den entscheidenden Sinn des Kantischen Problems verstößt. Denn alles Denken hat lediglich eine Dienststellung zur Anschauung. Das Denken ist nicht nur neben der Anschauung „auch noch“ vorhanden, sondern es dient seiner inneren Struktur nach dem, worauf die Anschauung primär und ständig abzweckt.⁴⁵⁷

⁴⁵⁴ I. Kant, *KrV*, A 99.

⁴⁵⁵ Siehe M. Heidegger, *SuZ*, § 70. Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit, S. 367ff. Siehe auch M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, S. 24: „Der Versuch in »Sein und Zeit« § 70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, läßt sich nicht halten.“

⁴⁵⁶ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, S. 21.

⁴⁵⁷ M. Heidegger, a.a.O., S. 21f.

Später hat er seine Meinung revidiert⁴⁵⁸, ohne im wesentlichen seine Linie aufzugeben. Denn in seinen Randbemerkungen zum zitierten Text betont er, seine Behauptung, Erkennen sei primär Anschauen, nicht besage, ein Anschauen allein sei eine Erkenntnis. Aber er besteht immer noch darauf, Anschauung sei beim endlichen menschlichen Erkennen wesentlicher zu verstehen als Verstand:

Denken nur wesentlich, weil Anschauung als Begegnenlassen *Grundwesentlich*. Verstand überragt die Anschauung allerdings – in der Endlichkeit und Bedürftigkeit. Je größer *dieser* Vorrang um so unbedingter die Angewiesenheit auf Anschauung. Um so weniger diese auszuschalten.⁴⁵⁹

Die Kritiken von Seiten der Neukantianer haben vermutlich viele Revisionen im Text veranlasst. Die uns angehende Revision verweist auch auf den Versuch Heideggers, auf diese Kritiken zu reagieren. Ernst Cassirer hat z. B. gerade in seiner Rezension Heideggers Interpretation von Kants *KrV* scharf kritisiert. Wenn er auch dem Scharfsinn Heideggers Respekt zollt und sich in vielen Interpretationen, besonders zum Schematismuskapitel, einer Meinung mit Heidegger zeigt, gerade an diesem Punkt ist er völlig entgegengesetzter Meinung:

Wenn er [der Verstand] sich auf die Anschauung bezieht, so macht er sich doch in dieser Beziehung nicht schlechthin abhängig von ihr, noch ordnet er sich ihr einfach unter. Vielmehr ist es eben diese Beziehung, die die positive Kraft zu jeglicher Gestaltung und zu jeglicher Bestimmung der Anschauung in sich schließt. Die Synthesis des Verstandes ist es, die der Sinnlichkeit zuerst Bestimmtheit verleiht, und die es ihr dadurch ermöglicht, sich auf einen »Gegenstand« zu beziehen. Die „Gegenständlichkeit“, die wir der Erkenntnis zusprechen, ist also stets eine Leistung der Spontaneität, nicht der Rezeptivität⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ Diese Revision stammt aus den Randbemerkungen von Heidegger selbst. Nach dem Herausgeber dieses Bandes innerhalb der Gesamtausgabe stammen diese handschriftlichen Randbemerkungen aus der Zeit, als die beiden Rezensionen von Ernst Cassirer (1931) und Rudolf Odebrecht (1931/32) erschienen. Die meisten von ihnen sollen immanent-erläuternden Charakter haben; nur wenige sollen von der späteren, seinsgeschichtlichen Besinnung handeln; einige vermerken kleine sprachliche Verbesserungen. Die uns interessierende Randbemerkung gehört zur ersten Kategorie.

⁴⁵⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 21f.

⁴⁶⁰ Ernst Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik, Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant Interpretation*, 1931, S.10.

Auf Heideggers Behauptung, dass der Verstand „lediglich eine Dienststellung zur Anschauung“ habe, hat Cassirer so geantwortet:

[S]elbst wenn man diese Auffassung von der bloßen „Dienststellung“ des Denkens zugeben wollte, – so wäre noch immer ein Unterschied zu machen. Im Hinblick auf das bekannte Wort, daß die Philosophie die Magd der Theologie sei, hat Kant einmal gesagt, man könne es allenfalls zugeben: aber man müsse dann noch immer die Frage stellen, ob sie die Magd sei, die ihrer gnädigen Frau die Schleppe nachträgt, oder die ihr mit der Fackel voranschreitet. Und das Verhältnis von Anschauung und Denken hat er durchaus im letzteren Sinne gesehen. Der Dienst, den der Verstand der Anschauung leistet, nimmt ihm nichts von seiner Freiheit und Selbstständigkeit. Er ist Dienst für die Anschauung, aber nicht unter ihr [...]. Ist es doch vielmehr so, daß das Sein der Anschauung, als bestimmter Anschauung [...] von der Funktion des Verstandes abhängt.⁴⁶¹

Die Randbemerkung von Heidegger kann die Antwort auf diese Kritik sein. Dies ist die Basis seiner gesamten Interpretation von der *KrV*. Daraus resultiert seine Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft und der reinen Anschauung, besonders der Zeit. Unser Ziel ist nachzuprüfen, ob diese Interpretation als sachgemäß annehmbar ist. Ein erster Schritt dafür ist, die gesamte Interpretation durchzulesen und über deren Inhalt nachzudenken. Zuerst aber ist mit einer näheren Betrachtung der Terminologie anzufangen, die dieser Problematik zugrunde liegt. Dazu gehören die Ausdrücke Anschauung, Erscheinung, Gegenstand, Ding an sich, usw. In diesem Sinne wird im Folgenden versucht, Kants eigene Definition aufmerksam zu betrachten und danach deren Interpretation von Heidegger damit zu vergleichen. Das ermöglicht uns, einen Überblick über Heideggers Überdeutung zu verschaffen.

In der transzendentalen Ästhetik definiert Kant ‚Erscheinung‘ als ‚unbestimmter Gegenstand

⁴⁶¹ Ebd. Warum ignorieren sie aber Kants eigene Bemerkung zur Beziehung zwischen Anschauung und Verstand?: „Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die *A n s c h a u u n g* niemals anders als *s i n n l i c h* 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 *V e r s t a n d*. **Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen** [...] Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (I. Kant, *KrV*, B 75). Den klaren Gegensatz der beiden Philosophen in Bezug auf den Vorrang zwischen Anschauung und Verstand kann man auf ihre jeweilige Interpretation der gesamten Philosophie Kants bzw. der *KrV* zurückführen. Denn genau diejenige Interpretation, die Heidegger so scharf und unerbittlich kritisiert, vertritt Cassirer: „Das wesentliche Moment dieser Endlichkeit sieht Heidegger darin, daß der menschliche Verstand seine Gegenstände nicht schafft, sondern empfängt [...]. Aber die Transzendentalphilosophie als solche hat es mit diesem Verhältnis, hat es mit der absoluten Existenz der Gegenstände und mit dem absoluten Grunde ihres Seins nicht zu tun. Sie geht nicht direkt auf die Gegenstände und deren Ursprung, sondern auf die Erkenntnisart von Gegenständen überhaupt, sofern diese a priori möglich sein soll“ (E. Cassirer, a.a.O., S. 9).

einer empirischen Anschauung'. Da er sagt, Dinge an sich können nicht empirisch erkannt werden, muss die Erscheinung vom Ding an sich verschieden sein. Aber schon am Anfang des Textes, wo die Sinnlichkeit als eine Säule menschlicher Erkenntnis erklärt wird, ist sein Wortgebrauch nicht so klar bestimmt. Der Gegenstand muss uns affizieren, damit der empirische Erkenntnisvorgang in Gang gebracht wird.⁴⁶² Mehrmals hat er in der *KrV* betont, die Erscheinungen dürfen mit den Dingen an sich nicht verwechselt werden. Für jene benutzt er häufig den Terminus ‚Gegenstände der empirischen Erkenntnis‘, für diese ‚Gegenstände an sich‘. Die ersten allein seien uns gegeben. Wenn Kant sagt, der Gegenstand sei gegeben, oder einfach ‚gegebener Gegenstand‘, meint er immer die Erscheinung. Andererseits, wenn er sagt, der Gegenstand affiziere uns, meint er Ding an sich. Diese Ambivalenz muss bei der Lektüre der *KrV* immer präsent sein, da er sehr häufig einfach den Terminus ‚Gegenstand‘ benutzt. Für Heidegger scheint diese Unklarheit einen Anlass gegeben zu haben, den Unterschied zwischen beiden Gegenständen anders aufzufassen, als die gängige Interpretation der Neukantianer. Für ihn sind die Erscheinungen kein bloßer Schein, sondern das Seiende selbst. Und „dieses Seiende wiederum ist nicht etwas anderes als die Dinge an sich, sondern eben dieses eine Seiende.“ Er begründet seine Auslegung mit Kants Aussage im *Opus postumum*:

Der Unterschied der Begriffe von einem Dinge an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objektiv, sondern bloß subjektiv. Das Ding an sich (*ens per se*) ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung (*respectus*) der Vorstellung auf dasselbe Objekt [...].⁴⁶³

Das bedeutet nicht, dass das Ding an sich außer uns in der Tat dasselbe wie die Erscheinung ist. Das Ding an sich wird hier nur in Bezug auf die Vorstellung (Erkenntnis) betrachtet. Deswegen vermengen sich, wie beobachtet, der transzendente Gegenstand und das Ding an sich bei Kant.⁴⁶⁴ Nur in diesem Sinne ist das Ding an sich als der transzendente Gegenstand

⁴⁶² I. Kant, *KrV*, A 19f, B 34: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben **affiziert** werden, ist *E m p f i n d u n g*.“

⁴⁶³ M. Heidegger, a.a.O., S. 33. Heidegger bezieht sich auf *Kants Opus postumum*, 1920, S. 653.

⁴⁶⁴ In seinem *Opus postumum* wiederholt Kant ähnliche Behauptungen: „Es [das Ding an sich] ist *ens rationis* = x der Position [...]. Das Objekt an sich (Noumenon) ist ein bloßes Gedankending (*ens rationis*), in dessen Vorstellung das Subjekt sich selbst setzt [...]. Das Materiale – das Ding an sich ist = x ist die bloße Vorstellung seiner eigenen Tätigkeit, d. h. indem das Subjekt den Begriff des Dinges an sich als Einheit verbürgenden denkt, verlegt es in ihn die eigene transzendente Einheit der Erfahrung schaffende Tätigkeit“ (I, Kant, a.a.O., S. 653f). In diesem Sinne lässt sich das Ding an sich mit dem transzendenten Gegenstand identifizieren. Wenn man aber nur so das Verhältnis zwischen beiden auslegt, gerät man leicht zum Solipsismus. Denn man bräuchte für die menschliche Erkenntnis nur die Selbsttätigkeit des Subjekts. Das passt überhaupt nicht zur Endlichkeit der

auf dasselbe Objekt bezogen wie die Erscheinung. Wenn Heidegger behauptet, das Ding an sich sei das Seiende als Erscheinung, meint er genau das. Denn nach Kant muss das Ding an sich in diesem Sinne als Inbegriff der Erscheinungen letzten Endes bei der menschlichen Erkenntnis mit den Erscheinungen zusammenkommen.

In der Erscheinung unterscheidet Kant die Materie von der Form: Die Materie der Erscheinung korrespondiere der Empfindung, die er als die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit definiert, sofern wir von demselben affiziert werden. Die Form der Erscheinung mache, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann. Sie sei a priori gegeben, weil nicht selbst Empfindung. Noch dazu sei sie rein, weil in ihr nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. In diesem Sinne nennt Kant die Form der Erscheinung reine Anschauung. Als diese reine Anschauung gibt Kant zuerst Ausdehnung und Gestalt an. Die anderen Vorstellungen des Körpers lässt er weg, weil sie einerseits vom Verstand gedacht werden, z. B. Substanz, Kraft, Teilbarkeit, usw., andererseits zur Empfindung gehören, z. B. Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, usw.

Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.⁴⁶⁵

Dazu gibt er aber auch andere Formen der Anschauung an, nämlich Raum und Zeit:

„Bei dieser Untersuchung [d.h. in der transzendentalen Ästhetik] wird sich finden, daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit [...]“⁴⁶⁶

Wie ist der Zusammenhang zwischen ‚Ausdehnung und Gestalt‘ und ‚Raum und Zeit‘ zu denken? Sie sind im Sinne der schon vorher erwähnten Doppeldeutigkeit zu verstehen. Das erste Paar ist als das rein Angeschaute zu interpretieren. Die anderen muss man als die Anschauung im aktiven Sinne verstehen. Wir müssen also den Ausdruck ‚Form‘, wie wir schon angedeutet haben, zweideutig erfassen, nämlich als Gerüst der sinnlichen Anschauung im Sinne des rein Angeschauten und als Akt desselben Vermögens. Somit haben wir die

menschlichen Erkenntnis bzw. zur Wesensnotwendigkeit der sinnlichen Daten in der menschlichen Erfahrung. Deshalb muss das Ding (Gegenstand) an sich bei Kant notwendig zweideutig verstanden werden.

⁴⁶⁵ I. Kant, *KrV*, A 21, B 35.

⁴⁶⁶ I. Kant, *KrV*, A 22, B 36.

wichtigen Begriffe für unsere Untersuchung geklärt. Jetzt gilt es, aufgrund der gewonnenen Klarheit der Termini die Behauptung Heideggers zum Vorrang der reinen Anschauung vor dem Verstand näher zu betrachten.

1.3. Exkurs zum Begriff der absoluten Zeit und des absoluten Raumes bei Newton

In einem Brief an Johann Bernoulli erzählt Kant, wie er zur Niederschrift der *KrV* gelangen konnte, besonders in Bezug auf die Trennung der Sinnlichkeit vom Verstand und auf den Ursprung des Intellektuellen von unserem Erkenntnis. Dort schreibt Kant, dass er im Jahre 1770 die Sinnlichkeit vom Intellektuellen unterscheiden konnte. Dieser Brief bezeugt, dass er von diesem Jahr an bis zur Veröffentlichung der ersten Auflage der *KrV* an der Erklärung des Verstandes als Erkenntnisvermögen arbeitete und gleichzeitig seine Meinung über die Sinnlichkeit revidierte.⁴⁶⁷ Kurz vor der Veröffentlichung dieser Dissertation hatte er übrigens einen kleinen Aufsatz unter dem Titel *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* veröffentlicht. Dort behauptete er, „daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe.“⁴⁶⁸ Um diese These zu beweisen, wolle er dartun,

daß der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältniß und Lage seiner Theile gegen einander beruhe, sondern noch überdem auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum, so wie ihn sich die Meßkünstler denken, doch so, daß dieses Verhältniß nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenigen Unterschiede der Körper, die einzig und allein auf diesem Grunde beruhen.⁴⁶⁹

Für Kant bedeutet hier der absolute Raum einen Grundbegriff, der alle äußere Empfindung ermöglicht und selbst „kein Gegenstand einer äußeren Empfindung“ sein kann.⁴⁷⁰ Aber was heißt, dass er ‚eine eigene Realität‘ hat? Wenn wir darüber nachdenken wollen, ist es ratsam,

⁴⁶⁷ Siehe Immanuel Kant, *Briefwechsel*, 1972, S. 202f. „Im Jahre 1770 konnte ich die Sinnlichkeit unseres Erkenntnisses durch bestimmte Grenzzeichen ganz wohl vom Intellektuellen unterscheiden, wovon ich die Hauptzüge (die doch mit manchem, was ich jetzt nicht mehr anerkennen würde, vermengt waren) in der gedachten Dissertation [...] überschickte [...]. Aber nunmehr machte mir der Ursprung des Intellektuellen von unserem Erkenntnis neue und unvorhergesehene Schwierigkeit, und mein Aufschub wurde je länger desto notwendiger [...].“

⁴⁶⁸ I. Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, 1905, S. 378.

⁴⁶⁹ I. Kant, a.a.O., S. 381.

⁴⁷⁰ Siehe I. Kant, a.a.O., S. 383.

den Begriff des absoluten Raumes näher zu betrachten. Wie bekannt, wurde dieser Ausdruck von Newton benutzt, der darauf seine mathematische Physik aufbaute. Kant hat versucht, der newtonschen Theorie metaphysische Gründe zu liefern.⁴⁷¹ Der absolute Raum und die absolute Zeit sind bei Newton die Grundbegriffe, die „sui ipsorum & rerum omnium quasi loca [als Orte ihrer selbst und aller Dinge]“ fungieren: „In tempore quoad ordinem successionis, in spatio quoad ordinem situs, locantur universa.“⁴⁷² Dieser Satz lässt vermuten, dass Newton sich vorstellt, die beiden seien tatsächlich außer uns vorhanden. Er definiert sie aber andererseits als „in se & natura sua sine relatione ad externum quodvis [ihrer Natur nach ohne Beziehung zu irgend etwas Äußerem].“⁴⁷³ Wenn hier der Ausdruck ‚etwas Äußeres‘ tatsächlich die äußeren Dinge meint, dann müssen die beiden nur in uns ‚existieren‘. Wie kann man diese scheinbare Diskrepanz verstehen? Sind Raum und Zeit wirklich außerhalb von uns vorhanden oder sind sie in uns? Gleichzeitig will Newton die absolute Zeit auch als wahre und mathematische Zeit verstehen. Sie soll gleichmäßig fließen und als Dauer bezeichnet werden. Hier meint er mit dem Ausdruck ‚mathematisch‘ natürlich nicht einfach die alltägliche Zeitmessung mit ‚Stunde, Tag, Monat, Jahr etc.“⁴⁷⁴ Um sich verständlicher zu machen, führt er ein Beispiel aus der Astronomie ein. Das Beispiel erläutert die Frage über den ontologische Stellenwert der beiden Begriffe.

⁴⁷¹ In den *Anfangsgründen der Naturwissenschaft* können wir sehen, dass dieser Versuch systematisch vollzogen ist. Da werden auch die beiden Begriffe als zentrale Grundbegriffe behandelt. Siehe auch Michael Friedman, *Metaphysical foundations of Newtonian science*, 1986, S. 29f: „[W]e should remember that Kant’s critical analysis of Newton’s *Principia* is an application of transcendental philosophy, an application that is also supposed to serve as a realization of that philosophy which illustrates its fundamental concepts and principles *in concreto*. From this point of view [...] we should expect Kant’s primary object of concern to be the spatio-temporal framework of *Principia*: specifically, the notions of Absolute Space and Absolute Time that are fundamental to Newton’s presentation of his theory.“ Der jetzt uns angehende Text kann als ein früherer Versuch von Kant verstanden werden, den Begriff ‚absoluter Raum‘ philosophisch zu begründen.

⁴⁷² Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, vol. I, 1972, S. 48: „Alles befindet sich hinsichtlich der Ordnung der Aufeinanderfolge in der Zeit, hinsichtlich der Ordnung der Lage im Raum“ (Übersetzung von Volkmar Schüller aus I. Newton, *Die mathematischen Prinzipien der Physik*, 1999, S. 29).

⁴⁷³ I. Newton, a.a.O., S. 46.

⁴⁷⁴ Siehe auch die Bemerkung vor dieser Definition: „Tempus, spatium, locus & motus, sunt omnibus notissima. Notandum tamen, quod vulgus quantitates non aliter quam ex relatione ad sensibilia concepiat. Et inde oriuntur præjudicia quædam, quibus tollendis convenit easdem in absolutas & relativas, veras & apparentes, mathematicas & vulgares distingui“ (ebd.). Das vulgäre Verständnis des Raumes und der Zeit kann also unmöglich mathematisch interpretiert werden.

Tempus absolutum a relativo distinguitur in Astronomia per æquationem temporis vulgi. Inæquales enim sunt dies naturales, qui vulgo tanquam æquales pro mensura temporis habentur. Hanc inæqualitatem corrigunt Astronomi, ut ex veriore tempore mensurent motus cœlestes. Possibile est, ut nullus sit motus æquabilis, quo tempus accurate mensuretur. Accelerari & retardari possunt motus omnes, sed fluxus temporis absoluti mutari nequit. Eadem est duratio seu perseverantia existentiae rerum, sive motus sint celeres, sive tardi, sive nulli; proinde hæc a mensuris suis sensibilibus merito distinguitur, & ex iisdem colligitur per æquationem astronomicam.⁴⁷⁵

Das Zitat zeigt deutlich, dass es nicht darum geht, wie diese Dauer als absolute Zeit gemessen werden kann. Die Geschwindigkeit der Bewegungen kann sich immer verändern. Die absolute ist einfach als gleichmäßig vorausgesetzt und ermöglicht deswegen so etwas wie die Zeitmessung überhaupt. Aber trotzdem soll sie mit Hilfe der astronomischen Zeitgleichung von diesen sinnlichen Maßen erschlossen werden können.

Kant behauptet, dass das Verhältnis der Dinge mit dem absoluten Raum nicht unmittelbar wahrgenommen werden könne, „aber wohl diejenigen Unterschiede der Körper, die einzig und allein auf diesem Grunde beruhen.“ Aber wie kann man die absolute Zeit bzw. den absoluten Raum erschließen, wenn keine Bewegung gleichmäßig ist und kein Maß absolut für die Zeit- bzw. Raummessung unmittelbar gelten kann? Newtons Behauptung, dass die absolute Zeit und der absolute Raum mit Hilfe der astronomischen Gleichung erschlossen werden können, braucht die Voraussetzung der astronomisch feststellbaren Daten und eines konstanten Kriteriums. Aber wenn es in der Welt keine gleichmäßige Bewegung gibt, woher

⁴⁷⁵ I. Newton, a.a.O., vol. I, S. 48. „Die absolute Zeit wird in der Astronomie von einer relativen Zeit mit Hilfe der Zeitgleichung [im Original: Gleichung der gewöhnlichen Zeit] unterschieden. Die natürlichen Tage, die von den gewöhnlichen Leuten für gewissermaßen gleich große Zeitmaße gehalten werden, sind nämlich verschieden lang. Diese Ungleichheit korrigieren die Astronomen, um die Himmelsbewegungen auf der Grundlage einer wahren Zeit zu messen. Möglicherweise gibt es überhaupt keine gleichmäßige Bewegung, mit welcher sich die Zeit genau messen läßt. Alle Bewegungen können beschleunigt und verzögert werden, aber der Fluß der absoluten Zeit läßt sich durchaus nicht verändern. Die Dauer bzw. die Beständigkeit der Existenz der Dinge ist immer dieselbe, gleichgültig ob die Bewegungen schnell oder langsam sind oder ob es überhaupt keine Bewegungen gibt. Darum unterscheidet man diese Dauer ganz zu Recht von ihren feststellbaren Maßen [im Original: von ihren sinnlichen Maßen] und erschließt sie aus ihnen mit Hilfe der astronomischen Zeitgleichung“ (Übersetzung von V. Schüller, ebd.). Nach dem Originaltext kann man feststellen, dass Newton aus den sinnlichen Beobachtungen glaubte, feste Daten sammeln zu können, um danach diese Daten durch mathematische Gleichungen in Zusammenhang zu bringen und dadurch die Irrmeinungen der gewöhnlichen Leute zu korrigieren. In diesem Sinne soll seine Verfahrensweise als induktiv bezeichnet werden. Aber sie unterscheidet sich vom Empirismus im wörtlichen Sinne dadurch, dass sie die absoluten Begriffe der Zeit, des Raumes, usw. als Grundlage voraussetzt, d.h. etwas Apriorisches in seinem System gelten lässt.

kann man dieses Kriterium gewinnen? Das bleibt weiter problematisch, wenn Newton versucht zu zeigen, dass seine These durch Experimente mit der Pendeluhr beweisbar ist: „Huius autem æquationis in determinandis phænomenis necessitas, tum per experimentum horologii oscillatorii [...] evincitur.“⁴⁷⁶ Bekanntlich hat Newton den berühmten Satz geäußert: „Hypotheses non fingo“. Aber wie wir gesehen haben, ist es nicht der Fall. Die Experimente mit der Pendeluhr setzen vieles voraus. In dem Buch III seiner *Principia*, Propositio XX berichtet er:

[J]am vero astronomi aliqui in longinquas regiones ad observationes astronomicas faciendas missi, observarunt quod horologia oscillatoria tardius moverentur prope æquatorem quam in regionibus nostris.⁴⁷⁷

Danach nennt er weitere Beobachtungen dieser Art und versucht, aufgrund dieser Beobachtungsdaten seine Proposition zu bestätigen:

*Quantitates materiæ in corporibus funependulis, quorum centra oscillationum a centro suspensionis æqualiter distant, sunt in ratione composita ex ratione ponderum & ratione duplicata temporum oscillationum in vacuo.*⁴⁷⁸

Zusätzlich zur Annahme, dass die absolute Zeit auf jeden Fall als gleichmäßig angenommen werden muss, muss er noch andere Voraussetzungen machen, um diese bekannt gewordenen Beobachtungen zu erklären. Emile Borel verdeutlicht einige dieser Voraussetzungen in seinem Buch über Zeit und Raum:

⁴⁷⁶ I. Newton, a.a.O., vol. I. S. 48: „Die Notwendigkeit dieser Gleichung bei der Bestimmung der Naturerscheinungen läßt sich aber zum einen mit Hilfe von Experimenten an der Pendeluhr [...] unumstößlich beweisen“ (Übersetzung von V., ebd.).

⁴⁷⁷ I. Newton, a.a.O., vol. II, S. 605: „[D]aß etliche Astronomen, die in ferne Gegenden geschickt worden waren, um dort astronomische Beobachtungen anzustellen, beobachtet hatten, daß die Pendeluhr in der Nähe des Äquators langsamer als in unseren Gegenden gehen“ (Übersetzung von V. Schüller, S. 414).

⁴⁷⁸ I. Newton, a.a.O., vol. I, S. 432: „[D]aß die Materienmengen in den Körpern, die an einem Seil herabhängen und deren Schwingungsmittelpunkte vom Aufhängepunkt gleich weit entfernt sind, zu ihren Gewichten und ihren Schwingungszeiten im Leeren in einem Verhältnis stehen, das sich aus dem einfachen Verhältnis zu ihren

Newton setzte voraus, dass die Erde im Innern überall gleich dicht wäre [...] und er setzte ohne Beweis voraus, daß die Gleichgewichtsform einer homogenen flüssigen Masse, die dem Anziehungsgesetz unterworfen ist und sich um eine Achse dreht, ein abgeplattetes Rotationsellipsoid wäre.⁴⁷⁹

Diese Voraussetzungen sind beweisbar und die erste hat sich als falsch erwiesen, die letzte als wahr. Deswegen hat Newtons Behauptung keine endgültige Beweiskraft. Aber was unsere Frage betrifft, liegt das Problem woanders. Man muss merken, dass in diesen Experimenten mit Pendeluhren die Längeneinheit und die Zeit zusammenhängen: „[D]aß man die Längeneinheit mittels der Zeiteinheit bestimmt.“⁴⁸⁰ Wenn noch ein weiterer Faktor, hier das Gesicht, sich verändert, dann bewirkt es eine Veränderung der Länge und folglich des abhängigen Zeitmaßes. Es bleibt immer noch unklar, wie die absolute Zeit aus den Gleichungen, die nur aus relativen Zeiten oder sinnlichen Daten bestehen, erschlossen werden kann. Die Sache verhält sich meiner Meinung nach genau umgekehrt. Die absolute Zeit fungiert eher als Grundvoraussetzung, worauf man die sinnlichen Phänomene bzw. die relativen Zeiten miteinander vergleichen und messen kann. Aufgrund dieser Voraussetzung kann man die Gleichungen erst herstellen, d.h. aus den Gleichungen lässt sich die absolute Zeit nicht direkt erkennen, sondern nur voraussetzen. Wie kann sich dieser scheinbare Widerspruch lösen? Was heißt hier ‚erschließen‘? Darauf gibt Newton keine Antwort. Er sagt nur, dass er den absoluten Raum nicht empirisch wahrnehmen kann:

Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere, & ab apparentibus actu discriminare, difficilimum est; propterea quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vere moventur, non incurrunt in sensus.⁴⁸¹

Gewichten und dem zweifachen Verhältnis zu ihren Schwingungszeiten im Leeren zusammensetzt“ (Übersetzung von V. Schüller, S. 303).

⁴⁷⁹ Emile Borel, *Zeit und Raum; von Euklid bis Einstein*, 1931, S. 48

⁴⁸⁰ Emile Borel, a.a.O., S. 47.

⁴⁸¹ I. Newton, a.a.O., vol. I, S. 52: „Die wahren Bewegungen der einzelnen Körper zu erkennen und von den scheinbaren Bewegungen tatsächlich zu unterscheiden, ist gerade deshalb so außerordentlich schwierig, weil die Teile jenes unbeweglichen Raumes, in welchem sich die Körper in wahrer Bewegung befinden, nicht in die Sinne fallen“ (Übersetzung von V. Schüller, S. 32).

Strohmeyer interpretiert diesen Satz so, dass mit dem Ausdruck ‚erschließen‘ Newton die empirische Bestätigung der Existenz der absoluten Zeit bzw. des absoluten Raumes meint:

Die Frage ist also, ob überhaupt und wenn ja, wie absolute Bewegungen erkannt werden können. Sollte der Nachweis von absoluten Bewegungen gelingen, so ist ineins damit die Existenz jenes unbeweglichen Raumes, der an sich selbst nicht erfahren werden kann, empirisch bestätigt.⁴⁸²

Aber ist eine absolute Bewegung möglich, während Newton zugibt, dass alle Bewegungen schneller oder langsamer werden können? Sie ist nur möglich als Grundvoraussetzung für alle empirischen Zeit- bzw. Raummessungen und das Wort ‚erschließen‘ muss dann ‚als Grundvoraussetzung erkennen lassen‘ heißen.

Wenn Kant sagt, der absolute Raum habe eigene Realität, muss er es in diesem Sinne gemeint haben. So gelingt ihm, Newtons Lehre des absoluten Raumes und der absoluten Zeit zu begründen. Aber bei einer näheren Betrachtung seines Argumentes kann man merken, dass er mit Newton nicht ganz übereinstimmt. Wir haben eingangs die Frage gestellt, ob bei Newton die absolute Zeit und der absolute Raum außerhalb oder innerhalb von uns zu finden sind. Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass Newton sie keinesfalls auf Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen bezieht. Der Ausdruck ‚externum quodvis‘ muss also auf das Verhältnis von ihnen mit anderen beliebigen Dingen hinweisen. Von Newton werden sie also ontologisch vielmehr in der Außenwelt verortet, wenn auch nicht ausdrücklich, während sie sich bei Kant ‚in uns‘ befinden. In der Geschichte der abendländischen Philosophie ist dieses Problem immer wieder behandelt worden. Aber niemandem vor Kant ist es gelungen, zu zeigen, Zeit und Raum befinden sich als reine Anschauung in uns. Damit ist die Fragestellung überhaupt möglich geworden, wie die reinen Anschauungen als Raum und Zeit vom Verstand zu unterscheiden sind. In diesem Sinne muss man auch Kants Bemerkung verstehen, dass ihm im Jahre 1770 gelungen sei, die Sinnlichkeit vom Intellektuellen zu unterscheiden.

1.4. Transzendente Einbildungskraft als Einheit stiftendes Vermögen zwischen der reinen Anschauung und dem reinen Denken

Kant hat in der *KrV* der Einbildungskraft die Rolle zugewiesen, die Synthesis überhaupt auszuführen. Dabei hat er sie als blinde, obwohl unentbehrliche Funktion der Seele bezeichnet.

⁴⁸² I. Strohmeyer, *Transzendental-philosophische und physikalische Raum-Zeit-Lehre*, 1980, S. 66.

Ohne sie würde es gar keine Erkenntnis geben, obwohl wir uns ihrer selten nur einmal bewusst sind. In seinem Handexemplar wird aber das Wort ‚Seele‘ durch ‚Verstand‘ ersetzt.⁴⁸³ Welche Konsequenz zieht diese kleine Veränderung mit sich? Ist die Einbildungskraft, meist unbewusst, außer Sinnlichkeit und Verstand ein drittes unabhängiges Vermögen der menschlichen Erkenntnis oder spielt sie nur eine Nebenrolle, dem Verstand zugeordnet? Um diese Frage beantworten zu können, ist es unumgänglich, die Bedeutung dieser kleinen Textveränderung zu untersuchen.

Diese Veränderung bedeutet für Heidegger, dass die reine Synthesis dem reinen Verstand zugewiesen wird, wenn sie vorher der transzendentalen Einbildungskraft zugeschrieben war:

Die reine Einbildungskraft ist als eigenes Vermögen entbehrlich geworden und so die Möglichkeit scheinbar abgeschnitten, daß gerade sie der Wesensgrund der ontologischen Erkenntnis sein könnte, was doch das Schematismuskapitel, das auch in der zweiten Auflage unverändert geblieben ist, deutlich genug zeigt.⁴⁸⁴

Da Heidegger hier die Wichtigkeit des Schematismuskapitels zu unserem Problem ausdrücklich betont, haben wir Grund genug, dieses Kapitel eingehend zu behandeln. Zuerst aber, zu unserer Orientierung kann Cassirers Kritik an Heidegger behilflich gelesen werden:

[H]ier liegt [...] der eigentliche und wesentliche Einwand, den ich gegen Heideggers Kant-Interpretation zu erheben habe. Indem Heidegger alle »Vermögen« der Erkenntnis auf die „transzendente Einbildungskraft“ zu beziehen, ja auf sie zurückzuführen versucht, bleibt ihm damit nur eine einzige Bezugsebene, die Ebene des zeitlichen Daseins zurück. Der Unterschied zwischen »Phänomena« und »Noumena« verwischt und nivelliert sich [...] Damit aber ist einer der Grundpfeiler beseitigt, auf dem Kants gesamtes Gedankengebäude beruht, und ohne den es zusammenstürzen muß. Kant vertritt nirgends einen derartigen »Monismus« der Einbildungskraft, sondern er beharrt auf einen entschlossenen und radikalen Dualismus, auf dem Dualismus der sinnlichen und der intelligiblen Welt.⁴⁸⁵

Hiermit spielt sich unsere Frage ab: das Verhältnis zwischen der reinen Anschauung und dem Verstand und das zwischen der transzendentalen Einbildungskraft und dem Verstand. Um das erste Verhältnis zu ergründen, muss man zugleich das zweite untersuchen. Dafür ist das

⁴⁸³ Siehe die Anmerkung zu I. Kant, *KrV*, A 78, B 103 in I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1976, S. 116.

⁴⁸⁴ M. Heidegger, a.a.O., S. 161f.

⁴⁸⁵ E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, 1931, S. 16.

Schematismuskapitel der entscheidende Ort.

1.5. Schematismus bei der Interpretation Heideggers

Das Schematismuskapitel ist also der entscheidende Ort, wo man prüfen kann, was die von Heidegger selbst gemeinte Überdeutung sein kann und zugleich ob und inwieweit die Kritik von Cassirer an Heidegger Bestand hat. Für Heidegger gilt dieses Kapitel sogar als „*Kernstück* des ganzen umfangreichen Werkes“.⁴⁸⁶

Gleich am Anfang seiner Analyse der menschlichen Erkenntnis stellt Heidegger fest:

Die innere Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis zeigt sich aus der spezifischen Ganzheit der Transzendenzverfassung. Deren zusammenhaltende Mitte ist die reine Einbildungskraft.⁴⁸⁷

Das heißt, für ihn ist die transzendente Einbildungskraft das Hauptargument, womit er die *KrV* als Ontologie begründen kann. Betrachten wir nun näher, wie er seine Interpretation entwickelt.

Der Hinnahmecharakter der menschlichen Erkenntnis ist nach Heidegger das wesentliche Merkmal ihrer Endlichkeit. Um etwas hinnehmen zu können, muss man es zuerst begegnen. Des Weiteren, damit etwas begegnet werden kann, muss es zuerst einen Rahmen (Horizont) geben, wo sich irgendein Vorhandenes anbietet. Hier wird deutlich, warum Cassirer Heideggers Interpretation als ‚Monismus‘ bezeichnet. In jedem Schritt seiner Kantinterpretation ist erkennbar, dass die zwei opponierten Elemente, wie bei Hegel, immer schon in einer ursprünglicheren Relation gesetzt sind:

Damit [...] der Horizont des Gegenstehens als solcher fungieren kann, bedarf dieser Angebotcharakter einer Vernehmbarkeit. Vernehmlich heißt: unmittelbar in der Anschauung hinnehmbar. Der Horizont muß sich daher als vernehmliches Angebot vorgängig und ständig als reiner Anblick darbieten.⁴⁸⁸

Das Affizieren des Gegenstandes und das Hinnehmen gehören wesentlich zusammen. Der Horizont spielt dabei die entscheidende Rolle, die beiden entgegengesetzt auftauchenden Elemente vorab in einer Relation darzustellen. Dieser Horizont muss, wenn es sich um ein endliches Erkennen handelt, vom endlich erkennenden Wesen anschaulich gemacht werden.

⁴⁸⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 89.

⁴⁸⁷ M. Heidegger, a.a.O., S. 88.

⁴⁸⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 90.

Das führt, Heidegger zufolge, im kantischen System die reine Einbildungskraft aus. Sie bildet den „Horizontanblick“ selbst. Dieses Bilden hat zugleich zwei Seiten:

Sie „bildet“ dann nicht nur die anschauliche Vernehmbarkeit des Horizontes, indem sie ihn als freie Zuwendung „schafft“, sondern sie ist als in diesem Sinne bildende noch in einer zweiten Bedeutung „bildend“, nämlich so, daß sie überhaupt dergleichen wie ein „Bild“ verschafft.⁴⁸⁹

Hier zeigt sich die Versinnlichung, die rein sein muss, als Grund der Transzendenz, die mit der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis wesentlich zusammenhängt. Denn die Versinnlichung ermöglicht überhaupt den Horizont für die endliche Erkenntnis. Diese Versinnlichung geschieht aber als ein Schematismus: „Die reine Einbildungskraft gibt Schema-bildend im Vorhinein den Anblick („Bild“) des Horizontes der Transzendenz.“⁴⁹⁰

Diese Schemabildung muss auch transzendental sein, denn sie ermöglicht allererst einen Horizontanblick. Und gerade weil der Horizont immer schon für die Begegnung zwischen etwas sich Anbietendem und einem Vernehmenden bereitsteht, muss die reine Versinnlichung „das Hinnehmen von etwas sein, was sich im Hinnehmen selbst zwar allererst bildet, also eines Anblickes, der aber gleichwohl nicht als das Seiende darbietet.“⁴⁹¹ Damit wird deutlich, wie der Schematismus von Heidegger in seiner Grundbedeutung verstanden wird. Von nun an gilt es, den Schematismus ausführlich zu untersuchen.

Zweites Kapitel: Die Durchführung des Schematismus

Das Schematismuskapitel ist in der *KrV* als erstes Hauptstück der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft (oder Analytik der Grundsätze) angegeben. Die Analytik der Grundsätze ist „ein Kanon für die Urteilskraft, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden.“⁴⁹² Denn während der Verstand das Vermögen der Regeln ist, ist die Urteilskraft das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren. Diese Anwendung soll auch transzendental erklärbar sein:

Es hat [...] die Transzendental-Philosophie das Eigentümliche: daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird,

⁴⁸⁹ Ebd. Wie er hier mit „Bild“ meint, siehe in dieser Arbeit S. 174ff.

⁴⁹⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 91.

⁴⁹¹ M. Heidegger, a.a.O., S. 92.

⁴⁹² I. Kant, *KrV*, A 132, B 171.

zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen.⁴⁹³

Dies soll durch den Schematismus und durch die Analyse der Grundsätze des reinen Verstandes ausgeführt werden. Der Schematismus wird nun deswegen im ersten Hauptstück erklärt, weil er diese Anwendung a priori möglich macht. Damit die Subsumtion geschehen kann, muss die Vorstellung des Gegenstandes derjenigen des Begriffes gleichartig sein. Also hat dabei die Gleichartigkeit eine entscheidende Bedeutung. Aber was heißt hier ‚gleichartig‘? Wie Kant selbst einräumt, sind reine Verstandesbegriffe und Erscheinungen voneinander völlig unterschieden. Sie sind „ganz ungleichartig“. Wie können diese ganz Ungleichen gleichartig werden? Kant antwortet darauf,

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 transzendente Schema.⁴⁹⁴

Wie dies geschehen kann, sagt Heidegger Folgendes:

Die reinen Verstandesbegriffe, die im reinen „ich denke“ gedacht werden, bedürfen einer wesenhaft reinen Erblickbarkeit, wenn anders das, was im reinen Gegenstehenlassen entgegensteht, als ein Dawider soll vernehmlich sein können. Die reinen Begriffe müssen in reinen Schematen gründen, die ihnen ein Bild verschaffen.⁴⁹⁵

Das Gleichartigmachen geschieht also dadurch, dass die Einbildungskraft einem Begriff sein

⁴⁹³ I. Kant, *KrV*, A 135, B 174.

⁴⁹⁴ I. Kant, *KrV*, A 138, B 177. Hier entsteht die Frage über den Charakter dieses Dritten. Hat es etwas von einem Instrument, womit man die völlig unterschiedlichen zwei Elemente in Verbindung bringen kann oder ist es etwas Wesentliches, dieses Gleichartigmachen ermöglichendes Ursprüngliches? Wenn Kants eigentliche Absicht in der *KrV* das Erklären der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori sein soll, ist diese Frage von entscheidender Bedeutung. Denn auch in Bezug auf die synthetischen Urteile spricht er von einem Dritten. Dabei geht es darum, aus dem gegebenen Begriff hinauszugehen, „um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben im Verhältnis zu betrachten“ (I. Kant, *KrV*, A 154, B 193f). Dafür ist auch ein Drittes nötig und es ist die Zeit als Inbegriff, worin alle unsere Vorstellungen enthalten sind. Dabei bleibt unsere Frage freilich ungeklärt. Aber gerade hinsichtlich dieser Frage drehen sich alle Diskussionen zwischen Heidegger und den Neokantianern: ob und wie Kants Transzendente Philosophie als Grundlegung der Metaphysik oder als Erkenntnistheorie verstanden werden kann.

⁴⁹⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 102.

Bild verschafft. Andererseits sagt Kant, das transzendente Schema könne auf gar kein Bild gebracht werden. Diese Tatsache hat Cohen nachdrücklich betont, ohne das Problem ausführlich zu behandeln⁴⁹⁶, während Heidegger versucht, die Bedeutung des Wortes ‚Bild‘ hier zu präzisieren und dadurch diese Behauptung mit den anderen Aussagen Kants in Einklang zu bringen.

Kant gibt zuerst drei Beispiele von den Schematen, die vom transzendentalen Schema zu unterscheiden sind: nämlich das Schema a) der Zahl, b) der geometrischen Figur und c) des empirischen Begriffes. In all diesen Beispielen ist das Schema dasjenige, welches das Bild erst ermöglicht. Dabei wird das Schema als die „Vorstellung der Methode“ bzw. die „Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen“, oder als die „Regel der Synthesis der Einbildungskraft“ definiert. Es ist auffallend, dass die Schemata nicht nur den reinen Begriffen, sondern auch den empirischen Begriffen die Bilder verschaffen. Die Schemata heben also die Trennung auf, die zwischen den zwei Gebieten strikt besteht. Diese Aufhebung kann nur dann geschehen, wenn zuvor die beiden Bereiche vereinigt worden sind, oder mindestens in **einer** Hinsicht gleichartig geworden sind. Dieses letztere geschieht im transzendentalen Schema. Er erläutert die Unterschiede zwischen Bild und Schema der sinnlichen Begriffe (rein oder empirisch) und dem transzendentalen Schema, um dies zu verdeutlichen:

[D]as Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer mittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig kongruieren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was **in gar kein Bild gebracht** werden kann, sondern ist nur die reine

⁴⁹⁶ Siehe darüber Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 1987 (1918), S. 490: „Aber man muss eben wissen, dass die transzendente Einbildungskraft Schemata entwirft, und nicht Bilder.“ Er hat zwar auch eingeräumt, dass die Schemata der reinen Verstandesbegriffe nicht zum Bilde zu schrumpfen brauchen und doch bildhaft verzeichnet werden können. Siehe hierzu H. Cohen, a.a.O., S. 495: „Indem die Kategorien schematisiert werden müssen, dürfen die Begriffe mehr sein als Einzelvorstellungen, als konkrete Bilder. Aber sie müssen andererseits bildhaft verzeichnenbar [...] sein.“ Wie diese bildhafte Verzeichnung verstanden werden soll, darauf geht er aber nicht mehr ein. Vielleicht liegt der Grund darin, dass er zunächst gegen „ein wunderliches Missverständnis [...], dass Anschauung und Begriff nicht getrennt wirken, sondern überall das Denken, vielmehr das Erkennen anschaulich sei und sein müsse,“ (H. Cohen, a.a.O., S. 491) die strikte Trennung zwischen beiden Vermögen betonen wollte. Wie wir schon in Bezug auf die transzendente Deduktion gesehen haben, hier liegt der entscheidende Unterschied zwischen Heidegger und Cohen.

Synthesis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form, (der Zeit,) in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten.⁴⁹⁷

Das Bild und das Schema der sinnlichen Begriffe und das Schema der reinen Verstandesbegriffe werden alle auf die Einbildungskraft, jeweils der Art nach, bezogen.⁴⁹⁸

Der Unterschied zwischen den anderen Schematen und dem transzendentalen Schema wird dadurch gekennzeichnet, dass das letztere in gar kein Bild gebracht werden kann. Das Schema eines reinen Verstandesbegriffes wird dabei als reine Synthesis, ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft charakterisiert.⁴⁹⁹ In diesem Sinne kann es unmöglich unmittelbar in ein sinnliches Bild gebracht werden. Aber man muss beachten, dass Kant nicht sagt, das Schema der reinen Verstandesbegriffe könne überhaupt kein Bild ermöglichen. Denn als transzendentes Schema muss es die begründende Funktion haben für die anderen Schemata, die den jeweiligen Begriffen das Bild ermöglichen.

Es bleibt noch die Frage, ob eine Art von „Bild“ dem transzendentalen Schema zugeordnet werden kann. Denn es muss zwischen ihm und seinem „Bild“ eine gewisse Parallelität geben zu den anderen Schematen und deren Bildern. In diesem Sinne ist es wichtig, darauf zu achten, dass Kant dafür den Ausdruck „in Ansehung aller Vorstellungen“ benutzt. Bekanntlich hat Kant dem Terminus ‚Vorstellung‘ die Rolle der Gattung zugewiesen.⁵⁰⁰ Unter ihr stehen Anschauung und Begriff. Wenn sich alle Vorstellungen auf den inneren Sinn, d. h. auf die Zeit, beziehen, muss die gesuchte Gleichartigkeit in der Zeit gefunden werden. Diese

⁴⁹⁷ I. Kant, *KrV*, A 141f, B 181. Wir müssen wohl das Wort ‚produktiv‘, dem Vorschlag Vaihingers folgend, als ‚reproduktiv‘ lesen. Denn anderenorts definiert Kant die Einbildungskraft als empirisches Vermögen immer als ‚reproduktiv‘

⁴⁹⁸ Das Schema der Zahlen muss man wohl der zweiten Art zuweisen, wenn auch Kant es nicht erwähnt. Denn die Zahlen sind für Kant auch die mathematischen Begriffe a priori.

⁴⁹⁹ In Bezug auf die reine Synthesis entsteht hier eine gewisse Zirkularität. Kant hat sie vorher als ‚den Verstandesbegriff gebend‘ bezeichnet. Jetzt soll das Schema des Verstandesbegriffes reine Synthesis sein. Wenn das Schema als ein Drittes erst nach dem reinen Verstandesbegriff in Gang gebracht werden soll, muss man der reinen Synthesis einerseits Vorrangigkeit vor dem reinen Verstandesbegriff, aber andererseits Nachrangigkeit nach ihm einräumen. Entweder muss man diese Zirkularität als ein wesentliches Merkmal der reinen Synthesis hinnehmen, oder man muss den Ausdruck ‚Drittes‘ anders verstehen. Im zweiten Fall muss dieses Dritte auf einer anderen Ebene situiert werden, als die beiden anderen. Vielleicht hat Kant, indem er, wie erwähnt, in seinem Handexemplar das Wort ‚Seele‘ mit ‚Verstand‘ ersetzte, unter anderem auch an diese Zirkularität gedacht.

⁵⁰⁰ Siehe I. Kant, *KrV*, A320, B 376f.

Gleichartigkeit wird von Kant selbst so erläutert:

Nun ist eine **transzendente Zeitbestimmung** mit der Kategorie, (die die Einheit derselben ausmacht), sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist.⁵⁰¹

Diese transzendente Zeitbestimmung wird von Kant als „Schema der Verstandesbegriffe“ bezeichnet. Die Zeit selbst wird als „reines Bild“ bezeichnet. Das hat für Heidegger den Anlass gegeben, die Bedeutung des Ausdrucks „in gar kein Bild gebracht werden kann“ zu präzisieren und dabei das transzendente Schema doch noch als irgendein Bild zu verstehen. Für ihn gehört zum Wesen eines Schemas, sich in ein Bild zu bringen. Deshalb deutet er Kants Behauptung so um: „[D]er Ausdruck „Bild“ [kann] im angeführten Satz nur eine bestimmte Art von Bildern meinen und ausschließen.“⁵⁰² Die gemeinte Bildart ist für ihn zuerst die empirischen Anblicke im weitesten Sinne, aber auch die Anblicke der mathematischen Konstruktion der Begriffe. Denn diese sind, wenn auch reine Begriffe, auf einen bestimmten Bezirk des Gegenständlichen eingeschränkt, während die transzendente Zeitbestimmung „allgemein“ sei. Was kann dann das andere Bild sein, in welches das Schema des reinen Verstandesbegriffes gebracht werden kann? Als Antwort auf diese Frage, weist Heidegger auf die wesentliche Beziehung der reinen Anschauung (Zeit) mit den reinen Begriffen hin. Das reine Bild, das von der Zeit selbst (als Vermögen) vor aller Erfahrung verschafft wird, ist nach ihm gerade dasjenige Bild, wonach wir fragen. Er begründet seine Interpretation mit zwei Stellen der *KrV*: „Das reine Bild [...] aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, [ist] die Zeit“; „[...] der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht **im reinen Bilde der Sinnlichkeit**).“⁵⁰³ Aufgrund dieser Interpretation lässt sich seine folgende Behauptung verstehen: „Demnach kann auch das Schema des reinen Verstandesbegriffes sehr wohl in ein Bild gebracht werden, wenn nur „Bild“ jetzt als „reines Bild“ genommen wird.“⁵⁰⁴ Um es besser verstehen zu können, betrachten wir, was Heidegger mit dem Ausdruck ‚Bild‘ meint. Er listet folgende Arten von Bildern:

Bild kann zunächst heißen: der Anblick eines bestimmten Seienden, sofern es als Vorhandenes

⁵⁰¹ I. Kant, *KrV*, A138f, B 177f.

⁵⁰² M. Heidegger, a.a.O., S. 102.

⁵⁰³ M. Heidegger, a.a.O., S. 103. Die Texte sind aus I. Kant, *KrV*, A 142, B 182 und A 320, B 377 zitiert worden.

⁵⁰⁴ M. Heidegger, a.a.O., S. 104.

offenbar ist. Es bietet den Anblick. In der Ableitung von dieser Bedeutung kann Bild weiterhin heißen: abbildender Anblick eines Vorhandenen (Abbild) bzw. nachbildender Anblick eines nicht mehr Vorhandenen oder aber vorbildender Anblick eines erst herzustellenen Seienden.⁵⁰⁵

Das Bild wird dabei im „ursprünglichsten Sinne“ verstanden, „gemäß dem wir sagen, die Landschaft bietet ein schönes „Bild“ (Anblick), oder die Versammlung bot ein trauriges „Bild“ (Anblick).“⁵⁰⁶ Diese beiden Beispiele scheinen auf den ersten Blick mit dem Begriff, um den es hier geht, nichts gemein haben. Warum aber sollen diese Beispiele den ursprünglichsten Sinn des Ausdrucks enthalten? Weil die „nächstbekannte Weise des Anblickverschaffens (Bildgebens) [...] das empirische Anschauen dessen, was sich zeigt“, ist. „Das Sichzeigende hat hier immer den Charakter des unmittelbar gesehenen Einzelnen („Dies-da“), was freilich nicht ausschließt, daß eine Mannigfaltigkeit solcher, und zwar als ein reicheres „Dies-da“, angeschaut wird, z. B. dieses einzelne Ganze dieser Landschaft.“⁵⁰⁷ Der ursprünglichste Sinn des Anblicks wurde also aus dem Bereich der alltäglichen, vorprädikativen Phänomene entnommen. Die transzendente Struktur dieses Anblickbildens wird von Heidegger als gedoppelt bezeichnet. Denn sie bildet

nicht nur die anschauliche Vernehmbarkeit des Horizontes [...], sondern sie ist [...] noch in einer zweiten Bedeutung bildend, nämlich so, daß sie überhaupt dergleichen wie ein „Bild“ verschafft.⁵⁰⁸

Erst aufgrund dieses Horizontes könne man den „Grund der Möglichkeit der Transzendenz sichtbar“ machen. Dies alles geschieht nach Heidegger im wesentlichen Zusammenhang zwischen der reinen Anschauung (Zeit) und der reinen Synthesis, die ihrerseits von der Einbildungskraft ausgeführt wird.⁵⁰⁹ Dieses Verfahren geschieht im Schematismus.

So ist deutlich geworden, wie und warum das transzendente Schema, nämlich die transzendente Zeitbestimmung von Heidegger als reines Bild interpretiert wird. Dabei wird auch deutlich, warum Heidegger das Schematismuskapitel als wichtigstes der ganzen *KrV*

⁵⁰⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 92.

⁵⁰⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 90f. Hier wird es auch deutlich, dass Heidegger mit den Ausdrücken anders umgeht als Kant. Bei Kant sind sie zuerst zu definieren, dann wird je nach Kontext die Bedeutungsvariante angegeben. Aber bei Heidegger wird ihre Bedeutung zuerst aus dem alltäglichen Sprachgebrauch entnommen und danach wird ihren wesentlichen Inhalt distilliert.

⁵⁰⁷ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 93.

⁵⁰⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 90.

⁵⁰⁹ Ebd.: „Wenn [...] reine Anschauung (Zeit) in wesenhaftem Bezug zur reinen Synthesis steht, dann vollzieht die reine Einbildungskraft das Bilden des Horizontanblickes.“

einschätzt. Denn er interpretiert die reine Synthesis als das Wesen der menschlichen, endlichen Erkenntnis und sie wurde in diesem Kapitel zugleich mit der Zeit bzw. der transzendentalen Zeitbestimmung und mit der transzendentalen Einbildungskraft in Zusammenhang gebracht. In diesem Sinne ist auch der folgende Satz von Heidegger zu verstehen:

Nicht weil die Zeit als „Form der Anschauung“ fungiert und eingangs in der Kritik der reinen Vernunft als solche ausgelegt wird, sondern deshalb, weil das Seinsverständnis aus dem Grunde der Endlichkeit des Daseins im Menschen sich auf die Zeit entwerfen muß, gewinnt die Zeit in der wesenhaften Einheit mit der transzendentalen Einbildungskraft die zentrale metaphysische Funktion in der Kritik der reinen Vernunft.⁵¹⁰

Heidegger unterscheidet dabei nicht scharf zwischen Zeit und transzendentaler Zeitbestimmung. Das Hauptgewicht seines Argumentes liegt weder auf die Zeitanschauung (Form der Anschauung) noch auf die Zeitbestimmung, sondern auf die Zeit selbst. Gerade an dieser Stelle scheint sich Heidegger von Kant zu distanzieren. Denn in seinem handschriftlichen Nachlaß unterscheidet Kant zwischen der Zeitanschauung und der Zeitbestimmung. Das transzendente Schema kann niemals Zeitanschauung, sondern nur Zeitbestimmung sein.⁵¹¹ Was heißt aber genau die **Zeitbestimmung**? Wie können zwei sonst strikt zu trennende Bereiche, nämlich Anschauung und Verstand, in einem Ausdruck zusammengebracht werden? Denn Kant weist die Bestimmung dem Verstand zu. Eine solche

⁵¹⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 243.

⁵¹¹ Siehe I. Kant, *Kants Handschriftlicher Nachlaß*, Band V: *Metaphysik*, 1928, Nr. 6359, S. 686: „Die Zeitanschauung ist nicht mit den Kategorien gleichartig, sondern die **Zeitbestimmung**, sondern die Einheit der Vorstellungen in der Synthesis (Zusammensetzung) der gegebenen Anschauung.“ Der Satz bricht nach ‚Anschauung‘ ab. Also können wir nicht erfahren, was er genau damit meinte. Es ist allerdings darauf zu achten, dass Kant hier die Synthesis ausdrücklich als Zusammensetzung (compositio) definiert. Er bringt sogar die reine Anschauung mit den reinen Verstandesbegriffen folgendermaßen in Zusammenhang: „daß die Zeit durch eine Linie (die doch ein Raum ist) und der Raum durch eine Zeit (eine Stunde Gehens) ausgedrückt wird, ist ein Schematism der Verstandesbegriffe. Compositio“ (I. Kant, a.a.O., S. 687). Hier scheint sein Argument auf den ersten Blick in umgekehrter Richtung als im Schematismuskapitel stattzufinden. Denn die Zeit und der Raum werden wechselseitig aufeinander bezogen, mit Hilfe der Verstandesbegriffe. Aber das geschieht nur deswegen, weil Kant hier mit dem Ausdruck ‚Zeit‘ Zeitanschauung meint. Ist ‚Zeit‘ immer in doppelter Weise, nämlich einerseits als reine Anschauung, und andererseits transzendentales Schema (Zeitbestimmung), zu denken? Kann diese Trennung in eine Einheit gebracht werden? Wie im Folgenden ersichtlich, ist darauf nicht so einfach zu antworten. Auf jeden Fall ist klar, dass hier noch einmal die Trennung vorkommt, wo es sich gerade um das Zusammenbringen der strikt getrennten Bereiche handelt.

Frage kann nur auf einer höheren bzw. tieferen Ebene, oder in einem anderen Kontext behandelt und beantwortet werden. Auf jeden Fall versuchte Kant, in der Überbrückung des Abgrundes zwischen Anschauung und Begriff mindestens das Gleichgewicht zwischen Begriff und Anschauung zu erhalten, wenn nicht sogar die Überhand des Verstandes zu betonen. In dieser Hinsicht war Kant, meiner Auffassung nach, nicht konsequent genug. Wenn man Kants Argument konsequent verfolgt, muss für die beiden Bereiche, nämlich Anschauung und Verstand, immer wieder etwas Verbindendes geschaffen werden, die eine Gleichartigkeit ermöglicht. Dabei muss irgendwie die Trennung beibehalten werden. Dieser Prozess lässt sich nicht lösen, weil er ins Unendliche weitergeführt wird. Die Alternative ist, will man diesen unendlichen Prozeß vermeiden, einen Monismus mindestens an einer Stelle zu behaupten. Kant scheint den ersten Weg zu versuchen. Denn er hat, wie wir gesehen haben, an der entscheidenden Stelle für den Schematismus noch einmal auf die Trennung zwischen Zeitanschauung und Zeitbestimmung hingewiesen. Aber er ist letzten Endes an diesem Ausdruck ‚Zeitbestimmung‘ stehen geblieben. Wenn man sich an seiner strikten Trennung hält, muss man zugeben, dass Ausdrücke wie ‚Zeitbestimmung‘, ‚Begriff der reinen Anschauung‘ usw., unklar sind oder mindestens zweifelhaft.

Heidegger sieht die kleine Veränderung von Ausdruck ‚Seele‘ in ‚Verstand‘ in Kants Handexemplar als ein mögliches Zeichen dafür, dass Kant vor der eigentlichen Zeit als transzendentaler Einbildungskraft zurückgeschreckt sei. Für Kant ist die Einbildungskraft „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.“⁵¹² Er ordnet sie einerseits der Sinnlichkeit zu, andererseits sieht er sie als das Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen. Sie ist deswegen zweifach, nämlich reproduktiv und produktiv. Außerdem nennt er sie transzendental, weil sie das für das transzendente Schema zuständige Vermögen ist. Wie ist diese transzendente Einbildungskraft von den anderen Arten der Einbildungskraft zu unterscheiden? Warum überhaupt diese Dreiteilung? Wenn man die Einheit der Einbildungskraft trotz dieser Dreiteilung bewahren will, muss man ihr, auch in Bezug auf die Bildbeschaffung und den Schematismus, eine Einheit stiftende Funktion zuerkennen. Oder die transzendente Einbildungskraft allein muss die beiden unter sich vereinheitlichen und deswegen als ursprüngliche, eigentliche Einbildungskraft gelten. Die zentrale metaphysische Funktion der transzendentalen Einbildungskraft als der Zeit in der *KrV* bei Heideggers Interpretation wurde also, meines Erachtens, aus einem konsequenteren Nachdenken an den Ansatz entnommen, den Kant selbst gegeben hat. Hier kann die Überdeutung Heideggers auf zwei Weise

⁵¹² I. Kant, *KrV*, B. 151.

verstanden werden: einerseits als Untreue gegenüber Kant, andererseits als radikalen und konsequenteren Schluss, den Kant nicht gezogen hat.⁵¹³

In dieser Hinsicht können wir eine bemerkenswerte Parallele zwischen Hegel und Heidegger finden. Auch Hegel hat, wie Heidegger, die außerordentliche Wichtigkeit der transzendentalen Urteilskraft bei Kant betont. Heidegger selbst hat genau auf diese Tatsache hingewiesen. Aber er hat auch versucht, sich von Hegel zu distanzieren. Um den Unterschied zwischen beiden zu verdeutlichen, müssen wir Hegels Argument näher betrachten. Im wesentlichen sieht das Argument zur transzendentalen Einbildungskraft nicht viel anders aus als bei Heidegger. Denn Hegel betont, wie Heidegger, die Tatsache, dass „Spontaneität und absolute synthetische Thätigkeit, als Princip der Sinnlichkeit begriffen wird, welche vorher nur als Receptivität charakterisirt worden war.“⁵¹⁴ Die ursprüngliche synthetische Einheit gilt für ihn sowohl für die produktive Einbildungskraft als auch für den Verstand. Deshalb sagt er, dass „die

⁵¹³ In unserem weiteren Durchdringen in den transzendentalen Schematismus werden wir diesen Unterschied deutlicher sehen. Kant begnügte sich damit, „lieber nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen“ die Schemata darzustellen, statt „bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transzendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten“ (I. Kant, *KrV*, A 142, B 181). Aber Heidegger sieht den Grund dieses Verzichts anderswo: „Ist es nur die Trockenheit und Langweiligkeit des Geschäftes, die Kant von einer weiteren Zergliederung abhalten?“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 106); „Weil Kant bei der Darstellung des transzendentalen Schematismus keine ausgearbeitete Interpretation des ursprünglichen Wesens der Zeit bereit hatte, deshalb musste die Aufhellung der reinen Schemata als transzendentaler Zeitbestimmungen so knapp und undurchsichtig bleiben; denn die Zeit, als reine Jetztfolge genommen, bietet durchaus keinen möglichen Weg zur „zeitlichen“ Interpretation der Notionen“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 201). Heidegger gibt zwar zu, dass Kant dabei „in gewisser Hinsicht [...] ein Recht zu einer solchen lapidaren Darstellung“ hat: „Denn wenn der transzendentalen Schematismus die ontologische Erkenntnis im Grunde ihres Wesens bestimmt, dann muß die systematische Ausarbeitung der ontologischen Erkenntnisse in der Darstellung des Systems der synthetischen Grundsätze a priori notwendig auf den Schematismuscharakter stoßen und die entsprechenden transzendentalen Zeitbestimmungen herausstellen. Das geschieht nun auch, wenngleich nur in gewissen Grenzen“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 105f). Was diese Aussage konkret meint, werden wir versuchen zu verstehen, wenn wir ‚das System der synthetischen Grundsätze a priori‘ behandeln. Auf jeden Fall ist hiermit deutlich geworden, dass Heidegger auf die Ursprünglichkeit der Zeit aufmerksam gemacht hat, während Kant, wie vor kurzem gezeigt, den Wert auf die Trennung von beiden Erkenntnisvermögen legt. Dieser Unterschied ist durch das ganze Kantbuch hindurch vorzufinden und er ist zugleich einer der Hauptgründe der Überdeutung Heideggers. In diesem Sinne hat Cassirers Kritik an Heideggers monistischer Interpretation ein gewisses Recht. Aber die Dimension der Überdeutung reicht viel weiter. Denn Heideggers Hauptintention im Kantbuch ist ‚Kants Kritik der reinen Vernunft als Grundlegung der Metaphysik auszulegen‘. Das war gerade gegen die Interpretation der Neukantianer.

⁵¹⁴ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie: A. Kantische Philosophie*, 1965, S. 297.

Kantischen Formen der Anschauung und die Formen des Denkens gar nicht als besondere isolierte Vermögen auseinander liegen, wie man es sich gewöhnlich vorstellt.“⁵¹⁵ Für ihn ist die produktive Einbildungskraft deswegen „eine wahrhaft spekulative Idee.“⁵¹⁶ Sie ist nicht „das Mittelglied, welches zwischen ein existierendes absolutes Subjekt und eine absolute existierende Welt erst eingeschoben wird.“ Sie ist vielmehr „das, welches das Erste und Ursprüngliche ist, und aus welchem das subjektive Ich sowohl als die objektive Welt erst zur nothwendigen zweitheiligen Erscheinung und Produkt sich trennen.“⁵¹⁷ Hier dürfen wir uns durch den Ausdruck ‚Produkt‘ nicht irren lassen. Denn als Produkt genannt werden das Subjekt und die objektive Welt, die Hegel als Erscheinungen der transzendentalen Einbildungskraft bezeichnet, nicht die Anschauung und der Begriff im engeren Sinne wie bei Kant. Für ihn hat Kant „in der Form transzendentaler Einbildungskraft die Idee wahrhafter Apriorität“⁵¹⁸ gelegt. Deswegen ist sie sogar „anschauernd Verstand.“⁵¹⁹ Schon in dieser früheren Phase seines Denkens wirft Hegel Kant vor, er sei trotz der Einsicht in das Wesen der transzendentalen Einbildungskraft innerhalb des Dualismus geblieben.⁵²⁰ Später in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* lobt er zwar immer noch diese Seite des kantischen Denkens, aber sein Ton ist viel kritischer als 1802:

[D]ie Beziehung beider [reine Verstandesbegriffe und reine Anschauung] aufeinander ist der *Schematismus* des reinen Verstandes, die transzendente *Einbildungskraft*, welche die reine Anschauung, der Kategorie, dem reinen Verstandesbegriffe gemäß, bestimmt, so den Übergang zur Erfahrung macht. – Diese Verbindung ist wieder eine der schönsten Seiten der kantischen Philosophie, wodurch reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die als absolut entgegengesetzte Verschiedene

⁵¹⁵ G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 298.

⁵¹⁶ G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 299.

⁵¹⁷ G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 300f.

⁵¹⁸ G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 309.

⁵¹⁹ G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 318.

⁵²⁰ Siehe G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 308: „Die ganze Deduktion ist eine Analyse der Erfahrung, und das Setzen einer absoluten Antithesis und eines **Dualismus**.“ Siehe auch S. 315. Hegel möchte im kantischen System einen Punkt sehen, der eigentlich reflektierende Urteilkraft heißen soll, „auf welchem es eine Region erkennt, welche eine Mitte ist zwischen dem empirischen Mannigfaltigen und der absoluten abstrakten Einheit, aber wieder nicht eine Region für die Erkenntniß; sondern nur die Seite ihrer Erscheinung, nicht aber deren Grund, die Vernunft, wird hervorgerufen, als Gedanke anerkannt, aber alle Realität für die Erkenntniß ihr abgesprochen.“ Das heißt, im ganzen System Kants bleibt dieser monistische Gedanke nur als Sollen bestehen. Das gilt auch für die transzendente Einbildungskraft: „Der Nothwendigkeit dieser Idee [der transzendentalen Einbildungskraft], die hier nur als Gedanke vorkommt, ungeachtet, soll doch Realität von ihr nicht prädicirt werden“ (G. W. F. Hegel, a.a.O., S. 318).

vorhin ausgesagt wurden, vereinigt werden. Es ist ein anschauernder, intuitiver Verstand, oder verständiges Anschauen; aber so nimmt und begreift es Kant nicht, er bringt diese Gedanken nicht zusammen, daß er hier beide Erkenntnistücke in Eins gesetzt hat [...].⁵²¹

Hier wird Kant nicht deswegen kritisiert, weil er die absolute Notwendigkeit der transzendentalen Einbildungskraft erkannt hat aber ihr die Realität abgesprochen hat, was in *Glauben und Wissen* der Fall war. Hegel behauptet nun, dass Kant sie nicht begriffen hat. Auf jeden Fall behauptet er, hier wie dort, dass die transzendente Einbildungskraft Anschauung und Begriff in sich enthält. Aber er spricht nicht mehr von der ursprünglichen Einheit der transzendentalen Einbildungskraft, sondern nur noch von ihrer Funktion, die absolut Entgegengesetzten, nämlich Anschauung und Begriff, in die Einheit zu bringen. Er spricht nur von einem Übergang.

Diese Betrachtung erlaubt uns die große Ähnlichkeit zwischen Hegel und Heidegger zu erkennen. Heidegger hat ebenfalls, wie erwähnt, auf diese Tatsache in einer Vorlesung über den deutschen Idealismus hingewiesen. Aber Heidegger wehrt sich gegen die Möglichkeit einer solchen Interpretation:

Sätze über die Einbildungskraft, die ich selbst aus Hegel abgeschrieben haben könnte! Und doch gerade hier die Stelle, an der der schärfste Gegensatz deutlich wird und das Feld der Auseinandersetzung sich bestimmt [...].⁵²²

Seine Auseinandersetzung erläutert er folgendermaßen:

Hegel hat den Blick für die Einbildungskraft, weil er das Problem der absoluten Identität sucht und sieht, aber deshalb kann ihm die Einbildungskraft selbst nichts anderes als Vernunft [...]. Hegel spricht aus der Idee und dem Wissen des Absoluten von der Einbildungskraft als endlicher Erscheinung. Meine Fragestellung, wenn solche formalen Unterschiede etwas besagen und wenn der Vergleich erlaubt ist: die Einbildungskraft als ursprüngliches Konkretes zurück in die Zeitlichkeit, und die Konstruktion der Vernunft ist nur leere Abstraktion aus dieser, aber nicht die Realität. Freilich, der Blick auf die Einbildungskraft ist aus einer *tieferliegenden* Problematik – der des Seins überhaupt – erwachsen.⁵²³

⁵²¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dritter Band, 1965, S. 570.

⁵²² M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Ficht, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, 1997, S. 200.

⁵²³ M. Heidegger, a.a.O., S. 200f.

Heidegger spricht von der hegelschen Idee der Vernunft die Realität ab. Denn die wahre Realität kann Heidegger zufolge nur aus der Frage nach dem Sein und aus der Auslegung des Seins als Zeitlichkeit her verstanden werden, nicht aus der absoluten Idee und dem absoluten Wissen her.

Bisher haben wir den Begriff des transzendentalen Schemas bei Kant betrachtet. Kant erläutert danach die einzelnen Schemata den jeweiligen Kategorien nach. Seine Erläuterungen sind allerdings im Vergleich zum Übergewicht des Schematismus relativ knapp gehalten und nicht sehr ausführlich, bis auf einige wenige. Wie Heidegger dies beurteilt, haben wir schon erwähnt: Er beschränkt sich darauf, das Schema der Substanz als Beharrlichkeit des Realen in der Zeit zu betrachten.⁵²⁴ Wir werden aus diesen Gründen auch nicht die einzelnen Schemata ausführlich analysieren. Wie schon erwähnt, werden wir dies aus der Perspektive des Systems aller Grundsätze des reinen Verstandes behandeln.

Nachdem Kant die Schemata als nichts denn „Zeitbestimmungen a priori nach Regeln“ bezeichnet und sie ihrer Art nach bezieht er, wohlgemerkt indirekt, „Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung und Zeitinbegriff“ aufgezählt hat, den Schematismus „durch die transzendente Synthesis der Einbildungskraft“ zuerst „auf die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung im inneren Sinne“ und danach „auf die Einheit der Apperzeption“. Hier versammelt sich also alles, was dem menschlichen Erkennen wesentlich ist. Die Frage ist nun noch einmal, ob und wie dicht diese Begriffe zusammengehören. Kants Antwort scheint zuerst für eine Zusammengehörigkeit zu sprechen:

Also sind die Schemata der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem anderen, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperzeption) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.⁵²⁵

⁵²⁴ Seine Begründung lautet folgendermaßen: „Um [...] sichtbar zu machen, daß Kants Lehre vom transzendentalen Schematismus keine barocke Theorie ist, sondern aus den Phänomenen selbst geschöpft wird, möge eine freilich nur kurze und rohe Interpretation des transzendentalen Schemas einer Kategorie, nämlich der Substanz, gegeben werden“ (M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, S. 106).

⁵²⁵ I. Kant, *KrV*, A 145f, B 185.

Ist die hier erwähnte Apperzeption identisch mit der transzendentalen Apperzeption oder eine ursprünglichere? Cohen scheint zur zweiten Lösung zu neigen. Denn er erwähnt nachdrücklich, dass die reinen Anschauungen und die Kategorien auf einem höheren Niveau vereint werden müssen. Er spricht deswegen von einem obersten Grundsatz der Einheit des Bewusstseins, der die Anschauungsformen so wie die Kategorien mitbefassen soll. Daraus wird die wesentliche Zusammengehörigkeit der Kategorien und der reinen Anschauung unter einem obersten Prinzip deutlich. Allerdings geschieht dies bei Cohen auf der Seite des Verstandes.

Somit haben wir gezeigt, dass bei Kant der Schematismus der entscheidende Ort ist, um zu erfahren, ob in seinem System der Monismus oder der Dualismus herauszulesen ist. Damit ist auch die Frage vorläufig beantwortet, wie das Verhältnis zwischen dem Verstand und der reinen Anschauung einerseits, aber auch zwischen dem Verstand und der transzendentalen Einbildungskraft andererseits zu verstehen ist.

Uns bleibt noch die systematische Darstellung aller synthetischen Urteile a priori zu untersuchen. Denn wir haben bei Heidegger erfahren, dass die systematische Ausarbeitung der ontologischen Erkenntnisse in der Darstellung des Systems der synthetischen Grundsätze a priori notwendig auf den Schematismus stoßen und die entsprechenden transzendentalen Zeitbestimmungen herausstellen.

Dritter Abschnitt:

Das System der Grundsätze des reinen Verstandes und ihre Beweise.

Der neue Versuch, Kant zu lesen in der ‚Frage nach dem Ding‘

Erstes Kapitel: Können die Grundsätze überhaupt bewiesen werden?

Direkt nach dem Schematismuskapitel kündigt Kant sein Vorhaben an, „die Urteile, die der Verstand [...] wirklich a priori zustande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen.“⁵²⁶ Diese Urteile seien Grundsätze des reinen Verstandes. Diese Grundsätze müssen bewiesen werden, während in der Mathematik Grundsätze weder beweisbar sind noch bewiesen werden müssen. In diesem Sinne unterscheiden sich die Grundsätze der Mathematik von denjenigen des reinen Verstandes in der *KrV*. Kant zufolge sind diese Grundsätze a priori nicht nur deshalb Grundsätze, weil sie als Gründe für andere Urteile fungieren, sondern auch deswegen, weil sie selbst keine weiteren (höheren und allgemeineren) Gründe haben. Trotzdem müssen sie bewiesen werden, wenn nicht objektiv, so doch subjektiv:

Denn obgleich dieser [Beweis] nicht weiter objektiv geführt werden könnte, sondern vielmehr aller Erkenntnis seines Objekts zum Grunde liegt, so hindert dies doch nicht, dass nicht ein Beweis, aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt, zu schaffen möglich, ja auch nötig wäre, weil der Satz sonst gleichwohl den größten Verdacht einer bloß erschlichenen Behauptung auf sich haben würde.⁵²⁷

Kant sagt über die Ausführung dieses Beweises: „die Möglichkeit [...] a priori begreiflich zu machen und zu deduzieren.“⁵²⁸ In diesem Sinne kann man sagen, die Deduktion spiele auch im Beweisen der Grundsätze eine wichtige Rolle. Gerade bezüglich dieser engen Beziehung von Deduktion und Beweis übte Fries scharfe Kritik an Kant. Nach ihm habe Kant Deduktion mit Beweis verwechselt:

Kant [...] setzt mit allen andern voraus: was die reine Vernunft behaupte, das müsse sie erst einem Beweise unterworfen haben. Diese Voraussetzung liegt in seiner Idee der Deduktion der Kategorien, sie verleitet ihn zu dem Widerspruch, daß er in der Kritik der reinen Vernunft ein System der Grundsätze des reinen Verstandes aufstellt, wo er doch für jeden, wiewohl er ein Grundsatz

⁵²⁶ I. Kant, *KrV*, A 148, B 187.

⁵²⁷ I. Kant, *KrV*, A 149, B 188. Im Original stand statt ‚aller Erkenntnis‘ ‚alle Erkenntnis‘. Das wurde in der 4. Ausgabe berichtigt.

⁵²⁸ I. Kant, *KrV*, A 149, B 189.

sein soll, noch einen sogenannten transzendentalen Beweis führt aus seinem angeblich obersten Grundsatz aller synthetischen Urtheile a priori, dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung. (Vorzüglich aus Kr. d. r. V. Methodenlehre I. Von der Disziplin der V. zeigt sich, daß Kant wirklich die Absicht seiner Deduktion mit Beweis verwechselt.)⁵²⁹

In der Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise (*KrV*, A 782 – 797 / B 810 – 825) stellt Kant die Regel dar, wie die Beweise transzendentaler und synthetischer Sätze ausgeführt werden sollen. Da behauptet Kant, der Beweis zeige nicht, dass der gegebene Begriff geradezu auf einen anderen Begriff führe. Es gehe dabei nur darum, „die objektive Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben a priori darzutun.“⁵³⁰ Das ist das Merkmal der transzendentalen Deduktion. Fries weist vielleicht auf diese Stelle hin, wenn er behauptet, Kant habe die transzendente Deduktion mit dem transzendentalen Beweis verwechselt. Dabei übersieht Fries, meiner Meinung nach, die Tatsache, dass Kant die beiden Termini zwar in einem engen Zusammenhang, aber doch auf jeweils verschiedene Weise definiert und benutzt. Allerdings soll nach Kant die Rechtfertigung der Synthesis in dem zu beweisenden Satz selbst als eine notwendige Bedingung seiner Beweiskraft enthalten sein. Das bedeute, dass der Beweis „nicht geradezu auf das verlangte Prädikat, sondern nur vermittelt eines Prinzips der Möglichkeit [...] geführt werde.“⁵³¹ Indem Kant die Regeln darstellt, die als Leitfaden für den Beweis dienen, hält er aber, bezüglich der vorhandenen angeblichen Beweise von Grundsätzen aus reiner Vernunft, die Deduktion ausdrücklich vom Beweis getrennt:

Sind es Grundsätze des Verstandes [...] so ist es umsonst, vermittelt ihrer zu Ideen der reinen Vernunft zu gelangen; denn jene gelten nur für Gegenstände möglicher Erfahrung. Sollen es Grundsätze aus reiner Vernunft sein, so ist wiederum alle Mühe umsonst [...] als objektive Grundsätze sind sie insgesamt dialektisch, und können allenfalls nur wie regulative Prinzipien des systematisch zusammenhängenden Erfahrungsgebrauchs gültig sein. Sind aber dergleichen angebliche Beweise schon vorhanden [...] so habt ihr doch völliges Recht, die Deduktion der darin gebrauchten Grundsätze zu verlangen [...].⁵³²

Um den Übergang von der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe über den

⁵²⁹ J. F. Fries, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, 1967, S. 84f.

⁵³⁰ I. Kant, *KrV*, A 782, B 810.

⁵³¹ I. Kant, *KrV*, A 785, B 813.

⁵³² I. Kant, *KrV*, A 786f, B 814f.

Schematismus zum System der Grundsätze des reinen Verstandes richtig verstehen zu können, ist es deswegen unumgänglich, das Verhältnis zwischen Deduktion und Beweis in einem systematischen Zusammenhang ausführlich zu betrachten. Fries geht es nur darum, die kantischen Ausdrücke ‚Deduktion‘ und ‚Beweis‘ aus eigener Umdefinition als ‚Beweis‘ zu interpretieren und diese, da sie sich im Zirkel bewegen, als widersprüchlich bzw. unmöglich zu kritisieren. Aus dem folgenden Zitat wird deutlich, dass für Fries von vornherein feststeht, dass die Grundsätze nicht zu beweisen sind:

Die Grundsätze einer Wissenschaft können nicht bewiesen werden [...] Jede Wissenschaft hat ihre eignen Grundurtheile, und jedes ganze System in unserm Wissen beruht für sich auf Grundsätzen, die gar keinem Beweise mehr unterworfen werden können.⁵³³

Diese Behauptung hängt wiederum von seiner eigenen Definition von Beweis ab. Er betrachtet die euklidische Geometrie als eine strenge Wissenschaft. Da soll jede Ableitung seine Stelle nur durch den Beweis aus vorausgehenden Sätzen finden: „[W]as wir beweisen wollen, dessen Wahrheit muß implicite schon in dem liegen, wovon ich im Beweis ausgehe, ich finde durch den Beweis nichts neues, ich mache mir’s nur deutlicher.“⁵³⁴ Also wird aus dieser Definition der transzendente Beweis und auch die transzendente Deduktion in der *KrV*, die er als einen verdeckten Versuch des transzendentalen Beweises auslegt, von vornherein unmöglich.

Hermann Cohen kritisiert scharf diese Position von Fries. Fries habe das Prinzip bzw. Gesetz der Möglichkeit zum allgemeinen Gesetz umgeformt. Das Prinzip der Möglichkeit müsste aber dann heißen:

[D]as Gesetz für die Möglichkeit einer einzelnen Erkenntnis beruht auf dem allgemeinen Gesetze der Möglichkeit der Erfahrung, als dem Inbegriff aller Erkenntnisse. Denn wenn diese Unterordnung nicht statthaft wäre, so wäre die Möglichkeit nicht als eine synthetische gedacht, und alsdann könnte aber auch nicht umgekehrt die Möglichkeit der Erfahrung aus dem Gesetz einer solchen nur analytischen Möglichkeit abgeleitet werden. Die Einheit oder die Möglichkeit der Erfahrung ist hier somit nicht erkannt als der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile, als der Grundsatz der transzendentalen Apperzeption.⁵³⁵

⁵³³ J. F. Fries, a.a.O., S. 88.

⁵³⁴ J. F. Fries, a.a.O., S. 402.

⁵³⁵ H. Cohen, a.a.O., S. 383.

Diese Kritik richtet sich auf das folgende Argument von Fries, das er für seine Behauptung von der Unmöglichkeit des transzendentalen Beweises bringt:

[W]ie will er (Kant) das Gesetz der Möglichkeit überhaupt aus dem Gesetz der Möglichkeit der Erfahrung beweisen? Da würde ja gegen alle Regel philosophischer Erkenntnisse das allgemeine Gesetz aus einem einzelnen Fall desselben folgen.⁵³⁶

Der eigentliche und letzte Grund von einem solchen Argument von Fries findet Cohen „in der Verkennung des transzendental – *a priori*“.⁵³⁷ Da Fries nur das allgemeine Gesetz kenne und die transzendente Erkenntnis nur von der Psychologie aus verstehen wolle, müsse er das Transzendental – *a priori* verkennen. Kant hat bekanntlich in der *KrV* mehrmals den Unterschied zwischen der allgemeinen und der transzendentalen Logik ausdrücklich betont. Dabei wird das Prinzip der allgemeinen Logik, nämlich das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruches, nur als der Grundsatz aller analytischen Urteile verstanden, wovon wir später sprechen werden. Dann wird es auch deutlich, wie der Unterschied zwischen dem allgemeinen Gesetz der Möglichkeit und demjenigen der Möglichkeit der Erfahrung zu verstehen ist.

Jetzt werden wir zuerst die Kritik von Fries an Kant in diesem Zusammenhang eingehend untersuchen. Dafür müssen wir zuerst betrachten, wie Fries die Ausdrücke ‚Beweis‘ und ‚Deduktion‘ definiert bzw. versteht.⁵³⁸ Er unterscheidet zuerst zwischen den mittelbaren und den unmittelbaren Erkenntnissen. Er deutet den Satz vom Grund so um: Jedes Urteil sei eine mittelbare Erkenntnis, es sei bloß die Formel, in der ich mir für die Reflexion meiner unmittelbaren Erkenntnis wieder bewusst werde; jedes Urteil müsse also in einer anderen Erkenntnis seinen Grund haben, warum es wahr oder falsch sei. Für ihn sind also die Urteile die Aussagen, Entäußerungen von den inneren Vorgängen des Bewusstseins, nämlich von den unmittelbaren Erkenntnissen. Von allen Urteilen seien nur die mittelbaren, d. h. die von anderen Urteilen abhängigen Urteilen, erweislich; diejenigen Urteile, worauf die Wahrheit von anderen Urteilen beruht und sich selbst nicht auf andere Urteile gründen, seien Grundsätze. Für die mittelbaren Urteile seien Beweise zu führen, aber für die Grundsätze

⁵³⁶ J. F. Fries, a.a.O., S. 89

⁵³⁷ H. Cohen, a.a.O., S. 383.

⁵³⁸ Das hat er in seinem Buch, das wir gerade behandeln, in dem § 70, S. 400–408, unter dem Titel *Beweis, Demonstration und Deduktion* ausgeführt. Das folgende in dieser Arbeit ist eine kurze Darstellung davon.

nicht. Die Grundsätze wiederholen ihrerseits nur die unmittelbaren Erkenntnisse.⁵³⁹ Von den unmittelbaren Erkenntnissen gibt es zwei Arten, nämlich die mathematischen bzw. geometrischen und die philosophischen. Um die Urteile als Grundsätze auszuweisen, müsse man im ersten Fall eine Demonstration ausführen, während im zweiten Fall, wo er, anders als Kant, die Grundsätze des reinen Verstandes und die metaphysischen Sätze über die Ideen der reinen Vernunft wie Freiheit, Dasein Gottes in einem Zug behandelt, eine Deduktion auszuführen sei. Wie diese Deduktion ausgeführt werde, darüber sagt er folgendes:

Wir können [...] unser Urtheil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweisen, welche ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft ihm zu Grunde liegt, ohne doch im Stande zu seyn, diese Erkenntniß unmittelbar neben das Urtheil zu stellen, und es so durch sie zu schützen.⁵⁴⁰

Was er mit diesem Vorbehalt meint, ist zunächst unklar. Was heißt, die zugrunde liegende Erkenntnis aufzuweisen, ohne jedoch das Urteil und diese Erkenntnis nebeneinander stellen zu können, obzwar das Wort ‚aufweisen‘ normalerweise einen bildlichen, anschaulichen Charakter andeutet? Vielleicht hat er an die eigene Feststellung gedacht, dass sich diese schlechthinnigen und apodiktisch sein sollenden philosophischen Grundsätze „nur **denken** lassen“.⁵⁴¹ Aber wenn es so ist, wie kann man denn diese Erkenntnis aufweisen? Die Deduktion könne „einzig darin bestehen, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntniß wir nothwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus nothwendig in unsrer Vernunft entspringen.“⁵⁴² Die unmittelbaren bzw. ursprünglichen Erkenntnisse müssen also aus einer Theorie der Vernunft abgeleitet werden. Wenn auch hier der Ausdruck ‚ableiten‘ unglücklich ist, weil er in der gängigen Denkweise immer als mit dem Verfahren der Deduktion als Beweisverfahren gebunden verstanden wird, klärt sich, was er damit meint: die Grundsätze „aus dem Wesen der Vernunft“ entspringen lassen. Aber wie kann man überhaupt das Wesen der Vernunft erkennen? Das sei für ihn „ein bloßes Geschäft der Anthropologie, und somit der inneren Erfahrung. [...] Ich weise nur auf,

⁵³⁹ Siehe J. F. Fries, a.a.O., S. 40: „Das Urtheil wiederholt nur von unserm Bewußtseyn eine andere unmittelbare Erkenntniß, seine Wahrheit beruht also auf seiner Uebereinstimmung mit dieser Erkenntniß. Die unmittelbare Erkenntniß, welche in einem Grundsatz nur wiederholt wird, ist also eigentlich der Grund der Wahrheit desselben.“

⁵⁴⁰ J. F. Fries, a.a.O., S. 406.

⁵⁴¹ Siehe J. F. Fries, a.a.O., S. 405.

⁵⁴² J. F. Fries, a.a.O., S. 406.

daß [...] Grundsatz [...] in jeder endlichen Vernunft liege.“⁵⁴³ Damit haben wir Fries' eigenes Verständnis von ‚Deduktion‘ in Grundzügen skizziert. Durch die Beobachtung der inneren Erfahrung des Menschen sollen die Inhalte der unmittelbaren Erkenntnisse gewonnen werden. Jetzt können wir seine Kritik an Kant besser verstehen. Fries weist seiner Anthropologie einen höheren Rang als der Philosophie. Da seine Anthropologie eine Lehre der inneren Erfahrung ist, sollte sie eher Psychologie genannt werden, wie auch Cohen meint. Der Grund für Fries' seltsame Behauptung „ich beweise nicht, daß ein Gott sey, sondern ich weise nur auf, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaubt“⁵⁴⁴ liegt genau darin. Aber wie kann man aufweisen, dass es tatsächlich so ist? Ist es nicht eher das Gegenteil der Fall? Die Frage, wie er zu einem solchen Schluss kommen konnte, bleibt unbeantwortet. Die Frage aber, wie er die Grundsätze begründen wollte, kann im Vergleich mit Kant beantwortet werden. Dass Kant die Beweisart über die Grundsätze als ‚subjektiv‘ bezeichnet, kann mit dem ausdrücklichen Bestehen auf ‚die innere Erfahrung‘ von Fries verglichen werden. Dabei ist auffallend, dass Fries die Betonung auf die Allgemeinheit („in jeder endlichen Vernunft“) legt. Aber nirgendwo, wie Cohen schon richtig gesehen hat, beruft er sich auf die Möglichkeit der Erfahrung. Diese allgemeine „innere“ Erfahrung wird einfach in jedem Menschen vorausgesetzt. Nicht die Möglichkeit der Erfahrung hat einen transzendentalen Charakter, sondern gewisse innere Erfahrungen haben diesen allgemeingültigen Charakter. Die unmittelbaren Erkenntnisse werden von ihm einfach als allgemeingültig gesetzt, was nicht ohne weiteres zu akzeptieren ist. Diese Art von Deduktion bzw. Aufweisung kann keine apodiktische Allgemeinheit haben, wozu Fries selbst wohl zu gelangen versucht. Denn aus dem gesagten Beispiel kann man nicht ohne weiteres zeigen, dass jeder Mensch an Gott glaube. In dieser Hinsicht ist die Kritik von Cohen rechtens, die Fries' Argument des Psychologismus im Sinne einer empirischen Psychologie bezichtigt. Aber was heißt dann bei Kant die ‚subjektive‘ Beweisart? Wir haben schon festgestellt, wie schwer man bei Kant die Ausdrücke ‚subjektiv‘ und ‚objektiv‘ versteht. Aber von vornherein ist klar, dass dieser Ausdruck unmöglich auf die Meinungen der einzelnen Menschen Bezug nimmt. Daraus folgt, dass der Terminus ‚subjektiv‘, wie auch ‚objektiv‘, muss im transzendentalen Sinne, nämlich a priori verstanden werden. In diesem Sinne kann er nur heißen: vor der ausdrücklichen, empirischen Bezugnahme auf die Gegenstände schon in unserem Erkenntnisvermögen a priori geltend. Aber unsere Schwierigkeit bleibt bestehen. Gerade in Bezug auf den obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile sagt er, dass „die Möglichkeit der Erfahrung [...] das (ist),

⁵⁴³ J. F. Fries, a.a.O., S. 407.

⁵⁴⁴ Ebd.

was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt.“⁵⁴⁵

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.⁵⁴⁶

Hier greifen die beiden Termini ineinander. Kant hat den Beweis, den er in Bezug auf das System der Grundsätze des reinen Verstandes „aus den subjektiven Quellen“ ausführen will, direkt mit „der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt [mit objektiver Gültigkeit]“ verbunden.⁵⁴⁷ Wie ist diese ausdrückliche Verbindung zwischen den subjektiven und den objektiven Momenten zu interpretieren? Er weist ausdrücklich darauf hin, dass der Beweis selbst nicht objektiv ausgeführt werden kann. Müssen wir die Bedeutung von ‚objektiv‘ unterschiedlich verstehen? Oder müssen wir die jeweils andere Perspektive derselben Bedeutung berücksichtigen? Um darauf antworten zu können, betrachten wir Kants Argument des Beweises näher.

Zweites Kapitel: Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze

2.1. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem obersten Prinzip und dem System der Grundsätze des reinen Verstandes

Kant setzt seine Unterscheidung zwischen der allgemeinen und der transzendentalen Logik konsequent durch, indem er in Bezug auf das oberste Prinzip zwei Kriterien gelten lässt. Der Satz des Widerspruches, der in der traditionellen Metaphysik immer als principium primum gegolten hat, wird von ihm zwar als „das allgemeine und völlig hinreichende Prinzipium aller analytischen Erkenntnis“, aber in Hinsicht auf die synthetischen Urteile, nämlich auf die Wahrheit unserer (synthetischen) Erkenntnis nur als ‚conditio sine qua non‘ anerkannt.⁵⁴⁸ Es kann also kein Bestimmungsgrund der Wahrheit unserer Erkenntnis sein. Dabei hat Kant angezeigt, dass die Zeit für die synthetischen Urteile eine wesentliche Rolle spielen kann. Er kritisiert die herkömmliche Formel vom Prinzip des zu vermeidenden

⁵⁴⁵ I. Kant, *KrV*, A 156, B 195.

⁵⁴⁶ I. Kant, *KrV*, A 158, B 197.

⁵⁴⁷ Siehe I. Kant, *KrV*, A 149, B 188: „[E]in Beweis, aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt [...]“

⁵⁴⁸ I. Kant, *KrV*, A 151f, B 191.

Widerspruches und begründet seine Kritik folgendermaßen: Die Formel „es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei“ soll „durch die Bedingung der Zeit affiziert“ worden sein.⁵⁴⁹ Hier bezieht er aber die Zeit nicht direkt auf die synthetischen Urteile. Er sieht den Fehler dieser Formel eher darin, dass diese Formel als ein bloß logischer Satz ihre „Ausprüche [...] auf die Zeitverhältnisse“ einschränkt.⁵⁵⁰ Das wesentliche Verhältnis der Zeit mit den synthetischen Urteilen wird allerdings erst bei den Beweisen der Grundsätze gezeigt. Das wird deutlicher zum Ausdruck gebracht, wenn Kant, wie mehrmals erwähnt, das Dritte (die Zeit) als das Medium aller synthetischen Urteile in Betracht zieht.

Nachdem Kant das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruches nur als ‚conditio sine qua non‘ zur Seite geschoben hat, behandelt er den obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile, bevor er zum System der Grundsätze des reinen Verstandes übergeht. Um die Erfahrung überhaupt möglich zu machen, muss man aber aus der Sphäre der allgemeinen Logik als ‚conditio sine qua non‘ hinausgehen. Denn die Erfahrung ist immer synthetisch. Das ist genau der Grund, warum Kant hier den obersten Grundsatz des reinen Verstandes einführt. Dieser Grundsatz muss für alle synthetischen Urteile gelten. Aber damit ist noch nicht alles geklärt. Denn Kants Ziel hier ist nicht nur diesen Grundsatz zu beweisen, sondern das System der Grundsätze des reinen Verstandes darzustellen und zu deduzieren. Es gilt also, nicht nur den obersten Grundsatz, sondern alle synthetischen Grundsätze zu beweisen. Wie soll man dann das Verhältnis zwischen dem obersten und allen anderen Grundsätzen verstehen? Allerdings will Kant bloß „diejenigen Grundsätze, die sich auf die Kategorien beziehen“, aber nicht „die Prinzipien der transzendentalen Ästhetik und die mathematischen Grundsätze“ behandeln. Denn die letzteren haben zuerst mit dem reinen Verstand nichts zu tun. Dieser Vorbehalt hat jedoch nur eine begrenzte Geltung. Denn, wenn menschliche Erkenntnis durchs Zusammenkommen von Anschauung und Begriff zustande gebracht wird, müssen die Grundsätze mit den Prinzipien der Anschauung zusammenhängen. Letzten Endes muss man deswegen zugeben, dass die beiden Arten von Grundsätzen auch zusammenkommen müssen. In diesem Sinne ist das Schematismuskapitel von entscheidender Bedeutung, nicht nur rückwirkend auf die transzendente Deduktion der Kategorien und sogar der reinen Anschauung, sondern auch hinaus auf den Beweis aller synthetischen Grundsätze a priori. Wenn Heidegger sagt, dass im Schematismuskapitel das Wesentliche geleistet wird, und dass das System der Grundsätze des reinen Verstandes „die systematische

⁵⁴⁹ I. Kant, *KrV*, A 152, B 191.

⁵⁵⁰ I. Kant, *KrV*, A 152, B 192.

Ausarbeitung“ sei, meint er eben das.⁵⁵¹ In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, dass Kant, wenn er „ein Drittes [...], worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann“ schreibt, auf die Zeit hinweist.⁵⁵² Dazu nennt er noch die Einbildungskraft und die Einheit der Apperzeption als die Quellen, worin die Möglichkeit der synthetischen Urteile zu suchen ist. Die Grundbedingung dafür ist, dass eine Erkenntnis von Gegenständen zustande kommt. Wenn die Erkenntnis möglich sein soll, sind diese drei Quellen notwendig. Aufgrund der transzendentalen Deduktion und des Schematismus, wo ihre Notwendigkeit ausführlich dargetan wurde, muss man also den Beweis des obersten Grundsatzes führen. Dieser oberste Grundsatz wird von Kant folgendermaßen formuliert:

[E]in jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung [...] die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.⁵⁵³

Nach Heidegger ist er

die ursprüngliche Wesensbestimmung der menschlichen Erkenntnis, ihrer Wahrheit und ihres Gegenstandes [...]. Wer diesen Satz begreift, begreift Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Wer diese begreift, kennt nicht nur ein Buch aus dem Schrifttum der Philosophie, sondern beherrscht eine Grundstellung unseres geschichtlichen Daseins, die wir weder umgehen noch überspringen, noch sonstwie verleugnen können.⁵⁵⁴

Die Begründung bzw. der Beweis des Grundsatzes hat also für Heidegger die entscheidende Bedeutung für das Verständnis der ganzen *KrV*. Die direkte Beweisführung des Grundsatzes geschieht von A 155 / B 194 bis zu A 159 / B 198. Im folgenden werden wir sie eingehend untersuchen. Gleichzeitig müssen wir darauf Acht geben, wie sich dieser oberste Grundsatz zum System aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes verhält. Die gewöhnliche Vorstellung von der Ableitung vom obersten Grundsatz zu den weiteren Grundsätzen kann nicht ohne weiteres hier gelten. Denn für Kant hat der Grundsatz, der durch

⁵⁵¹ Darüber haben wir schon gesprochen, indem wir Heideggers Interpretation über den Schematismus behandelten. Siehe in dieser Arbeit Fußnote 512.

⁵⁵² I. Kant, *KrV*, A 155, B 194.

⁵⁵³ I. Kant, *KrV*, A 158, B 197.

⁵⁵⁴ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, GA 41, S. 186.

Verstandesbegriffe errichtet wird, „die besondere Eigenschaft [...], daß er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei dieser immer vorausgesetzt werden muß.“⁵⁵⁵ Dabei nimmt er als Beispiel nicht den von uns zu untersuchenden obersten Grundsatz, sondern den Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache. Dieser Satz enthält denselben Inhalt wie die zweite Analogie. Das bedeutet, dass wir das oben genannte Verhältnis nicht einfach als ein gewöhnliches Ableitungsverhältnis verstehen dürfen. Das Verhältnis muss erklärt werden. Dabei kann der folgende Satz von Heidegger als Leitfaden dienen:

Die Grundsätze der reinen Vernunft müssen gemäß ihrem eigenen Charakter begründet und bewiesen werden. Es liegt zugleich im Wesen der Grundsätze, daß sie unter sich einen gegründeten Zusammenhang darstellen, einheitlich aus einer inneren Einheit zusammengehören. Eine solche Einheit nach Prinzipien nennt Kant ein System.⁵⁵⁶

Wenn diese Einheit selbst als System anzusehen ist, ist sie nicht einfach oberster Grundsatz. Deshalb müssen wir sowohl den obersten Grundsatz und die Grundsätze, wie auch das Verhältnis zwischen beiden betrachten. Heidegger behauptet sogar, dass wir vom zweiten Abschnitt über das System der Grundsätze des reinen Verstandes, wo der oberste Grundsatz behandelt wird, „ein erfülltes und bestimmtes Verständnis“ erst dann gewinnen können, wenn wir den dritten Abschnitt, wo die Grundsätze systematisch dargestellt werden, schon kennen.⁵⁵⁷ Aber da der oberste Grundsatz selbst noch bewiesen werden muss, wollen wir auf jeden Fall damit anfangen.

2.2. Die Beweisführung für den obersten Grundsatz des reinen Verstandes

In den beiden Formulierungen dieses Grundsatzes fallen als entscheidende Termini die Ausdrücke ‚eine mögliche Erfahrung‘ und ‚die Möglichkeit der Erfahrung‘. In der Mitte der Beweisführung findet man noch einmal diesen Ausdruck: „Die Möglichkeit der Erfahrung ist [...] das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt.“⁵⁵⁸ Mit diesem Satz wird behauptet, dass die objektive Realität durch die Möglichkeit der Erfahrung gegeben ist. Wenn diese These die Notwendigkeit mit sich zieht, lässt uns die Möglichkeit der Erfahrung schon auf die objektive Realität folgern. Die objektive Realität

⁵⁵⁵ I. Kant, *KrV*, A 737, B 765.

⁵⁵⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 124.

⁵⁵⁷ Siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 186.

⁵⁵⁸ I. Kant, *KrV*, A 156, B 195.

wird übrigens von Kant als Beziehung auf einen Gegenstand definiert, insofern eine Erkenntnis von ihm Bedeutung und Sinn hat. Um diese These besser verstehen zu können, muss man aber den Ausdruck ‚objektive Realität‘ noch eingehender untersuchen. Denn er hat eine andere Bedeutung als er heutzutage normalerweise ausgelegt wird. Bei Descartes haben wir gesehen, dass dieser Ausdruck früher die Entsprechung eines bloß vorgestellten Inhalts mit dem vollen Sinngehalt eines Begriffes meinte. Dabei hatte das Objekt bzw. der Gegenstand nicht mit dem wirklichen Ding außer uns zu tun. Mit Kant erfährt der Begriff einen radikalen Bedeutungswandel. Die Erfahrung, von Kant als empirische Synthesis verstanden, muss mit äußeren Dingen zu tun haben, ohne dass Ausdrücke wie ‚a priori‘ oder ‚Möglichkeit‘ vernachlässigt werden. Es geht also um eine apriorische Struktur der empirischen Erkenntnis, nicht bloß um einzelne Erfahrungen. Die objektive Realität muss also diese beiden Aspekte mit sich tragen. Der Doppelcharakter lässt sich auch dann erkennen, wenn Kant scheinbar zwei nicht miteinander harmonisierenden Ausdrücke benutzt. Einerseits soll der Gegenstand „auf irgendeine Art gegeben werden können“. Andererseits benutzt Kant den Ausdruck „einen Gegenstand geben“. Den ersten Ausdruck führt Kant nicht weiter aus, den zweiten aber: die Vorstellung von einem Gegenstand „auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen“. Von welchem Vermögen diese Bezugnahme vollzogen wird, ist, zwar nicht deutlich erwähnt, jedoch aus dem Zusammenhang klar. Das muss nämlich der Verstand als aktives Vermögen für die Erkenntnis sein. Eine weitere Frage stellt sich hier: Warum interpretiert Kant den Ausdruck ‚einen Gegenstand geben‘ als „unmittelbar in der Anschauung darstellen“⁵⁵⁹? Hier sehen wir noch einmal die Zusammengehörigkeit der beiden Vermögen bestätigt, wenn nicht gar für ihren Zirkelschlusscharakter. Nur aufgrund dieser Interpretation kann man das Verhältnis zwischen der Erscheinung als unbestimmtem Gegenstand und dem vom Verstand bestimmten Gegenstand erklären. Der Ausdruck „ein Gegenstand soll gegeben werden können“ kann in dieser Hinsicht zweideutig ausgelegt werden: einerseits als eine passive Handlung der Sinnlichkeit, andererseits als eine aktive Handlung des Verstandes (dann wird der Ausdruck nur eine Umformulierung des zweiten Ausdruckes). Wenn wir aber die Zusammengehörigkeit der beiden Vermögen akzeptieren, müssen wir diesen Ausdruck auf jeden Fall in beiden Perspektiven interpretieren.⁵⁶⁰ Die objektive Realität wiederum muss auch doppelt ausgelegt werden. Sie besagt nämlich nicht nur, dass die Sinnlichkeit affiziert wird, sondern zugleich, dass der Verstand eine aktive Rolle

⁵⁵⁹ Siehe über die beiden Ausdrücke I. Kant, *KrV*, A 155f, B 194f.

⁵⁶⁰ Heidegger spricht von einem „denkenden Anschauen“ hinsichtlich dieses Problems. In der Synthesis sollen Denken und Anschauen zusammenkommen (siehe M. Heidegger, a.a.O., S. 185).

dabei spielt. Der erste Aspekt wird deutlich, wenn Kant als Bedingung der objektiven Gültigkeit den notwendigen Gebrauch an den Gegenständen der „Erfahrung“ nennt. Denn die Erfahrung ist immer empirisch und deswegen kann ihr Gegenstand nicht von der bloßen Vernunft erdacht werden. Alle anderen Synthesen bekommen erst durch sie Realität.⁵⁶¹ Der zweite Aspekt zeigt den apriorischen Charakter der objektiven Realität, den man aus dem Ausdruck ‚**mögliche** Erfahrung‘ herauslesen kann. Obwohl eine Erkenntnis aus der Erfahrung notwendigerweise empirisch ist, muss die objektive Realität durch die mögliche Erfahrung schon a priori gegeben werden. Das ist der Sinn des von uns schon oben erwähnten Satzes: „Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt.“ Wenn eine menschliche Erkenntnis als Erfahrung möglich sein soll, ist es notwendig, dass sie objektive Realität habe. Die Erfahrung als empirische Erkenntnis ist nach Kant immer ein synthetisches Urteil. Also, wenn sie möglich werden soll, muss die Synthesis möglich sein. Das Prinzip der Synthesis hat sich in der transzendentalen Deduktion (mindestens in der ersten Version) als wesentliche Beziehung zwischen der transzendentalen Apperzeption und der transzendentalen Einbildungskraft herausgestellt. Die synthetische Einheit ist ein diesen beiden gemeinsames Merkmal. Damit die Synthesis überhaupt möglich wird, muss diese synthetische Einheit schon vorausgesetzt werden:

Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinem Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transzendentalen und notwendigen Einheit der Apperzeption, zusammen schicken würden.⁵⁶²

Wenn wir irgendeine Erkenntnis von **einem** Gegenstand haben, wird dafür schon die synthetische Einheit der Erscheinungen zum Grunde gelegt. Wenn diese Einheit aber nur auf der Seite des Gegenstandes an sich gesucht wird, verwischt sich der Unterschied zwischen dem synthetischen und dem analytischen Urteil, weil die Erkenntnis nicht mehr aus dem gegebenen Begriff herausgehen kann. Kant zufolge muss die synthetische Einheit deswegen aus der Einheit der Apperzeption gesucht werden, wie wir in unserer Untersuchung über die transzendentalen Deduktion festgestellt haben.⁵⁶³ Der Grund der Objektivität liegt nicht in

⁵⁶¹ Siehe I. Kant, *KrV*, A 157, B 196.

⁵⁶² I. Kant, *KrV*, A 156, B 195f.

⁵⁶³ Über diese Einheit der Apperzeption als Garantie der Synthesis siehe I. Kant, *KrV*, A 122: „[O]bjektiven Grund aller Assoziation der Erscheinungen nenne ich die Affinität derselben. Diesen können wir aber

dem Ding an sich, sondern im transzendentalen Subjekt. Damit ist gesichert, dass die menschliche Erkenntnis synthetisch sein und zugleich objektive Realität haben kann.

Dieser Beweisgang hat verdeutlicht, was Kant mit dem Ausdruck „aus den subjektiven Quellen“ gemeint hat: es besagt nichts anderes als die Subjektivität des Subjekts im kantischen Sinne. Sie allein ist der objektive Grund der Erfahrung. Wenn Kant sagt, der Beweis sei nicht objektiv zu führen, meint er deshalb folgendes: Der Beweis muss aus der Perspektive des transzendentalen Subjektes, nicht aus derjenigen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes geführt werden. Dies geschieht, ohne dass die Objektivität außer Acht gelassen wird. Auf ähnliche Weise haben wir auch in der transzendentalen Deduktion, obzwar umgekehrt, gesehen, dass sie eigentlich die objektive Deduktion zur Absicht hat, wenn auch die subjektive Deduktion von großer Bedeutung ist. Letzten Endes müssen die beiden Aspekte zusammengehören. Aber je nach Kontext herrscht der jeweils wesentliche Aspekt vor. Aus andere Weise kann sich diese Umkehrung nur sehr schwer erklären, zum Beispiel wenn wir mit Heidegger das System der Grundsätze des reinen Verstandes als eine systematische Ausarbeitung des Inhalts des Schematismuskapitels interpretieren.

Weiterhin handelt es sich hier für Kant um die objektive Gültigkeit der synthetischen Urteile a priori. Die Darstellung, sogar der Beweis des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes hat es als Ziel, „die objektive Gültigkeit“ zu begründen, wenn auch dieser Beweis „aus subjektiven Quellen“ ausgeführt wird. Wenn Heidegger in seiner Vorlesung *die Frage nach dem Ding* das kantische System der Grundsätze behandelt und die dort wesentliche Frage als Gegenständlichkeit des Gegenstandes versteht, steht seine Interpretation dennoch der unseren nicht im Widerspruch. Denn er behandelt die Subjektivität des Subjekts als fundamentum inconcussum in Bezug auf „Kants Weise, nach dem Ding zu fragen“, indem er vom cogito ergo sum Descartes' den „Ichstandpunkt der neuen Zeit und ihr(en) Subjektivismus“ herausliest. Der oberste Grundsatz der synthetischen Urteile a priori muss in diesem Sinne ausgelegt und bewiesen werden, nämlich „aus subjektiven Quellen“. Aber damit ist nur das Dass und das Warum geklärt, nicht das Wie. Dieses Wie zu erklären, gehört

nirgends anders, als in dem Grundsatz von der Einheit der Apperzeption, in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen.“ Auf der Seite der transzendentalen Einbildungskraft spielt die synthetische Einheit, wie erwähnt, auch eine wesentliche Rolle. Allerdings hat sie „die notwendige Einheit in der Synthesis [...] zu ihrer Absicht“ (A 123). In diesem Sinne kann man sagen, die synthetische Einheit sei zwar als ein gemeinsames Merkmal für die transzendente Apperzeption und die transzendente Einbildungskraft zu verstehen, aber sie habe bei beiden eine jeweils verschiedene Rolle zu spielen. Hier wird andererseits der Bezug der transzendentalen Einbildungskraft auf die Zukunft deutlich, während sich die transzendente Apperzeption eher als eine Art principium inconcussum stark auf die Gegenwart bezieht.

hauptsächlich zur Aufgabe der Darstellung des Systems der Grundsätze. Diese drei, nämlich das Dass, das Warum und das Wie, gehören wesentlich zusammen. Das Wie enthält wesentlich das Warum und das Dass. Deswegen müssen die Grundsätze jeweils bewiesen (im kantischen Sinne) werden. Mit diesem Beweis wird allerdings hauptsächlich dargelegt, wie sich die Erfahrung als menschliche Erkenntnis zustande kommt. Dabei kommt die Gegenständlichkeit des Gegenstandes zum Vorschein und wird zum Hauptthema dieser Darstellung. Ohne die wesentliche Zusammengehörigkeit der beiden, nämlich der Gegenständlichkeit des Gegenstandes und der Subjektivität des Subjekts, wird ihr Verhältnis zu einer blossen Ableitung, was, wie schon erwähnt, bei Kant nicht ohne weiteres zu bestätigen ist. Jetzt ist also höchste Zeit, zur Untersuchung vom System der Grundsätze selbst überzugehen. Wir werden dabei auch das Verhältnis zwischen dem obersten Grundsatz und den einzelnen Grundsätzen untersuchen. Nur die ersten beiden Grundsätze werden im folgenden ausführlich in Betracht gezogen. Denn das gesuchte Verhältnis kann, wie später gezeigt wird, durch die ausführliche Untersuchung der beiden Grundsätzen im wesentlichen erklärt werden.⁵⁶⁴

Dabei ist Folgendes zu merken: Die Grundsätze des reinen Verstandes beziehen sich, wie erwähnt, auf die synthetischen Urteile a priori. Synthetisieren heißt nach Kant ‚das Mannigfaltige zur Einheit verbinden‘. Der reine Verstand wird von ihm immer als das Vermögen des Denkens verstanden. In diesem Sinne legt Heidegger das ‚ich denke‘ als ‚ich verbinde‘ aus. Kant sagt deswegen, dass diese Grundsätze ‚von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen.⁵⁶⁵‘ Aus diesem Grund lässt er die Grundsätze der Mathematik in diesem Zusammenhang nicht gelten. Denn diejenigen der Mathematik sind vor allem Grundsätze aus reinen Anschauungen, obwohl sie immer auf dem reinen Verstande beruhen. Wenn Kant doch von den mathematischen Grundsätzen des reinen Verstandes spricht, geht es ihm nur um die ‚Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung‘. Das gilt auch für die dynamischen Grundsätze.⁵⁶⁶ Verliert man diesen

⁵⁶⁴ Siehe dazu in dieser Arbeit S. 219.

⁵⁶⁵ I. Kant, *KrV*, A 160, B 199. In diesem Sinne ist der folgende Satz von Kant zu verstehen: ‚Daß überhaupt irgendwo Grundsätze stattfinden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze [...]‘ (A 158f, B 197f). Wenn der reine Verstand selbst die Quelle der Grundsätze ist, dann ist es notwendig, dass die Anwendung dieser Grundsätze vom Verstand aus auf die Anschauung geht.

⁵⁶⁶ Darüber siehe I. Kant, *KrV*, A 160, B 199. Kant betont bezüglich des Verhältnisses zwischen den Grundsätzen der Mathematik oder der allgemeinen (physischen) Dynamik und den mathematischen oder

Richtungsunterschied zwischen den beiden Typen von Grundsätzen, nämlich den Grundsätzen der Mathematik und den des reinen Verstandes aus den Augen, gerät man schnell in Verwirrung. Denn bei den Grundsätzen des reinen Verstandes handelt es sich um ‚die Anschauung, die Wahrnehmung, die Erfahrung und das empirische Denken‘. Sie enthalten alle die nicht ausschließlich dem Verstand zugehörigen Elemente in sich.

Drittes Kapitel: Die Beweisführung der einzelnen Grundsätze

3.1. Axiome der Anschauung

Von nun an gilt es, Kants Beweisgang der einzelnen Grundsätze ausführlich zu untersuchen. Dabei werden wir so vorgehen, dass wir Heideggers Interpretation zugleich mit einbeziehen. Der erste Beweis gilt dem Prinzip der Axiome der Anschauung. Es ist vorab zu bemerken, dass Kant in der Auflage B die zweite Version von Beweis vor dem Beweis der ersten Version vorausschickt. Das passiert bis zum Beweis der dritten Analogie. Deshalb werden die beiden Versionen zuerst getrennt betrachtet, zuerst die erste und danach die zweite Version. Diesbezüglich sagt Heidegger Folgendes:

Nicht immer ist die Fassung in B treffender als die in A. Beide ergänzen sich und sind deshalb von besonderem Wert, weil Kant dieses große von ihm entdeckte Gebiet nicht eigens so durchleuchtet hat, wie ihm dies als Aufgabe eines Systems der Transzendentalphilosophie vorschwebte.⁵⁶⁷

Die Vorgehensweise der ersten Version ist für das Prinzip der Axiome der Anschauung viel durchsichtiger als in der zweiten. Denn in der ersten fängt Kant mit der Definition der von ihm verwendeten Termini an, während er in der zweiten ohne jede Erklärung mit dem

dynamischen Grundsätzen noch einmal, dass es bei den letzteren mehr um die Anwendung als um den Inhalt geht. Siehe darüber I. Kant, *KrV*, A 162, B 201f.

⁵⁶⁷ M. Heidegger, a.a.O., S. 197. Auf diese Schwierigkeit hat sich H. J. Paton in seinem Kommentar der ersten Hälfte der *KrV* bezogen, besonders auf die Formulierung des Prinzips: „Both here [Axiome der Anschauung] and in the Anticipations and Analogies Kant seems to have been dissatisfied with his original formulation of the Principle. In each case he offers us a new formula in the second edition, and the reason for the change is not always easy to see.“ Gerade über das Prinzip der Axiome der Anschauung sagt er, die erste Version sei besser als die zweite: „It is difficult to say why in the second edition Kant should have altered this formula, especially as the conclusion of the argument in the second edition conforms more closely to the formula of A than to that of B“ (H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary of the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, Volume Two, 1976 (1936), S. 111). Darauf werden wir bald ausführlich eingehen.

Obersatz anfängt. Das Prinzip wird auch neu formuliert. In der ersten lautet es: „Grundsatz des reinen Verstandes / Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen“. In der zweiten heißt es: „Das Prinzip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Größen“. Warum die Formulierung der ersten Version, wie H. J. Paton meint, treffender als diejenige in der zweiten, wird sich im Laufe der Untersuchung zeigen.

3.1.1. Die erste Version

Kant definiert die extensive Größe als „diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, (und also notwendig vor dieser vorhergeht).“⁵⁶⁸ Als Beispiel nennt er die Linienziehung in Gedanken. Der Linie werde „von einem Punkte alle Teile nach und nach“ erzeugt. Das gelte auch für die Erzeugung einer bestimmten Zeitgröße. Dafür müssen die schon vorhandenen Zeiteile, wie klein sie auch sein mögen, zusammengebunden werden. Aufgrund dieser Definition und Erklärung argumentiert Kant, dass jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Größe sein muss. Dabei unterscheidet er zwischen der bloßen Anschauung als dem Raum oder der Zeit und der Erscheinung als Anschauung. Was heißt aber hier die bloße Anschauung? Dem Kontext nach muss sie der Bestandteil von der Erscheinung als Anschauung sein. Denn Kant sagt darüber Folgendes:

Da die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Größe, indem sie nur durch successive Synthesis (von Teil zu Teil) in der Apprehension erkannt werden kann.⁵⁶⁹

Die bloße Anschauung ist, wie Kant betont, der schon irgendwie gegebene Teil. Sie ist aber auch eine extensive Größe. Denn auch die kleinste Zeit hat ein solches Verhältnis, nämlich dass sie ein Teil von einem Ganzen und gleichzeitig selbst ein Ganzes aus vielen Teilen sein kann. Alle Erscheinungen müssen also extensive Größen sein. Wie kann man aber das Wort ‚bloß‘ verstehen? Einerseits muss man den Raum oder die Zeit als bloße Anschauung von der Erscheinung als Anschauung unterscheiden. Aber wenn die bloße Anschauung schon als ein Teil vorgegeben ist, muss sie irgendwie bestimmt sein. Bekanntlich ist aber die Erscheinung ein ‚unbestimmter‘ Gegenstand. Wie kann sie trotzdem durch die ‚bestimmte‘ Anschauung als bloße Anschauung erzeugt werden? Wir werden in Kürze später darauf ausführlicher eingehen. In diesem Beweis fällt allerdings auf, dass die Gleichartigkeit des Mannigfaltigen, die Kant in

⁵⁶⁸ I. Kant, *KrV*, A 162, B 203.

⁵⁶⁹ I. Kant, *KrV*, A 163, B 203f.

seiner Anmerkung in der Auflage B als Merkmal der mathematischen Grundsätze betont, kaum angerissen ist.⁵⁷⁰ Es fehlt ebenfalls eine Erklärung, warum diese bloße Anschauung als der Raum oder die Zeit gerade der schon gegebene Teil von den Erscheinungen sei. Kant holt dies in der zweiten Version nach.

3.1.2. Die zweite Version

Kant führt erstmals eine Form der Anschauung ein: „Alle Erscheinungen enthalten, der Form nach, eine Anschauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgesamt a priori zum Grunde liegt.“⁵⁷¹ Diese eine Anschauung kann keine reine Anschauung sein, sondern nur eine „bloße Anschauung“, wie sie in der ersten Version erwähnt war. Warum liegt sie dann doch den Erscheinungen **a priori** zugrunde? Aus dem Schematismuskapitel wissen wir, dass als solche Anschauungen nur die Schemata als Zeitbestimmung gelten können. Kants Beweis der Grundsätze dreht sich also in der zweiten, wie in der ersten Version, um den Schematismus. Das hilft uns verstehen, warum Heidegger die systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze als „die systematische Ausarbeitung der ontologischen Erkenntnisse“ versteht.⁵⁷² In diesem Sinne versteht Kant diese Anschauung als ‚sinnlich gegeben‘.⁵⁷³ Diese schon als Teil vorhandene sinnliche, aber zugleich a priori zugrunde liegende Anschauung, trotzdem keine reine Anschauung, sei der Grund der Apprehension, wohlgemerkt der Form nach. Nur aus diesem Grund kann das Mannigfaltige der Anschauung als das Gleichartige betrachtet

⁵⁷⁰ Siehe I. Kant, *KrV*, B 201: „[D]ie Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht notwendig zueinander gehört [...], die Synthesis des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen werden kann (welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Koalition eingeteilt werden kann, davon die erstere auf extensive, die andere auf intensive Größen gerichtet ist).“

⁵⁷¹ I. Kant, *KrV*, B 202.

⁵⁷² H. J. Paton weist auf dasselbe hin, wenn er über die zweite Version sagt: „If we take him [Kant] to be concerned with the **schematized category**, the argument is relatively simple. We can have sense-perception of an *object* as an appearance only by synthesizing the pure and homogeneous manifold of the **determinate space or time** which it occupies“ (H. J. Paton, a.a.O., S. 116).

⁵⁷³ Für diesen Ausdruck gibt es zwei Interpretationsmöglichkeiten, nämlich im gewöhnlichen Sinne als die sinnliche, empirische Anschauung und im von uns eingeführten Sinne. Aber wenn die Wahrnehmung „durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung“ möglich sein soll, muss es auf jeden Fall eine sinnliche und zugleich apriorische Anschauung, geben die als Kriterium der Gleichartigkeit fungieren kann. H. J. Paton hat auch darauf hingewiesen: „Kant himself speaks of ‘the synthetic unity of the manifold of the given sensuous intuition’. For the sake of simplicity I take the **‘given sensuous intuition’** to be **‘mere intuition’** as opposed to sensation. If we take ‘intuition’ to be used in the ordinary sense, we must add that its synthetic unity is, as we have shown, also the synthetic unity of a pure and homogeneous manifold“ (H. J. Paton, a.a.O., S. 116).

werden. Wenn Kant sagt, dass durch die Synthesis des Mannigfaltigen die Vorstellung eines **bestimmten** Raumes oder Zeit erzeuge, scheint er das Gegenteil zu meinen. Denn Kant betrachtet das Schema letzten Endes doch als **Zeitbestimmung**. Bewegt er sich hier im Zirkel? Eine Antwort liefert uns seine Definition der Größe als ‚quantum‘: „Nun ist das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Größe (quanti).“⁵⁷⁴ Die Größe (quantum) als das mannigfaltige Gleichartige in der Anschauung überhaupt ermöglicht also die Vorstellung des Gegenstandes. Kant unterscheidet sie von der Größe als ‚quantitas‘. Die ‚quantitas‘ gibt nach Kant die Antwort auf die Frage: Wie groß ist etwas? Heidegger interpretiert dies als „das Maß, das Soviel einer vielmalgenommenen Eins“.⁵⁷⁵ In diesem Sinne sagt er Folgendes:

Bei der Größe als *quantitas* handelt es sich immer um Größenerzeugung. Geschieht diese im Fortgang von Teilen zu Teilen zum Ganzen, durch sukzessive Anstückung der auseinanderliegenden Teile, dann ist die Größe (*quantitas*) eine extensive [...]. Größe als *quantitas* ist immer Einheit einer wiederholten Setzung.⁵⁷⁶

Der Satz bedeutet, dass das gleichartige Mannigfaltige aufgrund einer Anschauung mehrmals genommen und zusammengesetzt und dadurch zu einem Gegenstand gemacht wird. Die Größe als ‚quantum‘ muss deswegen, will sie erst die Vorstellung des Objekts ermöglichen, mit dieser Anschauung im wesentlichen Zusammenhang stehen. Heidegger versteht ‚quantum‘ im eigentlichen Sinne übrigens als reine Anschauung: „Der Raum und ebenso die Zeit sind *quanta continua*, ursprünglich Großhaftes, un-endliche Größen und demzufolge mögliche extensive Größen (Quantitäten).“⁵⁷⁷ Damit ist das Verhältnis der reinen Form der

⁵⁷⁴ I. Kant, *KrV*, B 203.

⁵⁷⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 198.

⁵⁷⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 199.

⁵⁷⁷ M. Heidegger, a.a.O., S. 200. Um ein Missverständnis zu vermeiden, ist zu bemerken, dass Heidegger hier den Ausdruck ‚quantum‘ im doppelten Sinne benutzt: einerseits als das Großhafte, das die Größe als ‚quantitas‘ überhaupt ermöglicht, andererseits als ‚quantum‘ in einem viel weiteren Sinne. Im zweiten Sinne unterscheidet er wiederum zwischen ‚quantum continuum‘ als ‚quantum‘ im eigentlichen Sinne und ‚quantum discretum‘ als ‚quantitas‘. Das erste ‚quantum‘ ermöglicht das zweite. Der Ausdruck ‚mögliche extensive Größen‘ muss gerade in diesem Sinne ausgelegt werden. Solche Schwierigkeit hat H. J. Paton auch gesehen, wie wir im folgenden Zitat deutlich sehen können: „Kant makes a distinction between ‘quanta’ and ‘quantitas’. This distinction raises problems of Kantian terminology through which it is not easy to thread one’s way“ (H. J. Paton, a.a.O., S. 125). Paton bezieht übrigens die Axiome auf ‚quanta‘ als ‘extensive quantities’, während er auch

Anschauung und der Erscheinung als Gegenstand überhaupt deutlich geworden. Die erste als das reine gleichartige Mannigfaltige soll vermittels der einen Anschauung, die als Schema ausgelegt werden und Grund der Gleichartigkeit der Teile der Erscheinungen sein muss, die zweiten als extensive Größe möglich machen. Warum ist aber dieses Prinzip der Grundsatz des reinen Verstandes, nicht der der reinen Anschauung? Kant zufolge sind die Erscheinungen 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.“⁵⁷⁸ Deswegen legt Heidegger „ein so und so Bestimmtes“ als „ein zusammengesetztes Gleichartiges“ aus.⁵⁷⁹ Diese Einheit des vielen Gleichartigen bezieht er auf die „Leitvorstellung eines Verbindens, eines »Ich denke«“.⁵⁸⁰ Diese Vorstellung als reiner Begriff des Verstandes ist der Begriff eines ‚quanti‘, „sofern [...] dieser Verstandesbegriff »Einheit« als Regel der Einigung sich auf Großhaftes, quantum überhaupt bezieht.“⁵⁸¹ Demnach wird die Bestimmung als Synthesis durch den reinen Verstand zustande gebracht. Dabei ist auffallend, dass Heidegger die beiden, nämlich die reinen Anschauungen und den Verstand, aufeinander bezieht, aber nicht die ‚quanta‘ als die ersten von dem zweiten abhängig sein lässt.⁵⁸² Trotzdem ist eines klar: „Das quantum – Raum – bestimmt sich zu je diesen erscheinenden Raumgebilden nur in der Synthesis der Quantität [natürlich als Kategorie].“⁵⁸³ Der Verstand ist derjenige, der es endgültig ermöglicht, dass die Gegenstände

zugibt, dass einige ‚quanta‘ keine extensive Größe sein können. Aber er scheint auf den ersten Blick das Verhältnis zwischen ‚quantum‘ und ‚quantitas‘ anders zu interpretieren als Heidegger. Denn für ihn hat ‚quantitas‘ den Primat vor ‚quantum‘: „The concrete instances in which quantitas is manifested are naturally called quanta [...]“ (H. J. Paton, a.a.O., S. 126). Für ihn bedeutet hier aber ‚quantitas‘ die Kategorie, die anders ausgelegt werden muss, denn ‚quantitas‘ als „a special kind of instance in which quantitas (the category) is present, and we speak of quantitates in the plural“ (H. J. Paton, a.a.O., S. 126f). Trotzdem bleibt die Frage bestehen, ob ‚quanta‘ nur ‚concrete instances‘ von Quantität als Kategorie sein. Darauf werden wir bald eingehen.

⁵⁷⁸ I. Kant, *KrV*, B 203.

⁵⁷⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 205.

⁵⁸⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 206.

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² Dafür siehe auch M. Heidegger, a.a.O., S. 199: „Größe als quantitas ist immer Einheit einer wiederholten Setzung. Die Vorstellung von solcher Einheit enthält zunächst nur das, was der Verstand in solch wiederholter Setzung »für sich selbst tuth« [...]. Quantität ist ein reiner Verstandesbegriff. Nicht so die Größe als quantum; sie ist nicht durch Setzung erzeugt, sondern für ein Anschauen zumal *gegeben*.“ Seine Interpretation ist mit derjenigen von Paton unvereinbar. Dieser Unterschied bei der Interpretation kann darauf zurückgeführt werden, dass die beiden das Verhältnis zwischen Anschauung und Verstand völlig anders auslegen.

⁵⁸³ M. Heidegger, a.a.O., S. 206.

zustande gebracht werden. In diesem Sinne ist dieses Prinzip das ‚des reinen Verstandes‘. Aus unserer Untersuchung wird übrigens auch deutlich, dass unsere Frage zum Zirkel in Kants Argument so beantwortet werden kann: Ein bestimmter Raum und eine bestimmte Zeit meinen hier ein zusammengesetztes Gleichartiges als Resultat der Synthesis der Quantität. Deswegen sind sie von der bloßen Anschauung, vom Schema als Zeitbestimmung, die das gleichartige Mannigfaltige erst möglich macht, strikt unterschieden. Aber damit ist die Frage zur ersten Version noch nicht beantwortet. Wie kann die Erscheinung als unbestimmter Gegenstand den bestimmten Raum oder die bestimmte Zeit als ihren Teil haben? Hier stoßen wir wiederum an den Zirkel des Arguments. Denn die Unbestimmtheit meint bei der Erscheinung, dass der Gegenstand noch nicht vom Verstand bestimmt wurde. Dies haben wir in Bezug auf die Synthesis in der transzendentalen Deduktion schon gesehen. Weiter werden wir sehen, dass sich das ganze System der Grundsätze des reinen Verstandes auch im Zirkel bewegt, wenn auch in anderer Hinsicht.

Jetzt können wir auch auf die Frage antworten, warum die Formel des Prinzips der Axiome der Anschauung in der zweiten Version nicht treffender formuliert ist, als diejenige in der ersten. Es geht nicht unbedingt darum, ob alle Anschauungen, seien sie reine Anschauungen oder Erscheinungen als Anschauungen, extensive Größe sei. Es geht vielmehr darum, dass die Erscheinungen als Gegenstände unserer Erkenntnis in Bezug auf ihre Anschauung der Form nach extensive Größe sein müssen. Diesen Gegenstand zu erzeugen ist letztendlich die Aufgabe des reinen Verstandes. Das stellt Formulierung der ersten Version treffender dar als die der zweiten.

Warum müssen aber die Erscheinungen „als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden [...], als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden“?⁵⁸⁴ Den Angelpunkt dieses Beweises finden wir gerade hier. Wir haben im obersten Grundsatz des reinen Verstandes schon bewiesen, dass es so sein muss, denn dort haben wir festgestellt, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind. Die Möglichkeit der Erfahrung wird dadurch garantiert, dass im erkennenden Subjekt dank des Schematismus der reine Verstand und die reine Anschauung zusammenkommen. Sollen die Gegenstände der Erfahrung durch dieselben Bedingungen wie die Erfahrung zustande gebracht werden, dann müssen die Erscheinungen auch durch dieselbe Synthesis wie die Erfahrung im transzendentalen Sinne zustande kommen. In dieser Perspektive kann man also sagen, dass

⁵⁸⁴ I. Kant, *KrV*, B 203.

dieser Grundsatz vom obersten Grundsatz abgeleitet ist. In gegenläufiger Perspektive aber muss man sagen, dass dieser Grundsatz nicht allein aus dem obersten Prinzip analytisch herausgezogen wird. Der Beweis des Grundsatzes erfordert, dass die Zeiteinheiten, als Bestandteile einer bestimmten Zeitgröße, die extensive Größe sein soll, selbst auch extensive Größen sind. Das ist die Bedeutung der Formulierung ‚der Form nach‘. Der oberste Grundsatz handelt vom synthetischen Urteil über das Verhältnis zwischen der Erfahrung und dem Gegenstand der Erfahrung. Die anderen Grundsätze handeln vom Verhältnis zwischen dem Gegenstand als Erscheinung und der Bestimmung, extensive Größe zu sein: „Dem Gegenstand wird mit der Bestimmung, extensive Größe zu sein, synthetisch etwas zugesprochen, aber a priori, nicht auf Grund von Wahrnehmungen einzelner Gegenstände, sondern im vorhinein aus dem Wesen der Erfahrung überhaupt.“⁵⁸⁵ Das Prinzip der Axiome der Anschauung wird also in einem gewissen Sinne vom obersten Grundsatz abgeleitet, ohne jedoch seinen synthetischen Charakter verlieren, der im obersten Grundsatz noch nicht vorhanden war und das Verhältnis der Erscheinungen mit der extensiven Größe bestimmt. Warum nennt Kant aber dieses Prinzip das der Axiome der Anschauung? Weil auf diesem Prinzip sich „die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen“ gründet und sie nur Größen („quanta“; hier die a priori Angeschauten) als solche betrifft und weil die empirische Anschauung nur durch die reine Anschauung möglich ist: „[W]as also die Geometrie von dieser [der reinen Anschauung] sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener [der empirischen Anschauung] [...]“.⁵⁸⁶

3.2. Die Antizipationen der Wahrnehmung

Das Prinzip der Axiome der Anschauung bezieht sich auf die extensive Größe, während das Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung sich auf die intensive Größe bezieht. Wir werden auf dieselbe Weise wie vorhin verfahren, nämlich die erste Version vom Beweise zuerst betrachten und danach die zweite. Dabei werden wir auf die Bedeutungen solcher Termini wie Antizipation, Empfindung, Wahrnehmung, real, intensiv etc. besonders achtgeben. Denn diese Termini machen, wie es später deutlich wird, den wesentlichen Inhalt des Prinzips

⁵⁸⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 208.

⁵⁸⁶ I. Kant, *KrV*, A 165, B 206. Wenn auch die synthetischen Urteile der Zahlenverhältnisse nach Kant nicht Axiome, sondern Zahlformeln genannt werden müssen, wobei es sich um die ‚quantitas‘ (nicht im Sinne der Kategorie, sondern der Größe, wie oben erwähnt) handelt, besteht die notwendige Anwendbarkeit der beiden auf die Gegenstände der Erfahrung zu Recht, „weil die Bedingungen der Mathematik selbst, diejenigen von quantitas und quantum, zugleich die Bedingungen des Erscheinens dessen sind, worauf Mathematik angewandt wird“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 207).

aus. Auch hier unterscheiden sich die Formulierungen des Prinzips selbst in den beiden Versionen. Die erste Version lautet: „Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen, als solche, antizipiert, heißt so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (realitas phaenomenon) eine intensive Größe d. i. einen Grad.“ In der zweiten Version steht: „Antizipationen der Wahrnehmung / Das Prinzip derselben ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.“ Wir nehmen den Unterschied beider Versionen leicht wahr: In der ersten haben die Empfindung und das Reale eine intensive Größe, während in der zweiten nur das Reale sie hat. Außerdem entspricht das Reale in der ersten Version der Empfindung des Gegenstandes, während in der zweiten das Reale selbst der Gegenstand der Empfindung ist. Warum Kant die Formulierung so geändert hat, werden wir eingehend untersuchen.

3.2.1. Die erste Version

Kant fängt damit an, zwischen der Antizipation im allgemeinen Sinne und derjenigen der Erscheinungen bzw. der Wahrnehmungen zu unterscheiden. Die erste sei „alle Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann“. Als Beispiel nennt Kant „die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Größe“. Wenn aber an jeder Empfindung (als Materie der Wahrnehmung) etwas a priori zu finden ist, dann soll man es auch „im ausnehmenden Verstande“ Antizipation nennen.⁵⁸⁷ In der Geometrie handelt es sich um die räumlichen

⁵⁸⁷ I. Kant, *KrV*, A 166f, B 208f. Hier bezieht Kant die Antizipation auf einen Ausdruck, der von Epikur verwendet wurde, nämlich πρόληψις: „[O]hne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epikur seinen Ausdruck πρόληψις brauchte“ (Ebd.). Die historische Richtigkeit dieser Aussage ist zu bezweifeln, denn Epikur hat darauf bestanden, dass sich dieser Ausdruck auf die als Anfang der Wissenschaft dienenden Vorkenntnisse beziehe, welche letztendlich, mindestens für Diogenes Laertius in seiner Biographie Epikurs, nur von der sinnlichen Anschauung gewonnen werden können. Der Begriff kann keinesfalls als a priori im kantischen Sinne verstanden werden:

„[T]ὴν δὲ πρόληψιν ὃ λέγουσιν οἰονεὶ κατάληψιν δόξαν ἢ ρῆθην ἢ ἐννογίαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλακίς ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ τοιοῦτον ἐστὶν ὑπὸ ῥωπος [...]“ (Diogenes Laertius, *De Vita Philosophorum Libri decem*, 1850, S. 262). Diese Vorkenntnisse sollen nur die Erinnerung von demjenigen sein, welches mehrmals von außen (ἔξωθεν) kommt. Also können sie nicht a priori in einem vorhanden sein. Wenn Elisabeth Asmis schreibt: „[P]reconceptions are derived from **sense perception**, and their function is to serve as points of reference for inquiry“ (Elisabeth Asmis, *Epicurean Epistemology* in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 1999, S. 277), meint sie dasselbe. Aber in den Worten des Epikur handelt es sich eigentlich um dasjenige, was den ausgesprochenen Worten zugrunde liegt,

Bestimmungen a priori. In diesem Fall kann man durch sie alles a priori erkennen. Aber in den Erscheinungen gibt es auch , außer den reinen (Bestimmungen der) Anschauungen, Elemente, die nicht anders als a posteriori, nämlich empirisch erkannt werden können. Wie kann man an dieser Empfindung etwas Apriorisches finden? Um Kants Antwort auf diese Frage näher zu untersuchen, betrachten wir zuerst die Schwierigkeiten in Bezug mit den Termini wie Empfindung, Wahrnehmung. Die Zweideutigkeit der Empfindung nach Heidegger ist: „Das Wort »Empfindung« ist wie das Wort Vorstellung zunächst zweideutig: Es meint einmal das Empfundene, das vernommene Rot, den Ton, Rotempfindung, Tonempfindung. Es meint zugleich das Empfinden als einen Zustand unserer selbst.“⁵⁸⁸ Es verhält sich ebenso mit der Bedeutung der Wahrnehmung: das Wahrgenommene und das Wahrnehmen. Wenn Kant die „Dinge im Raum und der Zeit“, „mit Empfindung begleitete Vorstellungen“ als Wahrnehmungen versteht,⁵⁸⁹ scheint er damit das Wahrgenommene zu meinen. Es gibt aber Schwierigkeiten. Denn er versteht die Wahrnehmung einerseits als eine Empfindung, „auf einen Gegenstand, noch ohne ihn zu

zuerst nur angeschaut wird und keines Beweises bedarf: „[T]ὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις [...] νάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ’ ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μὴθὲν ποδείξεως προσδεῖσθαι [...]“ (Diogenes Laertius, a.a.O., S. 263). In dieser Hinsicht ist Kants Interpretation nicht aus der Luft gegriffen. Für Epikur sind andererseits nicht nur die aktiven Gemütshandlungen wie Wahrnehmungen (αἰσθήσεις) oder Denkakten (ἐπιβολὰς τῆς διανοίας) und irgendwelche Kriterien (ὅτιδήποτε τῶν κριτηρίων), sondern auch die Empfindungen (πάθη) als passive Gemütsveränderungen mit Aufmerksamkeit zu beobachten. Ob er die letzteren auch als etwas keines Beweises Bedürftiges gedacht hat, ist es dem Text nicht zu entnehmen. Kants Frage, ob in den Wahrnehmungen etwas Apriorisches vorzufinden ist, muss sich allerdings auf diesen Text beziehen. Nicht nur die reinen Bestimmungen der Anschauung, sondern auch irgendetwas im Wahrgenommenen selbst ist zu antizipieren. Epikur zufolge aber hat man damit das zu Erwartende oder das Unklare (τὸ προσμὲνον καὶ τὸ δηλον) als Gegenstand der weiteren Untersuchung. Deswegen muss man eher sagen: Wichtig ist nicht die Feststellung, was man „a priori erkennen oder bestimmen“ kann, sondern die Vorkenntnisse, womit man die Wissenschaft angehen kann, auch wenn sie hinsichtlich der Empfindungen etwas Unklares in sich enthalten mögen. Wenn wir hier den Ausdruck ‚a priori‘ im Sinne von ‚voraussichtlich, provisorisch‘ verstehen können, dann könnten wir Kants Interpretation mit Epikurs Text in Einklang bringen, aber im Kontext der *KrV* ist dies unmöglich.

⁵⁸⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 210. Heidegger will die Sache nicht so bewenden lassen. Er versucht, die Vieldeutigkeit der Empfindung weiter zu explizieren. Aber in diesem Fall handelt es sich nicht mehr um die Bedeutung des Terminus, sondern um „eine eigentümliche vermittelnde Zwischenstellung zwischen den Dingen und dem Menschen, zwischen Objekt und Subjekt [...]. Je nachdem, wie wir das Objektive deuten, und je nach dem Begriff vom Subjektiven wandelt sich auch die Auffassung und Deutung des Wesens und der Rolle der Empfindung“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 211). Auf dieses Problem werden wir später ausführlicher eingehen.

⁵⁸⁹ Siehe I. Kant, *KrV*, B 147.

bestimmen“ angewandt, andererseits aber als „Bestimmung der Apperzeption“ und auch sogar als „eine Modifikation des inneren Sinnes“. ⁵⁹⁰ Wenn Kant sie noch als Materie der Erscheinung versteht, ⁵⁹¹ scheint das Problem ausweglos.

Um solche Schwierigkeiten zu lösen, betrachten wir, was mit dem Realen genau gemeint ist. In Bezug auf die objektive Realität haben wir schon die Bedeutung dieses Wortes erklärt. Wenn es sich aber auf die Empfindung bezieht, muss es näher betrachtet werden. Das Reale bezieht sich allerdings nicht auf die Wahrnehmungen, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, die allen Erkenntnissen objektive Realität geben soll. Die Realität wird von Kant als Vorhandensein in der Wirklichkeit verstanden, nicht als Vorhandensein der Dinge an sich. ⁵⁹² Heidegger versucht auch die Bedeutung dieses schwierigen Wortes genauer zu untersuchen, indem er sie aus der Überlieferung der mittelalterlichen und neuzeitlichen Metaphysik herauszieht und sie mit derjenigen Kants vergleicht. Dafür gibt er das Beispiel der ‚Metaphysica‘ von Alexander Gottlieb Baumgarten, die Kant jahrelang als Grundlage von seiner Metaphysikvorlesung benutzt hat. In diesem Buch lautet die Definition der Realität:

Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata), sunt DETERMINATIONES, altera positiva, et affirmativa [...], quae si vere sit, est REALITAS, altera negativa [...], quae si vere sit, est NEGATIO. ⁵⁹³

Aufgrund dieser Definition legt Heidegger den Grundcharakter der ‚realitas‘ bei Baumgarten als ‚determinatio‘, Bestimmtheit aus. Das Zitat zeigt übrigens, wie Kant darüber notiert hat, dass es sich um ein „praedicatum logicum“ handelt. ⁵⁹⁴ In dieser herkömmlichen Metaphysik kommen die ontologischen und die logischen Ausdrücke zusammen. Das ist auch bei Kant der Fall, wenn er sagt: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat.“ Trotzdem erfährt dieser Ausdruck bei Kant, Heidegger zufolge, „eine neue kritische Auslegung“ von einer „determinatio positiva et vera“, einer „zum wahren Wesen einer Sache gehörige(n) und als solche gesetzte(n) Bestimmtheit“ zum Realen in den Erscheinungen als ‚realitas phaenomenon‘, das „als der erste Wasgehalt die Leere von Raum und Zeit besetzen muß, damit überhaupt etwas erscheinen kann und Erscheinen, der Andrang eines Gegen, möglich wird.“ ⁵⁹⁵ In diesem

⁵⁹⁰ Darüber siehe I. Kant, *KrV*, A 374; A 368; A 367.

⁵⁹¹ Siehe I. Kant, *KrV*, A 180, B 223.

⁵⁹² Darüber siehe in dieser Arbeit S. 146f.

⁵⁹³ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica* in: Kants gesammelte Schriften, Band XVII, 1926, S. 34.

⁵⁹⁴ Ebd.

⁵⁹⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 216f.

Sinne legt Heidegger das Reale als „das erste quale des Gegenstandes“ aus. Wir müssen dann fragen, ob sich diese Bedeutung des Realen ohne weiteres auf den Ausdruck ‚objektive Realität‘ anwenden lässt. Darauf antwortet Heidegger negativ, denn dieser Ausdruck erkläre nicht, ob die Quantität als Verstandesbegriff wirklich vorhanden sei, ob ihr etwas außerhalb des Bewusstseins entspreche, sondern ob sie und warum sie „zum Gegenstand als Gegenstand, zum Objekt **als solchem** gehöre.“⁵⁹⁶ Nach Heidegger bedeutet der Ausdruck ‚Realität‘, wie in der Tradition, ‚die Sachheit‘.⁵⁹⁷ Hier sieht man den entscheidenden Unterschied zwischen der herkömmlichen und der kantischen Bedeutung der Realität. Denn in der ersten ist

das Wirklichsein selbst, die Existenz [...] etwas, was zum Wesen erst hinzukommt, und in dieser Hinsicht galt die *existentia* selbst als eine Realität. Erst hat Kant gezeigt, daß Wirklichkeit, Vorhandensein kein reales Prädikat eines Dinges ist [...].⁵⁹⁸

Das Reale ist „jenes, was in der Erscheinung wirklich ist im Unterschied zu solchem, was an ihr unwirklich und bloßer Schein und Dunst sein könnte.“⁵⁹⁹ Welchen Zusammenhang gibt es dann zwischen dem Realen und der Empfindung und Wahrnehmung? In der Formulierung der ersten Version soll die Empfindung **und** das Reale eine intensive Größe haben. Zuerst ist es klar, dass die Empfindung hier das Empfundene, nicht das Empfinden bedeuten muss. Zumindest muss sie beide in sich enthalten und dabei sich besonders auf das Empfundene beziehen. In diesem Sinne müssen eigentlich die Empfindung und das Reale mindestens dasselbe enthalten. Deutet man aber die Empfindung als Empfinden, kann man das Verhältnis zwischen der Empfindung und dem Realen anders erklären, wie es in der zweiten Version geschehen wird.⁶⁰⁰ Da die Empfindung von Kant als Materie der Wahrnehmung verstanden

⁵⁹⁶ M. Heidegger, a.a.O., S. 217.

⁵⁹⁷ Nach Heidegger veranlasse und fördere die Zweideutigkeit dieses Ausdruckes bei Kant „die erkenntnistheoretische Mißdeutung der Kritik der reinen Vernunft“. Wenn es sich bei der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe und auch bei der systematischen Darstellung der Grundsätze des reinen Verstandes jeweils um die objektive Realität bzw. die Gültigkeit der Kategorien oder sogar der Erkenntnis handelt, kann ein Unterschied in der Interpretation sehr schwere Folgen haben. Wir schließen uns an die Interpretation von Heidegger an. Die Ausdrücke wie ‚objektiv‘, ‚Realität‘ müssen allerdings aus dem oben genannten Grund mit äußerster Vorsicht betrachtet und im Kontext sorgfältig interpretiert werden, wobei die heutzutage gängigen Bedeutungen von diesen Ausdrücken zuerst ausgeklammert werden müssen.

⁵⁹⁸ M. Heidegger, a.a.O., S. 215

⁵⁹⁹ M. Heidegger, a.a.O., S. 217.

⁶⁰⁰ H. J. Paton hat darüber Gedanken geäußert, welches Verhältnis zwischen der Empfindung und dem Realen feststellbar ist. Er versucht, das Verhältnis einheitlich zu interpretieren. Dabei erwägt er drei Möglichkeiten:

wird, könnte man meinen, das Verhältnis von der Wahrnehmung mit dem Realen sei in der Erscheinung leicht verständlich. Unsere Frage vorhin war aber, warum die Wahrnehmung dann die Materie der Erscheinung sein soll, während Kant in der zweiten Version Erscheinungen als Gegenstände der Wahrnehmung bezeichnet. Um auf diese Frage richtig antworten zu können, ist es aus den noch zu zeigenden Gründen notwendig, die intensive Größe zu untersuchen. Nach Kant ist sie „diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendiert wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann.“⁶⁰¹ Hier entstehen sofort einige Fragen: Was heißt ‚als Einheit apprehendiert werden‘? Was ist mit der ‚Annäherung zur Negation‘? Wie ist hier das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit zu denken? Wie ist diese intensive Größe von der extensiven Größe zu unterscheiden? Kant bezieht sich in der Erklärung der Apprehension auf die augenblickliche Empfindung. Die Apprehension erfülle „bloß vermittelt der Empfindung“ nur einen Augenblick. Auf den ersten Blick scheint diese Behauptung mit der vorherigen Definition der Apprehension in der transzendentalen Deduktion im Widerspruch zu stehen. Denn dort war die Synthesis der Apprehension „das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die

„There would seem to be three possibilities: (1) that sensation is our sensing and the real is the sensum; (2) that sensation is the sensum considered as a modification of the mind, while the real is the quality of the object revealed or given in the sensum; and (3) that sensation is the sensum considered as revealing a quality of the object, while the real is the moving forces (*bewegende Kräfte*) of repulsion and attraction which fill space and constitute the solid bodies of common sense and the substances of physical science“ (H. J. Paton, a.a.O., S. 137). Für ihn ist die erste Möglichkeit unwichtig und deswegen zu ignorieren. Die dritte Möglichkeit wird darin eingeschränkt, sie gelte nur in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft. Nur die zweite Möglichkeit entspreche Kants eigenem Argument. Patons Interpretation können wir passend zum Ausdruck der ersten Version ‚die Empfindung, und das Reale‘ annehmen. Angesichts des Ausdrucks ‚Gegenstand der Empfindung aus der zweiten Version, tendiere ich aber dazu, die erste Möglichkeit vorzuziehen. Denn, nach der zweiten Möglichkeit soll das Wahrgenommene in einem Sinne der Gegenstand des Wahrgenommenen im anderen Sinne sein, was nur das Verstehen zusätzlich verkompliziert. Heidegger sieht in dieser Konjunktion ‚und‘ ein anderes Problem: „Die Fassung des Grundsatzes in A ist [...] mißverständlich und fast gegen den Sinn des eigentlich Gemeinten.“ Denn sie erweckt einen falschen Eindruck, „als hätte zuerst die Empfindung einen Grad und dann auch das ihr entsprechende, von ihr dinghaft verschiedene und dahinter stehende Reale. Allein, der Grundsatz will sagen: Zuerst und eigentlich hat das Reale als quale eine Quantität des Grades – und deshalb auch die Empfindung; deren Intensität als gegenständliche beruht auf der Vorgegebenheit des Realitätscharakters des Empfindbaren [...]. Ohne Realität kein Reales, ohne Reales kein Empfindbares“ (M. Heidegger, a.a.O., S. 221ff). Das Reale macht als Materie erst das Empfinden möglich. Deshalb kann auch das Empfundene intensive Größe haben, weil das Reale zuerst intensive Größe hat. Die Intensität der Größe ist also ein gemeinsamer Charakter für das Reale wie für das Empfundene, wenn auch das erstere vor dem zweiten einen wesentlichen Vorrang hat, weil jenes dieses ermöglicht.

⁶⁰¹ I. Kant, *KrV*, A 168, B 210.

Zusammennehmung desselben“. Heidegger legt dieses Stelle so aus, dass der Genitiv der Apprehension auf Identität verweise, nämlich „reine Synthesis als reine Apprehension“. Wenn wir aber Kants Argument wörtlich auslegen, verweist dieser Genitiv nur auf einzelne Bestandteile derjenigen, welche synthetisiert werden sollen. Das Apprehendierte soll nachträglich zusammengebunden werden. Andererseits sehen wir, dass Kant von „einer dreifachen Synthesis, nämlich, der Apprehension der Vorstellungen[...], der Reproduktion derselben in der Einbildung[...] und ihrer Rekognition im Begriffe“ spricht.⁶⁰² Aus diesem Zitat geht hervor, dass die Apprehension selbst als eine Synthesis oder mindestens als ein Aspekt einer dreifachen Synthesis verstanden werden muss. Diese Zweideutigkeit der Bedeutung des Wortes ‚Apprehension‘ erschwert also unsere Untersuchung.⁶⁰³ Auf jeden Fall wird die Apprehension hier nicht als eine „sukzessive Synthesis“ verstanden. In diesem Sinne muss der Ausdruck ‚nur als Einheit apprehendiert werden‘ verstanden werden. Von diesem Punkt aus muss man weiterfragen: Wenn die intensive Größe als Grad bezeichnet wird, muss man sie mit einer Zahl fixieren können. Wie ist dies aber möglich, wenn es sich nur um die augenblickliche Apprehension handelt? Kant führt dafür einen Begriff der möglichen Verringerung der Größe bis zur Negation: „Nun ist aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, so daß sie abnehmen, und so allmählich verschwinden kann.“⁶⁰⁴ Diese Möglichkeit der Verringerung bzw. des Verschwindens ist der Grund, warum die Vielheit in dieser augenblicklichen Apprehension überhaupt gedacht werden kann. Somit sind alle unsere Fragen beantwortet worden. Kant zufolge ist das Reale der Empfindung durch die augenblickliche Apprehension als intensive Größe zu denken. Denn die Merkmale der intensiven Größe sind genau diejenigen des durch diese augenblickliche Apprehension gefassten Realen. Als Beispiele solcher intensiven Größen nennt Kant Farbe, Wärme, Schwere usw., welche wir üblich Qualitäten nennen. Es bleibt aber immer noch die Frage: Kann sich die Möglichkeit der Verringerung ohne weiteres auf die Synthesis beziehen? In welchem Sinne, wenn überhaupt, kann man bei der Antizipation der Wahrnehmung von Synthesis reden? Die erste Version des Beweises lässt nur schwer die

⁶⁰² I. Kant, *KrV*, A 97.

⁶⁰³ Hier können wir uns noch einmal fragen, ob sich Kant im Zirkel bewegt. Wenn das Wort ‚Apprehension‘ einerseits als Synthesis, andererseits aber als etwas Augenblickliches gedacht werden soll, muss irgendetwas in der Sache selbst liegen, was uns veranlasst, die beiden Aspekte immer zusammen in Betracht zu ziehen. Wir können den Unterschied zwischen der Synthesis und dem einzelnen Akt der Empfindung nur funktional verstehen, beide gehören wesentlich zusammen. Wenn sie zusammengehören, müssen sie einander wechselseitig voraussetzen.

⁶⁰⁴ I. Kant, *KrV*, A 168, B 210.

Antwort auf diese Frage finden. Jetzt betrachten wir also die zweite Version.

3.2.2. Die zweite Version

Der Beweis in dieser zweiten Version verläuft wie im Prinzip der Axiomen der Anschauung nach dem Muster ‚Obersatz, Untersatz und Schlussfolgerung‘. Wir werden dem entlang folgen. Zuerst definiert Kant den Ausdruck ‚Wahrnehmung‘: „Wahrnehmung ist das empirische Bewußtsein, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist.“⁶⁰⁵ Diese Definition deutet schon den synthetischen Charakter der Wahrnehmung an. In der dritten Analogie wird er beweisen, dass sich das Zugleichsein notwendig auf die Synthesis bezieht. Auf der empirischen Ebene übrigens soll nach Kant jede Erkenntnis synthetisch sein. Was hier in Frage gestellt wird, ist aber nicht der synthetische Charakter der empirischen Erkenntnis selbst, sondern die synthetischen Urteile a priori. Nach diesem Grundsatz soll dann die intensive Größe eine solche sein, was im Begriff des Realen noch nicht zu finden ist. Diesen a priori synthetischen Charakter müssen wir aber gerade in dem empirischen Bewusstsein finden können. Kant fängt den Obersatz, der aus mehreren Sätzen besteht, mit dem Begriff des Realen der Empfindung an. Es sind „die Materien zu irgendeinem Objekt überhaupt“. Sie seien in den Erscheinungen, nämlich in den „Gegenständen der Wahrnehmung“ enthalten. Wir fragen nicht zum ersten Mal, warum Kant einerseits die Wahrnehmung als Materie der Erscheinungen, andererseits umgekehrt die Erscheinungen als Gegenstände der Wahrnehmung versteht. Um das Problem noch zu verdeutlichen, wiederholen wir den gesamten Problemzusammenhang: Die Wahrnehmung wird außerdem noch als eine „auf einen Gegenstand, noch **ohne ihn zu bestimmen**, angewandte Empfindung“, aber auch als eine „**Bestimmung** der Apperzeption“, sogar als „eine Modifikation des inneren Sinnes“ verstanden. Das Problem lässt sich genauer betrachten, wenn der Kontext solcher Aussagen erläutert wird. Die Wahrnehmungen werden die Materien der Erscheinungen genannt, wenn Kant von den Postulaten des empirischen Denkens spricht, an der Stelle, wo der regulative Charakter der Analogien der Erfahrung und der Postulate des empirischen Denkens behandelt werden. Die anderen Definitionen werden an der Stelle erwähnt, wo Kant den vierten Paralogismus der Idealität behandelt. Dieser vierte Paralogismus besagt, dass das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft sei, weil das Dasein aller äußeren Erscheinungen „nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, allein geschlossen werden kann.“⁶⁰⁶ Dagegen soll nach Kant jede äußere

⁶⁰⁵ I. Kant, *KrV*, B 207.

⁶⁰⁶ I. Kant, *KrV*, A 367.

Wahrnehmung unmittelbar etwas Wirkliches im Raume beweisen oder vielmehr das Wirkliche selbst sein. Er gibt zuerst zu, dass in gewisser Hinsicht der oben erwähnte Paralogismus Recht hätte: „Wir können mit Recht behaupten, daß nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar genommen werden könne, und daß meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung sein könne.“⁶⁰⁷ Da aber für ihn äußere Gegenstände bloß Erscheinungen sind, „mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen“,

existieren ebensowohl äußere Dinge, als ich Selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewußtseins, nur mit dem Unterschiede: daß die Vorstellung meiner Selbst, als des denkenden Subjekts, bloß auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden.⁶⁰⁸

Wenn Kant von der Wahrnehmung als „Modifikation des inneren Sinnes“, „Bestimmung der Apperzeption“ spricht, muss sich die Wahrnehmung auf ihren inneren Charakter beziehen. Dabei muss der innere Sinn im weitesten Sinne verstanden werden, nicht als die Zeit (reine Anschauung), dem Raum entgegengesetzt, sondern als die gesamte innere Sphäre des denkenden Subjekts. Andererseits darf die Bestimmung der Apperzeption nicht in Bezug auf den Verstand verstanden werden, was mit den Wörtern „ohne [...] zu bestimmen“ gemeint ist. Der Ausdruck ‚Bestimmung der Apperzeption‘ muss lediglich bedeuten, dass die Apperzeption durch die Wahrnehmung nicht mehr ganz leer, bestimmungslos sei. So können wir vermuten, dass es mit dem Ausdruck „Gegenstände der Wahrnehmung“ oder „Materien der Erscheinung“ ähnlich bewandt ist. Vor kurzem haben wir den doppelten Charakter der Apprehension in Bezug auf die Synthesis betrachtet. Wenn die beiden Ausdrücke miteinander versöhnend interpretiert werden, muss genau dieser Charakter betont werden, nämlich, dass die Erscheinung bald einzeln, bald zusammengebunden, nämlich als ein unbestimmter Gegenstand, ausgelegt wird. Dann ergibt sich der zirkuläre Charakter bei einigen wichtigen Begriffen Kants, den wir schon in der Anmerkung über die Apprehension erwähnt haben. Wie wir später versuchen werden zu zeigen, liegt dieser zirkuläre Charakter im Wesen der Grundsätze selbst.

Nach Kant ist das Reale der Empfindung, das in den Erscheinungen enthalten ist, eine „bloß **subjektive** Vorstellung, von der man sich nur bewußt werden kann, dass das Subjekt affiziert sei, und die man **auf ein Objekt überhaupt** bezieht.“⁶⁰⁹ Das Reale der Empfindung sei also

⁶⁰⁷ Ebd.

⁶⁰⁸ I. Kant, *KrV*, A 370f.

⁶⁰⁹ I. Kant, *KrV*, B 207f.

bloß subjektiv, aber auf ein Objekt überhaupt bezogen. Wir erinnern uns dabei klar an die von Heidegger genannte „eigentümliche vermittelnde Zwischenstellung“ der Empfindung

zwischen den Dingen und dem Menschen, zwischen Objekt und Subjekt [...]. Je nachdem, wie wir das Objektive deuten, und je nach dem Begriff vom Subjektiven wandelt sich auch die Auffassung und Deutung des Wesens und der Rolle der Empfindung.⁶¹⁰

Kant betont aber ausdrücklich das Subjektive am Realen der Empfindung, wie dasselbe auch im vierten Paralogismus für die Wahrnehmung als Modifikation des inneren Sinnes gilt. In der Formulierung des Prinzips wird aber das Reale als ein Gegenstand der Empfindung angegeben. Andererseits wird es von der objektiven Seite her verstanden. Hier muss die Empfindung das Empfinden bedeuten und das Reale als ihr Gegenstand muss auch in dieser Hinsicht objektiv, aber noch nicht bestimmt betrachtet werden. In diesem Sinne muss der Ausdruck ‚Materien zu irgendeinem Objekt‘ verstanden werden. Ob das Reale subjektiv oder objektiv genannt wird, hängt deshalb nicht vom Wesen der Empfindung ab, sondern nur davon, welcher Aspekt der Empfindung hervorgehoben wird. So wird der Obersatz dargestellt: Die Erscheinungen enthalten das Reale der Empfindung als bloß subjektive Vorstellung, Materien zu irgendeinem Objekt überhaupt.

Im Untersatz wird, wie in der ersten Version, zuerst eine stufenartige Veränderung vom empirischen zum reinen Bewusstsein dargestellt. Dort fragten wir, ob die Möglichkeit besteht, die Verringerung ohne weiteres auf die Synthesis zu beziehen: In welchem Sinne, wenn überhaupt, kann bei der Antizipation der Wahrnehmung von der Synthesis geredet werden? Wir fragen nun außerdem noch: Hat die intensive Größe mit der Ausdehnung als extensiver Größe, nämlich mit der Quantität gar nichts zu tun? Wenn etwas als Größe gilt, dessen Vielheit gezeigt werden soll, muss dieses Etwas mit dem Wieviel zu tun haben.⁶¹¹ Darüber sagt Kant Folgendes: „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.“⁶¹² Die Einheit als ‚Quantum‘ soll übrigens der Grund sowohl für die extensive als auch für die intensive Größe sein. Die zahlenmäßige Fixierung der Größe als Kontinuum ist also für die beiden Typen gemeinsam. Wo liegt dann der Unterschied? Zuerst fällt uns auf, dass es sich in

⁶¹⁰ M. Heidegger, a.a.O., S. 211.

⁶¹¹ Indem Heidegger die ‚intensio‘ als „nichts anderes als die quantitas einer qualitas, eines Realen“ interpretiert, meint er dasselbe. Siehe darüber M. Heidegger, a.a.O., S. 218: „[I]ntensität und Extensität, lassen sich als Quantitäten den Zahlen zuordnen [...].“

⁶¹² I. Kant, *KrV*, A 171, B 212.

der extensiven Größe offensichtlich um die sukzessive Synthesis handelt, während es in der intensiven Größe, mindestens in der ersten Version, nicht unbedingt so ist, denn das Reale der Empfindung soll dort durch die augenblickliche Apprehension gewonnen werden. Wie die Einheit bei beiden gewonnen wird, sagt Heidegger:

In der extensiven Größe wird die Einheit immer nur auf Grund und im Zusammennehmen der zunächst unmittelbar gesetzten vielen Teile erfaßt. Die intensive Größe wird dagegen unmittelbar als Einheit vernommen.⁶¹³

Dabei wird deutlich, dass es sich in der ersteren um die Synthesis handelt, wodurch die Einheit erst gewonnen wird. Aber in der zweiten scheint es zuerst, als handle es sich gar nicht um die Synthesis. Die Einheit soll zugleich mit der jeweiligen augenblicklichen Empfindung gewonnen bzw. gesetzt werden. Außerdem sollen die leere Zeit und der leere Raum selbst nicht wahrgenommen werden. Diese Leere der Anschauung bedeutet nur, dass das Reale in der Erscheinung zu Null, nämlich zur Negation übergehen kann. Dann gibt es kein Reales und deshalb auch keine Wahrnehmung mehr. Wenn man von der Wahrnehmung spricht, wird die Leere nur als Möglichkeit vorgestellt, aber nicht als Wirkliches. Wenn aber die Einheit schon zugleich mit der Empfindung gewonnen bzw. gesetzt wird und das Reale als Wirkliches wahrgenommen wird, ist eine Synthesis überhaupt in Bezug auf die intensive Größe möglich? Auf diese Frage versucht Paton, folgendermaßen zu antworten:

It may be thought that Kant has no right to use the word 'synthesis' for our apprehension of degree, and that he has failed to connect this kind of synthesis with the nature of time and space. The first objection seems to me one of terminology, and if synthesis means the holding together of a plurality in unity, there certainly is a synthesis of degrees as well as of extensions; every degree is a plurality in unity, since although it is an indivisible whole, it contains all the lesser degrees between it and zero.⁶¹⁴

Wie wir oben gesehen haben, ist das Problem nicht so einfach. Wie und warum die Vielheit in dieser Einheit enthalten ist, muss immer noch geklärt werden, damit wir überhaupt von der

⁶¹³ M. Heidegger, a.a.O., S. 218. H. J. Paton gibt uns dafür das folgende Beispiel an: „A foot is made up of so many inches and an hour of so many minutes, and it is because we have separate ideas of the parts that we can have an idea of the whole; but when we experience a degree of heat we have an idea of the whole without having separate ideas of its parts.“ In der folgenden Anmerkung heißt es: „Kant believes that in experiencing a degree of heat we pass successively and continuously from our starting-point through the intermediate degrees to the final degree; but at every stage we have before us a degree which is one and indivisible“ (H. J. Paton, a.a.O., S. 136).

⁶¹⁴ H. J. Paton, a.a.O., S. 147.

Synthesis reden können. Die Verringerung wird nur als Möglichkeit eingeführt, aber nicht als Wirklichkeit. Wir haben auch gesehen, dass die Synthesis einen wesentlichen Zusammenhang mit der Zeit haben muss. Deswegen müssen zumindest hinsichtlich der Zeit die beiden Einwände wesentlich zusammenkommen.

In der zweiten Version wird aber die Synthesis tatsächlich in Bezug auf das Reale der Empfindung dargestellt, allerdings in umgekehrter Richtung, nämlich von der Negation zum Realen: „eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung“. Die Apprehension wird demgemäß auch als sukzessiv, obwohl nicht als Anstückung der Teile, dargestellt.⁶¹⁵ Da die durch diese Apprehension gewonnene Größe nur subjektiv gedacht wird und sie keine Bestimmung durch die reinen Anschauungen, nämlich Raum und Zeit, erfährt, soll das Reale der Empfindung keine extensive Größe haben können. Z. B. Gewicht, Widerstand etc. können nicht direkt mit Raum und Zeit bestimmt werden. Da das Reale aber zu einem gewissen Grad erwachsen kann, so heißt es im Schluss, kann man ihm eine Größe, in diesem Fall die intensive Größe zuweisen, aber in einer indirekten Anwendung. Denn in der ersten Version wurde die intensive Größe als diejenige definiert, „die nur als Einheit apprehendiert, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann.“ Aber hier wird sie deutlich als „ein Grad des Einflusses auf den Sinn“ verstanden.⁶¹⁶ Die Größe wächst hier nämlich von Null auf. Dadurch wird in einem gewissen Sinne die Synthesis möglich gemacht, denn sie wird normalerweise nicht durch Abnehmen der Elemente, sondern durch Zusammennehmen zustande gebracht. Aber die Definition der intensiven Größe hat dadurch eine wesentliche Veränderung erlitten. Die Apprehension ist nicht mehr augenblicklich, sondern sukzessiv. Die Vielheit wird nicht mehr durch Annäherung zur Negation, sondern durch Erwasen aus ihr gewonnen. Die intensive Größe muss also neu definiert werden. Da aber Kant darüber gar nichts sagt, ist es eine schwierige Aufgabe. Auf jeden Fall ist deutlich geworden, dass sich Kants Argument, die beiden Versionen zusammengenommen, in einem gewissen Zirkel bewegt. Die intensive Größe soll einerseits

⁶¹⁵ Kant spricht in der Tat davon, dass in der Apprehension „das empirische Bewußtsein in einer gewissen Zeit von nichts = 0 zu ihrem gegebenen Maße **erwachsen kann**“ (I. Kant, *KrV*, B 208). Hier bezieht Kant zwar immer noch die Synthesis auf die Möglichkeit, wie in der ersten Version, aber dort hatten wir die Schwierigkeit, in der Verringerung überhaupt von der Synthesis zu reden. Wenn aber das Reale tatsächlich erwachsen kann, sind alle Schwierigkeiten gelöst.

⁶¹⁶ I. Kant, *KrV*, B 208. In Bezug auf den Ausdruck ‚Einfluß‘ gibt es etwas zu bedenken. In der herkömmlichen Metaphysik wird er benutzt, um das Kausalverhältnis zwischen den Substanzen zu erklären. Kant behandelt deswegen auch diesen Ausdruck hauptsächlich in der dritten Analogie, wo von der Wechselwirkung der Substanzen die Rede ist.

durch augenblickliche, andererseits aber durch sukzessive Apprehension zustande kommen. Sie soll auch einerseits durch Verringerung, aber andererseits durch Zuwachs mit der Vielheit verbunden werden. Dadurch wird sie aber mindestens in einer Hinsicht, nämlich in Bezug auf die Sukzession, als von der extensiven Größe nicht unterschieden dargestellt. Ihr Unterschied von der extensiven Größe muss deswegen, außer dem Verhältnis vom Ganzen zu den Teilen, dadurch erklärt werden, dass sie keine Bestimmung durch die reinen Anschauungen, insbesondere durch den Raum, enthalten kann.

Bisher haben wir noch nicht untersucht, ob das Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmungen ein synthetisches Urteil a priori ist. Eine solche Frage wird anscheinend, wie beim Prinzip der Axiome der Anschauung, nur damit beantwortet, dass man versucht, zu zeigen; ob in diesem Prinzip etwas dem Begriff der Erscheinung bzw. des Realen der Erscheinung a priori hinzugetan wird, was in ihm nicht vorzufinden ist, nämlich intensive Größe. Wir fragen zuerst nur, ob wir bei der intensiven Größe überhaupt von einer Synthesis sprechen können. Von nun an wollen wir aber fragen, ob und warum dieses Prinzip selbst das synthetische Urteil a priori ist. Darüber sagt Heidegger Folgendes:

Das synthetische Urteil hat das Eigentümliche, daß es aus dem Subjekt-Prädikat-Verhältnis zu einem ganz anderen, zum Gegenstand heraustreten muß. Der erste grundlegende Hinausgriff des Vorstellens in Richtung auf das Da-haben eines begegnenden »Was« als solchem ist die Antizipation des Realen, diejenige Synthesis, Beistellung, in der überhaupt ein Wasbereich vor-gestellt wird, aus dem her Erscheinungen sich sollen zeigen können.⁶¹⁷

Diese Erklärung Heideggers und die Fragestellung Kants passen nicht offensichtlich gut zusammen. Es geht bei Kant eigentlich darum, „wie der Verstand [...] synthetisch über Erscheinungen a priori aussprechen [...] könne“⁶¹⁸, während es bei Heidegger um das Heraustreten vom Subjekt-Prädikat-Verhältnis geht. Trotzdem zitiert Heidegger als Schlussfolgerung seiner Erklärung Kants direkt folgenden Satz:

[D]as Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondiert, im Gegensatz mit der Negation = 0, stellt nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in

⁶¹⁷ M. Heidegger, S. 224.

⁶¹⁸ I. Kant, *KrV*, A 175, B 217.

einem empirischen Bewußtsein überhaupt.⁶¹⁹

Hier entsteht die Frage, ob der synthetische Charakter der intensiven Größe der eigentliche Grund sei, aufgrund dessen das Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung ein synthetisches Urteil a priori sein kann. Heideggers Erklärung gibt uns auf jeden Fall Anlaß, auf diese Frage positiv zu antworten. Indem Kant in der Methodenlehre die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauch behandelt, versucht er übrigens noch einmal den synthetisch-apriorischen Charakter der Antizipation der Wahrnehmung deutlich zu machen. Bei den synthetischen Sätzen, „die auf Dinge überhaupt, deren Anschauung sich a priori gar nicht geben läßt [diejenigen, die nur durch empirische, sinnliche Anschauung Gegenstände unserer Erkenntnis sein können], gehen“, muss man aus einem Begriff hinausgehen, „und zwar zur Anschauung, in welcher er gegeben ist“, wenn man von diesem Begriff „synthetisch urteilen soll“. Hierbei wird der Begriff des Dinges als „der einzige Begriff, der a priori [...] empirischen Gehalt der Erscheinungen vorstellt“, verstanden.⁶²⁰ Aber im Prinzip selbst ist der Begriff des Dinges überhaupt kein Subjekt, sondern das Reale der Anschauung. Heidegger hat wohl auch daran gedacht, wenn er vom Heraustreten aus dem Subjekt-Prädikat-Verhältnis spricht. Heidegger verfißt, man müsse sich ihm zufolge auf den wesentlichen Inhalt konzentrieren, anstatt das scheinbare Subjekt und das Prädikat zu suchen. Dieser gemeinte wesentliche Inhalt ist dann das Verhältnis zwischen dem Verstand bzw. dem Begriff und dem Dinge überhaupt bzw. den Erscheinungen. Das oberste Prinzip hat aber schon dieses

⁶¹⁹ I. Kant, *KrV*, A 175f, B 217. Direkt danach versucht Kant noch einmal die Synthesis bei der intensiven Größe zu erläutern. Dabei kommt der Charakter der Synthesis zum Vorschein, der in diesem Fall zwischen dem ‚quantum discretum‘ und dem ‚continuum‘ immer noch einen verwirrenden Zusammenhang herstellt. Denn, wenn Kant die Zahl als das Grundlegende der Vielheit nimmt, ist es schwierig zu erklären, wie die einzelnen intensiven Größen, deren jede ein unteilbares Ganzes sein soll, als mit ihr zusammengebunden vorgestellt werden kann. In einer Erklärung, wo die extensive Größe empirisch erworgen wird, soll die intensive Größe sogar mit dem Begriff „Aggregat“ verbunden werden können: „In dem inneren Sinn nämlich kann das empirische Bewußtsein von 0 bis zu jedem größeren Grade erhöht werden, so daß eben dieselbe extensive Größe der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem andern (minder Erleuchteten) zusammen“ (ebd.). Aber die intensive Größe lässt sich nicht einfach zusammennemen. Denn sie ist ja jeweils ein unteilbares Ganzes. Diese Schwierigkeit wird von Prichard mit einem Beispiel veranschaulicht: „[A] mile can be said to be made up of two half-miles, but a velocity of one foot per second [...] cannot be said to be made up of two such velocities; it is essentially one and indivisible“ (H. A. Prichard, *Kant's Theory of Knowledge*, 1909, S. 262; zitiert in H. J. Paton, a.a.O., S. 136). Eines ist klar: Wenn das Mannigfaltige der Erscheinungen in Bezug auf die intensive Größe miteinander verbunden werden soll, muss sich dieser Charakter der intensiven Größe in den verwandeln, welcher der Verbindung tauglich ist.

⁶²⁰ I. Kant, *KrV*, A 720f, B 748f.

Verhältnis dargestellt und bewiesen. Dieser zweite Grundsatz handelt also dasselbe Verhältnis wie der oberste Grundsatz. In gewissem Sinne hängt der Beweis vom obersten Grundsatz ab. Über die beiden ersten Grundsätze, nämlich das Prinzip der Axiome der Anschauung und dasjenige der Antizipationen der Wahrnehmung, sagt Heidegger Folgendes: „Die Bedingungen des Erscheinens der Erscheinungen, die jeweilige quantitative Bestimmtheit ihrer Form und ihrer Materie, sind zugleich die Bedingungen des *Gegenstehens*, der Gesammeltheit und Ständigkeit der Erscheinungen.“⁶²¹ Heidegger spricht hier vom Kreisgang der Beweise, denn die Grundsätze dadurch bewiesen werden,

daß gezeigt wird, daß sie selbst nur möglich sind auf Grund der Einheit und Zusammengehörigkeit der reinen Verstandesbegriffe mit dem anschaulich Begegnenden./ Diese Einheit von Anschauung und Denken ist selbst das Wesen der Erfahrung. Der Beweis besteht also darin, daß gezeigt wird: Die Grundsätze des reinen Verstandes sind durch dasjenige möglich, was sie selbst ermöglichen sollen – die **Erfahrung**. Das ist ein offenkundiger Zirkel.⁶²²

Wir haben bei der Untersuchung oft festgestellt, dass sich Kants Argument im Kreis bewegt. Der Grund dieses Kreisganges liegt nicht „in ihrem besonderen Inhalt der Grundsätze, sondern in ihrem Wesen“. Deshalb bewegen sich „alle Gedankengänge [...] im Kreis“.⁶²³ Wir

⁶²¹ M. Heidegger, a.a.O., S. 225.

⁶²² M. Heidegger, a.a.O., S. 226.

⁶²³ Ebd. Zum Zirkelcharakter der Beweise für die anderen Grundsätze siehe M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, S. 243f. Heidegger behauptet dort, „daß auch die Erläuterung der Postulate, gleich wie die Beweise **der übrigen Grundsätze**, sich im Kreis bewegt.“ Für die Analogien der Erfahrung weist Heidegger nicht ausdrücklich auf den Zirkelcharakter ihrer Beweise hin. Aber der oben zitierte Satz zeigt deutlich, dass der Zirkelcharakter ihren Beweisen zugewiesen wird. Warum diese Kreisbewegung besteht und was sie sagt, auf diese von ihm selbst gestellten Fragen antwortet er folgendermaßen: „Die Grundsätze sollen als diejenigen Sätze bewiesen werden, die die Möglichkeit einer Erfahrung von Gegenständen begründen. Wie werden diese Sätze bewiesen? Indem gezeigt wird, daß diese Sätze selbst nur möglich sind auf Grund der Einheit und Einigung der reinen Verstandesbegriffe mit den Formen des Anschauens, mit Raum und Zeit. Die Einheit von Denken und Anschauen ist selbst das Wesen der Erfahrung. Der Beweis besteht darin, daß gezeigt wird: Die Grundsätze des reinen Verstandes sind durch dasjenige möglich, was sie selbst ermöglichen, durch das Wesen der Erfahrung. Das ist ein offenkundiger Zirkel, und zwar ein notwendiger. Die Grundsätze werden bewiesen im Rückgang auf das, dessen Hervorgang sie ermöglichen, weil diese Sätze nichts anderes ans Licht heben sollen als diesen Kreisgang selbst; denn dieser macht das Wesen der Erfahrung aus [...]. Die Grundsätze sind solche Sätze, die ihren Beweisgrund begründen und diese Begründung auf den Beweisgrund verlegen“ (Ebd). Das ist dasselbe Argument, das er für den Zirkelcharakter des Beweises für die mathematischen Grundsätze benutzt, wie wir gerade gesehen haben.

haben schon in Bezug auf die phänomenologische Destruktion von diesem Zirkel gesprochen. Dabei hat Heidegger darauf bestanden, „ursprünglich und ganz“ in den Kreis zu springen.⁶²⁴ Hier spricht er noch davon, „den Zirkel klar zu erkennen und ihn als solchen zu vollziehen. Kant müßte wenig von seiner eigensten Aufgabe und Absicht begriffen haben, wenn ihm nicht der Kreisgang dieser Beweise vor das innere Auge gekommen wäre.“⁶²⁵ Hat der synthetische Charakter der intensiven Größe gar nichts zu tun mit dem synthetischen Charakter des Grundsatzes selbst? Doch. Aber nur deswegen, weil dieser synthetische Charakter schon mit dem obersten Grundsatz wesentlich zusammenhängt. Denn die Synthesis überhaupt gründet sich auf diesen Grundsatz. Das gilt für das Verhältnis zwischen dem Realen der Erscheinung und der intensiven Größe. In diesem Prinzip wird dieses Verhältnis auch synthetisch dargestellt. Aber um diesen Grundsatz zu beweisen, setzt man schon den obersten Grundsatz voraus.

⁶²⁴ Siehe darüber in der Einleitung dieser Arbeit, S. IX.

⁶²⁵ M. Heidegger, a.a.O., S. 226.

Schließende Betrachtung

In der vorliegenden Arbeit wurde versucht, die Fragen nach der >Subjektivität des Subjekts< und zur >Weltlichkeit der Welt< bei Descartes und Kant in einem systematischen Zusammenhang mit Heideggers methodologischem Vorgehen ausführlich zu behandeln. Dabei wurde zuerst das ‚cogito‘ in Betracht gezogen, das in der modernen Philosophie nach Descartes als Grundlage der Wissenschaft galt. Eine leitende Frage war, ob diese Grundlage in der Tat absolut unerschütterlich sein kann, wie Descartes behauptet hat. Um sie zu beantworten, haben wir die Theorie der Subjektivität von diesen zwei großen Philosophen der Moderne ausführlich untersucht. Dabei wurde Heideggers Kritik an beiden immer mitberücksichtigt. Denn er hat behauptet, Descartes und Kant hätten die ursprüngliche Analyse der Subjektivität des Subjekts verfehlt. Im folgenden wird versucht, den Grundriß des Resultates unserer Untersuchung darzustellen.

Bei Descartes haben wir zuerst untersucht, ob ‚cogito ergo sum‘ eine syllogistische Schlussfolgerung ist. Denn, wenn dieser Satz selbst aus einem anderen Satz gefolgert werden kann, kann er unmöglich als erstes Prinzip der ‚prima philosophia‘ gelten. Dabei haben wir die Behauptung von Descartes selbst, dieser Satz sei durch die einfache Einsicht gewonnen worden, bis ins Detail untersucht. Aus dieser Untersuchung hat sich herausgestellt, dass wir diesen Satz nicht ohne weiteres als ‚intuitus simplex‘ akzeptieren können. Dafür muss man, wie Heidegger und Hegel es tun, die Grundidentität von Denken und Sein voraussetzen. Aber auf diese Identität weist Descartes nicht explizit hin. Vielmehr weist er darauf hin, dass der vermeintliche Obersatz, nämlich ‚pour penser, il faut être‘, so selbstverständlich sei, dass wir ihn nicht mehr weiter zu untersuchen brauchen. Das gilt auch für Begriffe wie ‚Denken‘ und ‚Sein‘. Heidegger kritisiert Descartes gerade in dieser Hinsicht, nämlich dass er nicht weiter danach gefragt hat. Heidegger zufolge muss man, um die Subjektivität des Subjekts richtig zu verstehen, den Sinn des ‚cogitare‘ und ‚sum‘ eingehend analysieren.

Heidegger kritisiert Descartes hinsichtlich der Subjektivität des Subjekts, dass er den Sinn des ‚sum‘ gar nicht geklärt hat, was für ihr Verstehen am wichtigsten ist. Diese Erklärung über den Sinn des ‚sum‘ ist, ihm zufolge, nur aufgrund der Daseinsanalyse durch die Existenzialien möglich. Dies soll Descartes völlig versäumt haben. In dieser Arbeit haben wir uns aber von der ausführlichen Untersuchung dieser Analyse in *SuZ* abgesehen, weil unser Hauptinteresse daran lag, Heideggers Auseinandersetzung mit Descartes durch eine phänomenologische Destruktion eingehend zu verfolgen. Die ausdrückliche Betonung auf die Daseinsanalyse gehört eher zur phänomenologischen Konstruktion. Wenn diese auch mit der

phänomenologischen Destruktion wesentlich zusammengehören, unterscheiden sie sich doch voneinander in der konkreten Ausführung. Das kann man an vielen Stellen von Heideggers Texten feststellen. Natürlich ist der Inhalt der Daseinsanalyse in *SuZ* immer der Leitfaden unserer Betrachtung gewesen. Das zeigt sich deutlich in unserer Analyse über Heideggers Kritik an der Vorhandenheitsidee bei Descartes.

Trotz seiner Abneigung gegen die weitere Beschäftigung mit den Begriffen wie ‚Sein‘ und ‚Denken‘ hat Descartes versucht, wie Heidegger behauptet hat, den Begriff ‚Denken‘ zu definieren und einigermaßen zu explizieren. Aus den vielfachen Attributen in dieser Definition muss man allerdings ein wesentliches Attribut bzw. eine Grundidee des Denkens herausbekommen, damit ‚cogito‘ überhaupt das erste Prinzip der Wissenschaft sein kann. Aber in seiner Definition selbst werden viele Attribute nur nebeneinander aufgezählt. Er hat zwar anderswo ‚intellectio‘ als das wichtigste Attribut genannt, aber nicht als Grundbedeutung festgelegt. Heidegger hat die Idee der ‚conscientia‘ als Grundmerkmal des Denkens festgestellt. Diese Idee des Denkens aber wurde nicht explizit von Descartes selbst herausgearbeitet. Heidegger geht hier deutlich über Descartes hinaus. Diese Überdeutung hat ihren Grund darin, dass Heidegger Descartes‘ Philosophie aus der Perspektive der Daseinsanalyse betrachtet. ‚Conscientia‘ hat mit dem In-Sein und dem Mit-Sein in *SuZ* wenig zu tun. Sie ist für Heidegger die Verhaltensweise des menschlichen Subjekts, womit es die materiellen Dinge und die Mitmenschen als vorhanden, nicht als jeweils zuhanden oder mit-daseiend betrachtet.

Heideggers zweite Kritik an Descartes richtet sich auf die ‚res extensa‘. Er hat versucht zu zeigen, dass Descartes die mathematisch-physikalische Seinsidee als Vorhandenheit der körperlichen Substanz auf das ‚cogito‘ übertragen hat. Wenn wir aber die Hierarchie unter den Substanzen in Betracht ziehen, müssen wir zugeben, dass das ‚cogito‘ als höhere Substanz mehr Anteil haben muss an der Seinsidee als die ‚res extensa‘. Das denkende Ich lässt sich schließlich nicht durch die raum-zeitlichen Koordinaten erkennen. Heidegger interpretiert das Sein nicht mehr als Vorhandenheit, um diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen. Die Seinsidee als Vorhandenheit bedeutet für ihn ständigen Verbleib. Dafür nimmt er als Beispiel die Erhaltung der gleichen Gesamtausdehnung bei den körperlichen Substanzen bei Descartes. Andererseits erklärt Heidegger die Ausdehnung bei Descartes als wesentliches Attribut der körperlichen Substanz unausgewiesen. Wir haben selbst versucht herauszufinden, ob Descartes tatsächlich seine Behauptung in Bezug auf ‚extensio‘ nicht ausgewiesen hat oder warum er unter vielen Attributen ausgerechnet ‚extensio‘ als einzig wesentliches Attribut

feststellen musste. Aus der Analyse des Wachsbeispiels in *Meditationes* und des zweiten Teils von *Principia Philosophiae* konnten wir feststellen, dass er seine Behauptung nicht begründet hat. Dadurch hat er seine auf den ersten Blick so streng wissenschaftlich scheinende Physik nicht auf der absolut festen Grundlage gebaut. Um die Seinsweise des nichtmenschlichen Seienden ursprünglicher zu verstehen, muss die Idee der Zuhandenheit thematisch analysiert werden. Erst aufgrund dieser Analyse kann, Heidegger zufolge, die Idee der Vorhandenheit als Derivat der Zuhandenheitsidee sachgemäß ausgelegt werden. Trotz all dieser Kritik hat doch Heidegger zugegeben, dass die ‚extensio‘ ihren Platz innerhalb der Problematik der Grundbestimmung der Welt hat. Diese ‚Extensio‘ bezieht Heidegger allerdings nicht nur einfach auf ‚res corporea‘, sondern - im wesentlichen Zusammenhang mit ‚res cogitans‘ - auf die Erkenntnis, obwohl bei Descartes die beiden strikt getrennt gedacht werden.⁶²⁶ In diesem Sinne lässt sich feststellen, dass Heidegger hier weit über Descartes hinausgeht.

Die Hergestelltheit, die Heidegger als Hauptmerkmal der abendländischen Philosophie seit der Antike bis zur Moderne versteht, wird im Zusammenhang mit der Scholastik als das Verhältnis zwischen ‚ens creatum‘ und ‚ens increatum‘ verstanden. In unserer Untersuchung wurde gezeigt, wie sich die Hergestelltheit, Heidegger zufolge, auch in den Philosophien von Descartes und Kant durchsetzt. Welche verheerende Wirkung sie nach ihm auf die abendländische Philosophie ausgeübt hat, haben wir ebenfalls betrachtet. Sie hat unmöglich gemacht, das Sein des menschlichen Daseins und der materiellen Dinge aus der Perspektive der Existenz und Zuhandenheit zu verstehen. Statt dessen denkt sie beide aus der Seinsidee der Vorhandenheit. Damit konnten die Untersuchungen von Descartes und Kant über die Subjektivität des Subjekts und über die Gegenständlichkeit des Gegenstandes nur fehlschlagen.

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit wurde zuerst Heideggers Kantinterpretation in Bezug auf die transzendente Deduktion untersucht. Wir haben eingangs dieser Untersuchung eine Frage gestellt, ob Kants *KrV*, wie Heidegger behauptet, eine Grundlegung der Metaphysik ist oder, wie Neukantianer behaupten, eine Erkenntnistheorie ist. Denn mit dieser Interpretation hat Heidegger seine Interpretation der gängigen Kantinterpretation entgegengesetzt. Dabei wurde auch in Betracht gezogen, was die von Heidegger selbst zugegebene Überdeutung sein soll. Dabei haben wir herausgefunden, dass das Schematismuskapitel für die Antwort auf diese Fragen eine entscheidende Rolle spielen muss, wie Heidegger selbst behauptet. Durch

⁶²⁶ Siehe dazu in dieser Arbeit S. 70.

unsere Untersuchung der transzendentalen Deduktion und des Schematismus hindurch wird die Subjektivität des Subjekts, wenngleich im wesentlichen Zusammenhang mit der Objektivität des Objekts, als eigentlicher Gegenstand angesehen. Heideggers Analyse der systematischen Darstellung der synthetischen Urteile a priori in *Frage nach dem Ding* behandelt dagegen die Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Aus diesem Grund wurde Heideggers Kantinterpretation über diese drei Themen betrachtet.

Aus der Betrachtung der transzendentalen Deduktion wurde deutlich, dass die reine Synthesis und die transzendente Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis eingehend untersucht werden müssen, damit die Frage in Bezug auf den Charakter der *KrV* beantwortet werden kann. Denn für Heidegger ist die transzendente Deduktion „die zergliedernde Enthüllung des Strukturganzen der reinen Synthesis.“⁶²⁷ Nach Heidegger weicht Kant bei der Enthüllung der Subjektivität des Subjekts vor dem Grund zurück, welcher von ihm selbst gelegt wurde. Als dieser Grund wird von Heidegger die transzendente Einbildungskraft angegeben.⁶²⁸ Heidegger zufolge hätte Kant durch die transzendente Einbildungskraft das Wesen der Zeitlichkeit als Sein des Daseins erfassen können. Heideggers Kritik an Kant ist, dass er vor dieser Zeitlichkeit zurückgewichen ist. Diese Kritik konnte am Ende unserer Untersuchung über den Schematismus beurteilt werden. Wir stellten dort fest, dass Heideggers Überdeutung einen doppeldeutigen Charakter hat: einerseits als der eigentlichen Absicht Kants fremde, aber andererseits als über Kant hinausgehende Interpretation. In der transzendentalen Deduktion wird die transzendente Einbildungskraft als das Korrelative der transzendentalen Apperzeption verstanden, nicht als die absolute Grundkraft, wie Heidegger interpretieren will. Im Schematismus hat sie als das den Schematismus überhaupt Ermöglichende einen höheren Rang als die Verstandesbegriffe, wenn überhaupt die Überbrückung zwischen Anschauung und Denken möglich sein soll. Aber dabei wird die transzendente Apperzeption nicht ausdrücklich unter die transzendente Einbildungskraft subsumiert. Noch dazu verrät das transzendente Schema als **Zeitbestimmung**, dass Kant immer noch im von Cassirer behaupteten Dualismus bleibt. Kant zufolge sollen zwar alle Vorstellungen „als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn“⁶²⁹ gehören. Aber das besagt nicht ohne weiteres, dass die transzendente Apperzeption auch dem inneren Sinn als Zeit unterworfen sein muss. Das geschieht nur dann, wenn die transzendente Einbildungskraft, wie bei Heidegger, mit der Zeitlichkeit als Sein des Daseins in einen wesentlichen Zusammenhang

⁶²⁷ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, S. 76.

⁶²⁸ Siehe M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, S. 195f.

⁶²⁹ I. Kant, *KrV*, A 99.

gebracht wird. Bei Kant heißt dies aber vielmehr, dass die transzendente Einbildungskraft mit der transzendentalen Apperzeption eine ermöglichende Funktion für die Synthesis überhaupt hat. In diesem Sinne muss man einerseits Cassirer Recht geben. Aber gerade deswegen geht Heidegger weit über Kant hinaus. Denn nach Heidegger soll die Subjektivität des Subjekts nur aus der Perspektive der Zeitlichkeit sachgemäß verstanden werden. Wenn man aber die transzendente Einbildungskraft und die transzendente Apperzeption nur nebeneinander stehen lässt, kann man die wesentliche Analyse der Zeitlichkeit im Heideggerschen Sinne nur verfehlen.

In Bezug auf die Frage, ob *KrV* eine Grundlegung der Metaphysik oder eine Erkenntnistheorie ist, muss zuerst darauf hingewiesen werden: Bei der ‚Metaphysica‘ von Alexander Baumgarten, die für Kant in Bezug auf die Metaphysik eine wichtige Rolle gespielt hat und Heidegger deswegen in seinen Interpretationen von Kant mehrmals in Betracht zieht, wird die Metaphysik so definiert: „METAPHYSICA est scientia primorum in humana **cognitione** principiorum.“⁶³⁰ Wenn für ihn die Metaphysik die Wissenschaft der ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis sein soll, kann also die Grundlegung der Metaphysik im wesentlichen immer mit der Erkenntnis zu tun haben. In diesem Sinne kann man die Metaphysik sogar eine Art Erkenntnistheorie nennen. Der Unterschied zwischen der Interpretation von Heidegger und der von Cassirer liegt vielmehr darin, wie die Erkenntnisprinzipien verstanden werden sollen. Heidegger zufolge zielt Kant darauf ab, den Grund der Erkenntnis zu finden. Cassirer behauptet aber, dass es in der *KrV* „nicht direkt auf die Gegenstände und deren Ursprung, sondern auf die Erkenntnisart von Gegenständen überhaupt, sofern diese a priori möglich sein soll“⁶³¹, ankommt. Diese Kritik hat ein gewisses Recht. Denn es geht bei Kant zuerst nicht darum, zu erklären, was die Erkenntnis überhaupt möglich macht, sondern wie Cassirer behauptet, auf die Erkenntnisart der Gegenstände.⁶³² Kant spricht aber andererseits von einer transzendentalen Apperzeption und sagt, dass das ‚Ich denke‘ alle meine Vorstellungen begleiten können muss, damit die Erkenntnis überhaupt möglich wird. Die transzendente Einbildungskraft hat auch neben der transzendentalen Apperzeption eine die menschliche Erkenntnis ermöglichende Funktion. Wenn man sie als

⁶³⁰ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, §. 1. Zitiert aus Kants gesammelter Schriften, Band XVII, S. 23.

⁶³¹ E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, 1931, S. 9.

⁶³² Nach Kant ist transzendente Erkenntnis diejenige, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori sein soll, überhaupt beschäftigt“ (I. Kant, *KrV*, B 25).

Prinzipien der menschlichen Erkenntnis versteht, kann man *KrV* als eine Art ‚Grundlegung der Metaphysik‘ interpretieren. Erkenntnistheorie und Grundlegung der Metaphysik stehen in diesem Sinne einander nicht strikt entgegen. Eine viel interessantere Frage ist nun, ob Kant dabei den Monismus, wie Heidegger behauptet, oder den Dualismus, wie Cassirer behauptet, vertritt. Aus dem Ergebnis unserer Untersuchung müssen wir zuerst Cassirer recht geben. Denn Kants Argument selbst lässt, mindestens in der ersten Version der transzendentalen Deduktion, die transzendente Einbildungskraft und die transzendente Apperzeption nebeneinander stehen. Kant spricht zwar von einer uns unbekanntem Wurzel. Aber in der *KrV* selbst wird jedenfalls diese Wurzel bzw. die absolute Grundkraft nicht ausdrücklich der transzendentalen Einbildungskraft zugewiesen.

Andererseits haben wir aber in der vorliegenden Arbeit mehrere Male gesehen, dass sich Kants Argument im Zirkel bewegt. Das war zuerst der Fall, als wir die subjektive Deduktion untersuchten. In der *systematischen Vorstellung der Grundsätze der synthetischen Urteile a priori* haben wir auch feststellen können, dass sich Kants Argument bei dem Beweis der Grundsätze ständig im Zirkel bewegt. Wenn diese Zirkelbewegung des Arguments als ein wichtiges Merkmal des monistischen Denkens verstanden werden kann, wie das bei Hegel und Heidegger der Fall ist, könnte man behaupten, dass Kant in diesem Sinne doch ein Monist ist. Heidegger hat ausdrücklich darauf hingewiesen und hat in der *Frage nach dem Ding* „das Zwischen“ als das einigende Moment dargestellt.⁶³³ Aber auf diesen Charakter wird nie ausdrücklich von Kant selbst hingewiesen. Das besagt, dass Heideggers Interpretation in Bezug auf diese Frage eine Überdeutung ist, und zwar eine über Kant hinausgehende. Kants Argument bewegt sich in Zirkel, ohne dass Kant sich dessen bewusst wird.

In der vorliegenden Arbeit wurde versucht, die Kritik Heideggers an Kant und Descartes hinsichtlich der Subjektivität des Subjekts anhand einer ausführlichen Analyse der Texte der beiden letztgenannten Autoren zu untersuchen. Dabei wurde deutlich, wie Heidegger durch diese Kritik sein eigenes Vorhaben in Bezug auf die Frage nach dem Sinn von Sein begründet und sie zu beantworten versucht hat. Noch dazu wurde gezeigt, dass Heidegger mit seiner

⁶³³ Siehe M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, GA 41, S. 244: „Der Grund, den sie [die Grundsätze des reinen Verstandes] legen, das Wesen der Erfahrung, ist kein vorhandenes Ding, auf das wir zurückkommen und worauf wir dann einfach stehen. Die Erfahrung ist ein in sich kreisendes Geschehen, wodurch das, was innerhalb des Kreises liegt, eröffnet wird. Dieses Offene aber ist nichts anderes als **das Zwischen** – zwischen uns und dem Ding.“

Interpretation eine neue Grundlage gelegt hat für die weitere Überbietung der modernen Philosophie durch die nachkommende Philosophie. Denn mit seiner Überdeutung bzw. Überbietung hat Heidegger gezeigt, dass man durch die Methode der Destruktion über die herkömmliche Philosophie hinaus geht und eigene philosophische Ansätze konstruieren kann, wobei die Zusammengehörigkeit beider immer beachtet werden muss.

Im Laufe der Untersuchung über die Subjektivität des Subjekts bei Descartes und Kant ist deutlich geworden, dass das Subjekt kein ‚fundamentum inconcussum‘ ist, wie Descartes meint. Aufgrund der phänomenologischen Destruktion von beiden konnte Heidegger sagen, dass der Sinn der Subjektivität des Subjekts aus einer anderen, ursprünglicheren Perspektive erneut untersucht werden muss: nämlich aus der Frage nach dem Sinn von Sein, besonders in *SuZ* aus der Frage nach dem Sein des Daseins, nach der Kehre dann aus dem Versuch, „die Wahrheit des Seins einfach zu sagen“.⁶³⁴ Nach diesem Wandel der Perspektive kommt es für ihn nicht mehr darauf an, die Subjektivität des Subjekts als Letztbegründung für die Philosophie festzustellen. Bekanntlich hat diese Destruktion des Subjektbegriffes einen der größten Einflüsse auf die nachkommende Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert ausgeübt, besonders auf die postmoderne Philosophie. Es soll anders angefangen werden. Trotzdem bleibt immer noch die Frage: „Womit muss Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“⁶³⁵, wie Hegel im ersten Buch der Wissenschaft der Logik fragt. Das war auch der Grund, warum sich Heidegger in seinem ganzen philosophischen Denkweg, besonders stark nach der Kehre, mit dem Problem des Anfangs beschäftigt hat. Wenn die Philosophie das Fragen über das Frag-würdige ist, dann ist der Anfang der Philosophie überhaupt das Frag-würdigste.

⁶³⁴ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* in: *Wegmarken*, GA 9, 1976, S. 313.

⁶³⁵ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* 1/1 (1832), GW 21, 1985, S. 53.

Literaturverzeichnis

1. Original

(1) Heidegger

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 12. Aufl., 1972 [1927].

Ders, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 6. durchgesehene Aufl., 1980 [1950].

Ders, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* in: Gesamtausgabe, 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914 – 1970, Band 1, *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

Ders, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA Band 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 4. erweiterte Aufl., 1973 [1929].

Ders, *Nietzsche*, GA Band 6 (2-bändig), Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1997 (Neske, Pfullingen, 1961).

Ders, *Vorträge und Aufsätze*, GA Band 7, Neske, Stuttgart: 1978.

Ders, *Was heißt Denken?*, GA Band 8, Vittorio Klostermann: Frankfurt/Main, 3., unveränderte Aufl., 1971.

Ders, *Wegmarken*, GA Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1976.

Ders, *Der Satz vom Grund*, GA Band 10, Neske, Tübingen, 1971.

Ders, *Identität und Differenz*, GA Band 11, Neske, Stuttgart, 6. Aufl., 1978 [1957].

Ders, *Unterwegs zur Sprache*, GA Band 12, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1985 (Neske, 1959).

Ders, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA Band 13, Neske, Stuttgart, 4. Aufl. 1977 [1954].

Ders, *Zur Sache des Denkens*, GA Band 14, Max Niemeyer, Tübingen, 2. Aufl. 1976.

Ders, *Mein Weg in die Phänomenologie* in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, Max Niemeyer, Tübingen, 2. Auflage, 1976.

Ders, *Platon, Sophistes*, GA Band 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1992.

Ders, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989 (2. Auflage; 1975).

Ders, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* in: Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944, Band 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1987 (1977)

Ders, *Anfangsgründe der Logik*, GA Band 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1978.

Ders, *Der deutsche Idealismus (Ficht, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage*

der Gegenwart, GA Band 28, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1997

Ders, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*, GA Band 31, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1982.

Ders, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA Band 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1980.

Ders, *Aristoteles, Metaphysik □ 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA Band 33, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1981.

Ders, *Einführung in die Metaphysik*, GA Band 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1983 (Neske, 4. Aufl. 1976 [1953]).

Ders, *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA Band 41, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984 (1962).

Ders, *Schelling*, GA Band 42, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1987 (Max Niemeyer, 1971).

Ders, *Grundfragen der Philosophie*, GA Band 45, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main: 1984.

Ders, *Nietzsche: der europäische Nihilismus*, GA Band 48, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1986

Ders, *Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA Band 49, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1991.

Ders, *Nietzsche*, GA Band 54, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1982.

Ders, *Heraklit*, GA Band 55, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1979.

Ders, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, GA Band 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1993.

Ders, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA Band 59, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1993

Ders, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe III. Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1989.

Ders, *Hegel: 1. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität (1938/39, 1941), 2. Erläuterung der Einleitung zu Hegels Phänomenologie des Geistes (1942)*, GA Band 68, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1993.

Ders, *Vorwort zu W. J. Richardson, Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974

(2) Descartes

DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, *Correspondence*, Tome I, Avril 1622 – Février 1638, J. Vrin, Paris, 1969.

Ders, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, *Correspondence*, Tome III, Janvier 1640 – Juin 1643, J. Vrin, Paris, 1971.

Ders, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, *Correspondence*, Tome V, Mai 1647 – Février 1650, J. Vrin, Paris, 1974.

Ders, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, *Discours de la Méthode & Essais*, Tome VI, J. Vrin, Paris, 1965.

Ders, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, *Meditationes de Prima Philosophia*, Tome VII, J. Vrin, Paris, 1964.

Ders, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, *Principia Philosophiae*, Tome VIII-1, J. Vrin, Paris, 1964.

Ders, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, *Epistola ad G. Voetium, Lettre Apologetique, Notae in Programma*, Tome VIII-2, J. Vrin, Paris, 1965.

Ders, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, *Méditations* (Traduction française), Tome IX-1, J. Vrin, Paris, 1964.

Ders, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, *Principes* (Traduction française), Tome IX-2, J. Vrin, Paris, 1964.

Ders, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, *Physico – Mathematica, Compendium musicae, Pegulae ad Directionem Ingenii, Recherche de la Vérité, Supplément à la Correspondence*, Tome X, J. Vrin, Paris, 1966.

«Übersetzungen»

DESCARTES, René, *Œuvres philosophiques I*, 1618 – 1637, Textes établis, présentées et annotés par Ferdinand Alquié, Classiques Garnier, Paris, 1988.

Ders, *Œuvres philosophiques II*, 1638 – 1642, Textes établis, présentées et annotés par Ferdinand Alquié, Classiques Garnier, Paris, 1992.

Ders, *Œuvres philosophiques III*, 1643 – 1650, Textes établis, présentées et annotés par Ferdinand Alquié, Classiques Garnier, Paris, 1989.

Ders, *Gespräch mit Burman: Lateinisch-Deutsch*, übersetzt und herausgegeben von Hans Werner Arndt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982

René Descartes' philosophische Werke, Neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Artur Buchenau, Erste Abteilung, *Abhandlung über die Methode*,

Felix Meiner, Leipzig, 1905.

René Descartes' philosophische Werke, übersetzt und erläutert von Artur Buchenau, Erste Abteilung (Fortsetzung), I. *Regeln zur Leitung des Geistes*. II. *Die Erforschung der Wahrheit durch das natürliche Licht*, Übersetzt und herausgegeben von Dr. Artur Buchenau, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig, 1906.

René Descartes' philosophische Werke, Dritte Abteilung, *Die Prinzipien der Philosophie*, Mit einem Anhang von Dr. Artur Buchenau, Felix Meiner, Leipzig, 1911 (1908).

DESCARTES, René, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Er widerungen*, Übersetzung von Artur Buchenau, Felix Meiner, Hamburg, 1972 (1915).

La Querelle d'Utrecht, René Descartes et Martin Schoock, textes établis, trad. et annotés par Théo Verbeck, préf. De Jean-Luc Marion, Les impressions nouvelles, Paris, 1988

(3) Kant

Kants Werke, Akademie Textausgabe, 7 Bände, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968.

Immanuel Kants Werke, herausgegeben von Ernst Cassirer, 10 Bände, Verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1912 – 1920.

Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung: Werke, Band I, *Vorkritische Schriften I*, 1747 – 1756, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1910 (1902).

Kant' s gesammelte Schriften, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung: Werke, Band II, *Vorkritische Schriften II*, 1757 – 1777, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1905.

Kant' s gesammelte Schriften, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung: Werke, Band VII, *Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1907.

Kant' s gesammelte Schriften, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung: Werke, Band VIII, *Abhandlungen nach 1781*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1912.

Kant' s gesammelte Schriften, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abteilung: Werke, Band IX, *Logik • Physische Geographie • Pädagogik*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1923 (Nachgedruckt 1972).

Kant' s gesammelte Schriften, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XVI, Dritte Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß, Band III, *Logik*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin, 1914.

Kant' s gesammelte Schriften, herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XVII, Dritte Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß, Band IV, *Metaphysik*, Erster Teil, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1926.

Kant' s gesammelte Schriften, herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XVIII, Dritte Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß, Band V, *Metaphysik*, Zweiter Teil, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, 1928.

Kant' s gesammelte Schriften, herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XX, Dritte Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß, Band VII, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1942.

Kant' s gesammelte Schriften, herausgegeben von der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band XXIII, Dritte Abteilung: Handschriftlicher Nachlaß, Band X, *Vorarbeiten und Nachträge*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1955.

Kant' s gesammelte Schriften, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der DDR, Band XXIX, Vierte Abteilung: Vorlesungen, Band VI, Ergänzungen II, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1983.

«Einzelausgaben»

KANT, Immanuel, *Briefwechsel*, Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer, Felix Meiner, Hamburg, 1972.

Kants Opus postumum, dargestellt und beurteilt v. E. Adickes, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin, 1920.

KANT, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft* (hrsg. von Karl Vorländer), Felix Meiner, Darmstadt, 6. Aufl., 1974 [1924].

Ders., *Kritik der reinen Vernunft* (hrsg. von Karl Vorländer): Felix Meiner, Hamburg, 2. Aufl. (der ergänzte Nachdruck), 1971 [1926].

Ders., *Kritik der praktischen Vernunft* (hrsg. von Karl Vorländer), Felix Meiner, Darmstadt, 9. Aufl. 1974 [1929].

Ders., *Prolegomena: Zu einer jeden künftigen Metaphysik* (hrsg. von Karl Vorländer), Felix

Meiner, Hamburg, 5. Aufl.(der unveränderte Nachdruck), 1969 [1913].

(4) Andere Autoren

ARISTOTELES, *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, 5 Bände, Walter de Gruyter, Berlin, 1960-1961 (1831-1870)

Ders, *Categoriae* in: *Aristotelis Opera*, volumen primum, S. 1-15.

Ders, *Analytica Posteriora* in: *Aristotelis Opera*, volumen primum, S. 71-99.

Ders, *Metaphysica* in: *Aristotelis opera*, volumen alterum, S. 980-1093.

Ders, *Kategorien*, übersetzt und erläutert von Klaus Oehler in: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, herausgegeben von Hellmut Flashar, Band 1, Akademie Verlag, Berlin, 1984.

Ders, *Kategorien*, übersetzt von Eugen Rolfes in: *Aristoteles Kategorien, Lehre vom Satz (Organon I/II)*, Meiner, Hamburg, 1968 (1925).

Ders, *Analytica Posteriora*, übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel in: *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, herausgegeben von Hellmut Flashar, Band 3, erster und zweiter Halbband, Akademie Verlag, Berlin, 1993.

Ders, *Metaphysik*, in der Übersetzung von Friedrich Bassenge, Akademie Verlag, Berlin, 1990.

AUGUSTINUS, Aurelius, *Principia Dialecticae*: in *Patrologia serie latina* 32, Turnholti (Belgium), 1679.

Ders, *Confessiones* in: *Corpus christianorum series latina*, vol. XXVII, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontifici, 1990.

BACHELARD, Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1934.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*, Editio 4, Halae Magdeburgicae, Impensis Carol. Herman. Hemmerde, 1757 in: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XVII, Dritte Abteilung: Kants handschriftlicher Nachlaß, Band IV, *Metaphysik*, erster Teil, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1926.

BOREL, Émile, *Zeit und Raum; von Euklid bis Einstein*, übersetzt von H. Schütze, Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart, 1931.

DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*, Les Étudions de Minuit, Paris, 1967.

Diogenis Laertii de Vitae Philosophorum Libri decem, ex Italicis Codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet, Editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis, 1850.

EBELING, Hans (hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1996.

- FRANK, Manfred, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart, 1991.
- Ders (hrsg.), *Das Problem der Sprache*, Wilhelm Fink, München, 1967.
- FRIES, Jakob Friedrich, *Neue oder Anthropologische Kritik der Vernunft* in: *Sämtliche Schriften*, Abteilung I, *Schriften zur reinen Philosophie*, Band 4, Scientia Verlag, Aalen, 1967.
- GADAMER, Hans-Georg, *Der Anfang der Philosophie*, Reclam, Stuttgart, 1996.
- GASSENDI, Petrus, *Diogenis Laertij Liber X. cum nova Interpretatione & Notis* in: *Opera Omnia*, Band 5, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964 (Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658).
- GRIMM, Jacob & Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1897, Bd. 4,1,2.
- HEGEL, G. W. F., *Jenaer kritische Schriften*, hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler in: *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Band 4, Felix Meiner, Hamburg, 1968.
- Ders, *Wissenschaft der Logik: Erster Band, Die objektive Logik (1812/1813)*, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 11, Felix Meiner, Hamburg, 1978.
- Ders, *Wissenschaft der Logik: Erster Teil, Die objektive Logik: Erster Band, Die Lehre vom Sein (1832)*, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 21, Felix Meiner, Hamburg, 1985.
- Ders, *Wissenschaft der Logik: Zweiter Band, Die subjektive Logik (1816)*, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 12, Felix Meiner, Hamburg, 1981.
- Ders, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 9, Felix Meiner, Hamburg, 1980.
- Ders, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie: A. Kantische Philosophie* in: *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, Erster Band, *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie, und andere Schriften aus der Jenaer Zeit*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965.
- Ders, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dritter Band in: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Neunzehnter Band, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965.

- Ders, *Phänomenologie des Geistes*, Dritter Band in: *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1974.
- Ders, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotzsch, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 13, Felix Meiner, Hamburg, 2000.
- Ders, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 19, Felix Meiner, Hamburg, 1989.
- Ders, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 20, Felix Meiner, Hamburg, 1992.
- HENRICH, Dieter, *Fichtes ursprüngliche Einsicht in: Subjektivität und Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1966.
- HIRSCH, Alfred (hrsg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1997.
- Welsch, Wolfgang, *Vernunft: Die Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1996.
- HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 – 1917)*, hrsg. von Rudolf Boehm in: *Husserliana* Band X, Haag, Martinus Nijhoff, 1966
- Ders, *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, hrsg. von Margot Fleischer, *Husserliana* Band XI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.
- Ders, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* Buch I in: *Husserliana* Band III, hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1950.
- Ders, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. von S. Strasser, in: *Husserliana*, Band I, Martinus Nijhoff, Haag, 1963.
- Ders, *Die Idee der Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel in: *Husserliana* Band II, Martinus Nijhoff, 1958.
- Ders, *Logische Untersuchungen*, zweiter Band, erster Teil in: *Husserliana* Band XIX/1, Martinus Nijhoff, the Hague, Boston, Lancaster, 1984
- KRÄMER, Sybille, *Bewußtsein*, Philosophische Beiträge, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.
- LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, 7 Bände, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1960 – 1961 (1875 – 1890).

Ders, *De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance*, dans: opuscles philosophique choisis, traduits du latin par Paul Schrecker, librairie philosophiques J. Vrin, Paris, 1978.

Ders, *Caractéristique géométrique*, texte établi, introduit et annoté par Javier Echeverría, traduit, annoté et postfacé par Marc Parmentier, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1995.

LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1975.

DE MALEBRANCHE, Nicolas, *De la Recherche de la vérité*, Livres I-III, dans : Œuvres complètes tome I, édité par Geneviève Rodis-Lewis, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991 (1962).

NEWTON, Isaac, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 3rd edition(1726), assembled and edited by Alexandre Koyré and I. Bernard Cohen, Vol. 1, Harvard University Press, 1972.

Ders, *Die mathematische Prinzipien der Physik*, übersetzt und herausgegeben von Volkmar Schüller, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1999.

PLATON, *Platonis Opera*, edidit Martinus Schanz, vol. VIII, *Gorgias, Meno*, ex officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae, 1881.

Ders, *Platonis Opera*, edidit Martinus Schanz, vol. VII, *Euthydemus, Protagoras*, ex officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae, 1880.

Ders, *Platonis Opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit, Ioannes Burnet, Tomus IV, *Clitopho – Res Publica – Timaeus – Critias*, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1962 (1902):

Ders, *Menon* in: *Platon Sämtliche Werke*, Band 2, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Rowohlt, Hamburg, 1957, S. 7-42.

Ders, *Euthydemus* in: *Platon Sämtliche Werke*, Band 2, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Rowohlt, Hamburg, 1957, S. 73-106.

Ders, *Timaios* in: *Platon Sämtliche Werke*, Band 5, in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Rowohlt, Hamburg, 1959, S. 141-213.

Ders, *Ménon* in: *Platon Œuvres Complètes*, tome III – 2e partie, *Gorgias – Ménon*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1968.

Ders, *Euthydème* in: *Platon Œuvres Complètes*, tome V – 1re partie, *Ion – Ménexène – Euthydème*, texte établi et traduit par Louis Méridier, Les Belles Lettres, Paris, 1964.

Ders, *Timée* in: *Platon Œuvres Complètes*, tome X, *Timée – Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Les Belles Lettres, Paris, 1963.

SPINOZA, *Renati des Cartes Principorum Philosophiae Pars I & II* in : *Spinoza Opera*, Carl

Winters, Heidelberg, 1972.

SUAREZ, Francisco, *Disputationes Metaphysicae*, 7 Bände, ed. y trad. De Sergio Rabado Romeo, Salvador Caballero Sanchez y Antonio Puigcerver Zanon, Ed. Gredos, Madrid, 1960 – 1966.

TAYLOR, Charles, *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1996.

THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, Deutsch-Lateinische Ausgabe, Band 4, Schöpfung und Engelwelt, Verlag Anton Pustet, Salzburg, 1936.

Ders, *Pars Prima Summae Theologiae* in: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, tomus quartus, Romae, S. C. de propaganda fide, 1888.

Ders, *Pars Prima Summae Theologiae* in: *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, tomus quintus, Romae, S. C. de propaganda fide, 1889.

Ders, *Über Seiendes und Wesenheit* (übersetzt von Horst Seidl), Felix Meiner, Hamburg, 1988.

Index Thomisticus, Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae, Sectio II, concordantia prima, volumen 8, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad, 1974.

TUGENDHAT, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 2. unveränderte Aufl., 1970[1966].

Ders, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1992.

Ders, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Sprachanalytische Interpretation, Suhrkamp, Frankfurt, 5. Aufl., 1993[1979].

Ders. / WOLF, Ursula, *Logisch-semantische Propädeutik*, Reclam, Stuttgart, 1993.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations*, tr. By G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford, 1976.

2. Sekundärliteratur

(1) Heidegger

BAST, Rainer A., *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers im Zusammenhang seiner Philosophie*, frommann-holzboog, Stuttgart, 1986.

BLUST, Franz-Karl, *Selbstheit und Zeitlichkeit: Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987.

- BUCHHEIM, Thomas (hrsg.), *Destruktion und Übersetzung: Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, Acta humaniora, Weinheim, 1989.
- BUCHHOLZ, Rolf, *Was Heißt Intentionalität?: Eine Studie zum Frühwerk Martin Heideggers*, Die Blaue Eule, Essen, 1995.
- DECLÉVE, Henri, *Heidegger et Kant*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1970.
- DIELER, Rolf, *Heideggers Kantdeutung im Lichte frühidealistischer Philosophie und Kantkritik oder die methodische Subjektivität des seinverstehenden Daseins*, Düsseldorf, 1979.
- DREYFUS, Hubert L., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts; London, England, 1994.
- ELLISTON, Frederick (ed.), *Heidegger's Existential Analytic*, Mouton Publishers, The Hague + Paris + New York, 1978.
- GÖRLAND, Ingrid, *Transzendenz und Selbst: Eine Phase in Heideggers Denken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1981.
- HAAR, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble, 1990.
- HEINZ, Marion, *Zeitlichkeit und Temporalität: Die Konstitution der Existenz und die Grundstellung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, Amsterdam, Rodopi, 1982.
- KOCKELMANS, J. J., *Heidegger on the Self and Kant's Conception of the Ego* in: Frederick Elliston (ed.), *Heidegger's Existential Analytic*, Mouton Publishers, The Hague + Paris + New York, 1978.
- KOZA, Ingeborg, *Das Problem des Grundes in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant*, A. Henn Verlag, Ratingen bei Düsseldorf, 1967.
- MARX, Werner, *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1967.
- MERKER, Barbara, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis: Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1988.
- MIKULIC, Borislav, *Sein, Physis, Aletheia: Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im „ursprünglichen“ Seinsdenken Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987.
- MURGUIA, Adolfo, *Zweideutige Radikalität: Analyse der Heideggerschen Philosophieauffassung*, Die blaue Eule, Essen, 1994.
- MURRAY, Michael (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, Yale University Press, New Haven and London, 1978.
- PICOTTI, Dina V., *Die Überwindung der Metaphysik als geschichtliche Aufgabe bei Martin*

Heidegger, München, 1969.

POCAI, Romano, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit: Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Alber, Freiburg (i. Br.), München, 1996.

PRANGE, Klaus, *Form und Sinn, Untersuchungen zur Auseinandersetzung Heidegger und Ryles mit der cartesische-dualistischen Ontologie*, Kiel, 1969.

RICHARDSON, William J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 3. Auflage, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974 [1963].

ROSALES, Alberto, *Transzendenz und Differenz: Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970.

SCHMITT, Gerhard, *The Concept of Being in Hegel and Heidegger*, Bouvier, Bonn, 1977.

SCHUBERT, Rainer, *Das Problem der Zuhandenheit in Heideggers „Sein und Zeit“*, Peter Lang, Frankfurt/Main, Bern, New York, Paris, Wien, 1995.

TAUXE, Henri-Charles, *La Notion de Finitude dans la Philosophie de Martin Heidegger*, L'Age d'Homme S. A., Lausanne, 1971.

VATTIMO, Gianni, *Jenseits vom Subjekt: Nietzsche: Heidegger und die Hermeneutik* (hrsg. von Peter Engelmann), Edition Passagen, Graz, Wien, Böhlau, 1986. [Aus d. Ital. von Sonja P Riekmann]

VOGT, Annemarie, *Das Problem des Selbstseins bei Heidegger und Kierkegaard*, Verlagsanstalt Heinr. & T. Lechte, Emsbetten, Gießen, 1936.

(2) Descartes

ALBERT, Karl, *Descartes und die Philosophie der Moderne: Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie*, Pettelbach, 2000.

ALQUIÉ, Ferdinand, *Descartes*, aus dem Französischen übersetzt von Christoph Schwarze, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgartbad Cannsatt, 1962.

Ders, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses universitaires de France, Paris, 1991 (4. Auflage; 1950).

BADER, Franz, *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes: Zweiter Band, Teil 1: Descartes' Erste Philosophie: Die Systematik des methodischen Zweifels*, Bouvier Verlage Herbert Grundmann, Bonn, 1983.

Ders, *Die Ursprünge der Transzendentalphilosophie bei Descartes: Erster Band: Genese und Systematik der Methodenreflexion*, Bouvier Verlage Herbert Grundmann, Bonn, 1979.

BEYSSADE, J.-M., *La Philosophie première de Descartes: Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Flammarion, Paris, 1979.

- BRANDS, Hartmut, *Cogito ergo sum*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1982.
- Cronin, Timothy J., *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Gregorian University Press, Roma, 1966.
- CATON, Caton, *The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes*, Yale University Press, New Haven and London, 1973.
- FICHANT, Michel, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Presses universitaires de France, Paris, 1998.
- GILSON, Étienne, *Index scolastico-cartésien*, J. Vrin, Paris, 1979 (1913).
- GILSON, Etienne, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, J. Vrin, Paris, 1984.
- Ders, *La liberté chez Descartes et la théologie*, J. Vrin, Paris, 1982.
- GOUHIER, Henri, *Cartésianisme au XVIIe siècle*, J. Vrin, Paris, 1978.
- Ders, *La pensée métaphysique de Descartes*, J. Vrin, Paris, 1978.
- GUENANCIA, Pierre, *L'intelligence du sensible: Essai sur le dualisme cartésien*, Gallimard, 1998.
- Ders, *Descartes: bien conduire sa raison*, Gallimard, Paris, 1996.
- GUEROULT, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons I: L'âme et Dieu*, Aubier, Mayenne, 1999 (1968).
- Ders, *Descartes selon l'ordre des raisons II: L'âme et le Corps*, Aubier, Mayenne, 1999 (1968).
- HALBFAß, Wilhelm, *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1968.
- JANOWSKI, Zbigniew, *Index augustino-cartésien*, textes et commentaire, J. Vrin, Paris, 2000.
- JUDOVITZ, Dalia, *Subjectivity and Representation in: Descartes: The Origins of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1988.
- KATZ, Jerrold J., *Cogitationes*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1986.
- LAPORTE, Jean, *Le Rationalisme de Descartes*, Presses universitaires de France, Paris, 1988.
- MARION, Jean-Luc, *Questions cartésiennes*, Presses universitaires de France, Paris, 1991.
- Ders, *Questions cartésiennes II: sur l'ego et sur dieu*, Presses universitaires de France, Paris, 1996.
- Ders, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, J. Vrin, Paris, 1975.
- Ders, *Sur le prisme métaphysique de Descartes: constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Presse universitaires de France, Paris, 1986.

Ders, *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Presses universitaires de France, Paris, 1981.

Ders / ARMOGATHE, J. R., *Index des « Regulae ad directionem ingenii » de René Descartes*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1976.

MOYAL, George J. D., *René Descartes: Critical Assessments*, 4 Volumes, Routledge, London, 1991.

ONG-VAN-CUNG, Kim Sang, *Descartes et l'ambivalence de la création*, J. Vrin, Paris, 200.

PERLER, Dominik, *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt/Main, 1996.

RÖD, Wolfgang, *Descartes: Die Genese des cartesianischen Rationalismus*, C. H. Beck, München, 1982 (1964).

SCHRÖDTER, Hermann, *Metaphysik des Ichs als res cogitans: Ideen und Gott*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main, 2001.

SCHÜTT, Hans-Peter, *Substanzen, Subjekte und Personen: Eine Studie zum Cartesischen Dualismus*, Manutius, Heidelberg, 1990.

VAN DE PITTE, Frederick P., *Descartes's innate ideas in: René Descartes, Critical Assessments*, vol. 1, ed. By Georges J. D. Moyal, Routledge; London and New York, 1991.

WAHL, Jean, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Descartes & Cie, Paris, 1994 (1920).

Colloque: Objecter et répondre, textes réunis et éd. par J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, PUF, Paris, 1994.

Essays on Descartes' Meditations, editde by Amélie Oksenberg Rorty, University of California Press, Berkeley, Los Angelus, London, 1986.

Le Discours et sa méthode, sous la direction de N. Grimaldi et J.-L. Marion, Épipiméthée, PUF, Paris, 1987.

The Cambridge companion to Descartes, ed. by John Cottingham, Cambridge university press, Cambridge, 1992.

(3) Kant

BAUM, Manfred, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*, Hain Verlag bei Athenäum, 1986.

CASSIRER, Ernst, *Kant und das Problem der Metaphysik, Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant Interpretation* in: *Kant Studien*, Band 36, hrsg. von der philosophische Gesellschaft, Pan Verlagsgesellschaft, Berlin, 1932.

COHEN, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung* in: *Werke*, hrsg. vom Hermann-Cohen-

- Archiv, Band 1, *Kants Theorie der Erfahrung*, Teil 1.1, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 1987 (1918)
- Ders, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Leipzig, 1907.
- FALKENBURG, Brigitte, *Die Form der Materie: Zur Metaphysik der Natur bei Kant und Hegel*, Athenäum, Frankfurt/Main, 1987.
- FINDLAY, J. N., *Kant and the transcendental object: a hermeneutic study*, Clarendon press, Oxford, 1981.
- FRIEDMAN, Michael, *Metaphysical foundations of Newtonian science in: Kant's philosophy of physical science: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786-1986*, ed. by Robert E. Butts, D Reidel publishing company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 1986.
- GÜNTHER Zöllner, *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984.
- HENRICH, Dieter, *Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion in: Kant – Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. von Gerold Prauss, Kippenheuer & Witsch, Köln, 1973.
- HOPPE, Hansgeorg, *Synthesis bei Kant*, De Gruyter, Berlin, New York, 1983.
- KNAPPSTEIN, Thorwald, *Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Kants*, Freiburg, 1967.
- MAIER, Annesliese, *Kants Qualitatskategorien*, Pan-Verlag Kurt Metzner GmbH, Berlin, 1930.
- MELLIN, G. S. A., *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, 6 Bände, Friedrich Frommann, Züllichau und Leipzig, 1797 – 1804 (Neudruck, Scientia Verlag, Aalen, 1970 – 1971)
- MEYER, Michel, Why did Kant write two versions of the transcendental deduction of the categories? in: Immanuel Kant, *Critical Assessments*, ed. By Ruth F. Chadwick and Clive Cazeaux, Volume II: Kant's Critique of Pure Reason, Routledge, London and New York, 1995 (1992).
- MÖRCHEN, Hermann, *Die Einbildungskraft bei Kant*, Max Niemeyer, Tübingen, 2. unveränderte Auflage, 1970 (1930).
- PATON, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary of the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, Volume Two, Humanities Press Inc., New York, 1976 (1936).
- PLAASS, Peter, *Kant's Theory of natural Science*, Translation, Analytic Introduction and Commentary by Alfred E. and Maria G. Miller, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1994.
- PRICHARD, H. A., *Kant's Theory of Knowledge*, The Clarendon Press, Oxford, 1909.

ROUSSET, Bernard, *La doctrine kantienne de l'objectivité : l'autonomie comme devoir et devenir*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967.

SHEROVER, Charles M., *Heidegger, Kant & Time*, Indiana University Press, Bloomington, London, 1971.

SMITH, Norman Kemp, *A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Humanities, New Jersey, 1984 (1918).

STADLER, August, *Kants Theorie der Materie*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig, 1883.

STROHMEYER, Ingeborg, *Transzendental-philosophische und physikalische Raum-Zeit-Lehre*, Wissenschaftsverlag, Mannheim/Wien/Zürich, 1980, S. 66.

DE VLEESCHAUWER, Hermann Jean, *La Déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant* Vol. II in: *The Philosophy of Immanuel Kant*, selected by Lewis White Beck, Garland Publishing, Inc., New York & London, 1976.

WASCHKIES, Hans-Joachim, *Physik und Physikotheologie des jungen Kant*, Verlag B. R. Gründer, Amsterdam, 1987.

Kant's Philosophy of physical Science: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786-1986, edited by Robert E. Butts, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo, 1986.