



universität  
wien

# Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Anschauung und Denken bei Rohs, McDowell und  
Kant

Verfasser

Michael Bielak

angestrebter akademischer Grad  
Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Privatdoz. tit. Univ.-Prof. Dr. Kurt Walter Zeidler



...dla babci / meiner Großmutter...



# Inhaltsverzeichnis

<b>Sigel</b>	<b>v</b>
<b>Problemstellung</b>	<b>vii</b>
<b>I. Rohs</b>	<b>1</b>
<b>1. Vorbemerkung</b>	<b>3</b>
1.1. Feld . . . . .	5
1.2. Zeit . . . . .	7
1.3. Ich . . . . .	9
<b>2. Grundlegende Begriffe</b>	<b>15</b>
2.1. Sinn und Vorstellung . . . . .	15
2.2. Zwei Arten von Synthesis . . . . .	18
<b>3. Erkenntnis</b>	<b>21</b>
3.1. Wahrnehmungsurteile . . . . .	21
3.2. Singuläre Urteile . . . . .	28
3.3. Singuläre Sinne . . . . .	31
<b>4. Kritik</b>	<b>37</b>
<b>II. McDowell</b>	<b>41</b>
<b>5. Vorbemerkung</b>	<b>43</b>
5.1. Minimaler Empirismus . . . . .	45
5.2. Gründe vs. Gesetze . . . . .	46
5.3. Mythos des Gegebenen . . . . .	49

5.4. Kohärentismus . . . . .	50
<b>6. Erkenntnis</b>	<b>53</b>
6.1. Konzeptualität des Sinnlichen . . . . .	53
6.2. Die Ungebundenheit des Begrifflichen . . . . .	56
6.3. Kontextualität der Erfahrung . . . . .	60
6.4. Zweite Natur . . . . .	62
<b>7. Kritik</b>	<b>71</b>
<b>III. Kant</b>	<b>77</b>
<b>8. Vorbemerkung</b>	<b>79</b>
<b>9. Logik</b>	<b>81</b>
9.1. Formale Logik . . . . .	83
9.2. Transzendente Logik . . . . .	86
<b>10. Deduktion</b>	<b>91</b>
10.1. Metaphysische Deduktion . . . . .	94
10.1.1. Urteilstafel . . . . .	96
10.1.2. Kategorientafel . . . . .	98
10.2. Transzendente Deduktion . . . . .	100
10.2.1. Der „höchste Punkt“ als Ursprung . . . . .	101
10.2.2. Die „produktive Einbildungskraft“ als Umfang . . . . .	108
10.2.3. Einheit von Apprehension und Apperzeption als objektive Gültigkeit	111
<b>11. Kritik</b>	<b>117</b>
<b>Schlußbetrachtung und Ausblick</b>	<b>119</b>
<b>Literatur</b>	<b>125</b>
<b>Abriss</b>	<b>133</b>
<b>Abstract</b>	<b>135</b>
<b>Lebenslauf</b>	<b>137</b>

# Sigel

- AuG: **Rohs, P.**, Bezieht sich nach Kant die Anschauung unmittelbar auf Gegenstände?, in: Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses.
- FZI: **Rohs, P.**, Feld - Zeit - Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie.
- GuW: **McDowell, J.**, Geist und Welt.
- KdU: **Kant, I.**, Kritik der Urteilskraft.
- KrV: **Kant, I.**, Kritik der reinen Vernunft.
- Logik I: **Hegel, G. W. F.**, Wissenschaft der Logik I.
- PdG: **Hegel, G. W. F.**, Phänomenologie des Geistes.
- Prol.: **Kant, I.**, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.
- SSB: **Rohs, P.**, Singuläre Sinne und Bilder, in: Repraesentatio Mundi. Bilder als Ausdruck und Aufschluss menschlicher Weltverhältnisse. Historisch-systematische Perspektiven.
- WL1794: **Fichte, J. G.**, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.
- WuE: **Rohs, P.**, Wahrnehmungsurteile und Erfahrungsurteile, in: Kant in der Diskussion der Moderne.





# Problemstellung

Kants Erkenntnistheorie ist der Versuch den Streit zwischen dem Empirismus und dem Rationalismus zu schlichten, bzw. ihn zu überwinden. Dabei geht er einen Mittelweg, der beide Positionen vermittelt und ihnen ihre Berechtigung gibt, sie jedoch zugleich einschränkt. Dieser Mittelweg besteht in der Annahme, „daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand.“(KrV, B30/A16) Diese „Stämme“ der Erkenntnis hatte einerseits der Empirismus und andererseits der Rationalismus isoliert behandelt und jeweils einen bevorzugt. Durch die Sinnlichkeit werden uns „Gegenstände gegeben“, durch den Verstand „aber gedacht“.(KrV, B30/A16) Beide Erkenntnisvermögen zu vermitteln ist das Ziel der *Kritik der reinen Vernunft*. Kant entwirft hierzu eine Kategorienlehre. Kategorien sind Verstandesbegriffe und -handlungen, also spontan, im Gegensatz zur Anschauung, die rezeptiv ist. Es gibt einerseits Begriffe, andererseits Anschauung. „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können.“(KrV, B74/A50) Denn „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“(KrV, B75/A51) Und „[n]ur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“(KrV, B75,76/A51) D.h. wir können einen Gegenstand nur dann erkennen, wenn er uns sinnlich gegeben ist und begrifflich (kategorial) gedacht wird.

So weit, so gut. Man möchte meinen, daß zum Zwecke der (Gegenstands-)Erkenntnis weder Anschauung, noch Verstand selbständig und unabhängig voneinander sind. Es gibt jedoch einige Stellen in der *Kritik der reinen Vernunft*, die genau das Gegenteil behaupten, bzw. suggerieren. So z.B. folgende: „Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar keine Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte.“(KrV, B122/A89) Oder an früherer Stelle: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände

beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung.“(KrV, B33/A19) Hier ist das Denken zwar Mittel zum Zweck der Erkenntnis, die Anschauung bezieht sich allerdings unmittelbar auf den Gegenstand, d.h. sie hat Priorität vor dem Denken. Weiters: „Erscheinungen würden nichts destoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise.“(KrV, B123/A90) Ebenso: „Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung.“(KrV, B132) Und: „[D]as Mannigfaltige [muß] für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr gegeben sein.“(KrV, B145) Oder auch: „Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnis eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.“(KrV, B104/A78,79) Hier kommt zusätzlich zur Anschauung und zum Verstand noch die Einbildungskraft und es scheint eine Stufenfolge der Erkenntnis zu geben.

Interpreten, wie Peter Rohs, plädieren für die Selbständigkeit der Anschauung: „Ich möchte im Folgenden die Auffassung verteidigen, dass man einen rein singulären Gegenstandsbezug unterscheiden muss davon, dass man einen Gegenstand erkennt – gleichsam ein ‚Etwas sehen‘ von einem ‚Sehen, dass etwas der Fall ist‘ – und dass die Unmittelbarkeit den rein singulären Gegenstandsbezug betrifft.“(AuG, S.215) Rohs unterscheidet zwischen einem singulären Gegenstandsbezug und einem propositionalen. Dieser kann wahr oder falsch sein, der singuläre nicht. Der singuläre Gegenstandsbezug, oder auch der „singuläre Sinn“, stiftet die Referenz zum Gegenstand. Erst wenn man weiß wovon die Rede ist, ist Erkenntnis möglich. D.h. dem propositionalen Gegenstandsbezug geht der singuläre immer voraus. „Wenn ich ‚sehe‘, dass dies ein Apfel ist, dann beziehe ich dadurch den Begriff ‚Apfel‘ auf den Gegenstand, auf den ich anschaulich referiere.“(AuG, S.219) Erst hier, beim propositionalen Gegenstandsbezug, spielen Begriffe eine Rolle im Erkenntnisprozeß, beim singulären Gegenstandsbezug ist dies nicht der Fall. In Kants Sprache hieße das, daß Anschauung schon vor den Kategorien gegeben sein muß.

Die Gegenposition zu Rohs vertritt John McDowell, der mit seiner Vorlesungssammlung *Geist und Welt* bekannt geworden ist. Diese Vorlesungssammlung ist zwar nicht primär eine Auseinandersetzung mit Kants Erkenntnistheorie, McDowell verweist allerdings darin auf Kant, um seine eigene These zu stützen, daß Geist und Welt eine Einheit

bilden und nicht dualistisch aufgefasst werden dürfen. Laut McDowell reichen Begriffe in die Anschauung hinein, wobei anzumerken ist, daß er nur empirische Anschauungen im Blick hat. Hat er recht, so muß dann auch für Kants Erkenntnistheorie gelten, daß Kategorien als besondere Begriffe auch in die empirische und sogar reine Anschauung hineinspielen. „Die entsprechenden begrifflichen Fertigkeiten werden *in* der Rezeptivität in Anspruch genommen. [...] Es verhält sich keineswegs so, daß sie *auf* das außerbegriffliche Material der Rezeptivität angewandt würden. Man sollte Kants Begriff von ‚Anschauung‘ – der Input aus der Erfahrung – nicht als eine schlichte Einwirkung eines außerbegrifflichen *Gegebenen* verstehen, sondern als eine Art von Ereignis oder Zustand, der bereits über begrifflichen Inhalt verfügt.“(GuW, S.33) Er führt hierfür den Begriff von „tätiger Rezeptivität“ ein, einer Rezeptivität, die, Kantisch gesprochen, Synthesis leistet. „Der Inhalt ist nicht etwas, das man selbst zusammengefügt hat, wie es dort der Fall ist, wo man sich dazu entscheidet, was man über irgendetwas sagen will.“(GuW, S.34)

Die Frage ist also folgende: Reichen bei Kant die Kategorien bis in die Anschauung hinein, oder ist diese selbständig und unabhängig vom Denken? Laut Wenzel liegt „hier ein echtes Sachproblem vor.“<sup>1</sup>

Ziel der Arbeit ist es der obigen Frage nachzugehen. Dazu werden die Positionen von Peter Rohs und John McDowell<sup>2</sup> doxographisch nachgezeichnet und kritisch beleuchtet und anschließend die Kantsche Konzeption systematisch betrachtet. Es wird sich zeigen, daß Rohs Konzeption des „singulären Sinnes“ für Erkenntnis nicht ausreichend ist, weil Rohs diesen Sinn in eine Urteilslogik einbettet, die sich nicht einmal selbst ausweisen kann, geschweige so etwas wie Anschauung, bzw. singulären Gegenstandsbezug. McDowell Konzeption eignet sich auf den ersten Blick besser für eine Erkenntnistheorie, die Anschauung und Denken zusammenbringen möchte, jedoch beschränkt sich McDowell nur auf empirische Anschauung, und zudem kann er Denken und Anschauung nicht wirklich voneinander unterscheiden, wenn er davon spricht, daß „[d]ie Rezeptivität ... einen nicht einmal definitiv abtrennbaren Beitrag zu [der] Kooperation [von Rezeptivität und Spontaneität leistet]“.(GuW, S.33) Während Rohs also, aufgrund der urteilslogischen Voraussetzungen, Zwei nicht zusammendenken kann, kann McDowell Eines nicht auseinander denken.

Ausgehend von einer Einheit, der die selbstreflexive Struktur des Denkens zugrunde liegt, wird dann gezeigt, daß Kants Versuch Anschauung und Denken zu vermitteln

---

<sup>1</sup>Wenzel: Spielen nach Kant die Kategorien schon bei der Wahrnehmung eine Rolle?, S.407.

<sup>2</sup>Beide beziehen sich in ihren Schriften nicht aufeinander.

## 0. PROBLEMSTELLUNG

an einer urteilslogischen Engführung der Transzendentalen Logik leidet, weshalb Kant seinem eigenen Anspruch nur über den Umweg des äquivoken Gebrauchs des Begriffs „Vorstellung“ gerecht werden kann, worin aber Anschauung und Denken als immerschon vermittelte Einheit zu begreifen sind, die nur in der Gegenstandsbestimmung als Entzweite zu denken sind. Anschließend wird ein Ausblick auf eine Logik umrissen, in der es möglich ist Einheit als Dreiheit zu denken. Es handelt sich um die *prinzipientheoretische Schlußlogik* oder *Handlungslogik* von Kurt Walter Zeidler.

**Teil I.**

**Rohs**



# 1. Vorbemerkung

Bevor wir an das Problem gehen, ob in der Philosophie Rohs' Kategorien in die Anschauung hineinspielen, ist zunächst ein kurzer, einleitender Abriss der Rohsschen Erkenntnistheorie zu geben. Denn auch wenn die Theorie der *singulären Sinne* als ein selbständiger Teil beleuchtet werden kann, so ist deren Verständnis vom Ganzen her zu betrachten die methodisch sinnvollere Weise, weil ein jedes System einer Architektonik bedarf, welche jedem Teil des Systems den ihm angemessenen Platz und Aufgabe zuordnet. Zudem können Probleme von Teil zu Teil vererbt werden, sodaß ein System aufgrund der Unzulänglichkeiten eines Teiles zusammenbrechen kann. Dementsprechend werden wir die Theorie der *singulären Sinne* von oben nach unten beleuchten. D.h. nach einem kurzen, allgemeinen Überblick über die Philosophie Rohs', geht die Untersuchung systematisch hinab, sozusagen vom Generellen zum Singulären, bis hin zur Crux der Rohsschen Theorie, nämlich zu den *singulären Sinnen*. Fällt die Theorie der singulären Sinne, so muß auch das gesamte System der Rohsschen Philosophie fallen, bzw. modifiziert werden. Ob dies zutrifft, wird zu untersuchen sein.

An dieser Stelle sei erwähnt, daß auf die Freiheitsproblematik, die Sprachtheorie, die Naturteleologie, das Verhältnis von Geist und Körper und die Theologie, alles Probleme, die Rohs mehr oder weniger ausführlich behandelt, nicht eingegangen wird. Die Frage nach *singulären Sinnen*, demjenigen Moment der Rohsschen Konzeption, das Erkenntnis ermöglicht, ist eine erkenntnistheoretische Frage, weshalb sich die hier vorgelegte Untersuchung auf erkenntnistheoretische Aussagen und Ausführungen Rohs' beschränkt.

Peter Rohs, geboren 1936, legte 1996 mit *Feld – Zeit – Ich* sein Hauptwerk vor. Seit seiner *Transzendentalen Ästhetik*<sup>1</sup> arbeitet Rohs an „einer Rekonstruktion von Kants Transzendentalphilosophie auf der Basis einer Theorie der Zeit“, wobei die These, „daß Subjektivität von der Zeit aus zu denken ist“ (FZI, Vorbemerkung)<sup>2</sup> ein roter Faden seines gesamten Denkens bis heute ist. Bereits 1992, in dem Aufsatz *Die Zeitlichkeit von*

---

<sup>1</sup>P. Rohs: *Transzendentaler Ästhetik*, Meisenheim, Anton Hain, 1973

<sup>2</sup>„Ich wüßte kaum, welche These – abgesehen von der Grundannahme, daß Subjektivität von der Zeit aus zu denken ist – ich aus meiner ersten Veröffentlichung zu diesem Thema heute noch vertreten könnte.“ (S.7 FZI, Vorbemerkung) Seitdem hat Rohs sein Denken vor allem in Aufsätzen niedergelegt. Mit *Feld – Zeit – Ich* versucht er „den inzwischen erreichten Stand des Projektes wieder einmal in

## 1. VORBEMERKUNG

*Leib und Seele*<sup>3</sup>, stellt Rohs drei Prinzipien auf, die für seine Philosophie von zentraler Bedeutung sind. Das Erste ist das *Platon-Prinzip*: „Es gibt Nichtsinnliches, das heißt, die Unterscheidung von Sinnlichem und Nichtsinnlichem ist unverzichtbar.“<sup>4</sup> Die Wirklichkeit ist somit nicht nur das sinnlich Gegebene, sondern es gibt Entitäten, die sich der sinnlichen Wahrnehmung entziehen, nichtsdestoweniger aber wirklich sind. Als zweites Prinzip nennt Rohs das *Kant-Prinzip*: „Zu denkenden Wesen gehört unentbehrlich eine Komponente ursprünglicher intertemporaler Identität (ein ‚stehendes und bleibendes Selbst‘, eine ‚durchgängige Identität der Apperzeption‘); denkende Wesen enthalten also eine interne Sinnlich-nichtsinnlich-Dichotomie.“<sup>5</sup> Das Kant-Prinzip setzt das Platon-Prinzip voraus. Damit ist das Ich etwas (stehendes und bleibendes) Wirkliches, auch wenn es nicht-sinnlich ist. Drittens das *Fichte-Prinzip*: „Das Mentale besteht in einer spezifischen Art von Prozessen (‚Tathandlung‘); Subjekte sind Entitäten, die nur in diesen Prozessen vorkommen können.“<sup>6</sup> Mentales ist somit kein Ding, keine Sache oder Zustand im physischen Raum. „Diesen drei Prinzipien fügt Rohs nun ein viertes hinzu, dem er in nachvollziehbarer Bescheidenheit keinen Namen gibt, das wir aber getrost als ‚Rohs-Prinzip‘ bezeichnen dürfen“<sup>7</sup>: „Die strukturelle Basis der fraglichen [sc. mentalen] Prozesse ist das zeitliche Werden, ist der temporale Dualismus.“<sup>8</sup> Das Platon-Prinzip erlaubt es die Wirklichkeit in Feld (Sinnliches) und Ich (Nicht-Sinnliches) zu zergliedern. Das Kant-Prinzip verschafft dem Ich eine Entität, bzw. Substanz, welche durch das Fichte-Prinzip als ein Prozeß verstanden wird. Dieser Prozeß findet im „zeitlichen Werden“ statt (Rohs-Prinzip), womit die Zeit zum „Urprozeß“ mit interner Sinnlich-nichtsinnlich-Dichotomie [wird], so daß alles Nichtsinnliche – ob Ideen und Gedanken, ob ein stehendes und bleibendes Selbst, ob Freiheit oder was auch immer – nur darin vorkommen kann.“<sup>9</sup>

Weil sowohl das Subjekt als auch das Feld zeitlich erfasst werden können, wird die Zeit, wie Willaschek schreibt, „zum ontologischen Mittelpunkt: Sie leistet nichts Geringeres als die Vermittlung von Ich und Welt“<sup>10</sup>, wie schon der Titel *Feld – Zeit – Ich* des

---

zusammenhängender Form darzustellen“ (S.7 FZI, Vorbemerkung), weshalb man dieses Werk als sein bisheriges Hauptwerk ansehen darf.

<sup>3</sup>**Rohs**: Die Zeitlichkeit von Leib und Seele.

<sup>4</sup>Ebd., S.207.

<sup>5</sup>Ebd., S.208.

<sup>6</sup>Ebd., S.209.

<sup>7</sup>**Willaschek**: Zeit und Subjektivität. S.50.

<sup>8</sup>**Rohs**: Die Zeitlichkeit von Leib und Seele, S.210.

<sup>9</sup>Ebd., S.211.

<sup>10</sup>**Willaschek** (Hrsg.): *Feld - Zeit - Kritik*. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, Einleitung, S.1



Rohsschen Hauptwerkes andeutet. Rohs präsentiert hier eine *feldtheoretische Transzendentalphilosophie* mit Anleihen bei Spinoza, Kant und Fichte. „Es ist der Entwurf eines philosophischen *Systems*, das eine an Kant orientierte (,transzendentalphilosophische‘) Subjektivitäts- und Erkenntnistheorie mit einer an Spinoza orientierten (,feldtheoretischen‘) Ontologie der raumzeitlichen Wirklichkeit verbindet.“<sup>11</sup> Die Welt ist ein physikalisch beschreibbarer Prozeß, der in Zuständen des Feldes, d.h. Ereignissen erkannt wird. Demgegenüber erfaßt sich das Ich selbstreferentiell und immateriell. Die Zeit ist der Knotenpunkt beider Bereiche, denn sie „enthält in ihren modalen Bestimmungen etwas unbestreitbar und irreduzibel Nichtsinnliches; zugleich gehört sie als Dimension zum physischen Feld.“<sup>12</sup> Sie ist also die vierte Felddimension einerseits, andererseits findet die Selbstbezüglichkeit des Ichs in ihr statt. Beide Bereiche sind selbständige, irreduzible Teile der gesamten Wirklichkeit. „Rohs gelangt zu diesem ontologischen Dualismus in drei Schritten: (A) Die Welt der physischen Dinge in Raum und Zeit läßt sich angemessen als vierdimensionales Raum-Zeit-Feld begreifen. (B) Das ‚zeitliche Werden‘ (der Wechsel der ‚modalen‘ Zeitbestimmungen ‚vergangen‘, ‚gegenwärtig‘ und ‚zukünftig‘) ist kein Teil dieses Feldes. (C) Das zeitliche Werden ist das Medium (die ‚Anschauungsform‘), in dem sich menschliches Selbstbewußtsein vollzieht und das allen geistigen Leistungen von Subjekten zugrundeliegt.“<sup>13</sup>

### 1.1. Feld

„Die Feldtheorie versteht alles Wirkliche als Modus einer einzigen allumfassenden Substanz“, dieser Substanzbegriff wird bei Rohs jedoch im Unterschied zum Spinozistischen um den Zeitbegriff erweitert, sodaß „das Feld ... die vierdimensionale Raumzeit“ (FZI, S.10) ist. Das Feld ist „[d]as An-Sich-Seiende ..., was ohne uns und unser Erkennen da ist – die Gesamtheit der konkreten Entitäten“, die allerdings nicht „als Dinge zu verstehen [sind], sondern als Ereignisse, als Stücke oder Gebiete“.<sup>14</sup> Die Feldtheorie soll mit der modernen Physik vereinbar sein, denn es ist „der Bereich der *res extensae*, die als Gebiete in ihm interpretiert werden ... und [d]ie Gesetze, die hier gelten, werden die Gestalt von Differenzialgleichungen haben“, was „vorzüglich den Vorstellungen der heutigen Physik“ (FZI, S.10) entspricht. Die Feldtheorie ist „antikantisch“, denn „[d]ie

---

<sup>11</sup>ebd.

<sup>12</sup>**Rohs**: Über die Zeit als das Mittelglied zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen, S.95.

<sup>13</sup>**Willaschek** (Hrsg.): *Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs* in der Diskussion, Einleitung, S.3

<sup>14</sup>**Rohs**: Die transzendente Deduktion als Lösung von Invarianzproblemen, S.187.

## 1. VORBEMERKUNG

Idealität von Raum und Zeit wird nicht angenommen“(FZI, S.19) Die Raumzeit ist *eine* Substanz und „Raumzeitgebiete, die sich in irgendeinem Zustand befinden, werden als Ereignisse bezeichnet.“(FZI, S.24) Diese sind „die elementaren Individuen“(FZI, S.25), wobei „[d]as grundsätzliche Individuierungsverfahren ... in der Angabe der raumzeitlichen Grenzen besteh[t].“(FZI, S.24) Weil „[j]ede Individuierung von Gebieten ... begrifflich das ganze Feld“(FZI, S.25) voraussetzt, können „Gebiete keine ontologische Selbständigkeit haben“(FZI, S.26), m.a.W. sie werden von uns zur Erscheinung gebracht. Rohs unterscheidet hier drei Ebenen.

Zuerst wird das Feld „durch eine Projektion, die nur relativ zum Beobachter gilt, der sie vornimmt“(FZI, S.51) in die Bestandteile Raum und Zeit zerlegt. Erst jetzt können wir zwischen räumlichen Gegenständen und zeitlicher Dauer unterscheiden und „auch das physikalische Messen setzt diese Zerlegung voraus: man kann Längen und Dauern messen, aber nicht vierdimensionale Abstände.“(FZI, S.51) Somit ist das Feld nicht Erscheinung, „sondern das, was zerlegt wird und dadurch erscheint.“(FZI, S.27) Als zweites Moment des „Zur-Erscheinung-Bringens“ nennt Rohs das „Abgrenzen von Gebieten und damit das Herausgreifen von Entitäten.“(FZI, S.27) So können wir z.B. geographische Gebiete als Individuen auffassen, die jedoch vom Betrachter sozusagen gemacht sind, es „hängt davon ab, wie wir das Feld ansehen.“(FZI, S.27) Diese Aus-, bzw. Abgrenzung geschieht entweder auf der anschaulichen Ebene (Kantisch: figürliche Synthesis)<sup>15</sup> oder auf einer höheren, begrifflichen (intellektuelle Synthesis). Die figürliche Synthesis „ist so etwas wie das Eintragen von Figuren in das Feld.“(FZI, S.28) Die intellektuelle Synthesis ermöglicht die Bildung von Propositionen, „die mit Beziehung auf das Feld wahr oder falsch sein können.“(FZI, S.29) Auf dieser Ebene kann man von Erkenntnissen im eigentlichen Sinn sprechen, weil sie erst hier systematisch sind, d.h. in eine Theorie eingebettet.

Weil das Feld beim Prozeß des „Zur-Erscheinung-Bringens“ von uns strukturiert wird, wir also Individuen des Feldes generieren, ist es laut Rohs irreführend von Dingen an sich zu sprechen, so wie Kant es macht. Das Feld ist die eine Substanz und alles was erscheint hat seine ontologische Rechtfertigung nur dank des Feldes, sodaß man, wenn überhaupt, nur von *einem* Ding an sich reden kann. Auch negiert Rohs die Ansicht „Dinge an sich seien ‚Noumena‘ und gehörten zu einem ‚mundus intelligibilis‘“(FZI, S.28) Denn weil das Ich zeitlich modal strukturiert ist, transzendiert es beim „Zum-Erscheinen-Bringen“ des Feldes dieses selbst und kann somit die Rolle des Noumenalen bei Kant übernehmen. D.h. aber, daß „die Affektion eines Organismus durch etwas außer ihm ...

---

<sup>15</sup>Hier ist der Ort der singulären Sinne.

## 1.2. ZEIT

ein Kausalvorgang im Feld [ist], der sich nicht grundsätzlich von anderen Naturvorgängen unterscheidet.“(FZI, S.29) Deshalb „gibt [es] keine Affektion durch etwas Noumenales und überhaupt keine Dinge an sich qua Noumena.“(FZI, S.29) Damit ist festgestellt, daß das Feld ontologisch selbständig ist.

Im Feld gibt es nur Ereignisse. Unser Bezug auf das Feld geschieht referentiell, d.h. aber nicht, daß einzelne Gedanken, bzw. Bezüge sich auf Teile des Feldes beziehen, sondern sie beziehen sich auf nur Eines, nämlich das Feld selbst, bzw. die Wirklichkeit oder die *eine* absolute Substanz. „Die Gedanken sind verschieden, aber das, was ihnen korrespondiert und ihnen als etwas Unabhängiges gegenübergestellt werden kann, ist bei allen dasselbe, die Wirklichkeit, das ‚Ding an sich‘ (im wesentlichen Singular).“ (FZI, S.143) Das Feld ist deshalb aber nicht „völlig amorph, sozusagen ein Einheitsbrei ohne Strukturen.“<sup>16</sup> Weil es, mit Frege gesprochen, ein „drittes Reich“ gibt, das zeitlos, d.h. universell gültig ist, und weil Gedanken, um vollständig zu sein, der Sinne bedürfen, kann das Feld nicht amorph sein, denn „[e]rstens wäre das Amorphsein ja selbst ein Universale, und zweitens müßte das Erkennen dann an dem Feld etwas real verändern, es in ein nicht mehr amorphes umwandeln.“<sup>17</sup> Die Wirklichkeit wird aber nicht von uns hervor-, sondern nur zur Erscheinung gebracht.

Zu unterscheiden sind deshalb Ereignisse und Tatsachen. Ereignisse sind Raumzeitgebiete. „Man kann auf ein Ereignis Bezug nehmen und dann eine auf es bezügliche Proposition (einen Gedanken) behaupten.“(FZI, S.29) Erst wenn ein Gedanke wahr ist, kann man von einer Tatsache sprechen. Damit sind Ereignis und Tatsache nicht identisch, denn bei der Tatsache referiert ein Sinnelement des Gedankens auf ein Ereignis, die Tatsache ist also niemals das Ereignis selbst. „Ich kann z.B. sagen: ‚Die Schlußphase des Fußballspiels gestern war sehr dramatisch.‘ Der so behauptete Sachverhalt ist nicht dasselbe wie das Ereignis, auf das in ihm Bezug genommen wird.“(FZI, S.29) Das Feld besteht nicht aus Tatsachen<sup>18</sup> oder Dingen, sondern aus Ereignissen. „Ereignisse sind in wörtlichem Sinne Teile der Welt.“(FZI, S.29)

## 1.2. Zeit

Rohs nennt drei Gruppen von Zeitbegriffen, „die das Gesamtgebiet ‚Zeit‘ strukturieren“: „die topologischen, die metrischen und die modalen Zeitbegriffe.“(FZI, S.30) Während

---

<sup>16</sup>**Gesang:** Die Wahrheitstheorie von Peter Rohs, S.140

<sup>17</sup>**Rohs:** Entgegnungen, S.239

<sup>18</sup>Im Unterschied zu Wittgensteins Aussage: „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“(**Wittgenstein:** Tractatus logico-philosophicus, 1.1)

## 1. VORBEMERKUNG

topologische Zeitstrukturen „durch unveränderliche Ordnungsrelationen zwischen Zeitpunkten“ (FZI, S.31) festgelegt werden, dient der metrische Zeitbegriff dazu, „Ereignisse und Prozesse hinsichtlich ihrer Dauer miteinander zu vergleichen und zwar auch dann, wenn sie nicht gleichzeitig stattfinden.“ (FZI, S.33) Die topologischen Ordnungsstrukturen können auf einer nach beiden Seiten offenen Linie abgebildet werden als Verhältnisse des Früher-, bzw. Späterseins. Sie sind allerdings „orientierungsfrei“, d.h. „[d]ie beiden Richtungen der Zeit lassen sich ... nur konventionell gegeneinander unterscheiden; ‚die‘ Richtung der Zeit gibt es hier nicht.“ (FZI, S.32) Der metrische Zeitbegriff kommt in den Naturwissenschaften zum Einsatz und zwar in der Funktion der Zeitmessung. Beide Zeitbegriffe sind für „die ontologische Brückenfunktion der Zeit“ (FZI, S.33), die sie zwischen Feld und Ich einnimmt, irrelevant.

„Die modalen Zeitbegriffe schließlich sind diejenigen, die mit dem ‚Verfließen‘ der Zeit zu tun haben, mit der eigentümlichen Veränderung also, daß ein Ereignis zunächst zukünftig, dann gegenwärtig und schließlich vergangen ist.“ (FZI, S.31) Diese Veränderung, bezeichnet Rohs, Bieri folgend<sup>19</sup>, als „zeitliches Werden“. „Dabei geht es um Sachverhalte, die durch eine temporale Kopula ‚war‘, ‚ist‘, ‚wird sein‘ oder auch durch Prädikate wie ‚vergangen‘, ‚gegenwärtig‘, ‚zukünftig‘ zum Ausdruck gebracht werden können.“ (FZI, S.34) Diese Verhältnisse ändern sich im Unterschied zu den topologischen, denn was einmal zukünftig war, wird irgendwann gegenwärtig und dann vergangen sein. In Anlehnung an McTaggarts Unterscheidung von A-Reihe und B-Reihe<sup>20</sup>, „lassen sich zwei Typen der Kopula unterscheiden: das präsentische ‚ist‘, das in Opposition zu ‚war‘ und ‚wird sein‘ steht, und das zeitlose, atemporale ‚ist‘.“ (FZI, S.35) Während die topologischen und metrischen Zeitbestimmungen der B-Reihe zugeordnet werden, ordnet Rohs den modalen Zeitbegriff der A-Reihe zu. Festzuhalten ist, daß für „die ontologische Brückenfunktion der Zeit ... nun wichtig [ist], daß sich die modalen Zeitbestimmungen und die topologischen Relationen nicht aufeinander reduzieren lassen.“ (FZI, S.36) Denn wenn die Zeit sich nur auf den physikalischen Zeitbegriff (B-Reihe) beschränkt, dann fällt sie in das Gebiet der Natur, somit kann aber das Subjekt nicht erfasst werden. Umgekehrt wäre Naturbeschreibung nicht möglich. Dieser „temporale Dualismus“<sup>21</sup> ist „eine Voraussetzung dafür, daß die Zeit die Brücke zwischen den beiden von Kant angenommenen Gebieten sein kann.“ (FZI, S.36) Der Clou hierbei ist, daß raumzeitliche Ereignisse sowohl im präsentischen, als auch im nicht-präsentischen Sinne wirklich sein können, während

---

<sup>19</sup> „Es ist üblich geworden, diesen Wechsel von A-Bestimmungen an Ereignissen als „zeitliches Werden“ zu bezeichnen.“ (Bieri: Zeit und Zeiterfahrung, S.16)

<sup>20</sup> Vgl. McTaggart: Die Irrealität der Zeit, S.68

<sup>21</sup> Vgl. Rohs: Der temporale Dualismus

das Subjekt, bzw. das Mentale seine Wirklichkeit nur im Präsens hat. D.h. für das Subjekt ist der modale Zeitbegriff primär. Er ist auch für die Gegenwärtigkeit von raumzeitlichen Ereignissen primär, jedoch müssen noch die Ordnungsstrukturen hinzukommen, damit von Erfahrung gesprochen werden kann. Das Mentale, bzw. Vorstellungen, Gedanken, etc. nehmen keine Raumzeitstellen ein und Wahrnehmung ist immer Wahrnehmung von Gegenwärtigem, nicht von Zukünftigem noch vom Vergangenen. „Wahrnehmung ist unser Fenster zur Welt; was wir durch dieses Fenster sehen ist die Gegenwart, nicht die Vergangenheit oder die Zukunft.“<sup>22</sup> Damit gehört Gegenwart auch nicht zu Ereignissen, sondern zu den Tatsachen, denn das Zuschreiben von Eigenschaften passiert zunächst im präsensischen Modus. Das, worauf dabei referiert wird, das Ereignis, ist zunächst zeitfrei, wird aber durch die Referenz auf es in die Gegenwart gehoben.

Der metrische Zeitbegriff ist für systematische Erfahrung zwar wesentlich, er „betrifft aber nicht die eigentlich fundamentalen Zeitstrukturen“, so daß nur die zwei Typen von Zeit relevant sind: „erstens die orientierungsfreien topologischen Relationen, die die innere Struktur der Zeitdimension festlegen, und zweitens die modalen Zeitbestimmungen, in denen der einzigartige Prozeß des zeitlichen Werdens, des ‚Verfließens‘ der Zeit zum Ausdruck kommt.“(FZI, S.40) Weil die Zeit „[t]rotz dieses Dualismus ... jedoch ein anschaulich ganz einheitliches Phänomen“(FZI, S.40) ist, kann sie als das Medium fungieren, das Feld und Ich vermitteln kann.

## 1.3. Ich

Die Feldtheorie lehnt sich an Gedanken Spinozas an. „Demgegenüber soll die Theorie von Subjektivität als eine transzendentalphilosophische intendiert werden, – d.h. im ganzen in der Art Kants und Fichtes.“(FZI, S.10) Subjektivität ist demnach physikalisch nicht beschreibbar, sondern erfordert eine Theorie, „der gemäß zu einem Subjekt wesentlich etwas gehört, was ... als ‚Intelligibles‘ oder ‚Nichtsinnliches‘ bezeichnet wird.“(FZI, S.10/11) Das Subjekt muß dabei von der Zeit her zu denken sein, denn „die Zeit ist gewissermaßen die Substanz, aus der der Mensch gemacht ist.“(FZI, S.12) Rohs führt dafür den Begriff der „Nunzentrizität“ ein: „Ein Ich ist um das Jetzt konzentriert.“(FZI, S.13) Damit soll es möglich sein das Subjekt in das Feld zu integrieren. „Der ontologische Knotenpunkt ist also genauer das verfließende Jetzt, das zwar an das Gebiet des Naturbegriffs (an das Feld) rührt, jedoch kein Teil desselben ist und dadurch ‚Kristallisationspunkt‘ sein kann für Subjekte, die ebenfalls qua Subjekte nicht zum Feld gehören.“(FZI, S.13)

---

<sup>22</sup>Willaschek: Zeit und Subjektivität. S.57.

## 1. VORBEMERKUNG

Dieses verfließende Jetzt, bzw. das zeitliche Werden hat nun zwei Momente, die für Subjektivität konstitutiv sind: „es ist ein Prozeß sui generis, und zwar ein nicht-naturaler Prozeß, der von allen Prozessen in der Zeit grundlegend unterschieden ist, und es ist etwas Intersubjektives.“(FZI, S.13) Damit ist alles Mentale an die modale Zeit geknüpft und von Ereignissen im Feld zu unterscheiden. Es ist aber auch „kein innerpsychischer Prozeß; es findet nicht so vielfach statt, wie es Personen gibt, sondern ist ein einziges für alle.“(FZI, S.14) Das Denken gibt es nur, weil es zeitliches Werden gibt und es ist „prinzipiell kein ‚Vorgang im Kopf‘, denn es ist nunczentratisch; das Jetzt aber verfließt nicht im Kopf.“(FZI, S.14)

Damit übernimmt das zeitliche Werden „die Funktion, die in den Theorien von Kant oder Fichte das ‚Intelligible‘ inne hatte: es ist die ‚Substanz‘, aus der der Mensch qua Subjekt gemacht ist; die ‚Substanz‘, die zu den Eiweißen usw. hinzutreten muß, damit es Menschen gibt.“(FZI, S.18) Das zeitliche Werden wird von uns nicht so erfahren, wie Ereignisse in Raum und Zeit, sondern „wie eine überindividuelle und mir selbst vollständig entzogene, unbeeinflussbare Wirklichkeit.“(FZI, S.45) Damit hat es „nicht nur eine epistemische Nichtsinnlichkeit relativ zu unserer Erfahrung von ihm, sondern auch eine ontologische Nichtsinnlichkeit.“(FZI, S.46) Dies nötigt uns dazu „es durch eine apriorische Anschauungsform des Selbstbewußtseins gegeben sein zu lassen.“(FZI, S.48) Rohs lehnt sich hier an Kant an, restringiert jedoch dessen These einerseits „auf dasjenige Moment der Zeit, das (mit den Worten Grünbaums) ‚physikalisch nicht existiert‘; sie [sc. Kants These] wird [andererseits] zugleich über den inneren Sinn hinaus auf das gesamte Selbstbewußtsein erweitert.“(FZI, S.48) Damit ist „die reine Anschauung des zeitlichen Werdens ... die Anschauungsform des Selbstbewußtseins.“(FZI, S.48) Sie ist Bedingung des Selbstbewußtseins und somit „eine Bedingung dessen, was das eigentliche Zentrum von Subjektivität ist“ und deswegen muß „[d]ie Ontologie der ersten Person ... auf die des zeitlichen Werdens zurückgeführt werden.“(FZI, S.49)

Laut Rohs ist das Selbstbewußtsein intentional. Es kann dies aber nur vermöge propositionaler Einstellungen „wie glauben, wollen, beabsichtigen, hoffen usw.“(FZI, S.53) Es hat „die Funktion einer ermöglichenden Bedingung für die propositionalen Einstellungen, die in ihm gewußt werden.“(FZI, S.54) Hinzu kommt die Selbstreferenz des Selbstbewußtseins. Jedes Ich bezieht sich nicht nur auf die Welt, sondern auch auf sich selbst. Dies geschieht im präsentischen Modus, m.a.W.: „Wesentlich für Selbstbewußtsein ist aber auch, daß die zugeschriebene Proposition eine präsentische ist.“(FZI, S.55) Die Selbstreferenz, bzw. Selbstzuschreibung von Propositionen ist eine Art „perfektes Wissen“. „Dieses Wissen ist dadurch ausgezeichnet, daß über die anderen für Wissen gültigen

Bedingungen hinaus gilt, daß der Sachverhalt des Wissens selbst problemlos ist. Dies besagt: Wenn eine Person glaubt, daß sie weiß, daß p, dann weiß sie auch, daß p.“(FZI, S.55) D.h. aber nicht, daß alles Wissen perfekt ist. Aber jedes Urteil, sei es nun richtig oder falsch, setzt eine Selbstreferenz des Subjekts voraus und dieser Selbstbezug ist „perfekt“. Es gilt Kants Aussage: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“(KrV, B131,132) Egal ob man Denken mit Glauben, Hoffen, etc. ersetzt, stets ist der Bezug auf sich selbst perfekt. „Es gibt also perfektes Wissen im Selbstbewußtsein, ein Wissen, für das gilt, daß a dann, wenn er zu wissen glaubt, daß er F ist, dies auch wirklich weiß; es gibt außerdem ein Verstehen dieses Wissens, das selbst aber nicht perfekt ist.“(FZI, S.63) Dies ist nicht nur dann der Fall, wenn wir uns auf Raum-Zeit-Gegenstände beziehen, sondern auch, wenn wir uns auf andere Subjekte beziehen. Bei Verstehen von anderen Subjekten können wir uns irren, müssen es aber nicht.

Die Reflexivitätsbedingung des Selbstbewußtseins geht so jedem Urteilen, sprich jedem Erkenntnisakt des Subjekts voraus, d.h. auch jedem Gegenstandsbewußtsein. „Wenn keine Apperzeption, also kein Selbstbewußtsein vorliegt, kann nichts unter die Einheit desselben gebracht werden, und kann also kein Urteil ... vorliegen.“(FZI, S.66) Das Selbstbewußtsein muß aber schon über Begriffe verfügen, um überhaupt intentional verfaßt sein zu können: „weil jede Erkenntnis in einer solchen [sc. propositionalen] Einstellung besteht, ist das Verfügen über deren Begriff eine notwendige Bedingung dafür, daß überhaupt etwas erkannt werden kann“ (FZI, S.67) „Die Reflexivitätsbedingung, die ein Selbstbewußtsein als notwendige Bedingung für bestimmte intentionale Leistungen behauptet, impliziert also, daß Begriffe für diese Leistungen epistemisch zur Verfügung stehen müssen, wenn die Leistungen selbst möglich sein sollen.“(FZI, S.68) Ist das nicht der Fall, dann befindet sich das Bewußtsein auf einem „elementaren Niveau“, auf dem sich jeder „in intuitiven Befindlichkeiten gegeben [ist], die nicht (oder noch nicht) propositional beschrieben sind.“(FZI, S.64) Zwar hat man auch hier einen Selbstbezug, aber „die Bezugnahme auf sich selbst ... [ist] von dem Haben von Befindlichkeiten nicht getrennt“, denn eine „Trennung zwischen dem, der die Befindlichkeiten hat, und diesen selbst erfolgt erst mit den Propositionen.“(FZI, S.64) D.h. daß dieses vorpropositionale Selbst „den höheren Formen von Selbstbewußtsein ... zugrunde“ (FZI, S.64) liegen muß. Dies trifft auch auf Tiere zu, die „vermutlich ihre Welt ausschließlich nichtbegrifflich [erfassen]“.<sup>23</sup>(FZI, S.63)

---

<sup>23</sup>Ob beim tierischen Bewußtsein, bzw. Selbstgefühl die Einbildungskraft, als dasjenige, das singuläre Sinne bildet, bzw. „eine vorbegriffliche intuitive Gliederung des Wahrnehmungsfeldes“ (FZI, S.155) vornimmt, schon eine Rolle spielt, ist fraglich. Rohs behandelt diese Frage nicht und es soll auch nicht in dieser Arbeit darauf eingegangen werden. Zu sagen ist allerdings, daß ein Tier irgendeine Erkenntnis

## 1. VORBEMERKUNG

Demnach ist Selbstbewußtsein an jedem mentalen Akt beteiligt. Erst durch Referenz werden Gegenstände, bzw. Feldausschnitte für es. Dem geht aber Selbstreferenz des Ichs voraus. Diese ist direkt, bzw. perfekt (Vgl. FZI, S.75). Es ist eine Referenz „bei der das Referenzobjekt selbst Bestandteil der Proposition [ist], zu der die Referenz gehört“ (FZI, S.76). Weil das so ist, setzt sich das Ich selbst, indem es auf sich referiert, weswegen Rohs die Formel „esse est referri“ einführt, um zum Ausdruck zu bringen, daß bei „einem Ich ... also die Gegebenheitsweise im Selbstbewußtsein und das Sein selbst zusammen[fallen].“ (FZI, S.74) Weil nun das zeitliche Werden die Anschauungsart des Selbstbewußtseins ist, ist auch jede Referenz an dieses gebunden. „Das Sich-Zusehen der Intelligenz ist ein ‚Sehen‘ durch diese Anschauung, die in dieser Funktion Form der Anschauung im Selbstbewußtsein ist.“ (FZI, S.77) Dieses Sehen bezeichnet Rohs in Anlehnung an Kant als „transzendente Apperzeption“<sup>24</sup>, bzw. in Anlehnung an Fichte als „intellektuelle Anschauung“.<sup>25</sup> Weil der Modus der Zeit in dem das Ich auf sich selbst referiert der präsentische ist, kann das „esse est referri“ nur ein präsentisches Sein meinen. D.h. aber, daß ein Ich „nunczentrisch sein [muß] um die Tathandlungsstruktur erfüllen zu können“, womit gesagt ist, daß „Nunczentrizität und Sich-Setzen ... sich wechselseitig [bedingen].“ (FZI, S.77) Deshalb ist die Existenz des Ichs an die Selbstreferenz desselben und damit an das zeitliche Werden (die Anschauungsform des Selbstbewußtseins) gebunden, so daß „der Sinn, in dem ein Gegenstand [sc. das Subjekt] gegeben ist, und dieser Gegenstand selbst zusammen fallen“, während „ein äußerer Gegenstand [davon] unabhängig [existiert], ob auf ihn referiert wird, und damit auch unabhängig von jeder Anschauungsform.“ (FZI, S.93) Das Ich ist sich seiner Existenz unmittelbar bewußt, und diese „Existenz ist nicht begrifflich gegeben.“ (FZI, S.90)

Weil das Ich sich in der Selbstreflexion a priori als durchgängig identisch weiß – Rohs spricht von „diachroner Identität“ (FZI, S.94) – die Identitätsbeziehung des Ichs sich

---

haben können muß, denn sonst würde kein Haustier zwischen Wand und Tür unterscheiden können und immerwieder gegen Wände laufen. Ob hier allerdings schon von einem präreflexiven cogito gesprochen werden kann, oder nur von einem Selbstbezug qua Gefühl, ist eine andere Frage. Zum Problem der Naturteleologie und dem „Sprechen“ über Natur vgl.: **Mischer**: Quaken, Brüten, Äsen und dazu: **Rohs**: Entgegnungen.

<sup>24</sup>Vgl. hierzu KrV, B132 ff. wo es u.a. heißt: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transcendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“ Und KrV, A115 ff. „Der synthetische Satz: daß alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt.“

<sup>25</sup>Vgl. **Fichte**: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, S.463: „Dieses dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich *intellektuelle Anschauung*. Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue.“



### 1.3. ICH

allerdings in der Anschauungsform des Bewußtseins vollzieht, diese wiederum an das zeitliche Werden gebunden ist, heißt das, „[d]aß die transzendente Apperzeption mit der Anschauungsform des Selbstbewußtseins zu identifizieren ist“ und „daß der Prozeß dieses Begleitens [sc. des Begleitens der Folge von Vorstellungen durch das ‚Ich denke‘] das zeitliche Werden selbst sein muß.“(FZI, S.101) Damit ist „Sich-gegenwärtig-Werden, Sich-Setzen in direkter Referenz und Sich-Festhalten im ‚unwandelbaren‘ Selbstbewußtsein ... ein einziger, einheitlicher Vorgang. Ein Ich, Vorstellungen, überhaupt etwas Mentales gibt es nur in diesem Vorgang.“(FZI, S.101)

Zusammenfassend kann man die Rohssche Ich-Konzeption in vier Thesen ausdrücken (FZI, S.105):

1. Individuen gibt es generell nur relativ zu einem Modus der Referenz (Relativität der Ontologie).
2. Für Subjekte ist wesentlich die direkte Referenz im Selbstbewußtsein, für sie gilt also „esse est referri“.
3. Die diachrone Identität von Subjekten ist ursprüngliche durchgängige Identität der Apperzeption; sie ist also von der Struktur des „ich bin, der ich bin“ und selbst ein Modus der direkten Referenz. Indirekte Weisen der Referenz spielen für diese Identität keine Rolle.

Und viertens: Die Anschauungsform des Selbstbewußtseins ist das zeitliche Werden.



## 2. Grundlegende Begriffe

Für die Rohssche Erkenntnistheorie sind zwei Punkte wesentlich. Einerseits die Anlehnung an Freges Unterscheidung zwischen Sinnen und Vorstellungen (Unten Kap.2.1), andererseits, in Anlehnung an Kant, die Annahme von zwei Synthesisarten (Unten Kap.2.2). Mit der Unterscheidung von Sinn und Vorstellung ist es Rohs möglich Urteile zu bilden, die Ähnliches, nämlich Sinne, miteinander verbinden. Die zwei Arten von Synthesisleistungen erlauben es, zwischen singulären und generellen Urteilen zu unterscheiden. Beides ist wesentlich für *singuläre Sinne*, die sich einerseits nur einer Synthesisleistung verdanken, andererseits als Sinne gefasst werden müssen, um überhaupt in einem Urteil auftauchen zu können.

### 2.1. Sinn und Vorstellung

Rohs unterscheidet (FZI, S.108), Frege folgend, zwischen Vorstellungen und Sinnen. Vier Vorstellungen kennzeichnende Merkmale gibt Frege an <sup>1</sup>:

1. Vorstellungen können nicht gesehen oder getastet, weder gerochen, noch geschmeckt, noch gehört werden.
2. Vorstellungen werden gehabt. Man hat Empfindungen, Gefühle, Stimmungen, Neigungen, Wünsche. Eine Vorstellung, die jemand hat, gehört zu dem Inhalte seines Bewußtseins.
3. Vorstellungen bedürfen eines Trägers. Die Dinge der Außenwelt sind im Vergleich damit selbständig.
4. Jede Vorstellung hat nur einen Träger; nicht zwei Menschen haben dieselbe Vorstellung.

Damit sind Vorstellungen nichtsinnlich und subjektiv. Nach Frege gehören sie zur Innenwelt des Subjekts, während raumzeitliche Dinge die Aussenwelt bilden. Da es aber Entitäten gibt, die weder zur Innenwelt, noch zur Aussenwelt gehören, muß ein „drittes

---

<sup>1</sup>Vgl. **Frege**: Der Gedanke - eine logische Untersuchung, S.40 ff.

## 2. GRUNDLEGENDE BEGRIFFE

Reich anerkannt werden. Was zu diesem gehört, stimmt mit den Vorstellungen darin überein, daß es nicht mit den Sinnen wahrgenommen werden kann, mit den Dingen aber darin, daß es keines Trägers bedarf, zu dessen Bewußtseinsinhalten es gehört.“<sup>2</sup> Das, was zum „dritten Reich“ gehört, bezeichnet Frege als „Gedanke“. Im Unterschied zu Vorstellungen sind diese gegenüber den Subjekten invariant, d.h. daß zwei Personen denselben Gedanken haben können. „Gedanken haben intertemporale Identität, sie können zu zwei Zeitpunkten dieselben sein, ohne daß sie etwas wie dauernde Dinge sind.“<sup>3</sup> Rohs bezeichnet nun dieses Invariante als „Sinn“(FZI, S.108), und „Gedanken“ als „propositionale Sinne“(FZI, S.109)<sup>4</sup> Dabei sind Gedanken, „etwas, bei dem überhaupt Wahrheit in Frage kommen kann.“<sup>5</sup> Möglich sind demnach sowohl falsche als auch wahre Gedanken. Für Rohs heißt dies aber, daß zwischen Vorstellungen, Sinnen und Ausdrücken unterschieden werden muß. „Die Sinne sind weder Gebiete des Feldes noch Vorstellungen. Es kommt darauf an, sie als subjektiv konstituiert aufzuweisen, ohne dadurch den unaufgebbaren Unterschied zwischen ihnen und Vorstellungen außer Kraft zu setzen.“(FZI, S.116) Dabei repräsentiert die Vorstellung den Sinn und der Ausdruck drückt diesen sprachlich aus. „Es gibt nun drei grundlegende Typen von Sinnen: propositionale Sinne (Propositionen, Gedanken), generelle Sinne (Begriffe) und singuläre Sinne (anschauliche Bezugnahmen).“(FZI, S.112) Entsprechend den drei Typen von Sinnen, gibt es Vorstellungen und Ausdrücke desselben Typs, so daß sich folgendes Schema ergibt:(FZI, S.112)<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup>**Frege:** Der Gedanke - eine logische Untersuchung, S.43

<sup>3</sup>**Rohs:** Die transzendente Deduktion als Lösung von Invarianzproblemen, S.166.

<sup>4</sup>Freilich heißt das nicht, daß Sinne Garanten einer gelungenen Kommunikation sind, sie eröffnen lediglich einen Raum in dem Kommunikation stattfinden kann.

<sup>5</sup>**Frege:** Der Gedanke - eine logische Untersuchung, S.33.

<sup>6</sup>Wie schon gesagt, wird auf das Problem der Sprache bei Rohs in dieser Arbeit nicht eingegangen. Erwähnt sei nur Rohs Position, „daß die Bedeutung sprachlicher Zeichen sich durch Rekurs auf Nichtsprachliches erklären läßt.“(FZI, S.121) Vgl. auch SSB, S.268, wo es heißt: „Der Gegenstandsbezug von sprachlichen singulären Termen (etwa Namen oder Kennzeichnungen) muss auf der Basis der anschaulichen geklärt werden – was auch ohne größere Probleme möglich ist.“

## 2.1. SINN UND VORSTELLUNG

	Vorstellung (psychische Repräsentation)	Sinn	Ausdruck (Terminus)
propositional	repraesentatio propositionalis	Gedanke (Proposition)	Satz
generell	repraesentatio generalis	Begriff	Begriffswort (Prädikat)
singulär	repraesentatio singularis	singulärer Sinn	singulärer Terminus

Dabei können die generellen und propositionalen Vorstellungen, Sinne und Ausdrücke zusammengefasst werden, da sie auf die „synthesis intellectualis“ (KrV, B151) des Verstandes zurückgehen, während für die Singularität eine andere Synthesisform konstitutiv ist, nämlich die „Einbildungskraft“. Entsprechend den beiden Synthesisarten bei Kant, setzt sich, laut Rohs, Erkenntnis aus Anschauungen und Begriffen zusammen, wobei Begriffe propositional oder generell sind, während die Anschauung immer singulär bleibt. Somit sind, im Unterschied zu Gedanken, singuläre Sinne „für sich nicht wahrheitsfähig“ (FZI, S.112). Sie sind nicht wahrheitsfähig, da nach Kant Anschauungen ohne Begriffe blind sind (Vgl. KrV, B75/A50). D.h. aber, daß Anschauung keine Erkenntnis liefern kann, nicht jedoch, daß sie ohne Inhalt bzw. Gehalt ist. Rohs Interpretation Kantens geht in genau diese Richtung. „Es ist keineswegs so, daß jedem anschaulich Gegebenen eine eigene Proposition entsprechen müßte.“ (FZI, S.113) Das anschaulich Gegebene, bzw. der singuläre Sinn, ist selbständig gegenüber dem Begriff, bzw. dem Gedanken. Allerdings muß Anschauung, „um sich auf Gegenstände beziehen zu können, etwas Nichtsinnliches enthalten“, denn sonst könnte sie uns, da sie ja nur zur Innenwelt gehört, „nicht die Außenwelt eröffnen.“ (FZI, S.113) Wäre dies nicht der Fall, bliebe uns nur der Solipsismus, „denn ohne dieses Nichtsinnliche bliebe jeder in seiner Innenwelt eingeschlossen.“<sup>7</sup> Dieses zum Erschließen der Außenwelt notwendige „Nichtsinnliche“ ist das Produkt der „Synthesis der Einbildungskraft“. Diese ist dabei grundverschieden von der „Synthesis intellectualis“, die nur die „Anwendung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“ (FZI, S.114) ist. Sinnlichkeit steht hier allerdings stellvertretend für singuläre Sinne, denn: „Sinne können aber nur mit Sinnen zusammengefügt werden.“ (FZI, S.174) D.h. da-

---

<sup>7</sup>Frege: Der Gedanke - eine logische Untersuchung, S.51.

mit Erkenntnis möglich ist, muß Anschauung zunächst in singuläre Sinne transformiert werden. „Ein singulärer Sinn kann Teil eines Gedankens sein, was eine Anschauung nicht sein kann.“ (AuG, S.217) Denn für Rohs, ebenso wie für Frege, sind Sinne „etwas Nichtsinnliches“ (AuG, S.225), wobei dies nicht nur für Gedanken und Begriffe gilt, sondern insbesondere für singuläre Sinne.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Rohs von Kant zwei Arten von Synthesis übernimmt, im Gegensatz zu diesem allerdings zwischen Vorstellungen und Sinnen unterscheidet. Während Vorstellungen nur die Innenwelt des Subjekts betreffen und Dinge nur in der Außenwelt zu finden sind, beziehen Sinne eine Mittelstellung. Sie gehören zwar auch zur Innenwelt, da sie von Subjekten gehabt werden, andererseits haben sie eine nichtsinnliche und damit „objektive“ Seite, so daß es „eine Form des transzendenten Idealismus [gibt], in dem die Erscheinungen als Sinne verstanden werden, diese aber weder wie Vorstellungen in uns noch wie Dinge an sich außer uns sind.“ (FZI, S.120) Dabei sind Sinne, bzw. „das Nichtsinnliche, das uns die Außenwelt aufschließt, schon in jeder Vorstellung als solcher enthalten“.<sup>8</sup>

### 2.2. Zwei Arten von Synthesis

Kant unterscheidet in der B-Fassung der *Kritik der reinen Vernunft* zwischen der „synthesis intellectualis“, bzw. einer „Verstandesverbindung“ und der „synthesis speciosa“, bzw. der „Synthesis der Einbildungskraft“. (Vgl. KrV, B151) Diese „ist, als figürlich, von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden.“ (KrV, B152) Auch Rohs unterscheidet bereits in seiner *Transzendentalen Logik* zwei Grundarten von Synthesis: einerseits die „Synthesis der Vorstellungen“, andererseits die „objektiv wirkliche Synthesis“.<sup>9</sup> Während diese Objektivität stiftet, ist die „Synthesis der Vorstellungen“ nur von subjektivem Belang, weist dabei aber über sich hinaus auf „etwas gewisses, das Unabhängigkeit von individueller Subjektivität impliziert“.<sup>10</sup>

In *Feld-Zeit-Ich* verhält es sich anders. Auch dort unterscheidet Rohs zwei Arten der Synthesis. Propositionen, bzw. Gedanken haben eine „innere zweipolige Struktur“. Sie bestehen „aus einem generellen und einem singulären Sinn (bzw. bei mehrstelligen generellen Sinnen aus mehreren singulären Sinnen)“. (FZI, S.129)<sup>11</sup> Diese Zweipoligkeit ist auf die Urteilsstruktur von Erkenntnissen zurückzuführen, die wir auch bei Kant fin-

---

<sup>8</sup>Rohs: Entgegnungen, S.246.

<sup>9</sup>Vgl. Rohs: Transzendente Logik, S.95.

<sup>10</sup>Ebd., S.87.

<sup>11</sup>Vgl. hierzu die Tabelle auf S.17

## 2.2. ZWEI ARTEN VON SYNTHESIS

den. Erkenntnis setzt sich dort aus Anschauung und Denken zusammen. „Das Einzelne ist uns in der Anschauung gegeben, die Kant deswegen als ‚repraesentatio singularis‘ charakterisiert; das Allgemeine sind die Begriffe, die unser Verstand als das ‚Vermögen der Begriffe‘ bildet.“(FZI, S.129) Die Verbindung von beiden leistet die „Synthesis intellectualis“. Sie ist somit selbst kein Begriff, bzw. keine Proposition. „Da sie überhaupt kein Begriff ist, ist sie auch kein Begriff a priori, kein ‚reiner Verstandesbegriff‘, keine Kategorie.“(FZI, S.129) Ihr allein kommt die Aufgabe zu singuläre Sinne mit Begriffen zu verbinden. Ist dies geschehen, entstehen Propositionen, die man wiederum verbinden kann. Dies ist dann aber eine Verbindung von Begriffen, bzw. Propositionen und geschieht nach Urteilsformen, die in einer Urteilstafel aufgeführt werden können.<sup>12</sup>

Die Urteilsformen selbst sind ebenfalls Sinne. „Es handelt sich um Begriffe zweiter Stufe, mit deren Hilfe die komplexen Sinne gebildet werden.“(FZI, S.130) Somit sind sie von „singulären Sinnen“ zu unterscheiden und „enthalten – wohl gegen die Auffassung Kants – auch keine Anschauung.“(FZI, S.131) Denn hier kommt keine Beziehung auf Einzelnes, keine „repraesentatio singularis“ vor, sondern Urteilsformen, bzw. die „synthesis intellectualis“ haben es immerschon mit zusammengesetztem Einzelnen zu tun. Und zwar die „synthesis intellectualis“ mit „singulären Sinnen“ und Begriffen „erster Stufe“, die Urteilsformen mit höherstufigen Begriffen. Denn „daß alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückgehen, besagt, daß ein Begriff B ( ) mit ungesättigter Leerstelle zwar keinen singulären Sinn, trotzdem aber die Synthesis intellectualis enthält.“(FZI, S.132) Diese „verbindet also nicht einen Begriff mit einer Anschauung; sie schafft etwas, das mit einer Anschauung verbunden werden kann, etwas, das eine passende Leerstelle, einen passenden Anknüpfungspunkt enthält.“(FZI, S.132) Die „synthesis intellectualis“ ist sozusagen ein Behälter, der „singuläre Sinne“ aufnehmen kann, sie bildet diese aber nicht. Die „synthesis intellectualis“ ist zwar sinnbildend, jedoch nicht für „singuläre Sinne“, sondern für generelle und propositionale. „Singuläre Sinne“ werden mithilfe der „Synthesis der Einbildungskraft“ gebildet. Urteilsformen dagegen bilden nicht, sie verknüpfen. Dabei wird das Mannigfaltige der Anschauung „nicht mehr vereinigt, sondern es wird als schon propositionalisiert vorausgesetzt.“(FZI, S.136) Zu unterscheiden ist also die sinnbildende Form von der die Sinne verknüpfenden Form.(Vgl. FZI, S.151)<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup>Rohs enthält sich der Frage nach der Vollständigkeit einer Urteilstafel. Er bedient sich allerdings der „heute üblichen Logik-Lehrbücher“, die „einen gewissen Vorrat an logischen Konstanten“ aufzuweisen haben. „Ich werde also ohne nähere Spezifizierung annehmen, daß auf diese Weise ein Korpus von Formen gegeben ist, mit deren Hilfe aus elementaren Gedanken komplexe gebaut werden können.“(FZI, S.130)

<sup>13</sup>Vgl. auch **Rohs**: Entgegnungen, S.246: „Man muß daher die sinnkonstituiven eigentlichen Synthesen unterscheiden von den sekundären Verknüpfungen zwischen mehreren Vorstellungen.“

## 2. GRUNDLEGENDE BEGRIFFE

„Die Synthesis intellectualis des Verstandes ist diejenige Synthesis, durch die Begriffe bzw. Gedanken gebildet werden“ (FZI, S.153), da sie auf derselben Leistung des Verstandes beruht, nämlich zu urteilen. Das Bilden von generellen und propositionalen Sinnen, setzt schon singuläre Sinne voraus, so daß „in einem elementaren Gedanken ... ein singulärer Sinn (bei einem Begriff mit mehreren Leerstellen mehrere) mit einem generellen Sinn verbunden [ist]. In generellen Gedanken sind Begriffe verschiedener Stufe miteinander verbunden, ohne daß ein singulärer Sinn dazu gehört.“ (FZI, S.152)

Die „Synthesis der Einbildungskraft“ dagegen stiftet „die Einheit eines singulären, intuitiv gegebenen Gehaltes“ (FZI, S.154) Sie ist sinnbildend und konstituiert singuläre Sinne, indem sie „eine vorbegriffliche intuitive Gliederung des Wahrnehmungsfeldes“ (FZI, S.155) vornimmt. Sie ist deshalb „figürlich“, weil „das anschaulich Vorgestellte die Einheit einer Figur, einer ‚Gestalt‘“ (FZI, S.155) bekommt. Dank dieser Synthesis haben wir es „auf der Ebene der Anschauung mit individuellen Gegenständen zu tun“ (FZI, S.155), denn sie ist „eine Grenzen ziehende, eine nach Gestalten ordnende Synthesis“ (FZI, S.156) Das Produkt der Einbildungskraft, der singuläre Sinn, ist deshalb nicht wahrheitsfähig, er ist das was erscheint. „Erscheinungen aber sind weder Vorstellungen noch Dinge in Raum und Zeit, sie sind Sinne.“ (FZI, S.162)



## 3. Erkenntnis

Die Rohssche Erkenntnistheorie baut auf der Urteilslogik auf. Dabei kann man von einer Stufung der Erkenntnis reden, denn das Grundelement bilden singuläre Sinne. Darauf basieren Wahrnehmungsurteile, die dann zu Erfahrungsurteilen modifiziert werden können. Da Erfahrungsurteile zwar Erkenntnisse in eigentlichem Sinne sind, d.h. wissenschaftlich und objektiv, sie aber erst möglich sind, nachdem singuläre Sinne und Wahrnehmungsurteile gebildet wurden, sind sie für die Frage, ob Kategorien, bzw. Begriffe in die Anschauung hinein spielen, d.h. für die Frage nach der Bedeutung der singulären Sinne, nicht von Belang, weswegen hier auch nicht weiter auf sie eingegangen wird. Allerdings muß der Unterschied zwischen singulären Sinnen und Wahrnehmungsurteilen (Unten Kap.3.1) beleuchtet werden, haben doch beide gemeinsam, daß sie subjektiv sind. Hinzu kommt ein Einschub bezüglich des Erkenntnisprinzips dem Rohs verpflichtet ist, nämlich dem Urteil, als demjenigen, das den Dualismus von Denken und Anschauung überwinden können soll. (Unten Kap.3.2) Schließlich sind dann „singuläre Sinne“ zu betrachten. (Unten Kap.3.3)

### 3.1. Wahrnehmungsurteile

Kant unterscheidet zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen. In den *Prolegomena* heißt es: „Empirische Urteile, so fern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile.“<sup>1</sup> Während Erfahrungsurteile „noch besondere[r] im Verstand ursprünglich erzeugte[r] Begriffe“ bedürfen, sind Wahrnehmungsurteile unabhängig vom reinen Verstandesbegriff, bedürfen allerdings „der logischen Verknüpfung in einem denkenden Subjekt.“<sup>2</sup> Rohs schließt sich dieser Unterscheidung an, „weil sie systematisch unentbehrlich und fruchtbar ist.“ (WuE, S.166) Während er in seiner *Transzendentalen Logik* noch die These vertritt, daß es „die Art der Anwendung der Kategorien [ist], die Wahrnehmungsurteile

---

<sup>1</sup>Prol., A78.

<sup>2</sup>Prol., A78.

### 3. ERKENNTNIS

von Erfahrungsurteilen unterscheidet“<sup>3</sup>, jedoch als „notwendige Bedingung dafür ..., daß etwas Gegenstand des Denkens wird“<sup>4</sup> eine „kategoriale Synthesis“ einführt, sieht er das in seinen späteren Arbeiten anders. Er vollzieht eine Hinwendung zur Singularität des Gegebenen (singuläre Sinne).

Wahrnehmungsurteile können allein für sich stehen, Erfahrungsurteile können dies nicht, da sie in ein System eingebettet sein müssen. „Es geht darum, daß Erfahrungsurteile in umfassende, Gesetze enthaltende Theorien eingebettet werden können und in diesem Sinn ‚objektiv gültig‘ sind.“<sup>5</sup> Es gibt nur die eine Erfahrung (im Sinne Kants), nicht mehrere, nebeneinander stehende und voneinander unabhängige Erfahrungen.<sup>6</sup> Für Wahrnehmungsurteile heißt das allerdings nicht, daß sie willkürlich sind. Auch sie sind Urteile, d.h. auch sie unterliegen der „synthesis intellectualis“. Jedoch ist für sie „nur erfordert, daß das anschaulich gegebene Mannigfaltige durch diese Synthesis unter die Einheit der Apperzeption gebracht wird.“ (WuE, S.166) D.h. daß alle Bedingungen zu Wahrnehmungsurteilen im Selbstbewußtsein angelegt sind, während Erfahrungsurteile mehr benötigen, „weil für die systematische Einheit von Erfahrung weitere Bedingungen erfüllt sein müssen.“ (WuE, S.166) Diese weiteren Bedingungen werden nicht mehr vom Selbstbewußtsein geleistet, sondern „ergeben sich unabhängig von jeder Analyse des Selbstbewußtsein aus ganz anderen Gründen.“ (WuE, S.167) Während Kant also den Unterscheidungsgrund von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteilen an ihre subjektive, bzw. objektive Gültigkeit knüpft, sieht Rohs als Ausgangspunkt der Unterscheidung, „daß Wahrnehmungsurteile als unmittelbarer propositionaler Ausdruck von Wahrnehmungen zu gelten haben, wohingegen Erfahrungsurteile durch den Bezug auf die systematische Einheit von Erfahrung charakterisiert sind.“ (WuE, S.166) Somit können Wahrnehmungsurteile sehr wohl intersubjektiv gültig sein und beziehen sich nicht nur auf dasjenige Subjekt, das diese hat, bzw. macht.<sup>7</sup>

Die Möglichkeit der intersubjektiven Gültigkeit von Wahrnehmungsurteilen erklärt Rohs durch die zeitliche Struktur des Subjekts. Wahrnehmungsurteile sind nämlich nur

---

<sup>3</sup>Rohs: Transzendente Logik, S.122.

<sup>4</sup>Ebd., S.124.

<sup>5</sup>ders.: Entgegnungen, S.143

<sup>6</sup>Vgl. KrV, A110: „Es ist nur *eine* Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen Zusammenhange vorgestellt werden.“ Und weiters: „Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur so viel Wahrnehmungen, so fern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören“

<sup>7</sup>Wahrnehmungsurteile sind auch bei Kant eigentlich intersubjektiv zu denken, denn sonst wäre Kommunikation nicht möglich. Zwei Menschen könnten sich nicht über z.B. den Geschmacks des Weines unterhalten, wenn sie nicht ihre eigenen Begriffe von z.B. Süße auf die Begriffe des anderen übertragen könnten.

### 3.1. WAHRNEHMUNGSRURTEILE

präsentisch, d.h. im Hier und Jetzt, während z.B. der Satz des Pythagoras zeitlos gültig ist. „Wenn ich etwas sehe, sehe ich es als gegenwärtig geschehend, und ein Wahrnehmungsurteil drückt dies auch so aus.“ (WuE, S.167) Die Intersubjektivität von Wahrnehmungsurteilen beruht „auf der Einheit der Apperzeption und also auf der gemeinsamen Gegenwart“ (FZI, S.176) und „setzt voraus, daß die Kommunikationspartner anschaulich verbunden sind“ (FZI, S.176/177), womit das Verstehen von Wahrnehmungsurteilen „nur relativ zu Situationen möglich“ (FZI, S.177) ist. „Zwei Personen befinden sich dann in derselben Situation, wenn ihnen (im großen und ganzen) dasselbe anschaulich zugänglich ist.“ (FZI, S.177) Damit kann ein Wahrnehmungsurteil nicht wiederholt werden, denn „[s]chon die präsentische Kopula verhindert eine klare Reproduzierbarkeit.“ (FZI, S.180) Ob ein Urteil ein Wahrnehmungs- oder ein Erfahrungsurteil ist, entscheidet also die Zeitlichkeit der Kopula *ist* des Urteils. Dabei stellt „Gegenwart ... die strukturelle Möglichkeit von Propositionalität überhaupt zur Verfügung“.<sup>8</sup> Somit sind „Wahrnehmungsurteile ... also keine innerpsychischen Gebilde, ihre Intersubjektivität ist allerdings auf die präsentische [Kopula] beschränkt.“ (WuE, S.167) Ein Wahrnehmungsurteil ist deshalb von einer Vorstellung zu unterscheiden, die nur für ein Subjekt ist.

Weil Rohs zwischen präsentischer und zeitloser Kopula im Urteil unterscheidet, das Urteil aber propositional ist, gibt es im Hinblick auf die Zeitlichkeit, drei Arten von Sinnen: „1. präsentische Sinne der Einbildungskraft; 2. präsentische propositionale Sinne; 3. zeitlose propositionale Sinne.“ (FZI, S.173)<sup>9</sup> Dies ergibt sich aus den zwei Arten von Synthesis. Dabei sind präsentische Sinne der Einbildungskraft stets gegenwärtig, während Begriffe zweiter Stufe, d.h. Urteilsformen, den Übergang zum zeitlosen Modus des *ist*, also zu Gedanken, ermöglichen. Präsentische Sinne der Einbildungskraft sind gleichzusetzen mit singulären Sinnen, Wahrnehmungsurteile sind präsentische propositionale Sinne, während zeitlose propositionale Sinne Erfahrungsurteile sein sollen.<sup>10</sup> Daraus ergibt sich ein Vorrang der präsentischen Sinne vor den propositionalen und somit auch die Priorität des präsentischen „ist“ vor dem zeitlosen. D.h. das erste, was zur Erkenntnis, bzw. Erfahrung notwendig ist, sind singuläre Sinne (das Produkt der Einbildungskraft). Diese werden dann „durch die Synthesis des Verstandes mit dem Begriff vereinigt.“ (FZI, S.174) Erst jetzt haben wir es mit Gegenständen der Anschauung zu tun, auch wenn nur im Modus der Gegenwart. D.h. wir haben noch keine Erfahrung im Sinne eines

---

<sup>8</sup>Rohs: Die transzendente Deduktion als Lösung von Invarianzproblemen, S.168.

<sup>9</sup>Etwas anders formuliert Rohs dies in seinen Entgegnungen auf Hansgeorg Hoppes Aufsatz (**Hoppe**: Über den doppelten Sinn des Ausdrucks 'Erfahrung' bei Kant). Dort heißt es: „1. die singuläre anschauliche Referenz; 2. die modale Gültigkeit von präsentischen Urteilen; 3. die nomologisch fundierte Gültigkeit von Erfahrungsurteilen.“ (Rohs: Entgegnungen, S.245)

<sup>10</sup>Vgl. Tabelle auf S.17

### 3. ERKENNTNIS

zusammenhängenden Systems, sondern wir haben erst einen theoriefreien Zugang zum Gegenstand. Dieser Zugang ist intersubjektiv gültig. Genau das leisten nach Rohs Wahrnehmungsurteile. „Ein Wahrnehmungsurteil liegt also dann vor, wenn ein Sachverhalt unmittelbar anschaulich gegeben ist, ohne daß Begriffe höherer Stufe implizit oder explizit beteiligt sind.“(FZI, S.175) Höhere Begriffe sind dabei „objektive Datierungen“(Vgl. WuE, S.186) einer durch Koordinaten beschreibbaren Raum-Zeit. Dazu zählen auch Maßangaben, sowie Kausalverhältnisse.(Vgl. FZI, S.179) Erst wenn höhere Begriffe beteiligt sind, können wir von Erkenntnis, bzw. Erfahrung oder mit Rohs ausgedrückt: von einer „Ereignisontologie“(FZI, S.169) sprechen. Eine „Ereignisontologie“ ist erst möglich, wenn Bestimmungen einfließen, die anschaulich nicht gegeben werden können. „Singuläre Erfahrungsurteile unterscheiden sich von Wahrnehmungsurteilen dadurch, daß an die Stelle der präsentischen Kopula eine objektive Datierung mit einem singulären Terminus *t* getreten ist, und daß in ihnen ganz andere Begriffe vorkommen, nämlich solche, die über das Systems eines Zustandsraumes definiert sind.“(WuE, S.187)

Zwar enthalten Wahrnehmungsurteile auch Begriffe, „es handelt sich aber um Begriffe, die unmittelbar auf die Synthesisleistung der Einbildungskraft und des Verstandes zurückgehen“(FZI, S.179), Begriffe also, die notwendig sind, damit uns überhaupt ein Gegenstand gegeben werden kann. Somit gibt es zwei Weisen der Anwendung von Begriffen. Einerseits kann man Begriffe auf die Anschauung beziehen (Wahrnehmungsurteil), andererseits auf andere Begriffe (Erfahrungsurteil).(Vgl. FZI, S.189) Da in Erfahrungsurteilen kein singulärer Sinn mehr vorkommt, sind sie zeitlos und damit objektiv gültig, dagegen ein Wahrnehmungsurteil nur intersubjektive Gültigkeit beanspruchen kann, jedoch keine (raum-zeitliche) Objektivität. Weil das Erfahrungsurteil sich in einer Relation von Begriffen ausdrückt, ist es stets ”theorie-imprägniert”. Ein Wahrnehmungsurteil ist dies nicht.<sup>11</sup>

Begriffe in Wahrnehmungsurteilen müssen Begriffe sein, „die durch ein Schema der Einbildungskraft vorgeprägt sind“(FZI, S.178) Weil Wahrnehmungsurteile Urteile sind, „in denen Anschauungen begrifflich gefaßt sind“, gehört nach Rohs auch das, was „Kant vermittelnd zwischen Anschauung und Begriff einschieben möchte, nämlich Bilder und Schemata“(FZI, S.177) in den Kontext der Wahrnehmungsurteile. Denn sowohl das Bild, als auch das Schema sind Produkte der Einbildungskraft.(Vgl. KrV, B179/A140 ff) Dabei geht das Bild auf eine einzelne Anschauung, das Schema dagegen hat „die Einheit

---

<sup>11</sup>Wenn in Wahrnehmungsurteilen Begriffe einfließen – seien sie auch nur subjektiv gültig –, ist es fraglich, ob man von Theoriefreiheit sprechen kann. Begriffe oder zumindest sprachliche Ausdrücke sind an ein Begriffs-, bzw. Sprachsystem gebunden, das sehr wohl Strukturen aufweisen muß, was wiederum eine Theorie derselben impliziert.

### 3.1. WAHRNEHMUNGSRURTEILE

in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht“(KrV, B180/A140) und ist somit eine „Vorstellung ... von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen“(KrV, B179,180/A140) Laut Rohs darf das Bild „mit dem singulären Sinn identifiziert werden, dem Vertreter der Anschauung auf der Ebene der Sinne.“(FZI, S.177) Auch das Schema kann mit singulären Sinnen identifiziert werden, allerdings nicht in der Funktion „etwas Einzelnes zu repräsentieren, sondern in Arten zu gliedern“(FZI, S.177) Wir haben einerseits eine „intuitive Gliederung in Figuren“(das Bild) und andererseits „die Gliederung des Gegebenen durch Gedanken“(das Schema). Beides leisten bei Rohs die Singulären Sinne. Damit ist die Kritik Mohrs, daß „während Kant ... das Schema gegen das Bild abgrenzt, werden beide bei Rohs nahezu ununterscheidbar, denn beide werden als singuläre Sinne aufgefaßt“<sup>12</sup>, nicht ganz richtig. Er hat allerdings Recht darin, „daß Rohs ... die Funktion des Schematismus darin sieht, die Bildung von Wahrnehmungsurteilen zu ermöglichen.“<sup>13</sup> Denn während bei Rohs Bilder und Schemate Begriffe zu Wahrnehmungsurteilen ermöglichen, hat bei Kant „der Schematismus die Funktion der Transformation von Wahrnehmungsurteilen in Erfahrungsurteile“<sup>14</sup>, also die Funktion subjektiven Vorstellungen eine objektive Berechtigung zu verschaffen. Dagegen „übernimmt das Schema in der Feldtheorie die Funktion, bereits gebildete Gestalten zu synthetisieren, um diese dann begrifflich zu klassifizieren.“<sup>15,16</sup>

Da singuläre Sinne nur in Wahrnehmungsurteilen vorkommen, sind diese die Basis unserer Erkenntnis. Ihre Gesamtheit „kann man unter den Husserlschen Begriff der ‚Lebenswelt‘ bringen.“(WuE, S.170)<sup>17</sup> Sie gehen der wissenschaftlichen Erfahrung voraus, weil sie zwar nur in einem präsentischen, jedoch intersubjektiven Modus vorkommen. Somit bleibt „[a]uch die systematisierte wissenschaftliche Erkenntnis ... von der vorsystematischen anschaulichen Welterfassung abhängig“(WuE, S.170), weil „die zeitneutralen Erfahrungspropositionen immer in präsentischen fundiert sind.“(WuE, S.170) Zu beachten ist allerdings, daß auch wenn Wahrnehmungsurteile die Basis für Erfahrungsurteile bilden, sie selbst nicht zur Erfahrung gehören, in dem Sinne, daß sie in ein System ein-

---

<sup>12</sup>Mohr: Was sind eigentlich Wahrnehmungsurteile?, S.148.

<sup>13</sup>Ebd., S.149.

<sup>14</sup>Ebd., S.150.

<sup>15</sup>Ebd.

<sup>16</sup>Mohr gibt folgende *Elementarform des Wahrnehmungsurteils* an: „ $Q^*(t_1/s_1)$  – An Raum-Zeit-Stelle ( $t_1/s_1$ ) Vorkommnis des Sinnesdatum  $Q^*$ .“(ebd., S.152) Stellt sich nur die Frage, was das Sinnesdatum  $Q^*$  sein soll? Denn wenn es schon gegeben, d.h. synthetisiert ist, dann begeht er denselben Fehler, den er Rohs vorwirft. Wenn es allerdings noch nicht gegeben, d.h. synthetisiert ist, dann kann es kein (Sinnes)-Datum, also gegeben sein.

<sup>17</sup>Vgl. auch FZI, S.180ff. Diese und die diesbezüglichen folgenden Passagen sind in FZI und WuE fast deckungsgleich.

### 3. ERKENNTNIS

gebettet sind. (Vgl. FZI, S.193) Deshalb gibt es neben dem Husserlschen Begriff der „Lebenswelt“ als Basis der Erfahrung, noch „singuläre Erfahrungsurteile“, „die feststellen, daß ein bestimmtes physikalisches System zu einem bestimmten Zeitpunkt eine gewisse Eigenschaft hat“ (FZI, S.193), also „Meßprotokollsätze“. Sowohl Wahrnehmungsurteile als auch Erfahrungsurteile kann man mit Popper mit „Basissätzen“<sup>18</sup> identifizieren. (Vgl. WuE, S.187) Basissätze, die keine Wahrnehmungsurteile sind, sondern (singuläre) Erfahrungsurteile, sind allerdings Teil der Erfahrung. Denn Erfahrungsurteile unterscheiden sich von Wahrnehmungsurteilen „dadurch, daß an die Stelle der präsentischen Kopula eine objektive Datierung mit einem Terminus  $t$  getreten ist, und daß in ihnen ganz andere Begriffe vorkommen, nämlich solche, die über das System eines Zustandraumes definiert sind.“ (WuE, S.186,187). Sie sind zwar ebenso wie Wahrnehmungsurteile Basis unserer Erfahrung, jedoch nur als schon gegebene und damit objektive Einheiten, Fakten oder Tatsachen im Ganzen einer Theorie. Denn „Erfahrungsurteile werden durch das System begründet.“ (FZI, S.193) Wahrnehmungsurteile passen dagegen „[w]egen ihrer anschaulich-präsentischen Natur ... gleichsam nicht in das System von absoluter Einheit, das Erfahrung sein soll.“ (FZI, S.193)

Damit stellt sich die Frage, ob in Wahrnehmungsurteilen Kategorien im Kantischen Sinne eine Rolle spielen. Denn wenn Wahrnehmungsurteile „[i]nhaltlich ... auf das direkt Wahrnehmbare beschränkt“ (FZI, S.178) sind, objektive Datierungen und Lokalisierungen, Maßangaben und Kausalverhältnisse aber nicht anschaulich gegeben sein können (Vgl. FZI, S.178/179), genauso wenig wie Kategorien, dann wäre schon hier die Frage, ob Kategorien in die Anschauung hineinspielen, beantwortet, da doch Wahrnehmungsurteile bei Rohs auf singuläre Sinne angewiesen sind. Wenn aber Wahrnehmungsurteile nicht Kategorien unterliegen, dann erst recht nicht singuläre Sinne. Man muß zwar zugestehen, daß Wahrnehmungsurteile bei Rohs Kategorien implizieren – denn an deren Bildung ist die „*synthesis intellectualis*“ beteiligt –, welche es sind und ob Rohs zwischen verschiedenen Kategorienklassen unterscheidet, arbeitet er nicht klar heraus.<sup>19</sup> Denn wenn er Wahrnehmungsurteilen die Kategorie der Kausalität abspricht<sup>20</sup>, so muß der in einem Wahrnehmungsurteil gegebene oder angeschauten Gehalt zumindest einer sein, d.h. kategorial quantitativ bestimmt, wenn auch nur präsentisch. Rohs schließt

---

<sup>18</sup>Vgl. **Popper**: Logik der Forschung, S.20, wo es heißt: „so nennen wir jene Sätze, die als Obersätze einer empirischen Falsifikation auftreten können, also etwa: Tatsachenfeststellungen“.

<sup>19</sup>Kant unterscheidet bekanntlich zwischen mathematischen und dynamischen Kategorien. (Vgl. KrV, B110)

<sup>20</sup>„Kausalverhältnisse können nicht in Wahrnehmungsurteilen enthalten sein, denn in jeder singulären Kausalaussage wird ein generelles Gesetz unterstellt. Generelle Gesetze können aber offensichtlich nicht anschaulich gegeben sein.“ (FZI, S.179)

### 3.1. WAHRNEHMUNGSRURTEILE

sich diesbezüglich Allison<sup>21</sup> an, der, in Bezug auf Kant, „reine Begriffe“ als implizite Bedingungen der Erkenntnis annimmt.<sup>22</sup> Da Urteile allerdings mit Begriffen operieren, die selbst das Ergebnis von Urteilen sind, könne „[d]ieser Prozeß ... aber nicht ad infinitum weitergehen“ (FZI, S.134), so daß wir in der Urteilsbildung irgendwann zu grundlegenden Begriffen kommen sollten. Da dies wegen des infiniten Regresses nicht möglich ist, müssen wir solche Begriffe annehmen.<sup>23</sup> Welche Begriffe das sind und wie viele, dies arbeitet Rohs, wie gesagt, nicht heraus. Er zitiert allerdings Descartes (Vgl. FZI, S.136)<sup>24</sup> und übernimmt von ihm die drei Begriffe: Ding, Wahrheit, Bewußtsein (so die Deutsche Übersetzung<sup>25</sup>), denen Rohs attestiert „von der Art zu sein, daß für sie das Verlangte [nämlich in allen Urteilen vertreten zu sein] gilt.“ (FZI, S.136) Wichtig ist nur, daß „[d]erartige Begriffe ... Begriffe a priori in einem sehr fundamentalen Sinn [sind]: weil sie in allen Urteilen involviert sind, müssen sie erfüllt sein, wenn überhaupt geurteilt wird.“ (FZI, S.135) „Denn es gibt Urteile, für die das sinnlich Gegebene und die Selbstbewußtseinstrukturen ausreichen.“ (FZI, S.179) Diese Urteile enthalten Begriffe, „die unmittelbar auf die Synthesisleistung der Einbildungskraft und des Verstandes zurückgehen.“ (FZI, S.179) Da bei Wahrnehmungsurteilen sowohl die Einbildungskraft, als auch der Verstand am Werke sind, der Verstand allerdings mit Begriffen operiert, kommen damit in Wahrnehmungsurteilen Begriffe zum Zug, denen man durchaus den Status von Kategorien (im Kantischen Sinne) wird zusprechen können.

Fassen wir zusammen: Erfahrungsurteilen gehen Wahrnehmungsurteile voraus. Wahrnehmungsurteile sind präsentische, intersubjektive Wissensgehalte, die zur Voraussetzung singuläre Sinne haben. Singuläre Sinne sind ein Produkt der Einbildungskraft (*synthesis speciosa*). Sie gehören allerdings, wie alle Sinne<sup>26</sup>, einem „dritten Reich“ an. Ob also Erfahrung (objektiv) möglich ist, entscheidet sich am Begriff der singulären Sinne. Singuläre Sinne sind der Dreh- und Angelpunkt der Rohsschen Erkenntnistheorie und

---

<sup>21</sup> **Allison:** Kant's Transcendental Idealism, an Interpretation and Defense.

<sup>22</sup> „In fact, I contend that the real, albeit implicit, starting point of the Metaphysical Deduction is the thesis that a set of pure concepts must be presupposed as necessary conditions of judgment. As such, these concepts can be regarded as the intellectual conditions of human knowledge.“ (ebd., S.116)

<sup>23</sup> „For one thing, we soon arrive at certain very general concepts, such as entity, property, individual, class, and totality, that cannot themselves be regarded as products of prior judgments; for another, these very general concepts can be shown to be necessarily involved in all judgements as conditions of the very possibility of the activity.“ (ebd., S.117)

<sup>24</sup> „Nam quod intellegam quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura“ (**Descartes:** Meditationen, Meditatio III,7)

<sup>25</sup> „Wenn ich einsehe, was Ding, Wahrheit, Bewußtsein ist, kann ich dies wohl lediglich aus meiner eigenen Natur schöpfen.“ (ebd.) In der Anmerkung zu der genannten Stelle, steht die französische Übersetzung: „ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité ou une pensée.“ (ebd., S.104) *Cogitatio*, bzw. *pensée* ist demnach treffender mit *Denken* zu übersetzen.

<sup>26</sup> Vergleiche Kap.2.1

Philosophie.

### 3.2. Singuläre Urteile

Bevor wir uns den singulären Sinnen zuwenden, muß noch kurz auf die Urteilstheorie, so wie sie Rohs, in Anlehnung an Kant, versteht, eingegangen werden. Weil Begriffe sich „der Spontaneität des Denkens“ verdanken, der Verstand von diesen aber „keinen andern Gebrauch machen [kann], als daß er dadurch Urteilt“ (KrV, B93/A68) und weil wir „alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen“ (KrV, B94/A69) können, „muss jede Anwendung eines Begriffs in formaler Hinsicht eine Urteilsbildung darstellen.“ (AuG, S.215) Und weil Begriffe „sich als Prädikate möglicher Urteile auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande beziehen“ (KrV, B94/A69), so gilt diese Beziehung „auch für die Anwendung von Begriffen auf Anschauungen.“ (AuG, S.215) Traditionell operiert die (Urteils-)Logik mit Begriffen, so daß das Urteil SaP nur Begriffe enthalten darf. Weil nach Kant (Gegenstands-)Erkenntnis sich aus Begriffen und Anschauungen zusammensetzt, Anschauungen aber keine logisch-begriffliche Entitäten darstellen<sup>27</sup>, d.h. nicht in einem Urteil vorkommen dürfen, folgert Rohs, daß für die Anwendung von Begriffen auf Anschauungen „nur diejenige spezielle Form des Urteils in Frage kommen [kann], die Kant als einzelnes Urteil (*judicium singulare*) bezeichnet, und zwar in der Weise, dass an der Subjektstelle eines solchen singulären Urteils eine Anschauung steht.“ (AuG, S.215) Dies rechtfertigt er damit, daß „auch für Kant ... klar [ist], dass die Anschauung einzeln ist, eine ‚repraesentatio singularis‘, der Begriff allgemein.“ (AuG, S.216) Wenn bezüglich der Anschauung, von *einer* Anschauung die Rede ist, dann ist diese *eine* Anschauung schon zumindest quantitativ, d.h. logisch-begrifflich gefasst. Weil allerdings „Kant sich nicht genügend von der traditionellen Logik und ihren Urteilsformen SaP usw. frei gemacht hat“, schreibt „er dem einzelnen Urteil einen ‚Begriff des Subjekts‘“ (AuG, S.216) zu, was, weil in Urteilen nur Begriffe vorkommen dürfen, falsch ist und deswegen nur folgender Schluß gelten kann: „Beim ‚judicium singulare‘ muss an der Subjektstelle eine ‚repraesentatio singularis‘ stehen.“ (AuG, S.216) Damit ist die singuläre Urteilsform „die für die transzendente Logik entscheidende Urteilsform, weil die ‚Anwendung‘ eines Begriffs auf eine Anschauung in dieser Form – und nur in ihr – geschieht“, so daß „Begriffe auf Anschauungen anwenden, Anschauungen unter Begriffe bringen oder ihnen subsumieren, – das alles heißt nur, singuläre Urteile

<sup>27</sup>Anschauung ist nicht diskursiv. „Der Raum ist kein diskursiver, oder wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung.“ (KrV, B42/A24,25) Selbiges gilt für die Zeit.



### 3.2. SINGULÄRE URTEILE

zu bilden, Urteile, die ein singuläres Element enthalten.“(AuG, S.216)

Analog zur Prädikatenlogik, wo zwischen Begriffen mit Leerstellen und Individuenkonstanten, die in diese eingesetzt werden können, unterschieden wird<sup>28</sup>, interpretiert Rohs das singuläre Urteil dahin, daß „die Anschauung den elementaren Bezug auf einzelne Gegenstände [leistet] und ... insofern die Funktion der Individuenkonstanten [erfüllt].“ (SSB, S.268) „Ich deute also die von Kant angenommene Unmittelbarkeit der Gegenstandsbeziehung von Anschauung in Analogie zu Semantik der Individuenkonstanten aus der Quantorenlogik.“ (SSB, S.268) Dabei weicht er darin von Kant ab, daß dieser als singuläres Element eines singulären Urteils Anschauungen ansetzt, Rohs in Anlehnung an Frege<sup>29</sup> aber zwischen Vorstellungen und Sinnen unterscheidet, so daß „[a]n der Subjektstelle eines singulären Urteils ... dann nicht eine Anschauung, sondern ein singulärer Sinn [steht], der sich von einer Anschauung ebenso unterscheidet wie ein Begriff von einer Vorstellung.“ (AuG, S.217) Denn nur „ein singulärer Sinn kann Teil eines Gedankens sein, was eine Anschauung nicht sein kann.“ (AuG, S.217) Somit kann sich ein Begriff „nur auf eine einzige Weise auf einen einzelnen Gegenstand beziehen: dadurch, dass er Prädikat eines wahren singulären Urteils ist, dessen singuläres Element auf diesen Gegenstand referiert.“ (AuG, S.217) Die Wahrheit des Urteils ist bestimmt durch den Bezug des singulären Elements, bzw. der Individuenkonstante auf einen Gegenstand, dabei ist allerdings vorausgesetzt, „dass wir einen (nicht-leeren) Gegenstandsbereich, ein *universe of discourse* haben und dass jeder Individuenkonstanten ein Gegenstand aus diesem Bereich zugeordnet ist.“ (SSB, S.268) Diese Korrespondenztheorie, bzw. richtiger Repräsentationstheorie ermöglicht es uns einen Gegenstand begrifflich zu bestimmen, indem wir „ein singuläres Urteil, in dem auf diesen Gegenstand (anschaulich oder nicht anschaulich) Bezug genommen ist, als wahr ... erkennen.“ (AuG, S.217)

Bei der Anwendung von Begriffen auf Gegenstände müssen wir allerdings unterscheiden, „ob nur das Urteil, in dem der Verstand ihn [sc. den Begriff] gebraucht, wahr sein soll, oder ob außerdem dieses Urteil ein singuläres Element enthalten soll, mit dem auf einen einzelnen Gegenstand referiert wird.“ (AuG, S.218) Die Referenz auf einen einzelnen Gegenstand kann nur in der Anschauung stattfinden, d.h. nur die Anschauung entscheidet über die Wahrheit eines Urteils über einen realen Gegenstand. Daneben gibt es auch Urteile, die nur mit Begriffen operieren. Sofern diese Begriffe sich nicht reduzieren lassen auf Begriffe, die auf Anschauung referieren, so ist zwar „nicht ausgeschlossen, dass sich gewisse Allsätze a priori beweisen lassen“ (AuG, S.218), aber deren Anwendung

---

<sup>28</sup>Vgl. z.B. **Kutschera/Breitkopf**: Einführung in die moderne Logik, Kap.8 oder **Zoglauer**: Einführung in die formale Logik für Philosophen, Kap.5

<sup>29</sup>Siehe oben S.15ff.

### 3. ERKENNTNIS

setzt anschaulich Gegebenes voraus. „Auch wenn sich das Kausalprinzip als Allsatz a priori beweisen lässt, setzt jedoch die Anwendung der Kausalkategorie auf zwei einzelne Gegenstände (Ereignisse) a und b voraus, dass diese anschaulich gegeben sind (bzw. zu anderen anschaulich gegebenen in der passenden Beziehung stehen).“ (AuG, S.218) Somit ist jedwede Gegenstandsbeziehung nur vermittels der Anschauung möglich. Deshalb ist „Gegenstandsbeziehung ... auch im Fall der Kategorien nicht a priori möglich“, denn sie können sich nicht auf Gegenstände beziehen, „weil deren Anschauung nicht a priori „geliefert“ werden kann.“ (AuG, S.218)

Damit ist für Rohs auch der Unterschied zwischen unmittelbarer Beziehung der Anschauung auf einen Gegenstand und der mittelbaren Beziehung eines Begriffs über die Anschauung auf einen Gegenstand geklärt. Denn „[d]ass Begriffe sich mittelbar auf Gegenstände beziehen, heißt also, dass die Urteile, in denen sie gebraucht werden, in jedem Fall ein weiteres Element enthalten müssen – entweder einen zweiten Begriff oder (im Fall eines singulären Urteils) eine Anschauung.“ (AuG, S.218) Die Unmittelbarkeit der Beziehung der Anschauung auf einen Gegenstand, besagt dagegen, „dass diese Gegenstandsbeziehung nicht voraussetzen kann, dass zuvor über den Wahrheitswert eines singulären Urteils entschieden worden ist“, denn wenn dies so wäre, „wäre sie dadurch vermittelt und nicht mehr unmittelbar.“ (AuG, S.218) D.h. im Klartext: Urteile über anschaulich Gegebenes sind über Anschauung vermittelt und nur diese entscheidet über ihren Wahrheitswert. „Die singuläre Referenz liefert einen unentbehrlichen Beitrag für die Festlegung der Wahrheitsbedingungen des singulären Urteils.“ (AuG, S.218) Wir müssen also wissen worüber wir reden, bevor wir urteilen. „Man kann nur wissen, ob ‚dies ist ein Apfel‘ wahr oder falsch ist, wenn die Referenz von ‚dies‘ festliegt.“ (AuG, S.219) Rohs unterscheidet also „einen rein singulären Gegenstandsbezug“ von der Erkenntnis eines Gegenstandes, „gleichsam ein ‚Etwas Sehen‘ von einem ‚Sehen, dass etwas der Fall ist‘.“ (AuG, S.215) Weil das Sehen, daß etwas der Fall ist, nicht ohne Begriffe auskommt, „gilt hierfür Kants Behauptung, dass Anschauungen ohne Begriffe blind sind.“ (AuG, S.219) Erkenntnis dieser Art ist propositional, d.h. schon begrifflich strukturiert.

Die *repraesentatio singularis* hat somit zwei Funktionen. „In der einen bezieht sie uns unmittelbar auf etwas Einzelnes“ und legt somit den Bereich, worüber geurteilt werden soll, fest, damit aber auch die Wahrheitsbedingungen für ein singuläres Urteil. „In der zweiten Funktion entscheidet die Anschauung über den Wahrheitswert des singulären Urteils selbst.“ (AuG, S.219) Dabei kommt der ersten Funktion Priorität zu, denn bevor geurteilt werden kann, muß der Bereich der Referenz der Anschauung feststehen. In der zweiten Funktion der singulären Repräsentation spielen allerdings schon Begriffe

### 3.3. SINGULÄRE SINNE

mit hinein, so daß das Urteil propositional und nicht mehr unmittelbar ist.<sup>30</sup> In beiden Funktionen ist allerdings die „repraesentatio singularis ... keine ‚Art zu erkennen‘“ (AuG, S.220), auch wenn das aus Kants undifferenzierten und äquivoken Formulierungen hervorzugehen scheint.<sup>31</sup> „Die Schwierigkeiten für die Interpretation der kantischen Texte ergeben sich daraus, dass bei ihm diese Funktionen kaum terminologisch unterschieden werden.“ (AuG, S.220) Wenn man allerdings beide Funktionen der singulären Repräsentation auseinander hält, kann man Kant dahin interpretieren, daß die Anschauung als propositionale schon mit Begriffen operiert, im singulären Gegenstandsbezug allerdings noch nicht. Damit werden sich widersprechende Aussagen Kants verständlich. So z.B. folgende zwei: „Erscheinungen würden nichts destoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“ (KrV, B123/A90), und: „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können.“ (KrV, B74/A50) Im ersten Fall ist, nach Rohs, die Anschauung in ihrer Funktion vorpropositional, d.h. vorbegrifflich, bzw. begriffslos, im zweiten Beispiel ist sie auf Begriffe angewiesen, also propositional. In Rohs Worten: „Für ihre rein singuläre Funktion bedarf die Anschauung in der Tat der Funktionen des Denkens auf keine Weise, weil diese eben generell und nicht singulär sind. Das schließt nicht aus, dass sie für ihre propositionale Funktion (das ‚Sehen das‘) sehr wohl der Funktionen des Denkens bedarf.“ (AuG, S.220)

### 3.3. Singuläre Sinne

„Dass die Anschauung sich qua singulär ohne Begriffe auf Gegenstände bezieht, bedeutet nicht, dass sie dies rein rezeptiv und ohne synthetische Einheit tut.“ (AuG, S.220) Gemäß den zwei Arten von Synthesis, die Kant (und mit ihm Rohs) unterscheidet<sup>32</sup>, leistet die *synthesis speciosa* Einheit in der Anschauung. „Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen.“ (KrV, A120) Die Bildbildung, d.h. „[d]ie Zusammensetzung von Eindrücken zu Bildern wird durch die Einbildungskraft zuwege gebracht, nicht durch den Verstand.“ (AuG, S.221) Weil Kant die Fregesche Unterscheidung von Sinn und Vorstellung nicht kennt, spricht er „deswegen davon, daß die Anschauungen selbst den Begriffen subsumiert werden sollen.“ (SSB, S.269) Für Rohs

---

<sup>30</sup>Vgl. oben Kap.3.1

<sup>31</sup>Rohs gibt (AuG, S.220) folgendes Kantische Zitat an: „Es gibt aber außer der Anschauung keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe“ (KrV, B93/A68)

<sup>32</sup>Vgl. oben Kap.2.2

### 3. ERKENNTNIS

Interpretation Kantens bedeutet dies, daß Kant „das, was in einem Urteil unter einen Begriff gebracht werden soll, auch als ‚Bild‘ oder ‚Schema‘“ (SSB, S.269) bezeichnet. Darum kann „die Konzeption der singulären Sinne ... innerhalb der kantischen Theorie am ehesten an den Schematismus anknüpfen.“ (SSB, S.269) Für Rohs sind singuläre Sinne das, was für Kant das Bild ist.<sup>33</sup> Den Terminus „Bild“ will Rohs vermeiden, denn Bilder sind reale Gegenstände, was singuläre Sinne nicht sein sollen. So sind z.B. „Fotos ... Referenzobjekte, singuläre Sinne (die ‚Bilder‘ der Einbildungskraft) sind das nicht.“ (AuG, S.221) Sie sind „referierende Sinne. Man kann auf sie in einer höherstufigen Einstellung referieren, aber man muss nicht auf sie referieren, um mit ihnen zu referieren.“ (AuG, S.221) Sie „unterscheiden sich dadurch von Bildern, dass ihr Erfassen keine Referenz auf sie involvieren kann und sie infolge dessen auch nicht in einer Ähnlichkeitsbeziehung zu realen Gegenständen stehen können“ (SSB, S.269), was z.B. für Fotos oder Gemälde gelten muß. „Ein singulärer Sinn kann deswegen auch nicht mit einem Ding verglichen werden, ihm also auch nicht ähnlich sein“, weil die „Referenz auf einen einzelnen Gegenstand ... einen singulären Sinn in Anspruch nehmen“ muss und dieser „dann nicht selbst wieder Referenzobjekt sein“ (SSB, S.270) kann. „Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen“ (KrV, B93/A68), so daß die Einbildungskraft „dem Gebrauch von Begriffen in Urteilen vorausgehen [muss], denn es könnte gar kein singuläres Urteil gebildet werden, wenn nicht ein von dem Begriff selbst unterschiedenes singuläres Sinnelement zur Verfügung stünde.“ (AuG, S.221) Da in Urteilen nur Begriffe vorkommen dürfen, Rohs mit Frege Begriffe als ungesättigte Gedankenteile versteht, können diese „nicht durch Anschauungen ergänzt werden, da diese Vorstellungen sind; ebenso nicht durch Sinnesdaten, die erst recht nicht unter Begriffe gebracht oder durch sie bestimmt werden können; drittens nicht durch Bilder; viertens schließlich auch nicht durch die realen Dinge selbst.“ (SSB, S.270) Nur singuläre Sinne können ungesättigte Begriffe vervollständigen. Sie werden durch die Einbildungskraft hervorgebracht, indem diese „Sinnesindrücke zu Bildern zusammensetzt“. (AuG, S.222) Sie „schafft ... Sinngebilde, ohne schon welche als gegeben vorauszusetzen.“ (AuG, S.222) Es muß somit der Urteils-, bzw. der Begriffsbildung, eine Bildbildung vorausgehen, der singuläre Sinn. Dabei muß „der Übergang zu Sinnen schon innerhalb des Intuitiven erfolgen ..., denn andernfalls könnten Anschauungen nicht unter Begriffe gebracht werden.“ (SSB, S.271)

Neben der „elementare[n] und allen anderen zugrunde liegende[n] Leistung der sin-

---

<sup>33</sup>Vgl. auch die Ausführungen oben auf S.24

### 3.3. SINGULÄRE SINNE

gulären Sinne ... die ungesättigten Begriffe zu vollständigen singulären Gedanken [zu ergänzen und dadurch deren Beziehung auf einzelne Gegenstände“ zu ermöglichen, „gibt es jedoch eine Reihe weiterer Leistungen der anschaulichen Erkenntnis.“(SSB, S.272) Die zweite Leistung der singulären Sinne ist das „diachrone Identifizieren von einzelnen Gegenständen, also [das] Wiedererkennen über Zeitabstände hinweg.“(SSB, S.272) Drittens die Feststellung von Ähnlichkeiten zwischen Gegenständen. „Die singulären Sinne sind nicht selbst Gegenstände, die anderen ähnlich sind, aber sie vermögen es zu leisten, dass wir feststellen, dass zwei Gegenstände sich ähnlich sind, wenn wir sie beide sehen.“(SSB, S.273) Schließlich, viertens, in Anknüpfung an die Funktion des Feststellens von Ähnlichkeiten, sollen singuläre Sinne „uns nicht nur auf Einzelnes [beziehen], sondern [sie] liefer[n] dabei auch Muster und Typen, die die Verwendung von elementaren Begriffen regeln“, so daß es „ein anschauliches Muster [gibt], auf das wir uns bei der Verwendung des Begriffs stützen.“(SSB, S.273) Damit ist „die Anschauung im Stande ... in der verwirrenden Vielfalt des Wirklichen wiederkehrende Muster und Gestalten zu entdecken, und ... die Verwendung expliziter Begriffe“ (SSB, S.274) vorzubereiten. Diesen Ausführungen entsprechen bei Kant die „drei subjektive[n] Erkenntnisquellen, welche selbst den Verstand und, durch diesen, alle Erfahrung, als ein empirisches Produkt des Verstandes möglich machen“(KrV, A97,98), nämlich die „Apprehension der Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, [die] Reproduktion derselben in der Einbildung und ihre Rekognition im Begriffe“(KrV, A97), wobei noch das Schema hinzukommt „als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem allgemeinen Begriffe.“(KrV, B180/A141)

Die Vermittlung, d.h. die Bildbildung „nimmt die Möglichkeit einer intuitiven Spontaneität in Anspruch“(AuG, S.222), was insofern Kants Ansatz, daß uns die Verbindung eines Mannigfaltigen nicht durch die Sinne – weil die Anschauung rezeptiv ist – gegeben werden kann, widerspricht. Laut Rohs folgt Kant dem Duktus „spontan, also Verstandeshandlung“, versucht aber im nachhinein „dennoch die intuitive Synthesis und damit die Spontaneität der Einbildungskraft anzuerkennen“(AuG, S.222) Demgegenüber nimmt Rohs eine ebensolche an, weil „wenn die Funktion des Verstandes darin besteht, Begriffe in Urteilen zu gebrauchen“(AuG, S.222), so setze dies voraus, „dass es ein singuläres Sinnelement gibt, auf das die Begriffe bezogen werden können, wie Kant selbst nachdrücklich konstatiert.“(AuG, S.223) „Dieses singuläre Element besteht nicht in den Sinneseindrücken, sondern in einem ‚Bild‘, einem Sinngebilde, das aus diesen ‚zusammengesetzt‘ ist, und diese dem Singulären als solchem immanente Synthesis involviert keine Anwendung von Begriffen.“(AuG, S.223) D.h. das Bild oder der singuläre Sinn

### 3. ERKENNTNIS

setzt sich vermittelt der „dem Singulären als solchem immanenten Synthesis“ aus Eindrücken zusammen, wobei immer noch fraglich bleibt, was Eindrücke sind und wie die „dem Singulären als solchem immanente Synthesis“ Eindrücke zu Sinngebilden zusammensetzt. Ich verstehe den zitierten Satz so, daß es Sinneseindrücke gibt und diese, als schon gegebene, werden zusammengesetzt zu einem Sinngebilde. Dieses Sinngebilde ist der singuläre Sinn, also ein singuläres Element, das Begriffe mit Leerstellen vervollständigen kann und so Urteile und damit Erfahrung ermöglicht. Singuläre Sinne beziehen sich dabei unmittelbar auf Gegenstände, ohne propositional zu sein. Und wenn laut Kant Anschauungen ohne Begriffe blind sind (KrV, B75,A51), so hält Rohs dem entgegen, diese „Blindheit“ mein[e] also nicht, daß die Anschauung ohne Begriffe ‚nichts sieht‘, sondern daß sie nichts erkennt“, weil es keineswegs so sei, „daß jedem anschaulich Gegebenen eine eigene Proposition entsprechen müßte“, denn „[v]ielleicht sind die Wahrnehmungen von Tieren generell von nichtbegrifflicher, nichtpropositionaler Art.“(FZI, S.113)

Was also sind Eindrücke? Rohs kritisiert Willaschek<sup>34</sup>, der Anschauungen unabhängig von Begriffen und als Gefühle mit nicht-intentionalem, rein qualitativem Gehalt ansetzt(Vgl. AuG, S.223), dahin, daß diese Gefühle, eben weil sie nicht intentional sind, „auch nicht die Rolle der zweiten Vorstellung [nichtbegriffliche Vorstellung, also Schema, bzw. singulärer Sinn; M.B] spielen [können], die nach Kant für den Gebrauch von Begriffen vorausgesetzt werden muss.“(AuG, S.223) Deshalb müsse „[z]wischen solchen Gefühlen (den kantischen ‚Eindrücken der Sinne‘) und dem Gebrauch von Begriffen ... ein singuläres Sinnelement stehen, das unmittelbar auf einen Gegenstand geht und außerdem zur ‚Sättigung‘ von Begriffen geeignet ist.“(AuG, S.223) Dieses ist das Produkt der Einbildungskraft, der singuläre Sinn oder das Bild, bzw. Schema bei Kant. „Anschauungen sind dann keine rein qualitativen Gefühle und auch keine bloßen Sinneseindrücke; sie gehen unmittelbar auf Gegenstände, aber nur als das Haben[!] singulärer Sinne und damit nur aufgrund intuitiver Synthesisleistungen.“(AuG, S.224) Weil Propositionen wahr oder falsch sein können, stehen sie im Modus des Fürwahrhaltens. Der singuläre Sinn ist aber vorpropositional, er steht deshalb nur im Modus „eines anschaulich gegenwärtig Habens.“(FZI, S.116) Wir haben singuläre Sinne, die wir dann unter Begriffe subsumieren können, so daß Urteile möglich werden. „Ohne Subsumtion keine Gegenstandsbeziehung von Begriffen.“(AuG, S.224) Dabei ist die „intuitive Synthesis ... eine Anschauungsform“, für die Kant allerdings bereits Raum und Zeit in Anspruch nimmt, obwohl die Einbildungskraft viel besser als Anschauungsform geeignet scheint, da „gerade diese es ist, durch die die Empfindungen geordnet und in gewisse Form gestellt

---

<sup>34</sup>Vgl. **Willaschek**: Der transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit, S.559.

### 3.3. SINGULÄRE SINNE

werden (in die eines singulären Sinnes).“(AuG, S.224) Das Produkt der Einbildungskraft kann selbst wiederum nicht in der Anschauung gegeben werden, so daß Kant zwar „die Konzeption der intuitiven Synthesisleistungen entwickelt, sie aber in die transzendente Logik eingliedert und nicht mit der in der Ästhetik thematisierten die Empfindungen ordnenden Form in Zusammenhang gebracht“(AuG, S.224) hat. Deshalb zieht er den Schluß: spontan, also Verstandeshandlung.

Weil Anschauung referierend ist, muß es einen Zusammenhang zwischen den Eindrücken der Sinne und den Gegenständen geben. Dieser Zusammenhang ist für Rohs sogar kausal: „Die Eindrücke der Sinne, die die Einbildungskraft zu Bildern zusammensetzt, gehen auf kausale Einwirkungen der Gegenstände zurück.“(AuG, S.225) Weil alle Erkenntnis auch ans Subjekt geknüpft ist, bedarf es zur Gegenstandserkenntnis zwar auch subjektiver Bedingungen, aber „[w]elchen Gegenstand eine Anschauung uns gibt, hängt nicht allein von ihren subjektiv zugänglichen, mentalen Eigenschaften ab, sondern auch davon, welcher Gegenstand sie verursacht hat“, so daß „die ‚Bilder der Gegenstände‘ ... auf die affizierenden Gegenstände gehen“ müssen, weil sonst „eine Täuschung“(AuG, S.226) vorliegt. „Ohne die ‚Bilder der Gegenstände‘ (ohne singuläre Sinne) ist gar nichts da, was auch nur möglicherweise referieren könnte. Der singuläre Sinn gibt die Erfolgsbedingung der Referenz; die richtige kausale Vorgeschichte macht, dass die Referenz erfolgreich ist.“(AuG, S.226) Wir werden also kausal von Gegenständen affiziert. Das, was wir dann haben sind Sinneseindrücke. Diese werden vermittels der Einbildungskraft zu singulären Sinnen umgeformt, womit wir schließlich mithilfe des Verstandes Urteile bilden können. Die Gegenstände, die uns affizieren, sind dabei nicht Dinge an sich, „weil jede singuläre Referenz entweder direkt anschaulich ist oder indirekt von einer anschaulichen abhängt. Eine anschauliche, durch einen singulären Sinn gegebene Referenz kann aber nicht auf ein Ding an sich gehen.“(AuG, S.227) Dinge an sich haben die Funktion „eine unabhängige Wirklichkeit ..., mit der es unser Erkennen zu tun hat“, zu gewährleisten. Sie sind das, „was die wirkliche Welt von möglichen unterscheidet.“(AuG, S.227)

„Um zusammenzufassen: Singuläre Sinne können ungesättigte Begriffe zu singulären Gedanken ergänzen; in diesen leisten sie die Bezugnahme auf Einzelnes. Auch die diachrone Identifizierung einzelner Gegenstände und die Feststellung von Ähnlichkeiten beruht normalerweise auf solchen Sinnen. Schließlich liefern sie intuitive Muster, die in die Bildung elementarer anschauungsnaher Begriffe gehen.“(SSB, S.274) Weil singuläre Sinne „Vorarbeit für den Verstand und seine Begriffe [leisten], indem sie die Referenz auf Einzelnes mit Mustern verbinden, die über das gegebene Einzelne hinausweisen“ und

### 3. ERKENNTNIS

weil diese „Typen oder Muster ... aber selbst nicht generelle Begriffe, sondern anschauliche Anweisungen für solche“ sind, ist damit klar, dass singuläre Sinne begriffslos sind, denn die Einbildungskraft „steht zwar insgesamt auf der intuitiven Seite der Erkenntnis, ist aber dennoch ein spontanes Vermögen – eben produktive Einbildungskraft.“(SSB, S.274) Damit ist Spontaneität nicht nur an Begriffe geknüpft, sondern es gibt auch eine anschauliche Spontaneität, was allerdings suggeriert sie mit „intellektueller Anschauung“ gleichzusetzen, was wiederum in einen Idealismus mündete, der vom Solipsismus nicht mehr zu unterscheiden wäre.



## 4. Kritik

Rohs' Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie umfasst viele verschiedene Bereiche. Weil dies ein groß angelegtes Programm ist und er nicht immer alles bis ins Detail ausführt, kann man vieles an seiner Philosophie kritisieren, was auch vielfach geschehen ist. So kritisieren Volker Gerhardt<sup>1</sup> und Michael Esfeld<sup>2</sup> den Feldbegriff. Georg Meggle<sup>3</sup> und Christoph Jäger<sup>4</sup> z.B. beleuchten Probleme hinsichtlich der Theorie des Ich, und über die Rohssche Ethik sinnieren Ludwig Siep<sup>5</sup> und Birgit Recki<sup>6</sup>. Worauf aber keiner der vierzehn Beiträge in dem von Willaschek herausgegebenen Buch<sup>7</sup>, das explizit das Rohssche Werk *Feld – Zeit – Ich* zum Gegenstand hat, eingeht, ist der Begriff, bzw. die Theorie der *singulären Sinne*. Das ist um so erstaunlicher, da genau diese die Schnittstelle zwischen Welt und Bewußtsein, d.h. aber nichts anderes als zwischen Sein und Denken, leisten sollen. Eine Kritik an Rohs muß deshalb bei der Theorie der *singulären Sinne* ansetzen.

Nach Rohs kommt alle Erkenntnis durch Urteile zustande. Dabei müssen sowohl das Prädikat als auch das Subjekt des Urteils gleichartig sein. Weil Anschauungen und Begriffe dies nicht sind, führt Rohs den Begriff der „singulären Sinne“ ein, um einerseits zu gewährleisten, daß in einem Urteil Gleichartiges verbunden wird (Begriffe sind auch Sinne (vgl. Tabelle auf S.17)), andererseits hat er damit ein singuläres Element gewonnen. Das singuläre Element ist deshalb notwendig für ein Urteil, weil ohne es Urteile schlicht nicht möglich sind, denn es können weder das Subjekt noch das Objekt eines Urteils selbst wiederum Produkte oder Ergebnisse eines Urteils sein, die sich wiederum aus Subjekt und Objekt zusammensetzen, usw. ad infinitum. Diese Problematik ergibt sich aus der Urteilslogik selbst, die versucht äußerlich zwei von vornherein aus den Vor-

---

<sup>1</sup>**Gerhardt:** Kein Fenster zum Feld. Die Rolle des Selbstbewußtseins in der transzendentalen Feldtheorie.

<sup>2</sup>**Esfeld:** Feldmetaphysik und Philosophie der Physik.

<sup>3</sup>**Meggle:** Selbstbewußte Reflexionen.

<sup>4</sup>**Jäger:** Selbstreferenz im Cogito.

<sup>5</sup>**Siep:** Naturteleologie und Ethik.

<sup>6</sup>**Recki:** Eine Ethik? Eine Ästhetik?

<sup>7</sup>**Willaschek** (Hrsg.): *Feld - Zeit - Kritik*. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion.

#### 4. KRITIK

aussetzungen der Urteilslogik her Getrennte zu vermitteln. Auch Kant hat dies gesehen, wenn er zwischen dem Verstand als dem Vermögen der Regeln und der Urteilskraft als dem Vermögen unter Regeln zu subsumieren, unterscheidet (Vgl. KrV, B171/A132). Die Urteilskraft unterscheidet, „ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus data legis) stehe, oder nicht.“ (KrV, B171/A132) Hinzu kommt noch die Vernunft als das Vermögen zu schließen. (Vgl. KrV, B386/A330) Da Rohs zwischen diesen Vermögen nicht unterscheidet, sondern am Urteil festhält, kann er nicht anders als von der Subsumtion der singulären Sinne unter Begriffe sprechen. Weil diese formale Subsumtion nur anzeigen kann, ob etwas unter einer gegebenen Regel steht – und das heißt bei Rohs: ob etwas unter einem Begriff steht –, kann sie nicht leisten was das „Eigentümliche“ der Transzendental-Philosophie ist, nämlich: „daß sie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen.“ (KrV, B174,175/A135) Der mögliche Fall der Anwendung der Regel des Verstandes muß laut Kant als in der Anschauung antizipiert gedacht werden.<sup>8</sup> Da Rohs dieses aus den Voraussetzungen der Urteilslogik nicht denken kann, muß sein Versuch, Anschauung und Denken zu verbinden, notwendig scheitern. Weil die Urteilslogik nur äußerlich verbindet, bleibt entweder der infinite Regreß in der Begründung sowohl des Prädikats, als auch des Subjekts des Urteils, oder es wird, um dies zu vermeiden, ein Gegebenes angenommen, d.h. aber dogmatisch gesetzt und dann geschaut, ob das was gesetzt, bzw. als gegeben gesetzt, ist „unter einer gegebenen Regel (casus data legis) stehe, oder nicht.“ (KrV, B171/A132) Die gegebene Regel ist dabei nichts anderes als das formallogische Regelwerk, so daß eine formallogische Theorie, die Einzelnes, schon Gegebenes, verknüpft (und auch dank dem mittlerweile großen Fortschritt, den die formale Logik gemacht hat), ihren Reiz hat. Und diesem Reiz ist Rohs verfallen. Es ist die Begründungsstrategie, die er einschlägt. Wenn etwas schon gegeben ist, dann läßt es sich auch problemlos unter Begriffe bringen, bzw. subsumieren. Dazu gibt die formale Logik das Werkzeug an die Hand und es verwundert daher auch nicht, daß Rohs sich auf Frege beruft, gilt dieser doch „als de[r] Erfinder des axiomatischen Aufbaus der modernen Logik“<sup>9</sup>.

Aber genau hier liegt das erkenntnistheoretische Problem, an dem sich die Philosophie seit Platon, wenn nicht schon seit Parmenides, abmüht. Die Frage ist nicht, wie man etwas unter Begriffe subsumieren kann, sondern wie etwas auf Begriffe gebracht wird. Hat man etwas auf Begriffe gebracht, dann kann man dasjenige wiederum unter

---

<sup>8</sup>Deshalb spricht Kant auch von „möglicher Erfahrung.“

<sup>9</sup>**Thiel:** Philosophie und Mathematik, S.92.

Begriffe bringen, nach Art und Gattung einteilen, nach Merkmalen, etc. Es geht aber vielmehr um das Merkmal selbst. Wäre dies wiederum an Merkmalen zu erkennen und so unter Begriffe subsumierbar, dann stellte sich die Frage wie die Merkmale des Merkmals zustande kommen, usw. ad infinitum. Diesem Problem der Begründung kann man, wie gesagt, dadurch entgehen, daß man ein Gegebenes annimmt. Dieses Gegebene kann vieles sein, so kann man es als empirisches Faktum denken, oder als die Dinge selbst, oder als psychologisch oder gar neurologisch zu erklärende Bewußtseinsinhalte. Allen diesen Begründungsversuchen ist gemein, daß sie, um dem infiniten Begründungsregreß zu entgehen, auf etwas Gegebenes ausweichen, dies aber nicht begründen können, weshalb sie es schlicht annehmen müssen. Begünstigt wird diese Strategie zudem dadurch, daß man diese singulären Elemente hervorragend in jede auf formale Logik gestützte Theorie einbinden kann.

Rohs, so meine ich, schließt sich dieser Strategie an, indem er als Gegebenes die singulären Sinne anführt. Weil er sich auf Kant beruft und ihm darin folgt, das Urteil als das Sinnstiftende und somit Erkenntnis gewährende Verstandesmoment annimmt, bleibt ihm nichts anderes übrig als auf ein singuläres Element zurückzugreifen, das er zwar dahingehend modifiziert, daß er zwischen Sinnen und Vorstellungen unterscheidet, aber in Abweichung zu Kant auf eine transzendente Deduktion, d.h. auf eine Rechtfertigung der Gültigkeit von Begriffen für die Anschauung verzichtet. Damit bleibt er dem analytischen, bzw. formallogischen Credo verpflichtet, das Kant aber ausdrücklich von der Transzendentallogik unterscheidet. So heißt es: „Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht (ein Geschäft, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transzendente Logik.“(KrV, B104/A78)

Für Rohs sind singuläre Sinne Produkt der Einbildungskraft und somit bar aller Begriffe. Sie sind zwar anschaulich, aber auch wenn man so wie Rohs der Einbildungskraft Spontaneität einräumt, so bleibt das Produkt derselben als gegeben gegenüber den Begriffen stehen. Und wenn die *synthesis intellectualis* Begriffe bildet, also etwas schafft, „das mit einer Anschauung verbunden werden kann, etwas, das eine passende Leerstelle, einen passenden Anknüpfungspunkt enthält“(FZI, S.132), dann ist diese Leerstelle durch einen singulären Sinn zu füllen, der dann unter einen Begriff gebracht, also subsumiert, wird. Singuläre Sinne sind somit vorpropositional, sie mangeln aller Begrifflichkeit. Sie sind ein Produkt der Einbildungskraft, wobei Rohs nicht erklären kann, wie sie zustande kommen. Es ist anzunehmen, daß er dies implizit gestalttheoretisch, d.h. psychologistisch rechtfertigt, wenn er die Einbildungskraft als „so etwas wie das Eintragen von Figuren

in das Feld“(FZI, S.28) fasst.

Rohs verfällt so in einen Dualismus von Sinn und Begriff, bzw. Anschauung und Denken, bzw. Sein und Denken. Daß er versucht diese Bereiche der Wirklichkeit, die er vorderhand annimmt, zu verbinden, ist zwar löblich, ist aber unter der Voraussetzung der Urteilslogik, die Rohs zwar an die moderne Logik anpasst, so daß bei ihm letztlich nicht mehr von Urteilen, sondern viel eher von Funktionen gesprochen werden kann, nicht möglich. Der Erkenntnisakt ist bei ihm ein Funktionswert, der sich aus der Subsumtion eines (gegebenen) singulären Sinns unter einen Begriff ergibt. Das Argument  $x$  in  $f(x)$  kann dabei selbst wiederum kein Funktionswert sein, also nicht von der Form  $f(x)$ . Deshalb die Flucht zu dem Gegebenen und deshalb auch die Unfähigkeit Sinnliches und Begriffliches miteinander zu verbinden. Weil dieses Problem sich auf der elementarsten Ebene der Rohsschen Philosophie abspielt, wird es an andere Teile seines Systems ”vererbt”, so daß fraglich bleiben muß, ja beinahe sinnlos erscheinen muß, zu versuchen Ich und Feld (Denken und Sein) vermittelt der Zeit zu verbinden, wenn der Dualismus von Anschauung und Begriff bereits am singulären Element der Rohsschen Theorie durchbricht.

**Teil II.**

**McDowell**



## 5. Vorbemerkung

John McDowell, geboren 1942, legte 1994 mit *Mind and World* ein Buch<sup>1</sup> vor, das als sein Hauptwerk angesehen werden kann. Hier steckt er den Problembereich ab um welchen seine späteren Schriften kreisen.<sup>2</sup> Sein Programm ist es, „einen Vorschlag zur Diagnose und Erklärung für ein paar typische Sorgen der modernen Philosophie [zu] machen – Sorgen, die ihr Zentrum ... in der Beziehung zwischen Geist und Welt haben.“ (GuW, S.11) Von der Diagnose verspricht er Heilung, wobei die Heilung nicht primär in einer philosophischen Theorie zu suchen ist, die alle anderen Theorien disqualifiziert, sondern es geht ihm „um die Genese bekannter philosophischer Probleme, die den Anschein erwecken, als hätten wir die Verpflichtung, eine Antwort für sie zu finden, was ich aber als trügerisch erweisen will.“ (GuW, S.11) Wie der Titel seines Buches *Geist und Welt* andeutet, geht es dabei um Probleme der Vermittlung von Geist und Welt, oder anders formuliert: „what must be the case if things are as they seem and we are at home in the world?“<sup>3</sup> Damit sind schon zwei wesentliche Punkte von McDowells Philosophie ausgesprochen: eine Erkenntnistheorie, die erklären können muß, warum die Dinge so sind, wie sie sind, bzw. für uns so sind und ein Naturalismus, der den menschlichen Geist als erkenntnistiftendes Moment nicht jenseits des Natürlichen ansetzt, sondern den Menschen als Teil der Natur konstatiert.

---

<sup>1</sup>Eigentlich kann man nicht von einem Buch sprechen, denn seine Gedanken schreibt McDowell vorwiegend in Aufsätzen nieder. So ist *Geist und Welt* eine ausgearbeitete Sammlung seiner John-Locke-Lectures, Vorlesungen, die er 1991 in Oxford hielt.

<sup>2</sup>Auf seine früheren Schriften gehe ich nicht ein. „The dialectic he was concerned with in those writings [seinen früheren Schriften] is a dialectic which leads to a seesawing back and forth between direct realism and various ”interface” theories of perception; the dialectic McDowell is concerned with here [Geist und Welt] leads to a seesawing between the Myth of the Given and Coherentism.“ (Putnam: McDowell’s Mind and McDowell’s World, S.176). Vgl. auch die Einleitung zu *Wert und Wirklichkeit* von Axel Honneth und Martin Seel, wo es heißt: „Berühmt geworden über den engen Kreis Oxfords hinaus ist McDowell aber erst mit seinen John-Locke-Lectures, die 1994 unter dem Titel *Mind and World* in monographischer Form veröffentlicht wurden; darin sind fast alle Motive, die den Autor fortan in seinem Werk beschäftigen, bereits wie in einer Zusammenschau versammelt, weil als Ursache für eine Vielzahl von Mißverständnissen in der zeitgenössischen Philosophie die Entgegensetzung ausgemacht wird, die heute zwischen ”Geist” und ”Welt”, zwischen ”Gründen” und ”Wirklichkeit” herrscht.“ (McDowell: Wert und Wirklichkeit, S.9)

<sup>3</sup>de Gaynesford: John McDowell, S. XIII.

## 5. VORBEMERKUNG

Um zu diesen Ergebnissen kommen zu können, setzt McDowell sich mit zwei, seiner Meinung nach für die Philosophie seit jeher wesentlichen aber ebenso fatalen, Positionen auseinander. Diese Positionen sind einerseits der „Mythos des Gegebenen“<sup>4</sup> und andererseits als Antipode ein Kohärentismus<sup>5</sup>, der stellvertretend für jedes formallogische System angesehen werden kann. McDowells Diagnose: Beide Standpunkte reichen weder für eine stimmige Erkenntnistheorie aus, noch können sie den Menschen als natürliches Wesen erklären. Vielmehr schwanke die Philosophie seit jeher zwischen dem Gegebenen und dem Denken, wobei jede Seite dazu verführt den jeweils anderen Standpunkt einzunehmen. Derjenige, der am Gegebenen festhält, kann Relationen zwischen dem Gegebenen, also Begriffliches nicht erklären, so daß er sich gezwungen sieht es anzunehmen und so vom Gegebenen auf das Denken verwiesen wird. Derjenige, der die Welt nur von der Warte des Denkens aus erklären will, verfällt in eine leere Tautologie. Das Denken wird so zu „einem selbstgenügsamen Spiel“ (GuW, S.29), das keinen Berührungspunkt mit der Welt hat. Hier ist man genötigt etwas (empirisch) Gegebenes anzunehmen, was zur Folge hat, daß man in den Empirismus verfällt. McDowell will diesen Fluch, der beide Positionen auszeichnet, diese „unerträgliche Oszillation“ (GuW, S.47) zwischen Empirismus und Idealismus qua Kohärentismus, austreiben. Dabei ist „[t]he key to the exorcism ... to see how and why we are not forced to choose among the unsatisfactory theories.“<sup>6</sup> Auch Kant, so McDowell, hat das Problem der Oszillation gesehen, wenn er sagt: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ (KrV, B75/A51)

Das Problem ist einerseits die Unmöglichkeit ohne sinnliche Erfahrung die Welt zu erkennen, andererseits ist Sinnlichkeit ein natürlicher Prozeß, so daß, wenn nur Sinnliches unser Wissen bedingte, jede Erkenntnis determiniert und somit Freiheit im Denken unmöglich wäre. „Die Unstimmigkeit ist also folgende: Einerseits erscheint empirischer Gehalt nur dann möglich, wenn empirisches Denken sinnlichen Eindrücken gegenüber *verantwortlich* ist wie gegenüber einem Gericht, das die Beachtung gewisser Gesetze im Sinne eines letztlich konsensual, eingedenk der Gebote, gesetzten Rahmens einfordert. [...] Andererseits scheinen sinnliche Eindrücke per se nicht etwas sein zu können, demgegenüber Verantwortung bestehen kann, weil sie natürliche Vorkommnisse sind.“<sup>7</sup> Hiermit

---

<sup>4</sup>Als Paradigma für den Mythos des Gegebenen nennt McDowell die Theorie von Gareth Evans, die dieser in *The Varieties of Reference* vertritt.

<sup>5</sup>Als paradigmatisches Beispiel muß Donald Davidsons Kohärenztheorie herhalten, so wie dieser es in *Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis* vertritt.

<sup>6</sup>**Stroud:** Sense-Experience and the Grounding of Thought, S.79.

<sup>7</sup>**Bürger:** Das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung und begrifflichem Wissen in Positionen gegenwärtiger Philosophie, S.150.



ist sogleich ein weiteres Problem angedeutet, das die Philosophie seit jeher beschäftigt: Die Entgegensetzung von Natur auf der einen Seite und Freiheit auf der anderen. Wenn man nun das Gegebene auf die Seite des Natürlichen verortet, das Denken hingegen in die Freiheit, besteht ein unauflöslicher Dualismus. Diesem Dualismus gilt es zu entgehen, bzw. aufzuzeigen, daß Fragestellungen, die in diesen Dualismus führen, zu verwerfen sind. Genau das will McDowell mit seiner Diagnose leisten. Einerseits eine Analyse von scheinbaren philosophischen Problemen, andererseits als Heilmittel für ein sinnloses Fragen, eine Theorie, die den „Mythos des Gegebenen“ und den Kohärentismus zurückweist und so im Anschluß daran eine Theorie eines Naturalismus entwirft, in den Freiheit eingebettet werden kann.<sup>8</sup>

## 5.1. Minimaler Empirismus

Weil einerseits unsere (empirische) Erkenntnis eines Grundes bedarf damit sie nicht beliebig bleibt, dieser Grund deshalb nicht im Denken selbst liegen kann, sondern in der Welt zu suchen ist, und weil andererseits die Freiheit des Denkens gefährdet ist, wenn die Gründe außerhalb dieses liegen, versucht McDowell sowohl die Freiheit des Denkens, als auch die Selbständigkeit der Gründe so miteinander zu verbinden, bzw. so zu denken, daß er dem Dilemma von Geist auf der einen Seite und Welt auf der anderen, entgeht. Hierzu nimmt er einen „minimalen Empirismus“ an.<sup>9</sup>

In der Gegenstandserfahrung verhalten wir uns der Welt gegenüber propositional. „Eine Überzeugung oder ein Urteil, welches behauptet, daß die Dinge so und so sind – eine Überzeugung oder ein Urteil, dessen Inhalt (wie wir sagen) darin besteht, daß die Dinge so und so sind – muß eine Haltung oder Einstellung sein, die man *zu Recht* oder *zu Unrecht* einnimmt, je nachdem, ob die Dinge in der Tat so und so sind oder

---

<sup>8</sup>De Gaynesford spricht in diesem Zusammenhang von Dekonstruktion und vergleicht im gleichen Zug McDowell mit Sokrates als Hebamme beim Gebären von Gedanken. (Vgl. **de Gaynesford**: John McDowell, S.11 ff.) „[B]oth Socrates and McDowell produce none [philosophical theses] themselves but draw them out of others and test them for their 'health' (correctness).“ (ebd., S.13) McDowell: „Wir sollten die Fragen lieber Austreiben als uns daran zu machen, sie zu beantworten. Das kostet natürlich harte Arbeit: sozusagen konstruktive Philosophie in einem anderen Sinn.“ (GuW, S.23) Gleichwohl entwirft McDowell eine eigene Erkenntnistheorie.

<sup>9</sup>Dieser sogenannte minimale Empirismus ist für McDowell der Grund sein Werk *Geist und Welt* „als eine Einführung in die *Phänomenologie [des Geistes]*“ (GuW, S.9) anzusehen. Hegel spricht dort von einer unmittelbaren, sinnlichen Gewißheit. Er zeigt gleichwohl, daß diese über sich selbst ins Begriffliche hinausweist, sodaß von einem sinnlich Gegebenen eigentlich nicht gesprochen werden kann. (PdG, S.82 ff.) Und so sieht dies auch McDowell. Vgl. hierzu auch **Bernstein**: McDowell's Domesticated Hegelianism, obwohl Bernstein meint ein minimaler Empirismus „would certainly upset and even shock many 'straight' Hegelians.“ (S.10).

nicht.“(GuW, S.11) Weil das Denken über die Welt entweder wahr oder falsch sein kann, ist es gegenüber der Art und Weise, wie die Dinge sind, verantwortlich. Verantwortung gibt es allerdings nur in einem normativen Kontext. Weil uns die Dinge, bzw. unsere Erfahrung sinnlich gegeben ist, kann die Verantwortung des Denkens sich nur gegenüber der empirischen Erfahrung äussern, bzw. „muß unsere Reflexion über den Begriff der gedanklichen Gerichtetheit darauf, wie die Dinge sind, mit der Verantwortlichkeit gegenüber der empirischen Welt beginnen.“(GuW, S.12) Und genau dies soll der „minimale Empirismus“ leisten: „der Gedanke, daß die Erfahrung ein Tribunal bilden muß, welches zwischen dem Denken und seiner Verantwortlichkeit gegenüber der Welt vermittelt, und ohne dessen Vermittlung es überhaupt keinen Sinn hätte, es überhaupt als Denken zu bezeichnen.“(GuW, S.12) Unser empirisches Wissen muß vor ein Tribunal der Erfahrung treten können, damit es nicht beliebig ist. Damit stellt sich die Frage „wie Erfahrung überhaupt irgendwelche Rechtsprüche über unser Denken erlassen kann.“(GuW, S.13) Wenn Erfahrung in der Sinnlichkeit begründet ist, diese somit die letzte Instanz des Tribunals bilden soll, sie aber außerhalb des Begrifflichen läge, d.h. nicht propositional wäre, dann könnte Sinnlichkeit überhaupt kein Proberstein für das Denken sein. Diese Schwierigkeit löst McDowell dahingehend auf, daß er zunächst zwischen einem „Raum der Gründe“ und einem „Raum der Gesetze“ unterscheidet.

### 5.2. Gründe vs. Gesetze

McDowell unterscheidet in Anlehnung an Sellars<sup>10</sup> zwischen einem „Raum der Gründe“ und einem „Raum der Gesetze“, bzw. einem „logischen Raum der Natur“. Während der „Raum der Gesetze“ empirische Beschreibungen der Welt enthält, also naturwissenschaftliche Sätze und Aussagen, gehören zum „Raum der Gründe“ Rechtfertigungen über unser Wissen.<sup>11</sup> McDowell: „[W]e are identifying the natural, as indeed Sellars sometimes does, with the subject matter of empirical description[...]. Sellars, then, draws a distinction between, on the one hand, concepts that are intelligible only in terms of how they serve to place things in the logical space of reasons and, on the other hand, concepts that can be employed in empirical description. And we can equate empirical description, as Sellars conceives it, with placing things in the logical space of nature“<sup>12</sup>. Der „Raum

---

<sup>10</sup>**Sellars:** Der Empirismus und die Philosophie des Geistes.

<sup>11</sup>So Sellars: „Indem wir ein Ereignis oder einen Zustand als *Wissen* auszeichnen, beschreiben wir ihn nicht empirisch; wir stellen ihn vielmehr in den logischen Raum der Gründe, der Rechtfertigung und der Fähigkeit der Rechtfertigung des Gesagten.“(Zitiert nach GuW, S.14)

<sup>12</sup>Zitiert nach **Steinbrenner:** Objektive Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung, S.316.

der Gründe“ ist sozusagen der Bereich des Begrifflichen, also Kantisch gesprochen der Bereich der Spontaneität, d.h. des Denkens und der Freiheit<sup>13</sup>, denn Rechtfertigung und Rechtfertigung des Gesagten sind nur begrifflich möglich. „The contrast is such as to suggest that the content of concepts that belong in the space of reasons, such as the concept of knowledge, cannot be captured in terms of concepts that belong in the contrasting logical space, the space of placement in nature.“<sup>14</sup> Während der „Raum der Gründe“ durch Spontaneität ausgezeichnet ist, ist der „Raum der Natur“ mit dem Begriff der Rezeptivität zu bezeichnen, einer Rezeptivität, die sich in naturwissenschaftlichen Beschreibungen der Welt äussert, nicht in deren Rechtfertigung. Der „Raum der Gründe“ umfaßt begriffliche Relationen, die rational nötigend sind. Dies soll nicht heißen, daß diese Nötigung einen Widerspruch zur Freiheit bildet. „Rationaler Zwang ist nicht nur mit Freiheit verträglich sondern sogar konstitutiv für sie. Als Schlagwort: Der Raum der Gründe ist der Raum der Freiheit.“ (GuW, S.29) Das Reich der Gesetze umfasst natürliche Vorkommnisse, die nicht begrifflich konstituiert sind und in diesem Sinne natürlich.

Hier ist der Punkt, an dem sich der Dualismus von Denken und Anschauung äußert. Es scheint so, als wäre der „Raum der Gesetze“ der Anschauung vorbehalten, während im Reich der Gründe das Denken regiert. Dies ist auch der Grund für einen tautologischen Kohärentismus, bzw. einen Empirismus, der dem „Mythos des Gegebenen“ verfällt. Hier ist auch der Grund für einen „unverblühten Naturalismus“, bzw. für einen „zügellosen Platonismus“. Ersterer stellt die Natur in das Reich der Gründe, so daß Erkenntnis als ein kausaler<sup>15</sup>, bzw. schlicht mechanistischer Prozeß aufgefasst wird, der nur noch innerhalb (natur)wissenschaftlicher Theorien<sup>16</sup> beschrieben werden kann und in welchem Freiheit keinen Platz hat. Letzterer verortet das Denken in das Reich der Gesetze, so daß alles Empirische letztlich ein Produkt des Denkens ist und alles Wissen auf einen Solipsismus hinausläuft. Beide Positionen sind laut McDowell zu verwerfen.

Aber „[g]anz egal welche Beziehungen den logischen Raum der Natur konstituieren, sie sind von *anderer Art* als die normativen Beziehungen, die den logischen Raum der Gründe konstituieren“, denn „[z]u den für den logischen Raum der Natur konstitutiven Beziehungen gehören keine Beziehungen wie die der Rechtfertigung oder allgemeiner:

<sup>13</sup> „Now what corresponds in Kant to this image of the logical space of reasons is the image of the realm of freedom.“ (McDowell: Sellars on Perceptual Experience, S.5)

<sup>14</sup> Ders.: Naturalism in the Philosophy of Mind, S.257.

<sup>15</sup> „Der korrekte Gegensatz zum Raum der Gründe ist also nicht der Raum der Ursachen, sondern ... der Bereich der Naturgesetze.“ (S.96 GuW, Fußnote) Vgl. auch: „But I think it is better to set the space of reasons not against the space of causes but against the space of subsumption under, as we say, natural law.“ (McDowell: Naturalism in the Philosophy of Mind, S.258)

<sup>16</sup> So auch in Anlehnung an Dilthey in: Naturalism in the Philosophy of Mind (S.259): „There is an evident resonance with the tradition in which *Verstehen* is distinguished from *Erklären*.“

## 5. VORBEMERKUNG

der Richtigkeit einer Sache im Hinblick auf eine andere.“(GuW, S.15) Das hindert uns aber nicht „die Idee der Erfahrung [als] die Idee von etwas Natürlichem [anzusehen], ohne dadurch Erfahrung aus dem logischen Raum der Gründe zu vertreiben“, wenn wir „die Aufspaltung der logischen Räume nicht mit der Aufspaltung von *Natürlichem* und Normativem gleichsetzen“. (GuW, S.19) Sowohl Sellars als auch Davidson haben Recht, wenn sie den „Raum der Gründe“ vom „Raum der Gesetze“ unterscheiden, „[a]ber es ist eine Sache, das zuzugeben – mit Sellars’ Worten einen logischen Raum auszuwählen, der dann dem logischen Raum der Gründe gegenübergestellt wird –, und eine andere, diesen logischen Raum mit dem logischen Raum der *Natur* gleichzusetzen“. (GuW, S.19) Dies hat zur Folge, daß man nicht zugleich Empirist sein kann und behauptet, daß Eindrücke ein natürliches Ereignis seien. Wenn Eindrücke ein natürliches Ereignis sind, können sie nicht in den „Raum der Gründe“ gehören, sie können somit Erfahrung nicht rechtfertigen. Die Gefahr ist hier, daß Wissen als etwas mysteriöses betrachtet wird, wenn es als nicht natürlich angesehen wird. McDowells Lösung ist die Annahme einer „zweiten Natur“, die menschliche Wesen im Laufe ihres Lebens erwerben, wenn „man sie in begriffliche Fähigkeiten einweiht, deren wechselseitige Beziehungen in den logischen Raum der Gründe gehören.“ (GuW, S.20) Das Modell der „zweiten Natur“ des Menschen erlaubt es natürliche Ereignisse als zum logischen „Raum der Gründe“ gehörend anzusehen. „Begriffliche Fähigkeiten, deren Beziehungen in den logischen Raum der Gründe *sui generis* gehören, kommen nicht nur in Urteilen – Ergebnissen aktiver Entscheidungsprozesse seitens der Subjekte – zur Anwendung, sondern bereits in den natürlichen Vorgängen, die durch die Einwirkung der Welt auf die rezeptiven Fähigkeiten geeigneter Subjekte zustande kommen, d.h. auf solche Subjekte, die die entsprechenden Begriffe besitzen.“ (GuW, S.20)

Die Annahme einer „zweiten Natur“ ermöglicht McDowell Sinnlichkeit als Tribunal der Erfahrung anzusehen und zugleich die Verantwortlichkeit des Subjekts gegenüber dieser Erfahrung zu denken. Sinnlichkeit gehört nach dem neuen Modell zwar immernoch zur Natur, steht damit aber nicht in Opposition zum Denken, das auch Teil der Natur ist, wenn auch einer „zweiten“. Der „Raum der Gründe“ wird als ein natürlicher gedacht, der allerdings in begrifflichen Zusammenhängen strukturiert ist, weil begriffliches Vermögen etwas natürliches sein soll. Dies ist einer der vier möglichen – und laut McDowell der einzig richtige – Wege, die sich aus der Unterscheidung zwischen dem „Raum der Gründe“ und dem Raum der Natur ergeben. „Entweder man betont die Priorität einer der beiden Sphären, und schlägt eine Neubeschreibung der abgeleiteten innerhalb des Vokabulars der vorrangigen vor, wobei (a) eine Priorität des Raums der Gesetze die mit dem Naturalismus verbundene Herangehensweise kennzeichnet ... , und (b) eine Priorität des

begrifflichen Raumes die Herangehensweise einer Art von Phänomenalismus oder Platonismus charakterisiert“, oder man sieht beide Räume als gleichrangig und aufeinander irreduzibel an, was ebenso zwei Möglichkeiten nach sich zieht, „den Berührungspunkt im Rahmen einer Theorie der Erfahrung zu spezifizieren: (c) als kausale Relation, mithilfe nicht-begrifflicher Erfahrung oder Wahrnehmung, ... oder (d), und das soll McDowells Reaktion oder Fazit kennzeichnen, als begrifflich und gleichwohl rezeptiv.“<sup>17</sup>

### 5.3. Mythos des Gegebenen

Sowohl historisch als auch systematisch hat die Philosophie das Problem, daß sie einerseits zwischen Anschauung und Denken unterscheiden muß und andererseits muß sie gleichzeitig versuchen diese Trennung zu überwinden. Kants Ausspruch: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (KrV, B75/A51) bringt dies auf den Punkt. Beide Bereiche sind ohne einander zu ergänzen für Erkenntnis ungeeignet. Auf der einen Seite stehen Begriffe, auf der anderen Anschauungen – Spontaneität und Rezeptivität. Verortet man die Spontaneität als begriffliches Vermögen in den „Raum der Gründe“ und die Rezeptivität in den „Raum der Gesetze“, so bildet der „Raum der Begriffe ... zumindest einen Teil des von Sellars so genannten ‚Raums der Gründe‘“ (GuW, S.29) Weil aber die rezeptiven Fähigkeiten, also Sinne, nicht im „Raum der Gründe“ liegen, hat die Berufung auf ein Gegebenes qua Begründendes zur Folge, daß der „Raum der Gründe“ erweitert wird auf etwas, das nicht begrifflich, sondern nur sinnlich ist. „Von einem *Gegebenen* auszugehen, heißt anzunehmen, daß der Raum der Gründe, der Raum der Rechtfertigungen, sich weiter erstreckt als der Bereich des Begrifflichen.“ (GuW, S.31) Die Einbeziehung der Sinnlichkeit in den „Raum der Gründe“ soll eine Verankerung der Begründung von empirischer Erkenntnis in der Welt leisten, was aber nicht möglich ist, weil „[d]ie Beziehungen jedoch, kraft derer Urteile gerechtfertigt werden, ... sich nur als Beziehungen im Raum der Begriffe verstehen [lassen]: Implikations- oder Wahrscheinlichkeitsbeziehungen, die zwischen möglichen Ausübungen der begrifflichen Fähigkeiten bestehen.“ (GuW, S.31) Das Gegebene kann so nicht leisten, was es leisten soll, weil es in Opposition zum Begrifflichen gedacht wird, und somit als nicht-begrifflich Gründe leisten soll, die nur in Begriffsrelationen möglich sind. Damit sind wir nicht in der Lage das Gegebene zu denken, sondern wir müssen es schlicht annehmen, „als rohe Einwirkung von außen darstellen.“ (GuW, S.32) Damit ist aber unsere Freiheit bezüglich der Erfahrung zunichte gemacht, denn was außen, d.h. in der Welt vorgeht, darüber können wir

---

<sup>17</sup>Steinbrenner: Objektive Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung, S.320.

keine Rechenschaft ablegen, sondern können es nur annehmen als das „Ergebnis einer fremden Macht, nämlich der kausalen Einwirkung der Welt“, die sich „der Kontrolle der Spontaneität“ (GuW, S.32) entzieht. „Im Endeffekt bietet der Gedanke eines *Gegebenen* nur Entschuldigungen, wo wir nach Rechtfertigungen gesucht haben.“ (GuW, S.32)<sup>18</sup>

Soll aber Erfahrung nicht zu einem gedanklichen Spiel degenerieren, einem „reibungslose[n] Kreiseln im luftleeren Raum“ (GuW, S.35), „[s]oll unsere Aktivität im empirischen Denken und Urteilen überhaupt einen Realitätsbezug haben, so muß es eine äußere Kontrolle geben.“ (GuW, S.32/33) Das Bedürfnis nach einer äußeren Kontrolle ist aber dasjenige, das das Gegebene so verführerisch macht. Wenn wir das Gegebene annehmen, können wir es nicht rechtfertigen, wenn wir es fallenlassen, gibt es keine Reibung des Denkens an der Welt, also keine Kontrolle von außen. „Es besteht die Gefahr, beständig zwischen der einen Seite und der anderen Seite hin- und herzuschwanken.“ (GuW, S.33)

### 5.4. Kohärentismus

In Opposition zum „Mythos des Gegebenen“ steht der Kohärentismus. McDowell nennt als paradigmatischen Vertreter einer Kohärenztheorie Donald Davidson. „Davidson sagt deutlich, daß wir uns zum Zwecke der Rechtfertigung von Urteilen oder Überzeugungen nicht auf die Erfahrung berufen dürfen, wenn wir sie im Hinblick auf Einwirkungen beschreiben, die außerhalb des Raums der Begriffe liegen.“ (GuW, S.37/38) Weil Rechtfertigung nur in Begriffsbeziehungen stattfindet, könne das Gegebene, bzw. der Input von außen – und das heißt von außerhalb des Begrifflichen –, kein Rechtfertigungsgrund sein. „Der Raum der Gründe reicht nicht weiter als der Raum der Begriffe, und hat also auch keinen Platz für eine bloße Aufnahme des *Gegebenen*.“ (GuW, S.38) Zwar spielt die Erfahrung für das Zustandekommen von Urteilen (kausal) eine Rolle, aber nicht die der Rechtfertigung, weshalb Davidson schließt, „daß nichts als Grund für eine Meinung in Frage kommt, was nicht selbst eine Meinung ist.“<sup>19</sup> „Davidson schreckt vom Mythos des *Gegebenen* so weit zurück, daß er der Erfahrung jede rechtfertigende Rolle abspricht, und das kohärenztheoretische Ergebnis ist eine Konzeption einer reibungslosen Spontaneität,

---

<sup>18</sup>Im Original: „In effect, the idea of the Given offers exculpations where we wanted justifications.“ (McDowell: *Mind and World*, S.8) „Das englische Wort 'exculpation', für das es im Deutschen keine gute umgangssprachliche Entsprechung gibt, ist im juristischen Kontext anzusiedeln. Bei einer 'Exkulpation' handelt es sich weniger um eine Entschuldigung als vielmehr um einen Freispruch bzw. *Schuldausschluß*. Die Schuldausschließungsgründe können unterschiedlicher Natur sein, entscheidend ist, daß das Subjekt für die relevanten Umstände nicht verantwortlich zu machen ist, weil diese sich seiner Einflußsphäre entziehen.“ (Steinbrenner: *Objektive Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung*, S.318, Fußnote)

<sup>19</sup>Davidson: *Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis*, S.275.

also genau das, was den Gedanken des *Gegebenen* so attraktiv macht.“(GuW, S.38) Die äußere Kontrolle unseres empirischen Denkens wird bei Davidson verneint, stattdessen sind Sinneseindrücke nur kausale Ursachen für Meinungen.<sup>20</sup> „Das führt aber gerade zu der besorgniserregenden Frage, ob das Bild den Platz für die Art von Realitätsbezug hat, den der empirische Inhalt erfordert, und das ist gerade die Art von Sorge, die es notwendig erscheinen lassen kann, sich auf das *Gegebene* zu berufen.“(GuW, S.38) Weil Begrifflichkeit als Gegenspieler von Sinnlichkeit, d.h. als Spontaneität gegenüber der Rezeptivität, keinen Reibungspunkt mit der Welt hat, ergibt sich das Problem der Zuschreibung von empirischem Inhalt. Will man dieses Problem umgehen, sieht man sich genötigt auf etwas (inhaltlich) Gegebenes auszuweichen. Die Spontaneität als Grund der Rechtfertigung von Erfahrung hat also zur Folge, daß man geneigt ist auf die Rezeptivität auszuweichen, was aber, wie wir oben gesehen haben, nicht als Begründung der Rechtfertigung ausreicht, was wiederum dazu veranlasst auf das Begriffliche auszuweichen, usw. hin und her.

McDowell meint einen Ausweg aus dieser „unerträglichen Oszillation“ zu kennen. „Wir können das Pendel zum Stillstand bringen, wenn es uns gelingt den folgenden Gedanken fest an der Leine zu halten: Die Rezeptivität leistet einen nicht einmal definitiv abtrennbaren Beitrag zu dieser Kooperation [von Rezeptivität und Spontaneität].“ (GuW, S.33)<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> „Die Beziehung zwischen einer Empfindung und einer Meinung kann nicht logischer Natur sein, denn Empfindungen sind weder Meinungen, noch lassen sie sich mit irgendwelchen anderen propositionalen Einstellungen identifizieren. Aber um was für eine Beziehung handelt es sich dann? Ich glaube, die Antwort liegt auf der Hand. Es handelt sich um eine Kausalbeziehung. Empfindungen sind die *Ursache* einer Reihe von Meinungen, und in diesem Sinne bilden sie tatsächlich das Fundament oder die Basis für jene Meinungen. Aber eine kausale Erklärung einer Meinung zeigt nicht, wie oder warum die Meinung gerechtfertigt ist.“ (Davidson (ebd., S.277))

<sup>21</sup> Es stellt sich die Frage, wie denn noch überhaupt zwischen Rezeptivität und Spontaneität unterschieden werden kann, wenn der Beitrag der Rezeptivität nicht einmal definitiv und d.h. per definitionem ausgewiesen werden kann.





## 6. Erkenntnis

Um der Oszillation zwischen dem „Mythos des Gegebenen“ und dem Kohärentismus zu entgehen, muß, laut McDowell, Anschauung als bereits begrifflich strukturiert gedacht werden. (Unten Kap.6.1) Weil Anschauung bereits begrifflich durchdrungen ist, hat die Sphäre der Begriffe, bzw. der „Raum der Gründe“ keine Grenze in dem Sinn, daß es etwas Außerbegriffliches gibt, das die Objektivität von Erkenntnis garantieren könnte. Die Welt liegt so zwar außerhalb des Denkens, aber nicht außerhalb des Denkbaren. (Unten Kap.6.2) Weil Denken aber immer auch Reflexivität ist, kann es nur innerhalb eines Kontextes von schon bekannten Begriffen stattfinden, also nur innerhalb eines Rahmens, der als schon gegeben, bzw. bekannt vorausgesetzt werden muß. (Unten Kap.6.3) Dieser Rahmen wird von uns im Laufe unseres Lebens erworben, gehört aber in die Sphäre des Natürlichen, so daß das Denken nicht als etwas außernatürliches und somit magisches verstanden werden darf. Dies soll das Konzept der „zweiten Natur“ leisten können. (Unten Kap.6.4)

### 6.1. Konzeptualität des Sinnlichen

Ausgehend von der bereits erwähnten Aussage Kants, daß Anschauungen ohne Begriffe blind seien und Begriffe ohne Anschauungen leer (KrV, B75/A51), ist der „ursprüngliche Gedanke bei Kant ... der, daß sich empirisches Wissen der Kooperation von Rezeptivität und Spontaneität verdankt“, wobei „Spontaneität“ bedeutet ... , daß begriffliche Fertigkeiten im Spiel sind.“ (GuW, S.33) D.h., daß „Kants Begriff von ‚Anschauung‘ – der Input aus der Erfahrung – nicht als eine schlichte Einwirkung eines außerbegrifflichen *Gegebenen* [zu verstehen ist], sondern als eine Art von Ereignis oder Zustand, der bereits über begrifflichen Inhalt verfügt“, weil die „begrifflichen Fertigkeiten ... *in* der Rezeptivität in Anspruch genommen [werden]“ und es sich „keineswegs so [verhält], daß sie *auf* das außerbegriffliche Material der Rezeptivität angewandt würden.“ (GuW, S.33) Würde man Begriffe auf Anschauungen anwenden, stünde man vor dem oben skizzierten Problem der Oszillation zwischen dem „Mythos des Gegebenen“ und dem Kohärentismus,

denn das worauf Begriffe angewandt würden, müßte nichtbegrifflich sein. Um dies zu vermeiden, so der Ausweg McDowells, müsse Anschauung bereits begrifflich strukturiert sein, so daß die „begrifflichen Fähigkeiten ... bereits am Werk [waren], wenn einem der Inhalt verfügbar ist.“(GuW, S.34) Damit muß man nicht, um die Objektivität der Erfahrung zu rechtfertigen, die Sinnlichkeit außerhalb des „Raums der Gründe“ ansetzen, was dem „Mythos des Gegebenen“ gleichkäme und gleichzeitig muß man den „Raum der Gründe“ qua Begriffe nicht auf Außerbegriffliches ausweiten, was zu einem „zügellosen Platonismus“ führen würde, sondern McDowells Konzeption, daß Erfahrungen bereits über begrifflichen Inhalt verfügen, erlaubt uns im Bereich der Begriffe, d.h. aber der Gründe, zu bleiben und gleichzeitig die Sinnlichkeit als zu diesem Bereich gehörig zu fassen, nämlich als „tätige Rezeptivität“. Damit ist Anschauung sowohl rezeptiv als auch spontan. Damit ist aber auch das Problem und der Dualismus der schrankenlosen Freiheit des Denkens (Kohärentismus) und eines Naturalismus (Mythos des Gegebenen) aufgehoben, bzw. gelöst. „In der Tat, nur weil Erfahrung passiv, ein Fall von tätiger Rezeptivität ist, kann meine Konzeption von Erfahrung das Verlangen nach einer Beschränkung der Freiheit stillen“(GuW, S.34.) und muß gleichzeitig Freiheit nicht in die Natur aufgelöst werden.

Erfahrung ist also gleichzeitig passiv und aktiv. „Die begrifflichen Fähigkeiten, die in der Erfahrung eine passive Rolle spielen, gehören zu einem Netz von Fähigkeiten des aktiven Denkens, zu einem Netz, welches auf rationale Weise die auf Verstehen ausgerichteten Reaktionen lenkt, Reaktionen gegenüber den Einwirkungen der Welt auf die Sinnlichkeit.“(GuW, S.36) Damit räumt McDowell der Passivität die Rolle ein in der Erfahrung für das verantwortlich zu sein, was das erkennende Subjekt nicht ändern kann, während das aktive Denken sich in Urteilen äußert.<sup>1</sup> Die Aktivität bei der Erfahrung kommt dem Begrifflichen in Urteilen zu, denn „die Macht, die man über das hat, was in der Erfahrung passiert, hat Grenzen: Man kann entscheiden, wohin man sich stellt, auf welche Tonhöhe man seine Aufmerksamkeit richtet, usw. Aber es hängt nicht von einem selbst ab, was man wahrnehmen wird, nachdem man all das getan hat.“(GuW, S.34, Fußnote) Zwar sind „[c]onceptual capacities ... capacities of spontaneity, but in one obvious sense there is no spontaneity in perceiving.“<sup>2</sup> Also muß es „zumindest möglich sein, eine Entscheidung darüber zu treffen, ob man urteilen oder nicht urteilen sollte, daß die Dinge so sind, wie sie die Erfahrung darstellt.“(GuW, S.35) Das Urteilen ist

---

<sup>1</sup>Er verweist hier als Beispiel auf die Müller-Lyer-Illusion, bei der es auf den ersten Blick so aussieht als wären beide Linien gleich lang. „Aber jemand, der mit dem Phänomen vertraut ist, wird irgendwie zu einem anderen Urteil gelangen.“(GuW, S.35, Fußnote)

<sup>2</sup>McDowell: *Experiencing the World*, S.12.

als aktive Reaktion des Subjekts auf das was man wahrnimmt, zu denken, wohingegen „begriffliche Fähigkeiten, die in der Erfahrung eine passive Rolle spielen, ... zu einem Netz von Fähigkeiten des aktiven Denkens“ (GuW, S.36.) gehören. Denken ist somit kein deterministischer Vorgang, sondern „[a]ktiviertes empirisches Denken geschieht unter der ständigen Verpflichtung, über die Belege [credentials] der angeblich rationalen Verbindungen, die es lenken, nachzudenken.“ (GuW, S.36) Dieses Nachdenken ist zu verstehen als Reflexion innerhalb von Weltansichten, die ein Subjekt hat. Über etwas urteilen setzt voraus, daß in einem Rahmen geurteilt wird, der schon gewußt ist. Wir können „die in der Erfahrung wirksamen Fähigkeiten nur dann als begriffliche erkennen ... , wenn sie in das rational organisierte Netzwerk derjenigen Fähigkeiten eingebettet sind, die für die aktive Anpassung des eigenen Denkens an das Material der Erfahrung zuständig sind.“ (GuW, S.54) Und eben das „heißt es, ein Repertoire von empirischen Begriffen zu sein.“ (GuW, S.54)

Den Unterschied zwischen Urteilen und Wahrnehmen macht McDowell folgendermaßen deutlich: „Our way into the very idea of a concept is through the thought that the paradigmatic actualization of conceptual capacities is their exercise in acts of judgement.“<sup>3</sup> D.h. aber umgekehrt, daß es auch möglich ist begriffliche Fähigkeiten auf eine nicht paradigmatische Weise aufzufassen, d.h. nicht als Urteil. In einem Urteil werden begriffliche Fähigkeiten aktiv ausgeübt, während sie bei der Wahrnehmung nicht aktiv ausgeübt, jedoch passiv aktualisiert werden. „But once we have thus identified the relevant kind of capacity, we can countenance cases in which capacities of that very kind are not exercised, but are nevertheless actualized, outside the control of their possessor, by the world’s impacts on her sensibility.“<sup>4</sup> Es gibt demnach einen Unterschied zwischen Ausübung und Aktualisierung. D.h. aber auch, daß „impressions constitute an availability, to a judging subject, of facts themselves, which she may incorporate into her world view – perhaps by way of explicit judgement, or perhaps less reflectively – on the basis of the impressions.“<sup>5</sup> Das Subjekt hat die Fähigkeit des Urteilens, nimmt es aber nur explizit in Anspruch, wenn es über etwas reflektiert. D.h. aber nicht, daß Begriffe nicht schon gebraucht werden, bevor man urteilt. Denn „[h]aving [a] concept requires the ability to take something’s falling under it into account in reasoning.“<sup>6</sup>

Wichtig ist, daß sowohl bei der Ausübung als auch bei der Aktualisierung von begrifflichen Fähigkeiten, es sich um dieselben Fähigkeiten handelt. „An ostensible seeing that

---

<sup>3</sup>Ebd., S.10.

<sup>4</sup>Ebd., S.11.

<sup>5</sup>Ebd., S.15.

<sup>6</sup>McDowell: *Conceptual Capacities in Perception*, S.130.

there is a red cube in front of one would be an actualization of the *same* conceptual capacities that would be exercised in judging that there is a red cube in front of one, with the *same* togetherness.“<sup>7</sup> McDowell denkt hier an Kants Aussage: „[d]ieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit“. (KrV, B105/A79)<sup>8</sup> Hierin ist nach McDowell implizit gesagt, daß die Unmittelbarkeit der Anschauung immerschon begrifflich strukturiert ist, d.h. durch den Verstand durchdrungen, denn „[w]hat makes it an ostensible seeing, as opposed to a conceptual episode of some other kind, for instance a judgement, is that this actualization of conceptual capacities is a conceptual shaping of sensory, and in particular visual, consciousness.“<sup>9</sup> Es ist also dieselbe Funktion (logical togetherness), die sowohl das Wahrnehmen als auch ein Urteil darüber, was wahrgenommen wird, konstituiert. Weil die Wahrnehmung als Aktualisierung unserer begrifflichen Fähigkeiten zu denken ist, ist sie schlicht unmittelbar in dem Sinne, daß „[m]ere synthesis‘ just happens; it is not our doing, unlike making judgements, deciding what to think about something.“<sup>10</sup> Die begrifflichen Fähigkeiten sind nicht anzusehen als „dispositions automatically triggered into actualization by appropriate stimuli.“<sup>11</sup> Die Rezeptivität ist allerdings „implicitly causal“.<sup>12</sup> Wie das allerdings zu denken ist, sagt McDowell nicht, denn er sieht „no need to embrace any particular theory of causality“, weil „[t]he concept of something’s being caused to happen is perfectly intuitive“, erlangen wir doch den Begriff der Kausalität „at our mother’s knees, when we acquire concepts such as those of dropping, breaking, denting, wetting, ... (the list could go on and on.)“<sup>13</sup>

## 6.2. Die Ungebundenheit des Begrifflichen

Weil Erfahrung tätige Rezeptivität ist, und weil diese nur tätig sein kann vermöge der Begriffe, die in ihr tätig sind, stellt sich McDowell die Frage, ob die Sphäre des Begrifflichen eine Grenze hat, oder unbegrenzt ist.<sup>14</sup> Ist das Begriffliche ungebunden, bzw.

<sup>7</sup>McDowell: *The Logical Form of an Intuition*, S.30.

<sup>8</sup>Vgl. hierzu: *The Logical Form of an Intuition*, S.33

<sup>9</sup>Ebd., S.33.

<sup>10</sup>Ebd., S.35.

<sup>11</sup>McDowell: *Responses to Critiques on Reason and Nature*, S.91.

<sup>12</sup>Ebd.

<sup>13</sup>Ebd., S.92.

<sup>14</sup>*Die Ungebundenheit des Begrifflichen* ist der Titel der zweiten Vorlesung aus GuW in der deutschen Übersetzung. Im Original lautet er *The Unboundedness of the Conceptual*, was die Übersetzung von 'unboundedness' mit 'Grenzenlosigkeit', bzw. 'Unbegrenztheit' nahelegt. Auch inhaltliche Gründe

unbegrenzt, so ergibt sich das Problem, daß eine Reibung des Denkens an der Welt unmöglich wird (Kohärentismus). Wenn das Begriffliche aber begrenzt ist und es einen Bereich außerhalb von diesem gibt, der für die Kontrolle des Denkens sorgen soll, dann kann dieser äußere Bereich nicht mehr als begrifflich gedacht werden, sondern nur als gegeben. Beide Wege weist McDowell aber zurück, denn „Erfahrungen sind faktisch tätige Rezeptivität; daher können sie dem Bedürfnis nach einer äußeren Kontrolle über unsere im empirischen Denken herrschende Freiheit entsprechen.“(GuW, S.49) Dabei sind „[b]egriffliche Fähigkeiten – Fähigkeiten, die der Spontaneität angehören – ... aber bereits in den Erfahrungen selbst und nicht erst in Urteilen am Werk, die auf diesen Erfahrungen basieren“.(GuW, S.49)

Wenn Denken nicht ein Leerlauf sein soll, sondern „überhaupt einen Bezug zur Realität haben soll, dann scheint es rationale Beschränkungen des Denkens und Urteilens geben zu müssen, die sich der äußeren Realität verdanken.“(GuW, S.50) Wie wir oben<sup>15</sup> gesehen haben, widerspricht dem der Kohärentismus, weshalb er als Garant der Objektivität von Erfahrung eine kausale Einwirkung von äußeren Einflüssen annehmen muß, d.h auf den „Mythos des Gegebenen“ ausweicht. Das Bedürfnis nach Begründung von Erfahrung kann aber auf diesem Wege nicht befriedigt werden. McDowells Konzeption soll diesem Bedürfnis allerdings nachkommen können, und zwar deshalb, weil die Rezeptivität aktiv ist. Weil Rezeptivität tätig ist, weil „Rezeptivität und Spontaneität beim Zustandekommen einer Erfahrung beteiligt sind“, können wir sagen, „daß man die Dinge in der Erfahrung so aufnimmt, wie sie sind“ (GuW, S.50), ohne sagen zu müssen, daß sie von uns abhängig sind. Sie sind von uns unabhängig, weil sie nicht davon abhängen, wie wir über sie denken. Damit kann, „[i]ndem man sie in der Erfahrung aufnimmt[, ...] die erfahrungsunabhängige Tatsache, daß die Dinge so und so sind, die erforderliche rationale Kontrolle ausüben; eine Kontrolle, die ihren Ursprung außerhalb des Denkens hat und sich auf die Ausübungen der Spontaneität bezieht.“(GuW, S.51) Man kann sich in einem Urteil über die Welt natürlich irren, aber d.h. nicht, daß die Dinge nicht so sind, wie sie sind, wenn wir uns nicht irren. „Wenn wir eine bestimmte Erfahrung machen und wir uns nicht irren, dann erfassen wir, *daß die Dinge so und so sind.*“ (GuW, S.51) Daß die Dinge so und so sind, ist der Inhalt unserer Erfahrung und kann Inhalt von Urteilen sein, „wenn sich das Subjekt dazu entschließt, die Erfahrung bei ihrem Nennwert [face value] zu nehmen.“(GuW, S.51) Wenn das Subjekt die Erfahrung bei ihrem Nennwert nimmt – und ich verstehe unter Nennwert, daß die Dinge so und so sind – , dann ist *daß die Dinge*

---

sprechen dafür. Andererseits würde die Übersetzung mit 'Grenzenlosigkeit' einem Idealismus Vorschub leisten, gegen den sich McDowell explizit ausspricht, weil er in die Probleme eines Kohärentismus führt.

<sup>15</sup>Kap.5.4

*so und so sind* ein bereits begrifflich strukturierter Erfahrungsinhalt.<sup>16</sup> „*Daß die Dinge so und so sind*, ist jedoch auch – wenn man sich nicht irrt – ein Aspekt der Beschaffenheit der Welt: nämlich wie die Dinge sind.“(GuW, S.51) Es fallen hier Sein und Denken, bzw. gedanklicher Inhalt zusammen, so daß uns der „Gedanke von begrifflich strukturierten Tätigkeiten der Rezeptivität ... daher in die Lage [versetzt], über die Erfahrung als Offenheit gegenüber der Beschaffenheit der Welt zu sprechen.“(GuW, S.51) D.h. für McDowell, daß „Erfahrung ... die Beschaffenheit der Realität selbst [ermächtigt], einen rationalen Einfluß auf das Denken eines Subjekts auszuüben.“(GuW, S.51) Damit ist die Welt von uns unabhängig und kann unser Denken kontrollieren. Gleichwohl ist das Denken offen für die Welt. Das Denken ist offen gegenüber der Welt in zwei Hinsichten: In der Rezeptivität einerseits, denn „[h]ere, emphasis is given to the sense in which being open is being receptive or accessible“<sup>17</sup>, und andererseits im Urteilen, wenn das, was wir denken, auch wirklich der Fall sein kann und ist, wenn wir uns nicht irren. De Gaynesford bezeichnet beide Arten der Offenheit mit rezeptiver, bzw. ontologischer Offenheit: „What we experience or think is what is the case (ontological openness) when we are spontaneously receptive to the world in our experience of it (receptive openness).“<sup>18</sup>

Mit dem Begriff der Offenheit stellt sich die Frage nach möglichen Grenzen des Begrifflichen. McDowells Antwort: „Obwohl die Realität nicht von unserem Denken abhängt, darf man sie nicht so beschreiben, als stehe sie jenseits der Grenze, welche die Begriffssphäre umschließt.“(GuW, S.51) Denn weil der begriffliche Inhalt einer Erfahrung der ist, daß Dinge *so und so sind*, und wenn das Subjekt sich nicht irrt, „dann ist dieselbe Sache, *daß nämlich die Dinge so und so sind*, auch ein wahrnehmbarer Sachverhalt, ein Aspekt der wahrnehmbaren Welt.“(GuW, S.51) Das heißt aber, daß es keine „ontologische Kluft“(GuW, S.52) gibt zwischen Sein und Denken. Denn wenn „die Gedanken wahr sind, dann *ist* das, was man denkt, der Fall.“(GuW, S.52) Zwar kann es einen Abstand zwischen Sein und Denken geben, wenn man sich irrt, „[d]och in der bloßen Idee des Gedankens ist kein Abstand impliziert.“(GuW, S.52) Die Zurechtweisung des Denkens durch eine äußere rationale Kontrolle, nämlich durch die Realität, stammt hierbei

---

<sup>16</sup>Diese Passage ist im Original und in der deutschen Übersetzung nicht eindeutig. „*That things are thus and so* is the content of the experience, and it can also be the content of a judgement: it becomes the content of a judgement if the subject decides to take the experience at face value. So it is conceptual content.“(McDowell: Mind and World, S.26) Die deutsche Übersetzung des letzten Satzes lautet: „Auf diese Weise bildet sie den begrifflichen Inhalt.“(GuW, S.51) Ich meine, daß das 'it' im englischen Satz sich auf die Aussage *daß die Dinge so und so sind* bezieht und nicht auf die Erfahrung, wie es die deutsche Version suggeriert.

<sup>17</sup>de Gaynesford: John McDowell, S.91.

<sup>18</sup>Ebd., S.111.

## 6.2. DIE UNGEBUNDENHEIT DES BEGRIFFLICHEN

„von außerhalb des *Denkens*, nicht von außerhalb des *Denkbaren*.“ (GuW, S.53)<sup>19</sup> Der Weg der Rechtfertigung unserer Erfahrungsinhalte führt uns – sozusagen bei der Suche nach 'äußerer Kontrolle' – „auf einen immer noch denkbaren Inhalt; und nicht auf etwas, das grundlegender wäre, nämlich auf ein nacktes Zeigen auf ein Stück des *Gegebenen*.“ (GuW, S.53) Diese „finalen denkbaren Inhalte“ sind der Garant einer äußerlichen Kontrolle des Denkens durch die Realität, denn sie „werden in den Operationen der Rezeptivität ins Feld geführt“. (GuW, S.54) Weil die finalen denkbaren Inhalte begrifflich strukturiert sind, reichen Begriffe bis in die hinterste Ecke der Rezeptivität, bzw. der Anschauung hinein, denn „die Spontaneität [durchdringt] unsere Wahrnehmungsgeschäfte mit der Welt bis ganz hinaus [all the way out] selbst zu den Eindrücken unserer Sinnlichkeit“. (GuW, S.94)<sup>20</sup> D.h. m.a.W., „daß wir uns keine Außengrenze des begrifflichen Bereichs vorstellen dürfen, hinter deren Umzäunung die Realität liegt, die nach innen auf das System [sc. das Medium, in dem wir denken] einwirkt.“ (GuW, S.59) Zu beachten ist hierbei, daß dies nicht heißen soll, daß wir in einen selbstgenügsamen Idealismus verfallen, sondern, weil „[d]ie Eindrücke auf unsere Sinne, die das dynamische System in Bewegung halten, ... bereits mit begrifflichem Inhalt ausgestattet“ (GuW, S.59) sind, wir davor gefeit sind, weder einen Idealismus (Kohärentismus) anzunehmen, noch zum „Mythos des Gegebenen“ zu flüchten. Und weil wir uns innerhalb des Denkens bewegen, „haben wir es immer schon mit der Welt zu tun“, allerdings nicht „aus einer seitlichen Perspektive [from sideways on]“, sondern „[j]ede Einsicht in diesen Zustand, auf die wir hoffen könnten, muß von innerhalb des Systems kommen“, allerdings „ohne die Unabhängigkeit der Realität zu mißachten.“ (GuW, S.59) Um die Selbständigkeit der Realität nicht zu mißachten, „muß zur Rechtfertigung von Urteilen gehören, daß man auf Merkmale der Welt verweisen kann“ und zwar so, „daß man aus der Sphäre des Denkens hinaus auf Merkmale der Welt zeigt“, aber ohne „daß diese Zeigegeesten eine Grenze zu durchbrechen hätten, welche die Sphäre des denkbaren Inhalts umgibt.“ (GuW, S.64) Realität liegt also außerhalb des Denkens, aber nicht außerhalb des Denkbaren.

---

<sup>19</sup>Vgl. auch: **McDowell**: On Pippin's Postscript, S.194: „It should be a truism that things are knowable by us only thanks to their conforming to whatever conditions there are for its being possible for us to know.“ Ob McDowell bei diesen Bedingungen an eine Kategorientafel und eine mögliche Erfahrung a priori denkt, ist nicht klar. Er erwähnt nirgends, nicht einmal im Ansatz, (onto-)logische Strukturen, denen die Erfahrung genügen muß. Rezeptivität und Spontaneität sind zusammenzudenken. Wie, bleibt fraglich.

<sup>20</sup>Damit ist die Frage dieser Arbeit bezüglich McDowells Programm eigentlich beantwortet. Laut McDowell ist der Bereich des Begrifflichen unbegrenzt, soll heißen, er reicht bis in die Anschauung hinein. Ob sich sein Konzept bewährt und stimmig ist, das wird später zu untersuchen sein. (Unten Kap.7)

### 6.3. Kontextualität der Erfahrung

Die Begründung der Erkenntnis muß in ein System eingebettet sein, denn wir können „die in der Erfahrung wirksamen Fähigkeiten nur dann als begrifflich erkennen ... , wenn sie in das rational organisierte Netzwerk derjenigen Fähigkeiten eingebettet sind, die für die aktive Anpassung des eigenen Denkens an das Material der Erfahrung zuständig sind.“(GuW, S.54) Das Denken, bzw. Urteilen über die Erfahrung ist somit revidierbar und muß immerwieder korrigiert werden. Diese Korrektur setzt allerdings Weltsichten voraus, also Bedingungen, die als schon gegeben, bzw. bekannt betrachtet werden müssen. McDowell geht aber noch weiter. Damit überhaupt etwas wahrgenommen werden kann, müssen gewisse Bedingungen erfüllt werden, die eine Erkenntnis erst durch ihr Zusammenspiel ermöglichen und sie so in das Weltbild eines Subjekts einbetten. Er macht dies am Beispiel der sekundären Sinnesqualitäten deutlich. „Was es heißt, daß etwas rot ist, ist nicht zu verstehen, wenn wir kein Verständnis davon haben, was es heißt, daß etwas rot aussieht.“(GuW, S.54) Nicht nur erstrecken sich begriffliche Fähigkeiten bis zu den Sinnen, sondern diese begrifflichen Fähigkeiten müssen zusätzlich in ein Repertoire von bekannten Begriffen eingebunden sein. „Die Einbettung dient dazu, selbst die allerunmittelbarsten Erfahrungsurteile als mögliche Elemente in eine Weltsicht einzuordnen.“(GuW, S.54) D.h. daß z.B. sekundäre Qualitäten, wie Farbwahrnehmungen, nur innerhalb eines Kontextes möglich sind, der schon irgendwie bekannt ist. „Obwohl es sich bei einem Urteil, daß etwas rot ist, um eine Aktivität, eine Ausübung der Spontaneität handelt, so hat es doch den kürzesten Abstand zur Passivität der Erfahrung, den ein Urteil überhaupt haben kann.“(GuW, S.55) Damit ein Farbbegriff verstanden werden kann, muß das Subjekt „beispielweise über den Begriff von sichtbaren Oberflächen von Gegenständen sowie über den Begriff von angemessenen Bedingungen, die Farbe einer Sache durch Ansehen zu entscheiden, verfügen.“(GuW, S.55)<sup>21</sup> Farbbegriffe sind demnach eingebettet in „die tätige Aufgabe der Anpassung des Denkens an das beständig eingehende Material [deliverance] der Erfahrung“.(GuW, S.55) Wäre das nicht der Fall, gäbe es kein „Hintergrundverständnis ... durch das es möglich ist, die Urteile über Farberfahrungen in das Weltbild eines Subjekts einzuordnen“ (GuW, S.55), dann müsste man Subjekten die Farbwahrnehmung absprechen. „[W]ir müssen einfach davon ausgehen, daß sie [sc. Farbbegriffe] nur als Elemente in einem Bündel von Begriffen auftreten, die zusammen erworben werden müssen.“(GuW, S.56)

<sup>21</sup>Dies erinnert an Hegel: „Dies Salz ist einfaches Hier und zugleich vielfach; es ist weiß und *auch* scharf, *auch* kubisch gestaltet, *auch* von bestimmter Schwere usw. [...] Dieses *Auch* ist also das reine Allgemeine selbst oder das Medium, die sie so zusammenfassende *Dingheit*.“(PdG, S.95)



### 6.3. KONTEXTUALITÄT DER ERFAHRUNG

In der Erfahrung wird das Subjekt affiziert und zwar so, daß es „auf passive Weise mit begrifflichen Inhalten bestückt“ (GuW, S.56) wird, denn schlicht sinnliche Inhalte sind nicht möglich, bzw. nicht zu erkennen. Diese begrifflichen Inhalte verdanken sich Fähigkeiten des Subjekts (Spontaneität), „die nahtlos in ein begriffliches Repertoire eingebunden sind, auf welches das Subjekt bei der fort dauernden Aktivität der Anpassung seiner Weltsicht zurückgreift, um damit in der Lage zu sein, einer genauen Prüfung der rationalen Belege standzuhalten.“ (GuW, S.56) Die Einbindung in ein Netzwerk von begrifflichen Bestimmungen, bzw. Aussagen ermöglicht uns „Erfahrung als Bewußtsein oder zumindest als scheinbares Bewußtsein einer Realität aufzufassen, die von der Erfahrung unabhängig ist“ (GuW, S.56), weil jede Überprüfung unserer Erfahrung auf ihre Gültigkeit gemessen werden muß an etwas, das von eben dieser Erfahrung unabhängig ist. Dies ist einsichtig, wenn wir sekundäre Qualitäten, namentlich Farbwahrnehmungen, untersuchen, denn sogar hier, „wo die Verbindungen mit dem System als ganzem gering sind, werden die entsprechenden begrifflichen Fähigkeiten in die Spontaneität im allgemeinen eingebunden“ (GuW, S.56/57) D.h. daß primäre Qualitäten, die mehr mit dem System (der Begründungen) verbunden sind, erst recht begrifflich strukturiert sind und dennoch auf eine Realität verweisen, die von uns unabhängig ist. „Wenn ein Farbbegriff in einer Erfahrung zur Anwendung kommt ... , dann sind die rationalen Verbindungen, in denen der Begriff steht, an der Formung des Inhalts der Erscheinung beteiligt, so daß das, was der Fall zu sein scheint, so verstanden wird, als würden sich daraus Folgen für die kognitive Situation des Subjekts in der Welt ergeben“ (GuW, S.57), nämlich Ansichten über Gegenstände für das Subjekt. Weil das, was das Subjekt erfährt hinsichtlich einer Weltsicht erfahren wird, „versteht das erfahrende Subjekt das, was es in der Erfahrung aufnimmt (oder zumindest aufzunehmen scheint), als Teil einer weiterreichenden Realität – einer Realität, die als ganze im Denken erfaßt werden kann, obwohl sie nicht als ganze für die Erfahrung verfügbar ist.“ (GuW, S.57)<sup>22</sup> Wir müssen deshalb die „erfahrbare Welt als Materie des aktiven Denkens begreifen, eines Denkens, das auf rationale Weise durch das beschränkt wird, was die Erfahrung offenbart.“ (GuW, S.57/58) Erfahrung ist somit viel mehr als nur sinnliche Wahrnehmung, denn sinnliche Wahrnehmung, als immerschon begrifflich strukturierte, ist nur innerhalb eines Systems von Begriffen sinnvoll. „Wenn wir empirischen Inhalt im allgemeinen verstehen wollen, dann müssen wir ihn an seinem dynamischen Platz innerhalb einer selbstkritischen Tätigkeit sehen durch die wir auf ein Verständnis der Welt zielen, so wie sie auf unsere

---

<sup>22</sup>Hier scheint McDowell an die Idee 'Welt' als „Inbegriff aller Erscheinungen“ (KrV, B391/A334) bei Kant zu denken.

Sinne einwirkt.“(GuW, S.59) D.h. aber daß die Welt im Denken erfaßt werden kann.

Daß die Welt im Denken erfaßt werden kann, bedeutet, daß Spontaneität sich über die ganze Sphäre des Begrifflichen erstreckt und nicht „kurz vor den Tatsachen Halt macht.“(GuW, S.58)<sup>23</sup> Die geforderte externe Kontrolle des Denkens kommt nicht zustande dadurch, daß man annimmt Spontaneität sei graduell, d.h. sie nehme ab je näher wir zu den Tatsachen vordringen, bis hin zum schlicht Gegebenen (wovon man laut McDowell gar nicht reden kann). Für McDowell müssen sowohl Passivität als auch Aktivität zusammengedacht werden, damit von Erfahrung gesprochen werden kann. Dabei ist die Wahrnehmung keine Angelegenheit des aktiven, urteilenden Denkens, sondern wir kommen hierbei „dazu zu akzeptieren, dass die Dinge in gewisser Weise“<sup>24</sup>sind. Wir können von dieser Erfahrung Abstand nehmen und über sie urteilen, was dann aktiv passiert. Gleichwohl liegen sowohl der Passivität als auch der Aktivität dieselben begrifflichen Fähigkeiten zugrunde. „Der Gehalt der Wahrnehmung vermitt[elt] sich passiv und steht für aktives Denken, Begründen und Urteilen zu Verfügung.“<sup>25</sup>

McDowells Position ist also, „daß der Erfahrungsinhalt sich nur aus Fähigkeiten ergibt, die zwar innerhalb der Sinnlichkeit aktualisiert werden, aber eigentlich Elemente des Vermögens der Spontaneität sind. Eben diese Fähigkeiten müssen auch in Urteilen ausgeübt werden können, weshalb sie rational zu einem ganzen System von Begriffen und Einstellungen verbunden sein müssen, innerhalb dessen ihr Besitzer das Denken ständig mit der Erfahrung in Einklang bringt“(GuW, S.71/72), was „die fortdauernde und schwierige Aufgabe des Verstandes“(GuW, S.65) ist.

## 6.4. Zweite Natur

McDowells Konzeption der Erfahrung steht vor einem Problem. Wenn unsere spontanen Fähigkeiten bereits in der Anschauung am Werke sind, dann stellt sich die Frage, ob unsere Anschauungsart dieselbe ist wie bei Tieren, sind wir doch auch natürliche Wesen, und scheint Sinnlichkeit eine natürliche Komponente des Menschen zu sein. Wenn man

---

<sup>23</sup>Hier bezieht sich McDowell auf Wittgenstein. Vgl. **Wittgenstein**: Philosophische Untersuchungen, §95, wo es heißt: „Wenn wir sagen, *meinen*, daß es sich so und so verhält, so halten wir mit dem, was wir meinen, nicht irgendwo vor der Tatsache: sondern meinen, daß *das und das — so und so — ist*.“ Es ist wohl diese Passage Wittgensteins, die McDowell dazu bewegt den Begriff der Erfahrung als propositional zu fassen. Vgl. hierzu auch: „As for his opponents, so, too, for McDowell, perceptual experience can only be contentful if it is propositionally contentful“(Christensen: Self and World - From Analytic Philosophy to Phenomenology, S.129)

<sup>24</sup>**Bürger**: Das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung und begrifflichem Wissen in Positionen gegenwärtiger Philosophie, S.173.

<sup>25</sup>Ebd., S.188.

zwischen Spontaneität und Rezeptivität unterscheidet, dann ist man geneigt die Rezeptivität als einen natürlichen Vorgang anzusehen, während Spontaneität ein Akt der Freiheit ist, sozusagen außernatürlich. Also: „Wie ist es möglich, daß die Operationen von etwas, das zur bloßen Natur gehört, durch die Spontaneität strukturiert sind, durch die Freiheit, die uns ermächtigt, unser Denken in die eigene Hand zu nehmen?“ (GuW, S.95) Damit ist die Problematik von Gründen und Gesetzen erneut angesprochen.<sup>26</sup> Wenn Natur als der Bereich der Gesetze verstanden wird, gleichzeitig Sinnlichkeit als zum Bereich der Gesetze gehörend, dann kann Sinnlichkeit keine Gründe für Erkenntnisse liefern, d.h. keine Kontrolle über unser Wissen von der Welt ausüben, was aber der bisher entwickelten Ansicht McDowells widerspricht, wonach der Gehalt der Erfahrung sich aktiver Rezeptivität verdankt, einer Rezeptivität, die immerschon begrifflich strukturiert ist. Wie ist also Spontaneität als zur Natur des Menschen gehörend zu denken? Wie paßt Spontaneität als zum „Raum der Gründe“ gehörend gleichzeitig in den Raum der Gesetze, bzw. in die Natur? McDowell gibt drei Möglichkeiten an der Spontaneität ihren Bezug zur Natur, bzw. Welt einzuräumen: den sog. „unverblühten Naturalismus“, den „zügellosten Platonismus“ und schließlich die Position, die McDowell einnimmt: eine „zweite Natur“.

Der unverblühte Naturalismus „zielt darauf ab, die begrifflichen Fähigkeiten in der Natur, vorgestellt als das Reich der Naturgesetze, anzusiedeln.“ (GuW, S.98) Damit läßt sich Spontaneität mit wissenschaftlichen Mitteln beschreiben, was aber die Gefahr eines Reduktionismus des „Raumes der Gründe“ auf den „Raum der Gesetze“ impliziert.<sup>27</sup> Dieser Position stellt sich die Problematik der Unterscheidung zwischen Spontaneität und Rezeptivität gar nicht, denn alles (was den Menschen betrifft) ist ein natürlicher Vorgang. Die Reduktion des Menschen auf die Natur, die man nur innerhalb von wissenschaftlichen Theorien beschreiben kann, hat zur Folge, daß Spontaneität dann nicht mehr das sein kann, was sie sein soll, nämlich Freiheit. Der „ungeschminkte Naturalismus“ reduziert den Menschen auf ein tierisches Wesen, das nicht mehr handlungsfähig ist, sondern dessen Daseinsweise eine durch Instinkte bedingte Einbettung in seine Umwelt ist. Hier geht die Freiheit, d.h. Spontaneität verloren zugunsten eines Determinismus.<sup>28</sup>

<sup>26</sup>Vgl. Kap. 5.2

<sup>27</sup>„Mein Etikett ‚unverblümter Naturalismus‘ paßt besser zu einem unreflektierten Szientismus.“ (S.115 GuW, Fußnote)

<sup>28</sup>Man denke hier an den Physikalismus, Psychologismus, Biologismus, an die moderne Neuro(bio)logie, welche z.B. mit den Experimenten von Libet auftrumpft, oder an das vielbeachtete Buch von **Roth**: Das Gehirn und seine Wirklichkeit, wo die letzten Sätze folgendermaßen lauten (S.363): „Über die letzte Paradoxie, die Selbstbezüglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis über das Gehirn, habe ich soeben ausführlich gesprochen. Sie verschwindet, wenn ich auch als Wissenschaftler den Anspruch aufgabe[!], objektive Wahrheiten zu verkünden, zum Beispiel in diesem Buch. Ich kann lediglich dafür

„Bei sinnlichen Wahrnehmungsvorgängen käme uns ... ein letztlich physikalischer Input zu, der innerhalb der gesetzmäßig oder probabilistisch beschreibbaren Struktur unseres kognitiven Apparates oder des Gesamtorganismus einen prinzipiell berechenbaren physikalischen Transformationsverlauf nimmt und in bestimmten Fällen eben dazu führe, dass wir etwas ‚wissen‘ würden oder dass wir etwas auf eine bestimmte Weise ‚begründen‘ würden.“<sup>29,30</sup>

Beim „zügellosen Platonismus“ handelt es sich um eine Position, welche Spontaneität der Natur gegenüberstellt, so daß die Spontaneität zu etwas Außer-, oder Übernatürlichem wird. Dies hat nicht nur zur Konsequenz, objektives Wissen nicht ausweisen zu können, sondern es scheint auch „als müßten wir den Raum der Gründe so darstellen, als besitze er eine autonome Struktur – autonom in dem Sinn, daß er unabhängig davon konstituiert wird, was spezifisch menschlich ist, da das, was spezifisch menschlich ist, auf jeden Fall natürlich ist.“(GuW, S.103) Die Spontaneität des Menschen ist so „völlig unabhängig von allem gewöhnlich Menschlichen, so daß die Fähigkeit unseres Geistes, dieser Struktur [völlig unabhängig von allem Menschlichen zu sein] zu entsprechen, dunkel oder magisch zu sein scheint.“(GuW, S.118) Da der Mensch so einerseits ein Naturwesen ist, andererseits spontan ist, steht er „mit einem Fuß innerhalb und mit dem anderen außerhalb der Natur.“(GuW, S.103)

Beide Positionen sind nicht zufriedenstellend. Der „unverblünte Naturalismus“ verortet alles Begriffliche in die Natur und dieses wird dann als Ergebnis von physikalischen Einwirkungen kausal erklärt. Der „zügellose Platonismus“ mystifiziert die Spontaneität und enthebt sie so aus der Natur, „als stünden wir mit einem Fuß außerhalb des Tierreichs, in einem großartigen und übermenschlichen Bereich der Idealität.“(GuW, S.114) Der Ausweg aus diesem Dilemma liegt darin, daß wir Spontaneität so auffassen, daß „die begrifflichen Mächte nichtsdestoweniger in den Operationen unserer Sinnlichkeit, in den Aktualisierungen unserer animalischen Natur als solcher tätig“ (GuW, S.99) sind. Damit wird der Spontaneität Recht gegeben im Hinblick auf die Begründungsleistung, d.h. Freiheit bleibt gewahrt, gleichwohl bleibt Spontaneität ein natürlicher Vorgang,

---

sorgen, daß dasjenige, was ich hier dargestellt habe, gehobene Ansprüche an Plausibilität und interne Konsistenz erfüllt.“

<sup>29</sup>**Bürger:** Das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung und begrifflichem Wissen in Positionen gegenwärtiger Philosophie, S.165.

<sup>30</sup>Nicht nur geht beim Naturalismus die Freiheit verloren, auch ist fraglich, wie denn überhaupt Allgemeinheit zu denken ist, bzw. Gültigkeit von Allgemeinaussagen. Wenn der Naturalismus (egal welcher) Anspruch auf Allgemeinheit erhebt, dann ist dieser Anspruch bedingt durch die Natur, die jener behauptet, kann also nicht allgemein sein, sondern nur bedingt durch etwas, das der Natur unterliegt. Wenn man nun Natur als absolutes Prinzip zu denken versucht, dann betreibt man Theologie oder auch spekulative Philosophie, worin aber gerade der Naturalismus höchstens nur *ein* Prinzip sein kann.

der nun nicht mehr kausal erklärt werden muß.<sup>31</sup> „Ausübungen der Spontaneität gehören zu unserer Lebensweise. Und unsere Art zu leben, ist die Weise, uns als Tiere zu verwirklichen.“(GuW, S.103) Auch die Naturwissenschaften bekommen ihren Platz zugewiesen: „[u]m Ausübungen der Spontaneität als natürlich anzusehen, brauchen wir die zur Spontaneität gehörenden Begriffe nicht in die Struktur des Bereichs der Naturgesetze einzufügen; wir müssen demgegenüber ihre Rolle betonen, die sie beim Erfassen von Mustern einer Lebensweise spielen.“(GuW, S.103/104) Naturwissenschaften können somit nur Naturgesetze beschreiben, das menschliche Handeln allerdings nicht erklären. Diesen Mittelweg bezeichnet McDowell als „zweite Natur“.

Hierbei lehnt sich McDowell an Aristoteles' Ethik an und zwar an die Konzeption der „sittlichen Einsicht“. Aristoteles konstatiert, daß „der Mensch von Natur ein verständnisvolles Wesen [ist, das] Verständigkeit und intuitiven Verstand haben kann.“<sup>32</sup> D.h. aber auch, daß „diese Fähigkeiten sich mit dem Fortschreiten der Jahre entwickeln und daß ein bestimmtes Alter intuitiven Verstand und verständnisvolles Wesen hat“, so daß die „Ursache davon ... also die Natur“<sup>33</sup> ist. Für McDowell heißt das: „Das Bild besagt, daß die Ethik Forderungen der Vernunft enthält, die vorhanden sind, egal, ob wir es wissen oder nicht, und durch den Erwerb der ‚sittlichen Einsicht‘ sind wir für sie wach.“(GuW, S.104) Damit ist die „sittliche Einsicht“ passend für „ein Modell des Verstandes, dem Vermögen, das uns in die Lage versetzt, die Art von Verständlichkeit zu erkennen und zu gestalten, die in den Raum der Gründe gehört.“(GuW, S.104) Eine handelnde Person muß über ihr Handeln und die Gründe reflektieren. Diese Reflexion ist begrifflich strukturiert und gehört zum Raum der Gründe. Da Menschen jedoch in diesen Reflexionsprozeß hineinwachsen müssen, kann McDowell von einer „zweiten Natur“ sprechen.<sup>34</sup> Denn „[d]as Ethische ist der Bereich rationaler Forderungen“ auf die wir „aufmerksam [werden], indem wir die geeigneten begrifflichen Fähigkeiten erwerben.“(GuW, S.107) Das geht natürlich nur innerhalb einer Gesellschaft in die man hineingeboren und (in der jeweiligen Sprache) erzogen wird, und wir verstehen die Forderungen der Vernunft nach Gründen erst dann, „wenn wir einen Standpunkt innerhalb eines Systems von Begriffen und Konzeptionen einnehmen.“(GuW, S.107) Erst dann ist man „offen für die Existenz dieses Gebiets im Raum der Gründe.“(GuW, S.107) Und erst

<sup>31</sup>McDowell bezeichnet diese Position auch als „naturalisierten Platonismus“.

<sup>32</sup>**Aristoteles:** Nikomachische Ethik, Buch 6.12.

<sup>33</sup>Ebd.

<sup>34</sup>Vgl. hierzu Aristoteles: Nikomachische Ethik, Buch 2.1, wo es heißt: „Also entstehen die sittlichen Vorzüge in uns weder mit Naturzwang noch gegen die Natur, sondern es ist unsere Natur, fähig zu sein sie aufzunehmen, und dem vollkommenen Zustande nähern wir uns dann durch Gewöhnung.“ Soweit ich sehe, spricht Aristoteles hier und auch sonst nirgends von einer ‚zweiten Natur‘.

dann kann man von Freiheit sprechen, denn „[f]reedom is responsiveness to reasons.“<sup>35</sup> Verantwortlichkeit gegenüber unseren Handlungen und gegenüber unserer Begründung von ebendiesen Handlungen ist nur dann möglich, wenn wir uns im „Raum der Gründe“ bewegen können. Und wir können uns im „Raum der Gründe“ bewegen, weil wir in einer Gesellschaft aufwachsen, die uns einen solchen Raum eröffnet. „Understanding requires a social context“, denn „[r]ational agency is a normative status.“<sup>36</sup>

Zusätzlich zu unserer ersten Natur, die wir mit Tieren gemeinsam haben, kommt also eine zweite, anerzogene hinzu, für die wir jedoch als natürliche Wesen empfänglich sein können müssen. „Die sich ergebenden Gewohnheiten des Denkens und Handelns sind dann die zweite Natur.“(GuW, S.109) Somit ist der Dualismus zwischen Spontaneität und Rezeptivität als zur Natur gehörend überwunden. „Dadurch erhält die menschliche Vernunft genügend Bodenhaftung im Bereich der Naturgesetze, um allen angemessenen Rücksichten auf die modernen Naturwissenschaften Genüge zu leisten.“(GuW, S.110) D.h. aber, daß wir „uns als Tiere begreifen [müssen], deren Natur mit Rationalität durchsetzt ist“(GuW, S.111)<sup>37</sup>, die uns „das Vertrautmachen mit begrifflichen Fähigkeiten erlaubt“, welches „ein normaler Bestandteil dessen [ist], was es für einen Menschen heißt, erwachsen zu werden“(GuW, S.110). Die „zweite Natur“ ist das Ergebnis von Erziehung, bzw. *Bildung*.<sup>38</sup> Unsere Natur verdankt sich also „nicht nur den Anlagen, über die wir verfügen, wenn wir geboren werden, sondern ebenso unserer Erziehung, unserer Bildung.“(GuW, S.113)

Der Mensch ist somit ein natürliches Wesen und seine Spontaneität gehört, genauso wie die Rezeptivität, in den Bereich des Natürlichen, so daß „[r]ationality, even in its most refined achievements, never distances us from nature.“<sup>39</sup> D.h. jedoch nicht, daß

---

<sup>35</sup>McDowell: Towards a Reading of Hegel on Action in the "Reason" Chapter of the *Phenomenology*, S.166.

<sup>36</sup>Ebd.

<sup>37</sup>Vgl. auch McDowell: Naturalism in the Philosophy of Mind, S.261: „We are rational animals.“

<sup>38</sup>*Bildung* im Original deutsch.

<sup>39</sup>(Bubner: *Bildung* and Second Nature, S.212) Für Bubner ist dies der Grund worin sich McDowell von Kant unterscheidet. Während für Kant Spontaneität und Rezeptivität in seiner theoretischen Philosophie zusammendenken sind, ist in seiner praktischen Philosophie die moralische Welt unabhängig von der phänomenalen. McDowells Konzeption einer „zweiten Natur“ erlaubt diese Trennung im Moralischen nicht, weshalb Bubner konstatiert, daß genau dies McDowell in die Nähe Hegels rückt, habe dieser doch den Dualismus bei Kant überwunden: „The general determination by spirit of our world-relations overcomes Kant's dualism.“(S.216) (Ob von einer Determinierung der Geschichte durch den Geist gesprochen werden kann, sei mal hier dahingestellt.) Vgl. auch die Einleitung zu Wert und Wirklichkeit. Honneth und Seel sehen gerade darin das Problem: „Keinen Maßstab, kein Prinzip scheint es zu geben, von dem aus sich jenseits der eingespielten Handlungspraktiken noch einmal beurteilen ließe, ob es sich angesichts eines gegebenen Falls tatsächlich um die moralisch "richtige" Antwort handelt.“(McDowell: Wert und Wirklichkeit, S.15)

wir einerseits die Struktur des „Raums der Gründe“ auf den Raum der Naturgesetze reduzieren müssen und andererseits verfallen wir nicht in einen „zügellosen Platonismus“, für den Spontaneität etwas außernatürliches ist. „Und obwohl sich die Struktur des Raums der Gründe nicht aus den Tatsachen unseres Verwickeltseins in den Bereich der Naturgesetze rekonstruieren läßt, kann sie ... den Rahmen abgeben, in dem wir für die Bedeutung zugänglich werden“, so daß „Bedeutung ... kein mysteriöses Geschenk von außerhalb der Natur“ (GuW, S.114) ist, sondern ein dem Menschen von Natur aus zukommendes Vermögen, das allerdings aktualisiert werden muß, was durch Bildung geschieht.

Mit dem Begriff der „zweiten Natur“ können auch Handlungen als natürliche Vorgänge erklärt werden, ohne daß Intentionalität als etwas Außernatürliches und Handlungen als mechanische, bzw. kausale Naturvorgänge zu denken sind. Was für die Rezeptivität gilt, nämlich daß „die Operationen unserer Sinnlichkeit Aktualisierungen eines Potentials sind“ (GuW, S.115), also „passive Ereignisse, bei denen begriffliche Fähigkeiten zur Anwendung kommen“ (GuW, S.62), das gilt auch für unsere aktiven Kräfte, also Handlungen, so daß „[i]ntentionale körperliche Handlungen ... Aktualisierungen unserer aktiven Natur [sind], in die begriffliche Fähigkeiten unauflöslich verwickelt sind.“ (GuW, S.116) Damit sind z.B. Bewegungsvorgänge unseres Körpers nicht auf einen außernatürlichen Willen angewiesen.<sup>40</sup> „Wir können uns die Ausübungen von Fähigkeiten, die zur Spontaneität gehören, als Elemente eines Lebenslaufes vorstellen. Ein erfahrendes und handelndes Subjekt ist ein lebendiges Ding mit aktiven und passiven körperlichen Anlagen, die genuin zu ihm gehören; es selbst hat einen Körper und gehört auf substantielle Weise zu der Welt, in der es Erfahrungen sammelt und Handlungen ausführt.“ (GuW, S.138) D.h. aber auch, daß „Lebewesen ohne begriffliche Fähigkeiten ... kein Selbstbewußtsein [haben] und ... die objektive Realität nicht erfahren“ können, weil es „die Spontaneität des Verstandes, die Kraft des begrifflichen Denkens [ist], die uns die Welt und das Selbst erkennen läßt.“ (GuW, S.141)<sup>41</sup> Weil das Selbst und somit objektive Er-

<sup>40</sup>Das Konzept der „zweiten Natur“ ist auch gegen Kant gerichtet. Zwar gesteht McDowell Kant das Verdienst zu Rezeptivität und Spontaneität zusammendenken zu wollen, jedoch ist die Spontaneität für Kant etwas außernatürliches. „Für Kant ist die Natur der Bereich der Naturgesetze und daher ohne jede Bedeutung. Und solch eine Auffassung von Natur erlaubt es der Spontaneität nicht, in Beschreibungen der Aktualisierungen von natürlichen Potentialen vorzukommen.“ (GuW, S.123) Und weiters: „Da er einen Naturalismus der zweiten Natur nicht in Erwägung zieht und da der unverblünte Naturalismus keinen Reiz für ihn hat, kann er für die erforderliche reale Verbindung zwischen Begriffen und Anschauungen keinen Platz in der Natur finden. Und in dieser Zwangslage hat er keine andere Alternative als die Verbindung außerhalb der Natur zu suchen, in einem transzendenten Reich.“ (GuW, S.124) Deshalb liegt Kants Lösung des Dualismus von Anschauung und Denken in den Erscheinungen, „die aus einer jenseitigen Realität stammen.“ (GuW, S.125)

<sup>41</sup>Die Problematik des „Selbst“ und des „Ich“ bei McDowell sei hier ausgelassen. Nur soviel sei

fahrung sich der Spontaneität verdanken, muß McDowell, um die erste Natur erklären zu können, auf die Unterscheidung Gadamers „zwischen einer gewöhnlichen tierischen Lebensweise in einer Umwelt und einer menschlichen Lebensweise in der Welt“ (GuW, S.142) ausweichen. Die Unterscheidung in eine Welt und eine Umwelt ermöglicht so das, „was Menschen und Tieren gemeinsam ist“, anzuerkennen und gleichzeitig „den Unterschied [zu] bewahren, den Kants These uns aufnötigt“ (GuW, S.142), die These, daß Rezeptivität und Spontaneität Hand in Hand gehen müssen, damit objektive Erfahrung möglich sein kann.

Während ein tierisches Leben in einer Umwelt „ausschließlich durch biologische Zwänge strukturiert ist“ und seine Umwelt für es „nicht mehr [ist] als die Abfolge von Problemen und Gelegenheiten, die sich als solche [ebendiesen] biologischen Zwängen verdanken“, besteht das menschliche Leben „[w]enn wir begriffliche Kräfte erwerben ... nicht nur in der Bewältigung von Problemen und in der Ausnutzung von Gelegenheiten, ... sondern in der Ausübung der Spontaneität, im Entscheiden, was zu denken und zu tun ist.“ (GuW, S.142) Der Mensch ist damit von der Welt distanziert, damit aber für diese offen, damit ist aber die Umwelt „der Teil der objektiven Realität, der in seiner wahrnehmbaren und praktischen Reichweite liegt. Sie [die Umwelt] ist dies für ihn, da die Art und Weise, wie er sie begreift, mit ihrer Beschaffenheit identisch ist.“ (GuW, S.143)<sup>42</sup> D.h. nicht, daß Tiere nicht empfindungsfähig sind, es macht nur keinen Sinn ihnen Subjektivität zuzusprechen, weil diese sich der Begrifflichkeit von Spontaneität verdankt. Tiere haben somit keine Erfahrung im eigentlichen Sinne<sup>43</sup>, gleichwohl muß man ihnen nicht Angst und Schmerzen absprechen. „If an animal has in its repertoire behaviour appropriately conceived as fleeing, it must be able to discriminate (perhaps

---

angemerkt: McDowell kritisiert Kant dahin, „daß sich die subjektive Kontinuität, auf die sich Kant beruft und die ein Teil dessen sein soll, was dazu gehört, daß sich die Erfahrung auf die objektive Realität bezieht, nicht mit dem kontinuierlichen Leben eines wahrnehmenden Tieres gleichsetzen läßt. Sie schrumpft wie gesagt zur Kontinuität eines bloßen Gesichtspunktes zusammen: etwas, das gar nichts mit einem Körper zu tun haben muß, zumindest nicht aufgrund der wechselseitigen Abhängigkeit [von Bewußtsein und Selbstbewußtsein].“ (GuW, S.129) McDowells Kant kann nicht reale Personen erklären, denn „[w]enn etwas sich selbst als einen bloß formalen Bezugsgegenstand für das ‚Ich‘ (was schon ein seltsamer Begriff ist) vorzustellen beginnt, wie kann es sich dann einen Körper anschaffen, um sich mit einem bestimmten lebendigen Ding zu identifizieren?“ (GuW, S.129)

<sup>42</sup>Hier ist das Ergebnis der Untersuchung McDowells: Geist und Welt, bzw. Denken und Sein sind identisch. Es fragt sich allerdings wie McDowell Identität hier denkt. Ich meine, daß er sie ohne Differenz denkt, weil die Rezeptivität „einen nicht einmal definitorisch abtrennbaren Beitrag zu dieser Kooperation [von Spontaneität und Rezeptivität]“ (GuW, S.33) leistet.

<sup>43</sup>Vgl. hierzu die Diskussion zwischen Wright (**Wright**: Human Nature?) und McDowell (**Smith** [Hrsg.]: Reading McDowell. On Mind and World, S.286-291). Auch wenn Tiere keine Erfahrung haben, weil diese Spontaneität erfordert, so ist „nothing here that threatens our ordinary responses to the sufferings of the conceptless.“ (**McDowell**: Responses to Critiques on *Reading McDowell. On Mind and World*, S.288)



not very accurately) between situations that pose danger to it and situations that do not. But given my stipulation, this ability to discriminate does not suffice for having the concept of danger.“<sup>44</sup> McDowell lehnt es ab ein „Verständnis davon [haben zu wollen], was Wahrnehmungszustände und -ereignisse *für ein Tier* sind.“(GuW, S.148) Er lehnt es ab Strukturen des menschlichen Geistes, bzw. Strukturen der Erfahrung, die Menschen eigen sind, auf Tiere zu übertragen, denn „[h]aving the concept [of danger] requires a subject who can respond to dangerousness as the reason it is. And that requires in turn the ability to take dangerousness into account in reasoning.“<sup>45</sup>

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Begriff der „zweiten Natur“ wohl das zentrale Lehrstück der McDowellschen Philosophie ist. Denn hier ist es McDowell möglich das Denken als ein natürliches und zugleich freies und spontanes Vermögen aufzufassen. Hiermit meint er auch Scheinprobleme der Philosophie ausgetrieben zu haben. Letztlich ist der Mensch nur ein Tier unter anderen. Sein Denken ist etwas natürliches und seine Erkenntnis ebenso. Er ist aber nicht determiniert durch biologische Imperative, sondern ist frei gegenüber der Welt und gegenüber sich selbst, so daß der Mensch sich immer neu denken und in der Welt positionieren muß, und ebenso muß er die Welt immerwieder überdenken. „Menschliche Säuglinge sind gewöhnliche Tiere mit etwas anderen Anlagen.“(GuW, S.151) Der Unterschied zu Tieren ist, daß diese keine Begriffe haben, denn „only speakers can have conceptual capacities“.<sup>46</sup> Menschen wachsen in eine Welt hinein, die ihre jeweiligen Traditionen und Sprachen hat. „Eine natürliche Sprache, nämlich diejenige, in die die Menschen zuerst eingeweiht werden, dient ihnen als eine Quelle der Tradition, als ein Schatz von im Laufe der Zeit angesammelten Weisheiten darüber, was wofür einen Grund abgibt.“(GuW, S.153) D.h. der Bereich der Gründe schließt sich uns erst auf, wenn wir über Sprache verfügen: „Acquiring command of a language, which is coming to inhabit the logical space of reasons, is acquiring a second nature.“<sup>47</sup> Und in dieses Gebiet werden wir im Laufe unseres Lebens eingeführt durch Erziehung und Bildung, d.h. durch und somit in die Gesellschaft.

---

<sup>44</sup>Ders.: *Conceptual Capacities in Perception*, S.130

<sup>45</sup>Ebd.

<sup>46</sup>Ebd., S.135. Umgekehrt heißt dies aber nicht, daß Welt sprachlich verfaßt ist und wir sie in verschiedenen Sprachen verschieden wahrnehmen. Denn „it is enough for the content to be conceptual that it *can* be given that linguistic expression. It does not become conceptual only when actually given that linguistic expression.“(ebd., S.136)

<sup>47</sup>McDowell: *Experiencing the World*, S.7.



## 7. Kritik

McDowells Philosophie ist vielschichtig und ihre Probleme sind ineinander verwoben. Damit geht einher, daß man kaum einen Aspekt seiner Philosophie kritisieren kann ohne nicht zugleich sein gesamtes Denken zu beachten. Der Grund hierfür liegt in der Systematik der Philosophie selbst. Ob McDowell einen systematischen Anspruch an sein Denken stellt<sup>1</sup>, ist nicht klar, dennoch ist Denken – laut McDowell – nur innerhalb des „Raums der Gründe“ möglich, und das heißt wiederum, daß Denken begründet werden können muß. Obwohl McDowell seine Philosophie in Aufsätzen niedergeschrieben hat, gibt es einen roten Faden, der sein Werk durchzieht. Der Grundduktus seines Schaffens spätestens seit *Geist und Welt* ist die These, daß Denken und Anschauung zusammenkommen müssen, damit Erfahrung, bzw. Erkenntnis möglich wird. Aus dieser Position heraus stößt er auf Probleme, die ihre Auflösung in der Theorie der „zweiten Natur“ finden. Will man die Konzeption der „zweiten Natur“ kritisieren, so muß man die Problematik der Vermittlung von Denken und Anschauung beleuchten. Andererseits kann man dies nur tun, weil man laut McDowell bereits in der Welt zu Hause ist, sprich: weil wir Lebewesen mit einer „zweiten Natur“ sind. Man kann also über die „zweite Natur“ nur dann reden, wenn man sich bereits im „Raum der Gründe“ befindet, und d.h. wenn man bereits eine „zweite Natur“ hat. Weil Begründung, laut McDowell, nur in einem normativen Kontext stattfinden kann, und wir in diesen „Raum der Gründe“ nur durch Bildung hineinkommen, setzt jede Reflexion über Begründung selbst schon einen Begründungsrahmen voraus, bzw. setzt jede Reflexion immerschon das worauf reflektiert wird und den Reflektierenden voraus. Ich meine, daß man hier mit der Kritik an McDowells Philosophie ansetzen kann. Zwar möchte ich ihm nicht einen Begründungszirkel

---

<sup>1</sup>McDowell will (Schein)probleme der Philosophie austreiben. Seine Diagnose konstatiert der Philosophie eine Oszillation zwischen zwei Dogmen, die wechselseitig aufeinander verweisen. Seine Therapie: die Konzeption der „zweiten Natur“. Diese therapeutische Antwort kann auch als ein Quietismus (So z.B. von **Wright**: *Truth and Objectivity*, S.202 f.) interpretiert werden. McDowell: „The result will be, not an answer to the question [How is empirical content possible?], but a liberation from the apparent need to ask it.“(**McDowell**: *Experiencing the World*, S.5) Oder: „Meiner Meinung nach sollte die Erwiderung uns das Recht geben, jemandem, der uns fragt, was die Struktur des Raums der Gründe konstituiert, mit einem Schulterzucken zu antworten.“(GuW, S.208)

vorwerfen, sondern vielmehr, daß er diesen nicht durchdenkt. Auch will ich hier nicht die Problematik der „zweiten Natur“ betrachten, an der ein Rattenschwanz von Problemen hängt (Stichwort: Dualismus), noch die Unterscheidung zwischen einem „Reich der Gründe“ und einem „Reich der Gesetze“ hinterfragen. Mir geht es vielmehr um folgende Aussage McDowells: „Die Rezeptivität leistet einen nicht einmal definatorisch abtrennbaren Beitrag zu dieser Kooperation [von Rezeptivität und Spontaneität].“ (GuW, S.33)

Erinnern wir uns zurück. McDowells These ist, daß Anschauung immerschon begrifflich strukturiert ist (Oben, Kap.6.1). Daraus folgt, daß empirischer Gehalt begrifflich strukturiert ist. Begriffe sind aber nur innerhalb einer Kontextualität möglich (Oben, Kap.6.3). Diese Kontextualität ist nur faßbar innerhalb des „Raums der Gründe“, oder vereinfacht ausgedrückt: nur begrifflich. Die Kontextualität der Begriffe eignen sich rationale Lebewesen im Laufe ihres Lebens an, d.h. sie lernen mit Begriffen umzugehen, bzw. sich im „Raum der Gründe“ zu bewegen, also zu argumentieren. Dies geschieht durch Bildung. Bildung ist aber die „zweite Natur“ des Menschen (Oben, Kap.6.4). So, oder so ähnlich, kann man den Argumentationsgang von *Geist und Welt* darstellen. Die Verschränktheit von Rezeptivität und Spontaneität führt bei McDowell zum Begriff der „zweiten Natur“ des Menschen. Wenn die Rezeptivität „einen nicht einmal definatorisch abtrennbaren Beitrag“ (GuW, S.33) zu der Kooperation von Anschauung und Denken leistet und der systematische Fortgang zur „zweiten Natur“ führt, so kann man Fragen, wie sich erste und zweite Natur zueinander verhalten. Und das heißt in Analogie zur Problematik des „nicht einmal definatorisch abtrennbaren Beitrag[s]“ der Rezeptivität zur Kooperation von Rezeptivität und Spontaneität, zu fragen, ob die erste Natur auch „einen nicht einmal abtrennbaren Beitrag“ zu der Kooperation von erster und zweiter Natur leistet, bzw. umgekehrt. Ich meine, daß diese Frage berechtigt ist, und dies äußert sich auch in der Literatur zur Problematik der „zweiten Natur“. <sup>2</sup> Ich möchte jedoch, wie gesagt, auf den erkenntnistheoretisch fundamentaleren Teil seiner Philosophie eingehen, denn da liegt der systematische Anfang der McDowellschen Philosophie. Die Probleme, die dort auftreten, kommen in späteren Teilen seines Systems wieder zum Vorschein. <sup>3</sup>

Die Kritik hat also bei der Vermittlung von Spontaneität und Rezeptivität anzuset-

---

<sup>2</sup>So z.B. **Gubeljic** u. a.: Nature and Second Nature in McDowell's *Mind and World*, **Jedan**: Nature or Natures? Notes on the Concept of Second Nature in John McDowell's *Mind and World*, oder **MacDonald**: The Two Natures: Another Dogma?

<sup>3</sup>So auch bezüglich der Ethik. Wenn wir in eine „zweite Natur“ hineinerzogen werden, wie ist es dann um die Gültigkeit von moralischen Normen bestellt? Sind sie nur historisch, bzw. kulturell bedingt und nicht wie Kant meinte, unbedingt? Vgl. hierzu z.B. **Kipf/Köhler**: Moral Facts, Values, and World Views, **Greenberg/Willaschek**: Is McDowell confronted with an Antinomy of Freedom and Nature?, oder die Einleitung von Honneth und Seel zu **McDowell**: Wert und Wirklichkeit.

zen. Diese Vermittlung gilt es zu hinterfragen. Wenn Rezeptivität einen „nicht einmal definitiv abtrennbaren Beitrag“ zur Kooperation von Rezeptivität und Spontaneität leistet, dann stellt sich als erstes die Frage, ob Spontaneität und Rezeptivität überhaupt unterschieden sind. Wenn nicht, wenn sie ident zusammenfallen, dann hat McDowells Aussage keinen Sinn, weil er etwas Ununterscheidbares unterscheidet. Wenn Rezeptivität und Spontaneität nicht zusammenfallen, dann besteht die Gefahr eines Dualismus. Dieser Gefahr versucht McDowell allerdings in *Geist und Welt* dahingehend auszuweichen, daß er der (zeitgenössischen) Philosophie eine „unerträgliche Oszillation“ zwischen dem „Mythos des Gegebenen“ einerseits und einem „Kohärentismus“, bzw. (Vorstellungs)idealismus andererseits, konstatiert, die es zu vermeiden gilt. Soll Erfahrung objektiv sein können, so gibt es nur einen Weg dies zu denken: Anschauung muß immerschon begrifflich strukturiert sein.<sup>4</sup> Und das heißt für McDowell, daß Rezeptivität „einen nicht einmal definitiv abtrennbaren Beitrag“ (GuW, S.33) zu der Kooperation von Spontaneität und Rezeptivität leistet. Man kann diese Aussage als ein Postulat lesen, denn McDowell behandelt diese Problematik nicht. Er sagt zwar, warum man Erfahrung so denken muß, aber nicht *wie* man sie so denken kann.<sup>5</sup> Wenn Verstand und Sinnlichkeit getrennt werden, so liegt hier „die Quelle unserer philosophischen Sackgasse. Um aus ihr herauszukommen, müssen wir den Verstand und die Sinnlichkeit, die Vernunft und die Natur zusammenfügen.“ (GuW, S.135)

Will man dies nicht äußerlich tun, um einen Dualismus zu vermeiden, der durch ein Drittes überwunden wird, was wiederum zu zwei weiteren Dualismen führt, usw. (Problem des dritten Menschen), so muß die Einheit beider aus ihnen selbst kommen. Will man also Rezeptivität und Spontaneität gleichzeitig zusammen- und auseinander denken, dann darf man sich der formalen Logik nicht bedienen. Formallogisch gesehen wäre dieser Versuch widersprüchlich:  $A = B \wedge A \neq B$ . Laut McDowell muß er aber denkbar sein. Ich meine, daß es nicht hilft eine „zweite Natur“ ins Feld zu führen, denn hier entsteht wiederum das Problem der Vermittlung von erster und zweiter Natur. Was ist hier die spezifische Differenz, und wenn es sie gibt, wie sind dann erste und zweite Natur miteinander zu vermitteln? Wohl kaum durch ein Drittes. Wie gesagt, ergeben sich diese Probleme aus der These, daß Rezeptivität einen „nicht einmal definitiv abtrennbaren Beitrag“ zur Kooperation von Rezeptivität und Spontaneität leistet. Die Probleme

---

<sup>4</sup>Die Problematik der Objektivität entfällt, wenn man Sein und Denken als Eines denkt. Denkt man sie auseinander, so kann man sie nur über ein Drittes zusammenbringen, was einerseits dann nur äußerlich geschehen kann und andererseits schlittert man so in die Problematik des „dritten Menschen“. (Vgl. **Aristoteles**: *Metaphysik*, 990b)

<sup>5</sup>Ob er hier nun Quietist ist oder nicht, spielt keine Rolle für eine Philosophie mit systematischem Anspruch.

tauchen an späterer Stelle der Philosophie McDowells wieder auf, bzw. werden vererbt.

Die Lösung hierfür (für eine vermittelte Unmittelbarkeit) ist in einer Logik zu suchen, die den Widerspruch denken kann. Denkt man Identität zusammen mit der Differenz – und das heißt Identität und Differenz sind und sind nicht gleichzeitig identisch (und unterschieden) –, dann kann man Rezeptivität und Spontaneität gleichzeitig zusammen- und auseinander denken. Dann kann man auch eine Differenz in die Natur hineindenken, eine Unterscheidung von erster und zweiter Natur, die eigentlich nur die eine Natur ist.<sup>6</sup> Zwar erwähnt McDowell einen Philosophen „von dem in der philosophischen Tradition, in der ich [sc. McDowell] aufgewachsen bin, kaum Notiz genommen wird“ (GuW, S.138), aber er setzt sich mit ihm in *Geist und Welt* nicht wirklich auseinander: die Rede ist von Hegel. In einigen seiner späteren Schriften, in denen er sich u.a mit Hegel beschäftigt, lesen wir Sätze wie: „The form of thought is already just as such the form of the world. It is a form that is subjective and objective together.“<sup>7</sup> Oder: „The self-realization of the [Hegelian] Concept is the unfolding of thought, and as such subjective. But it is equally the self-revelation of reality, and as such objective.“<sup>8</sup> Weiters: „[T]he sensibility-related conditions on empirical knowledge are a ”moment” in the self-realization of the Concept.“<sup>9</sup> Und tatsächlich scheint McDowell Hegel ernst zu nehmen, wenn er sagt: „It may seem absurd to suggest that the identity-in-difference of thought and reality is a platitude. But it takes work to enable it to present itself as the platitude it is, in the face of our propensity to mishandle immediacy.“<sup>10</sup> Was Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* betreibt, ist „to show successive attempts to a picture of mindedness überhaupt – whose form anyway coincides with the form of reality – coming to grief because they include unmediated immediacy.“<sup>11</sup> Auf jeder Stufe „the trouble is temporarily fixed by mediating the troublesome immediacy, reconceiving it as a ”moment” in the self-realization of the Concept. But at the next stage an intelligible impulse to acknowledge an immediacy, a brute externality, arises in a new form, and we need more ”experience” of the deleterious effects, and more mediation, until at the ideal endpoint the identity of thought with reality is no longer vulnerable to seeming problematic in that way.“<sup>12</sup> Diese längere Passage schreibt McDowell im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Kants Theorie der Objektivität der Begriffe, bzw. Kategorien (conceptual objecti-

<sup>6</sup>„Second nature is nature too.“(McDowell: On Pippin’s Postscript, S.186)

<sup>7</sup>McDowell: Conceptual Capacities in Perception, S.143.

<sup>8</sup>Ders.: On Pippin’s Postscript, S.194.

<sup>9</sup>Ebd., S.196.

<sup>10</sup>Ebd., S.198.

<sup>11</sup>Ebd.

<sup>12</sup>Ebd.

vity).<sup>13</sup> Weil er sich in *Geist und Welt* auf Kants Aussage, Gedanken ohne Inhalt seien leer, Anschauungen ohne Begriffe bilnd(KrV, B75/A51), beruft und deshalb fordert, daß Rezeptivität immerschon als begrifflich strukturiert zu denken sei, ist anzunehmen, daß McDowell implizit an Hegels Theorie einer Dialektik, bzw. dialektischen Logik denkt, wenn er den Begriff der „zweiten Natur“ einführt und, viel wichtiger, auch bei dem Satz: „Die Rezeptivität leistet einen nicht einmal definatorisch abtrennbaren Beitrag zu dieser Kooperation [von Rezeptivität und Spontaneität].“ (GuW, S.33)

Leider arbeitet McDowell diese Problematik (von entzweiter Einheit oder Zweiheit-in-Einheit) nicht explizit aus. Sei es, daß ihm dieses Problem nicht bewußt ist, oder auch, weil es für ihn ein Scheinproblem darstellt, oder ein Problem worüber einfach geschwiegen wird. Fest steht, daß eine Lücke in seiner Philosophie klafft. Diese Lücke ist die fehlende systematische Begründung der Begrifflichkeit der Rezeptivität, bzw. eine Ausweisung dessen, was eigentlich ein „minimaler Empirismus“ (Oben, Kap.5.1) sein soll. Aus seinen Aussagen zu Hegel ist klar, daß er durchaus mit Hegel vertraut ist, wie er ihn aber letztlich interpretiert, bleibt offen.<sup>14</sup>

Ohne hier näher auf Hegel einzugehen, meine ich, daß man ihn so lesen muß, daß jede Stufe des Absoluten das Absolute selbst ist (und nicht ist), das sich negiert und somit zu sich selbst aufhebt.<sup>15</sup> Es differenziert sich selbst in seiner Identität aus dieser hinaus und in diese wieder zurück. Es ist sowohl identisch als auch unterschieden von und gegen und mit sich selbst. Somit begründet es sich selbst. In dieser Selbstbegründung ist es unendlich oft (infiniter Regreß) auf sich selbst verwiesen (logischer Zirkel) und setzt (bzw. bestimmt) sich so selbst (dogmatische Setzung).<sup>16</sup> Diese Struktur ist genau die Struktur, die das sog. *Münchhausen-Trilemma* aufweist.<sup>17</sup> Es muß angemerkt werden, daß McDowells Versuch, Welt und Geist zu vermitteln, sicherlich davon profitiert hätte, hätte McDowell sich explizit auf eine dialektische Betrachtung seiner eigenen Thesen und Aussagen eingelassen. Dann wäre ihm auch aufgefallen, daß Begründung sich einer Methode bedient, die wiederum begründet werden muß. Diese weitere Begründung bedarf

---

<sup>13</sup>Anzumerken ist, daß McDowells Hegel sich eine transzendente Deduktion der Kategorien erspart, denn „an investigation of the pure forms of thought already belongs, just as such, to a logic that is transcendental in something like Kant’s sense.“ (ebd., S.199) Was McDowell behauptet „is not that the Deduction needs to be recast, but that we are liberated from the apparent need to do what it sets out to do.“ (ebd., S.195)

<sup>14</sup>Vielleicht liegt das daran, daß seine Schriften zu Hegel neueren Datums sind, so daß er sich noch Klarheit bezüglich Hegel verschaffen, bzw. noch einiges schreiben muß.

<sup>15</sup>Aufhebung im dreifachen Sinn: als Negation, als Aufbewahren und als Emporheben. (Vgl. Logik I, S.113 f.)

<sup>16</sup>Natürlich muß hierauf auch eine Phänomenologie aufbauen, bzw. ein Raum- und Zeitschematismus.

<sup>17</sup>Vgl. hierzu z.B. **Albert**: Traktat über kritische Vernunft, S.13 ff.

wieder einer Methode, so daß jede Reflexion auf die Methode der Reflexion, der Reflexion selbst zum Reflexionsgegenstand wird, womit die Methode als formale (Betrachtungsweise) material wird. Die Form der Reflexion wird so sich selbst zum Gegenstand.<sup>18</sup> Hätte McDowell all dies – mit oder ohne Hegel – bedacht, dann hätte er sicherlich das Verhältnis von erster und zweiter Natur klarer beleuchten können. Dann wäre vor allem die Theorie von aktiver Rezeptivität, bzw. von begrifflich durchdrungener Anschauung, vielleicht nicht deutlich geworden, aber dafür sicherlich in einen systematischen Kontext eingebettet worden. So aber, meine ich, postuliert McDowell die Begrifflichkeit der Rezeptivität ohne sie jedoch systematisch auszuweisen.

Nichtsdestotrotz ist McDowell sicherlich ein Denker, an dem die Analytische Philosophie zu knabbern hat. Nicht nur seine Kritik am „Mythos des Gegebenen“ und am Kohärentismus<sup>19</sup>, sondern vor allem die kühne Behauptung, daß Spontaneität und Rezeptivität nicht äußerlich zusammenzudenken sind (und damit implizit die Berufung auf Hegel), könnte neuen Wind in die zeitgenössische (analytische und linguistische) Diskussion bringen, was um so wünschenswerter ist, als die heutige Philosophie zum großen Teil sich nur einer äußerlichen Kritik aus der Warte eines unbeteiligten Beobachters (Metastufe(n) der Reflexion, bzw. in McDowells Worten: „from sideways on“) verschrieben hat, ohne sich selbst und ihre eigenen Methoden rechtfertigen und ausweisen zu können.

---

<sup>18</sup>Die formale Logik kann dies nicht denken. Das einzige Mittel um diese Paradoxie der Selbstbezüglichkeit aufzulösen, ist die Einführung von Metastufen der Reflexion. Siehe z.B. **Whitehead/Russell**: *Principia Mathematica*, S.89 ff.

<sup>19</sup>Man denke hier an den Wiener Kreis mit all seinen Facetten und den daraus folgenden Logischen Empirismus, bzw. Neopositivismus, die genau diese beiden „Extreme“ äußerlich zusammendenken wollen und in Probleme geraten, die bis heute die Philosophielandschaft beherrschen.



**Teil III.**

**Kant**



## 8. Vorbemerkung

Ob Anschauung das Primat vor Begriffen hat, oder umgekehrt, ist eine Frage, die die Philosophie seit jeher beschäftigt. Bekanntlich scheiden sich die Geister in den Antworten auf diese Frage in Empiristen und Rationalisten. Kant ist hier eine Ausnahme. Das Ziel seiner (theoretischen) Philosophie ist Anschauung und Denken so zusammenzubringen, daß einerseits der Empirismus, der konsequent gedacht immer ein Skeptizismus ist, überwunden wird, und andererseits dem Rationalismus, der in seiner Konsequenz zum Tautologismus, bzw. Solipsismus führt, Schranken gesetzt werden. Zugleich soll beiden ihr Recht und ihre Stelle im Erkenntnisprozeß zugestanden und bestimmt werden. Diese Forderungen drückt Kant in dem berühmt gewordenen Satz aus: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“(KrV, B75/A51) Weder Begriffe allein, noch Anschauungen können uns Erkenntnisse liefern, „[n]ur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen“ (KrV, B75,76/A51), denn der „Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken.“(KrV, B75/A51) Es gibt demnach „zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis ... , die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.“(KrV, B29/A15) Wie beide zusammenzudenken sind, ist Thema und Problem der *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>1</sup>

Kant entwirft hierzu einen Gedanken, den die Philosophie bis dahin so nicht gekannt hat: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“(KrV, B25) Bei dieser sog. *Kopernikanischen Wende*(Vgl. KrV, B XVII) geht es nicht nur[!] um einzelne Gegenstandserkenntnis (a posteriori), sondern um unsere Art der Erkenntnis a priori von Gegenständen überhaupt. M.a.W. es geht um Formen, bzw. Begriffe der Erkenntnis (das „a priori“) und um die Allgemeinheit dieser Formen, bzw. Begriffe (das „überhaupt“). „Ein System solcher Begriffe würde

---

<sup>1</sup>Was Wesen und Ursprung der „unbekanntem Wurzel“ ist, kann Kant nicht sagen, obwohl seine (praktische) Philosophie durchaus Ansätze zur Beantwortung dieser Frage bietet.

## 8. VORBEMERKUNG

Transzendental-Philosophie heißen.“(KrV, B.25/A12) Dieses System ist allerdings einzuschränken auf bloße Kritik des Erkenntnisvermögens, weil die Transzendentalphilosophie „nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat, und den Proberstein des Werts oder Unwerts aller Erkenntnisse a priori abgeben soll“. (KrV, B25/A12) Kant versucht also Anschauung und Denken systematisch zusammenzubringen, mit der Absicht allgemeingültige Formen unserer Erkenntnisart zum Zwecke der Gültigkeit unserer Erkenntnis aufzufinden.

Bekanntlich gliedert Kant die Elementarlehre der *Kritik der reinen Vernunft* in zwei Teile, wovon uns hier primär nur die *Transzendental Logik* und darin nur die *Analytik der Begriffe* interessiert, weil sich hier die Frage entscheiden muß, ob Begriffe (bzw. speziell: Kategorien) in die Anschauung hineinspielen, oder nicht. Weil Transzendentalphilosophie systematischen Anspruch hat<sup>2</sup>, wird man in jedem Teil des Systems auf andere Teile verwiesen. Deshalb reicht es für unsere Zwecke nur die *Analytik der Begriffe* zu beleuchten, weil es hier um die Begründung, die Rechtfertigung und die Anwendung der Begriffe a priori geht.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>Philosophie ist Systematik. Wenn eine Philosophie den Anspruch auf Systematik aufgibt, dann ist sie recht gesehen keine Philosophie mehr, sondern entweder Dogmatik oder Idiotismus, wobei dies eigentlich aufs Gleiche hinausläuft.

<sup>3</sup>Die Ästhetik können wir auslassen. Den Grund dafür siehe unten S.123.

## 9. Logik

Philosophisch denken, heißt begründen. Begründen heißt Gründe suchen für dasjenige, das begründet werden soll. Da Begründen eine Methode des Begründens erfordert, ergibt sich mit der Frage nach Begründung zugleich die Frage nach der Methode der Begründung. Will man Philosophie mit systematischem Anspruch ernst betreiben, dann muß auch die Methode selbst begründet werden. Es ergibt sich jetzt das Eigentümliche, daß die Methode wiederum zu ihrer Begründung einer Methode bedarf. Diese muß dann wiederum begründet werden, usw. Man ist damit bei einem infiniten Regreß angelangt aus dem es keinen Ausweg zu geben scheint. Jedoch ergibt sich dieses Problem nur, wenn man nicht beachtet, daß die Methode des Begründens zum Gegenstand der Reflexion wird, wenn man sie begründen will. Das Begründen wird zum zu Begründendem. Begründendes und Begründetes fallen so zusammen.<sup>1</sup> Weil Begründen nichts anderes ist als das, was man schlicht mit Denken bezeichnet, muß sich das Denken selbst denken, bzw. muß sich das Denken selbst begründen können. Ist es im ersten Versuch über sich selbst zu reflektieren zuerst noch formal in dem Sinne, daß es sich nur äußerlich betrachtet (z.B. mit den Mitteln der formalen Logik), so ist hierin der Gegenstand der Reflexion es selbst (als äußerliche Betrachtung). Da es sich formal betrachtet hat, wird ihm jetzt das Formale seiner Methode zum Objekt der Betrachtung. Die Formalität wird betrachtet und wird so material. Natürlich kann man diese material gewordene Methode wiederum nur äußerlich betrachten, bis diese wieder zum Objekt der Betrachtung wird, usw. Der sich daraus ergebende infinite Regreß in der Begründung ist jedoch insofern problematisch, als man so nie an ein Ende in der Begründungskette kommt. Wenn man jedoch bedenkt, daß Denken nicht aus sich heraustreten kann, in ein Außen, das jenseits des Denkens liegt, dann ist die Frage, ob es nicht besser ist das Denken so aufzufassen, daß es sich selbst zugleich Objekt und Subjekt der Betrachtung ist, und d.h. es so zu denken, wie es sich selbst denkt, nämlich als Selbstbezug. In diesem Selbstbezug ist Denken zugleich das Gedachte und das Denkende, ist die Form und der Inhalt seiner

---

<sup>1</sup>Sie fallen nicht so zusammen, daß sie ununterscheidbar werden. Sie fallen so zusammen, daß sie in ihrer Differenz identisch werden.

selbst. Denken ist schlicht Selbstdenken.<sup>2</sup> Das Denken wird immerwieder auf sich selbst verwiesen, was Kant in dem berühmt gewordenen Satz ausdrückt: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ (KrV, B131) Es kann sich so nicht außerhalb seiner selbst stellen, um über sich zu reflektieren. Und wenn es dies doch macht, dann wird es wieder auf sich selbst verwiesen. „Das: Ich denke“ muß alles was gedacht wird, begleiten können, auch „das: Ich denke“ selbst. Nicht nur daß sonst „etwas in mir vorgestellt werden [würde], was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts.“ (KrV, B132) Auch könnte das Denken sich so selbst nicht denken, bzw. wäre es für sich selbst nichts.

Das so gedachte Denken wird auf sich zurückgeworfen. Indem es auf sich selbst zurückgeworfen wird, wird ihm klar, daß es nicht außerhalb seiner selbst treten kann, bzw. daß das Hinaustreten keinen starren Standpunkt außerhalb seiner nach sich zieht, sondern dieser Standpunkt nur möglich ist in der Rückbeziehung auf das Denken selbst. Was aber noch viel wichtiger ist: das Denken entzweit sich in der Reflexion, nämlich in das Gedachte und das Denken selbst. Weil das Gedachte aber das Denken selbst ist, bleibt es zugleich sich selbst identisch. So ist Denken mit sich selbst identisch und ist sich selbst different. Diese Eigentümlichkeit der Selbstbeziehung widerspricht der formalen Logik in jeder Hinsicht. Wie auch immer man des Satz des Widerspruchs formuliert, die Selbstbeziehung paßt da nicht hinein. Das Denken kann nicht zugleich es selbst und nicht es selbst sein. Auch das Prinzip der Identität paßt da nicht. Schauen wir uns jedoch dieses Prinzip  $A = A$  an, so ist das Interessante, daß zwar A sich selbst gleich sein soll, wir es aber hier mit zwei A zu tun haben. Wenn A sich identisch sein soll, dann sind zwei A eines zu viel. Wenn es eines gibt, dann scheint das andere eben nicht dasselbe zu sein, sondern von diesem unterschieden. Dieser wiederum einfache Gedanke, zeigt die Schwierigkeit Selbstbezüglichkeit zu denken. In der Selbstbezüglichkeit wird das Identische auf sich selbst verwiesen, indem es sich auf sich selbst bezieht. Indem es sich

---

<sup>2</sup>Dieser an sich einfache Gedanke müßte jedem, der schon mal über sich selbst nachgedacht hat, eigentlich einleuchten. Jemand, der – in Fichtes Worten – sich für ein „Stück Lava im Monde“ hält, oder einen Affen, ein Gehirn, oder das Ergebnis von soziohistorischen Faktoren, wird freilich Bedenken haben. Er wird Bedenken haben, bis er sich die Frage stellt, was denn eigentlich das Denken in diesem Bedenken ist, bzw. nach welcher Methode gedacht wird. Bei Fichte heißt es treffend und durchaus zynisch: „Die meisten Menschen würden leichter dahin zu bringen seyn, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten. Daher haben sie Kant nicht verstanden, und seinen Geist nicht geahndet; daher werden sie auch diese Darstellung, obgleich die Bedingung alles Philosophirens ihr an die Spitze gestellt ist, nicht verstehen. Wer hierüber noch nicht einig mit sich selbst ist, der versteht keine gründliche Philosophie, und er bedarf keine. Die Natur, deren Maschine er ist, wird ihn schon ohne alle sein Zuthun in allen Geschäften leiten, die er auszuführen hat. Zum Philosophiren gehört Selbständigkeit: und diese kann man sich nur selbst geben.“ (WL1794, S. 175)

aber auf sich selbst bezieht, wird es sich different, weil Beziehung immer Beziehung von mindestens Zweien ist. Es wird sich different, indem es sich auf sich selbst bezieht, und weil es sich immer auf sich selbst bezieht, muß „das: ich denke“, damit es für sich selbst nicht nichts wird, sich gleichzeitig identisch bleiben. Dieses Zugleich von Identität und Differenz macht die Selbstbezüglichkeit des Denkens aus. „Das: ich denke“ ist sich selbst verschieden, wenn es auf sich reflektiert. Indem es aber auf sich reflektiert, bleibt es das was es war. Es wird zum Gedachten und bleibt doch das Denkende. Diese Struktur des Selbstdenkens muß als Bewegung aufgefaßt werden.<sup>3</sup>

Dank dieser – mehr oder weniger an Hegel angelehnten – Gedanken können wir da einhaken, wo Kant den Unterschied zwischen formaler und transzendentaler Logik herausarbeitet. Logik kann nach Kant in allgemeine und besondere Logik eingeteilt werden. (KrV, B76/A52) Die allgemeine Logik wird wiederum in die reine und die angewandte Logik eingeteilt. (KrV, B77/A58) Die erstere gliedert sich dann in Analytik und Dialektik. (KrV, B82/A57 ff.) Ebenso verhält es sich mit der besonderen Logik. Diese kann in die transzendente Logik und diese wiederum in transzendente Analytik und transzendente Dialektik gegliedert werden. (KrV, B87/A62 ff.)<sup>4</sup>

### 9.1. Formale Logik

„Die allgemeine Logik abstrahiert ... von allem Inhalt der Erkenntnis, d.i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse aufeinander, d.i. die Form des Denkens überhaupt.“ (KrV, B79/A55) Damit ist die formale, bzw. – in Kants Ausdrucksweise – allgemeine Logik unabhängig von Objekten. Ihr geht es allein um die „Verhältnisse der Erkenntnisse“ zueinander, d.h. welchen Regeln diese genügen müssen, „ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfinden[n]“ (KrV, B76/A52) kann. Die formale Logik kann so nur die notwendigen Bedingungen für das Denken – und so implizit für Erkenntnis – angeben. Da sie aber von allem Inhalt abstrahiert, kann sie keine hinreichenden Bedingungen für diesen liefern. Diese notwendigen Bedingungen des Denkens müssen a priori sein, d.h. von aller Empirie unabhängig. Wenn es um Erkenntnisse geht, also um die Frage nach Wahrheit, dann kann formale Logik nur die Bedingung für Wahrheit liefern, Kriterien, die „nur die Form

---

<sup>3</sup>Aus dieser Dynamik heraus müssen sich Zeit und Raum „ableiten“ lassen, bzw. eine Phänomenologie.

<sup>4</sup>Wenn die allgemeine Logik in reine und angewandte Logik unterschieden wird, fragt sich, ob die besondere Logik nicht auch in eine transzendente und eine sonstige andere geteilt werden muß. Kant äußert sich in den diesbezüglichen Passagen nicht dazu.

der Wahrheit, d.i. des Denkens überhaupt“(KrV, B84/A59) betreffen. Damit ist die formale Logik nur „negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Proberstein entdecken.“(KrV, B84/A60) Da sie also frei von allem Inhalt ist „und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht“(KrV, B83/A59), ist sie eigentlich keine „Logik der Wahrheit“. Sie ist jedoch „der wenigstens negative Proberstein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntnis, ihrer Form nach, an diesen Regeln prüfen und schätzen muß, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten.“(KrV, B84,85/A60)

Es ist deshalb unstimmig das Wahrheitsproblem dem formalen Logiker zur Lösung vorzulegen, denn daß Wahrheit „die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier [s.c. in der formalen Logik] geschenkt, und vorausgesetzt“(KrV, B82/A58)<sup>5</sup> Stellt man Logikern die Frage nach der Wahrheit, dann kann die Antwort darauf nicht mit den Mitteln der formalen Logik erfolgen. Wollte jemand dies jedoch mithilfe der formalen Logik beantworten, so hat die an sich für die formale Logik ungeeignete Frage „außer der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachteil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerten Anblick zu geben, daß einer ... den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.“(KrV, B82/A58)<sup>6</sup> Es ist aber doch so, daß formale Logik nicht in Verlegenheit geraten muß, wenn ihr die Frage nach der Wahrheit gestellt wird, denn es ist nicht ihre Aufgabe diese Frage zu beantworten. Jedoch „ist eben so klar: daß eine Logik, so fern sie die allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. Denn, was diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet.“(KrV, B83,84/A59) Wenn nun etwas den „allgemeinen und notwendigen Regeln des

---

<sup>5</sup>So verweist Gerold Prauss, um die Aktualität dieser Auffassung zu betonen, auf Quine, der in seiner *Methods of Logic* den Begriff der Wahrheit schon voraussetzt. So heißt es bei Quine: „The peculiarity of *statements* ... is that they admit of truth and falsity ...“ (Siehe S.76 **Prauss**: Zum Wahrheitsproblem bei Kant, Anmerkung 28)

<sup>6</sup>So denkt sich Kant zwei Logiker, die über Wahrheit sinnieren. Daß Kant ein trockener und humorloser Philosoph sei, dürfte damit widerlegt sein. Jemand, der der formalen Logik zugeneigt ist, wird das anders sehen, was ja nicht verwunderlich ist, hat die formale Logik ja mit Humor recht wenig zu schaffen. Interessanterweise erwähnt in neuerer Zeit ein gewisser Holm Tetens in seinem Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft (**Tetens**: Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Ein systematischer Kommentar) die zitierte Stelle überhaupt nicht. Auch die Unterscheidung Kants zwischen formaler und transzendentaler Logik wird nicht kommentiert. Vielleicht liegt das daran, daß Tetens dem Wahrheitsbegriff von Tarski verpflichtet ist, der zwar ein semantischer Begriff sein soll, aber eigentlich nur ein syntaktischer bleibt (vgl. hierzu: **Zeidler**: Prolegomena zur Wissenschaftstheorie, S.37 f.), was, da formale Logik eben keine Logik der Wahrheit ist, nicht verwundert.



Verstandes“ entspricht – und das heißt für Kant, daß es dem Satz vom zu vermeidenden Widerspruch genügen muß<sup>7</sup> –, heißt das noch nicht, daß damit Wahrheit garantiert ist. Es ist dann zwar logisch nicht falsch, aber deshalb muß es nicht schon richtig sein, „[d]enn die formale Wahrheit besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst bei gänzlicher Abstraktion von allen Objekten insgesamt und von allem Unterschiede derselben.“<sup>8</sup> Und d.h. daß die materiale, bzw. objektive Wahrheit noch lange nicht gegeben ist. Wird die formale Wahrheit für objektiv ausgegeben, so wird die Logik zur „Logik des Scheins“<sup>9</sup> und damit zu einer „sophistische[n] Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, daß man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorschreibt, nachahmet, und ihre Topik zu Beschönigung jedes leeren Vorgebens benutzte.“(KrV, B86/A61)

Da die formale Logik nur die Bedingungen der Wahrheit angeben kann, ist Wahrheit nicht ihr Gebiet. „Was dem formalen Logiker ganz selbstverständlich ist, nämlich Wahrheit als ‚Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand‘, ist für Kant gerade das Problem.“<sup>10,11</sup> Der Logiker bewegt sich innerhalb des Rahmens des formalen Falschen bzw. Richtigen, d.h. in einem Rahmen, in dem Wahrheit der Falschheit entgegengesetzt ist. Was jedoch eine Erkenntnis ausmacht, bedarf anderer Gründe, als nur der notwendigen logischen Bedingungen, denn diese unterscheiden nur das Falsche vom Nicht-Falschen. Ein objektiver Begriff der Wahrheit muß aber jenseits dieses Dualismus zu suchen sein, geht es doch nicht nur um Bedingungen, sondern um Bestimmungen dessen, was überhaupt wahr sein können soll. Dieses soll nun die transzendente Logik leisten können, indem sie eben nicht nur die „allgemeinen und notwendigen Regeln des Verstandes“ untereinander betrachtet, sondern auch in Bezug aufs Objekt.

---

<sup>7</sup>Vgl. hierzu **Kant**: Logik, A72 f. Zwar nennt Kant auch den Satz vom zureichenden Grunde und das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten, jedoch ist das principium contradictionis dasjenige durch welches „die innere Möglichkeit für problematische Urteile bestimmt ist.“(ebd., A75) Oder auch: „Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht, heißt der Satz des Widerspruchs, und ist ein allgemeines, obzwar bloß negatives Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß[!] in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt, und sagt: daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe.“(KrV, B190/A151) (Das principium contradictionis hat allerdings auch einen positiven Gebrauch, jedoch nur in analytischen Urteilen.) Zum Begriff des Widerspruchs vgl. **Wolff**: Der Begriff des Widerspruchs in der „Kritik der reinen Vernunft“ und die daran anschließende Diskussion. (**Tuschling** [Hrsg.]: Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“, S.203-226)

<sup>8</sup>**Kant**: Logik, A72.

<sup>9</sup>Bzw. zur Dialektik. „Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialektik.“(KrV, B85/A61)

<sup>10</sup>**Prauss**: Zum Wahrheitsproblem bei Kant, S.82.

<sup>11</sup>So auch Paton: „[I]t [sc. formale Logik] ignores in fact the problem of the *Kritik*“ (**Paton**: Kant's Metaphysic of Experience, S.188, Bd.I)

Zusammengefaßt: Für die formale, bzw. allgemeine Logik, die Kant als „Elementarlehre des Verstandes“ ansieht, sind zwei Momente kennzeichnend. (KrV, B78/A54)

1. Als allgemeine Logik abstrahiert sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu tun.
2. Als reine Logik hat sie keine empirische Prinzipien, mithin schöpft sie nichts ... aus der Psychologie, die also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluß hat. Sie ist eine demonstrierte Doktrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß sein.

Zur Allgemeinheit und Reinheit kann man noch den Elementarcharakter der Logik hinzufügen. „Ihr Elementarcharakter ergibt sich für Kant daraus, daß die Regeln, die sie darzustellen hat, jedem besonderen Verstandesgebrauch schon zugrunde liegen müssen.“<sup>12</sup> Deshalb, so Wolff, können diese Regeln „nicht deduktiv hergeleitet, sondern nur durch Zergliederung komplexer Argumentationsformen gefunden werden.“<sup>13</sup> Darum handelt die Logik „ausschließlich von Operationsregeln“<sup>14,15</sup> und nicht von Handlungen des Verstandes.<sup>16</sup>

## 9.2. Transzendente Logik

Da die allgemeine Logik von allem Inhalt abstrahiert, deshalb keine „Logik der Wahrheit“ ist, die erkenntnistheoretische Frage aber die Objektivität der Gegenstände zum Problem hat, stellt Kant die Frage, ob es nicht auch eine Logik geben könnte, welche

---

<sup>12</sup>Wolff: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, S.221.

<sup>13</sup>Ebd., S.222.

<sup>14</sup>Ebd., S.223.

<sup>15</sup>In einem früheren Aufsatz sieht Wolff das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik anders. Da das Urteil als Verhältnis von Gegenstand und Begriff aufgefasst wird, ist hier die Wahrheit zu suchen, und d.h. entweder im Begriff, oder aber im Gegenstand. „Für Kant ist aus diesem Grund eine Theorie notwendiger Wahrheitsbedingungen entweder eine Theorie der Bedingungen der Möglichkeit des *Begriffs* oder eine Theorie der Bedingungen der Möglichkeit des *Gegenstandes*. Im ersten Fall handelt es sich um formale, im zweiten um transzendente Logik.“(ders.: Der Begriff des Widerspruchs in der „Kritik der reinen Vernunft“, S.189) Und weiters: „[S]ie [sc. transzendente Logik] ist eine Theorie der Bedingungen ‚realer‘ Möglichkeit, wohingegen die formale Logik eine Theorie der Bedingungen ‚logischer‘ Möglichkeit ist.“(ebd., S190)

<sup>16</sup>Die Operationsregeln betreffen so allerdings nur den spezifischen Charakter der Logik, nicht den allgemeinen. Zur Methodologie der Einzelwissenschaften vgl. Zeidler: Prolegomena zur Wissenschaftstheorie, S.125 ff. Würde Logik ausschließlich aus Operationregeln bestehen, so wären die Handlungen des Verstandes etwas, was jenseits der Logik steht und damit auch jenseits eines Inhalts auf den die Operationregeln angewandt werden könnten, weshalb der Wolffschen These zu widersprechen ist.

nicht von allem Inhalt absieht. Weil es neben der reinen auch eine empirische Erkenntnis gibt, „so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden.“(KrV, B79/80,A55) Dieses Denken würde nicht von allem Inhalt abstrahieren. Es hätte auch den Vorzug, daß es „auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen [würde], so fern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann“.(KrV, B80/A55,56) Diese Logik wäre damit nicht Inhaltslos, aber trotzdem rein, weil sie „bloß die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte“.(KrV, B80/A55) Damit wäre sie im Unterschied zur allgemeinen, bzw. formalen Logik eine „Logik der Wahrheit“, weil sie a priori auf Gegenstände ginge, also auf einen Inhalt. Kant nennt nun solch eine Logik „transzendental“. Sie ist die „Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkennnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken“.(KrV, B81/A57) Diese „transzendente Logik“, „welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse“<sup>17</sup> bestimmt, hat es „bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft a priori zu tun ... , aber lediglich, so fern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen so wohl, als reinen Vernunfterkennnisse ohne Unterschied.“(KrV, B81,82/A57) Die Prinzipien dieser Logik sind, ebenso wie die der formalen, unabhängig von allem Empirischen, aber sie beziehen sich auf einen apriorischen Inhalt, während die formale Logik von allem Inhalt absieht und deshalb „auf die empirischen so wohl, als reinen Vernunfterkennnisse ohne Unterschied“.(KrV, B82/A57) bezogen werden kann. Die Begriffe der transzendentalen Logik beziehen sich

---

<sup>17</sup>Hier spricht Kant die Struktur dieser Logik an. Es scheint auf den ersten Blick folgendermaßen zu sein: die „metaphysische Deduktion“ hat den Ursprung, die „transzendente Deduktion“ den Umfang und das „Schematismuskapitel“ die objektive Gültigkeit der Kategorien, bzw. Verstandeshandlungen zum Thema. Ob die „transzendente Deduktion“ nicht eher die objektive Gültigkeit und das „Schematismuskapitel“ den Umfang bestimmt, ist deshalb fraglich, weil ein systematischer Denker wie Kant die Anordnung der Struktur der Analytik in dem zitierten Satz kaum absichtlich in einer Reihenfolge niedergeschrieben hätte, an die er sich in der Ausführung nicht hält. Man könnte dies für ein Versehen, bzw. Laxheit halten, man kann vielleicht aber auch darin die Problematik der ganzen transzendentalen Analytik sehen, denn die Bestimmung des Umfangs ist von der Bestimmung der objektiven Gültigkeit dieses Umfangs kaum zu trennen (und umgekehrt), was ein wechselseitiges Implikationsverhältnis nahelegt, das kaum von außen, und d.h. mit den Mitteln der Urteilslogik gelöst werden zu können scheint. Es kann aber sein, daß Kant hier gar nicht an das Schematismuskapitel denkt, sondern nur an die metaphysische und transzendente Deduktion und bei dieser an das *daß* und das *wie*, bzw. an den ersten und zweiten Beweisschritt der Deduktion, so wie es Henrich vorschlägt. Dieser spricht deshalb auch von einer „Aufhebung der Einschränkung“ (Henrich: Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, S.98) im zweiten Beweisschritt. Hinzu käme noch die Anwendungsproblematik, die Kant in dem oben genannten Zitat dann nicht anspricht, für die sich aber das Schema als geeignet aufdrängt. Ich meine, daß Kant hier nur die transzendente Deduktion im Sinne hat. Diese geht auf den Ursprung, den Umfang und die Objektivität der Kategorien als *Bedingungen* für Erkenntnisse. Der Ursprung wird bis §20 (tr. Apperzeption) dargetan, den Umfang bestimmt die Einbildungskraft, die Objektivität liegt in der Einheit von Apprehension und Apperzeption (§26) begründet. Vgl. unten Kap.10.2.

a priori auf Gegenstände, aber „nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind“ (KrV, B81/A57). Weil „nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen ... lediglich angewandt werden, oder möglich sind, transzendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse“, kommt hierfür weder die formale Logik noch die Anschauung (rein oder empirisch) in Frage. D.h. weder die formale Logik als Wissenschaft vom richtigen Gebrauch der Regeln des Verstandes, noch die Sinnlichkeit können das leisten, was Kant vorschwebt: a priori auf einen Inhalt gehen und so Wahrheit (des Gegenstandes) gewährleisten.<sup>18</sup> Dies können nur Handlungen des Verstandes, d.i. die Kategorien und zwar nur insofern sie transzendental sind, d.h. insofern sie a priori auf Gegenstände gehen.

Die transzendente Logik kann, genauso wie die allgemeine Logik, in zwei Bereiche eingeteilt werden. Einerseits in die Analytik, wo „die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis“ vorgetragen werden, „und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann“ (KrV, B87/A62). Die (transzendente) Analytik ist hiermit zugleich eine „Logik der Wahrheit“, denn „ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verliere, d.i. alle Beziehung auf irgend ein Objekt mithin alle[!] Wahrheit.“ (KrV, B87/A62,63)<sup>19</sup> Neben der Analytik gibt es andererseits die Dialektik zu der die transzendente Logik wird, wenn der Gebrauch der Verstandesbegriffe über alle Erfahrung hinaus auf Gegenstände geht, die in keiner solchen gegeben werden können. So wie die formale Logik, die nur ein „Kanon“ sein soll, zum „Organon“ wird, wenn ihre Prinzipien über den Bereich ihrer Anwendung hinaus gebraucht werden, ebenso wird die transzendente Logik, die „eigentlich nur ein Kanon der Beurteilung des empirischen Gebrauchs“ des Verstandes sein soll, mißbraucht, „wenn man sie als Or-

---

<sup>18</sup>Dies erinnert an McDowells Unterscheidung zwischen dem „Mythos des Gegebenen“ auf der einen und dem Kohärentismus auf der anderen Seite. Daß Kant diese Unterscheidung schon längst gesehen hat und die aus der Gewichtung entweder des einen Extrems oder des anderen sich ergebenden Probleme zu lösen versucht, indem er Sinnlichkeit und Denken zusammenbringen möchte, dies ist sowohl dem Empirismus als auch dem Rationalismus anscheinend entgangen. Als Paradigma für diese Blindheit kann man den Logischen Empirismus nennen, der zwei Prinzipien als unhintergebar annimmt und sich dann wundert, daß er beide nicht verbinden kann. Wenn man sich nur auf Begriffe beruft, so ist man blind für die Anschauung. Umgekehrt, wenn man der Anschauung das Primat gibt, dann bleibt nur noch leeres Schweigen. Dies scheint symptomatisch für die Analytische Philosophie zu sein, die jedoch statt zu schweigen sich in „Sprachspiele“ flüchtet.

<sup>19</sup>Kant spricht hier von „aller“ Wahrheit, die verloren geht, wenn der Bezug auf den Inhalt nicht vorhanden ist. Dies ist nicht der Fall bei der formalen Logik. Hier geht nicht „alle“ Wahrheit verloren, denn die formale kann bestehen bleiben, wenn es keinen inneren Widerspruch gibt, d.h. wenn die Verknüpfung der Vorstellungen kohärent ist.

ganon eines allgemeinen und und unbeschränkten Gebrauchs gelten läßt, und sich mit dem reinen Verstand allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urteilen, zu behaupten, und zu entscheiden.“(KrV, B88/A63)<sup>20</sup>

Die transzendente Logik unterscheidet sich in zwei Punkten von der formalen Logik. Sie hat es nicht nur 1) mit der bloßen Form des Verstandes zu tun, sondern auch mit dem Inhalt. Die Erkenntnis dieses Inhalts muß dabei 2) a priori sein, aber nur diejenige Erkenntnis a priori kommt in Frage, „dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen ... lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sind“.(KrV, B80/A56) Die formale Logik dagegen hat zwar auch mit Begriffen a priori zu tun, aber sie weiß nicht *daß* und *wie* sie auf den Inhalt angewandt werden können, sie setzt dies schlicht voraus, wodurch sie einerseits *allgemeine* Logik ist (weil die Beziehungen der Verhältnisse auf- und untereinander formal für jede Logik gelten), andererseits ist sie deshalb keine „Logik der Wahrheit“ (weil sie von jedem Inhalt abstrahiert.) *Daß* und *wie* die transzendente Logik auf ihren Inhalt geht, betrifft aber nicht den Gegenstand als Inhalt, sondern den Ursprung unserer Erkenntnisse *von* Gegenständen. Und d.h. daß es um die Erkenntnisart der Gegenstände geht und nicht nur um die Erkenntnis der Gegenstände selbst. Kant: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“(KrV, B25)<sup>21</sup>

Ob die transzendente Logik nur ein Sonderfall von allgemeiner Logik ist, weil sie hinreichende Gründe für Wahrheit liefert, während die allgemeine Logik nur notwendige Bedingungen für alle Wahrheit angibt, oder ob die transzendente Logik weiter reicht, weil sie den Inhalt nicht ausklammert, und d.h. weil sie sowohl mit analytischer als auch mit synthetischer Erkenntnis a priori zu tun hat, während sich die allgemeine Logik nur auf analytische Erkenntnis a priori beschränkt, ist eine Frage, die hier nicht zu beantwortet werden braucht. Wichtig ist, daß man beide Logiken voneinander zu unterscheiden weiß.

---

<sup>20</sup>Die drei Verben „urteilen“, „behaupten“ und „entscheiden“ sind hier interessant, weil sie die Handlungen des Verstandes charakterisieren. So folgt zwar die Kategorientafel aus der Tafel der Funktionen in Urteilen, aber die Verstandeshandlungen, also Kategorien, sind nicht allein auf Urteile beschränkt. Der Verstand muß auch behaupten und entscheiden. (Siehe hierzu: Fußnote auf S.92.)

<sup>21</sup>In der A-Fassung der KrV lautet dieser Satz etwas anders: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt.“(KrV, A12,13)



# 10. Deduktion

Philosophie ist Systematik. Systematik ist „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee“(KrV, B860/A832), baut also auf einem Prinzip auf. Diese Idee „ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird.“(KrV, B860/A832) Nun hat die „Transzendentalphilosophie ... den Vorteil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen; weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen, und daher selbst nach einem Begriffe, oder Idee, unter sich zusammenhängen müssen.“(KrV, B92/A67) Damit überhaupt irgendetwas gedacht werden kann, bedarf es einer Regel, nach der die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse untereinander verglichen werden kann. Diese Regel kann selbst nicht aus den Erkenntnissen gewonnen werden, sondern muß diesen a priori vorhergehen. Induktiv gewonnene Regeln, bzw. Gesetze kommen hier nicht in Frage, weil sie keinen Anspruch auf Allgemeinheit erheben können<sup>1</sup>, bzw. sie können dies nur insofern, als jede Abstraktion schon das worauf abstrahiert wird, voraussetzt. Das was dabei vorausgesetzt wird, ist eben die Idee eines Ganzen.<sup>2</sup> Die Idee bestimmt dabei die Teile des Ganzen und ihren Ort unter-, bzw. nebeneinander. Um das tun zu können, muß das, was durch die Idee bestimmt wird, durch diese antizipiert werden, welches nur nach einer Regel geschehen kann, die aus der Idee selbst stammt, d.h. die Idee muß a priori wissen, was bestimmt werden kann. Wir haben also die Idee, bzw. ein Prinzip, dieses bestimmt die Prinzipiate aufgrund einer Regel, die wiederum aus dem Prinzip stammt. In dieser Bewegung ist die Idee das Setzende, das Reflektierende und das Resultat dieser Reflexion, also Bestimmtes qua Bestimmbares. Diese Struktur erinnert an das Münchhausen-Trilemma.

In der Reflexion wird nicht nur auf den Gegenstand der Reflexion eingegangen, son-

---

<sup>1</sup>„Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induktion keine andere als komparative Allgemeinheit, d.i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen können.“(KrV, B124/A91,92)

<sup>2</sup>So kann ich die Idee Mensch nicht aus vielen Individuen der menschlichen Gattung gewinnen, sondern ich muß diese Idee schon voraussetzen, um überhaupt von Individuen einer Gattung sprechen zu können.

dern auch auf die Reflexion selbst, was zur Folge hat, daß der Gegenstand der Reflexion durch diese bestimmt wird, weil er als *Reflexionsgegenstand* nicht unabhängig von ihr sein kann. Der Rekurs auf sich selbst weis drei Momente auf: 1) es entsteht ein Zirkelschluß, weil das Betrachtende auf sich selbst zurückkommt; 2) dieser Rekurs findet unendlich oft statt; 3) weil es eine unendliche Kreisbewegung ist, muß irgendwo ein Anhalten stattfinden, eine Setzung also.<sup>3</sup> Diese Setzung ist aber gleichzeitig Bestimmung, insofern die Bewegung (1; 2 und 3) selbst dabei nicht vergessen wird. Wird das Ganze, also die Bewegung, außer Acht gelassen, dann kommt man zu Bestimmungen, aber nicht zum Prinzip. Bzw. man kommt nur zu einem, wenn man so sagen darf, Teilprinzip, nach dem nur ein Ausschnitt des Ganzen erklärt werden kann, mehr aber auch nicht, auch nicht dieses Teilprinzip selbst.<sup>4</sup> Aus dem Prinzip folgen seine Prinzipiate und die Regel, bzw. das Schema dieser Prinzipiate. Insofern antizipiert die Regel das was sie umschließt nach einer Regel, die aus ihr selbst kommt. Mehr noch, sie muß diese Regel selbst auch antizipieren und zwar nach einer Regel, usw. Wir stehen wieder vor dem Münchhausen-Trilemma.<sup>5</sup> Dieses ist allerdings unproblematisch, wenn man alle drei Momente des Trilemmas nicht (nur) auseinanderdenkt.<sup>6</sup>

<sup>3</sup>Zum Münchhausen-Trilemma vgl. **Albert**: Traktat über kritische Vernunft, S.13 ff.

<sup>4</sup>Man denke hier an Einzelwissenschaften, die zwar alle irgendwelche Prinzipien haben, aber diese nicht einholen können. Aus der Empirie gewonnen Prinzipien haben nur komparative Allgemeinheit, jedoch keine notwendige. (KrV, Vgl. B124/A91,92)

<sup>5</sup>In der Bewegung des Selbst-Denkens entsteht eine Struktur aus Kreisen. Vgl. hierzu Hegels Rede vom „Kreis von Kreisen“ (**Hegel**: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I, §15) Dieser kurze, jedoch prägnant formulierte Absatz aus der Enzyklopädie Hegels, bringt nicht nur seine Philosophie auf den Punkt, sondern auch die Struktur des Münchhausen-Trilemmas. „Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes[!], ein in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen[!] Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität[!] ist, auch die Schranke seines[!] Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint.“ (ebd.) Jedes Moment des Münchhausen-Trilemmas verweist auf die anderen Momente, d.h. diese sind schon in ihm impliziert. Weil es sich selbst durchbricht, hat jedes Moment die Struktur des Trilemmas, weshalb es immerschon Totalität ist, ja ohne Totalität zu sein, könnte es nicht aus sich auf anderes verweisen.

<sup>6</sup>Jeder Mensch qua Ich hat genau diese Struktur. In der Reflexion auf sich selbst setzt sich das Ich voraus (Setzung). Es wird sich dann selbst zum Grund (Zirkel). In diesem Zirkel reflektiert es unendlich oft auf sich selbst (infiniter Regreß). In dieser Reflexion aber bestimmt es sich immer wieder neu (Setzung). Das Ich ist bei sich selbst angekommen. Es hat sich zwar in dieser Bewegung verändert, aber es ist immernoch dasselbe ich. Es hat sich „aufgehoben“ im Hegelschen Sinn. Genau das hat Kant (implizit) auch im Sinn wenn er von „urteilen“, „behaupten“ und „entscheiden“ spricht. (Vgl. KrV, B88/A63) Zwar ist dies bei ihm auf den Gegenstand bezogen, aber im Gegenstandsbezug bezieht sich das Ich auf sich selbst. Deshalb ist auch die „synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“ (KrV, B134 Anmerkung) Es geht hier schlicht um das Selbst-Denken.



Weil die Transzendentalphilosophie „ihre Begriffe nach einem Prinzip“ aufzeigt, nämlich „dem Verstande, als absoluter Einheit“, müssen diese Begriffe „unter sich zusammenhängen“(KrV, B93/A67), und zwar nach einer Regel, „nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesamt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben, oder vom Zufall abhängen würde.“(KrV, B93/A67) Kant nennt diese Regel auch *Schema*, „d.i. eine a priori aus dem Prinzip des Zwecks [sc. des Ganzen] bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile“(KrV, B861/A833). Die Idee bedarf des Schemas zur Ausführung, bzw. zur Entfaltung ihrer selbst, denn nur so „kann dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen“(KrV, B861/A833)

Nun ist dasjenige, an das „man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß“, die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, „ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“(KrV, B134, Anmerkung) Weil der Verstand eine Einheit ist, „wird der Inbegriff seiner Erkenntnis ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Vollständigkeit und Artikulation zugleich einen Probestein der Richtigkeit und Echtheit aller hineinpassenden Erkenntnisstücke abgeben kann.“(KrV, B90/A65) Der Verstand ist „dasjenige Selbstbewußtsein ... , was, indem es die Vorstellung: Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.“(KrV, B132) Wenn die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt ist, weil er alle meine Vorstellungen muß begleiten können, dann stellt sich die Frage, ob es zu diesem Punkt ein Schema gibt, nach dem dasjenige, das dieser höchste Punkt hervorbringt, nämlich die Vorstellung: Ich denke, eingeteilt und betrachtet werden kann. Weil das: Ich denke die Vorstellung: Ich denke hervorbringt, d.h. sich selbst denkt, haben wir hier wieder die Struktur des Münchhausen-Trilemmas.

Die Regel nach der das Ich sich selbst denkt, muß den Prinzipien der formalen, bzw. allgemeinen Logik genügen, weil diese die „Verhältnisse der Erkenntnisse“ zueinander betrachtet und Regeln angibt, „ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfinden“(KrV, B76/A52) kann. Kant führt deshalb eine Urteilstafel an, die er an die herkömmliche Logik anlehnt. Da er allerdings „alle Handlungen des Verstandes auf Urteile“(KrV, B94/A69) reduziert<sup>7</sup>, spricht er von der „logischen Funktion des Verstandes in Urteilen“(KrV, B95/A70) und kann sich so auf eine Urteilstafel berufen. Er kann

---

<sup>7</sup>So auch schon in: **Kant**: Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, A30. (Zu Kants Berufung auf die Urteilslogik und zur Kritik daran vgl. **Zeidler**: Bestimmung und Begründung, S.313, Anmerkung.)

diese Tafel jedoch weder ableiten, noch explizieren, er stellt sie schlicht auf.<sup>8</sup> Das ist insofern verwunderlich, hängt er doch „allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie“ (KrV, B134, Anmerkung) an die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“, d.h. an den Verstand selbst. Es müßte also auch möglich sein die formallogische Tafel aus dem Verstand als dem höchsten Punkt abzuleiten, bzw. zu deduzieren<sup>9</sup>, was Kant leider unterläßt, obwohl er von einer sog. „subjektiven Deduktion“ (KrV, A95 ff.)<sup>10</sup> und in diesem Zuge von „drei subjektive[n] Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht“ (KrV, A115), und „welche selbst den Verstand“ (KrV, A97) möglich machen, spricht. Weil der Verstand als „Spontaneität der Erkenntnis“, als „ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urteile“ oder als „das Vermögen der Regeln“ von Kant begriffen wird, welches „auf eins[!] hinausläuft“ (KrV, A126), er aber zugleich den Verstand auf Urteile reduziert, kann er das Denken selbst nicht denken, bzw. den Verstand nicht so bestimmen, daß dieser sich selbst 'denkt', 'begreift', über sich 'urteilt', oder aber sich selbst Regeln gibt, nach denen er eben 'denkt', 'begreift' und 'urteilt' und so sich selbst erkennt indem er sich selbst zum Gegenstand der Reflexion wird.<sup>11</sup>

## 10.1. Metaphysische Deduktion

Kant erwähnt nirgends explizit, wo die metaphysische Deduktion in der KrV anfängt. Einzig der Anfang des §26 deutet darauf hin, daß die metaphysische Deduktion mit §10 anfängt, also dort wo „der Ursprung der Kategorien a priori überhaupt durch ih-

<sup>8</sup>Das Einzige womit Kant sich begnügt, ist die Unterschiede zwischen einer formallogischen Urteilstafel der Logiker und der transzendentallogischen Tafel, der Tafel der „Funktionen des Verstandes in Urteilen“, aufzuzeigen. (Auf die einzelnen Unterschiede werde ich hier nicht näher eingehen.)

<sup>9</sup>Unter Deduktion versteht Kant keine syllogistische Ableitung, sondern einen Beweis, „der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll.“ (KrV, B116/A84) (Zum Deduktionsbegriff vgl. die Diskussion in: **Tuschling** (Hrsg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“, S.41-96, wo Dieter Henrich darauf aufmerksam macht, daß der Deduktionsbegriff, den Kant verwendet, aus der Rechtslehre kommt. „Die transzendente Deduktion IST geradezu als eine Deduktionsschrift im juristischen Sinne aufzufassen, nur sinngerecht übertragen auf die Problemlage der Philosophie.“ (ebd., S.90))

<sup>10</sup>Die subjektive Deduktion behandelt die Frage: „[W]ie ist *das Vermögen zu denken* selbst möglich?“ (KrV, A XVII, Vorrede) Dagegen stellt die objektive Deduktion die Frage: „[W]ie nämlich *subjektive Bedingungen des Denkens* sollten *objektive Gültigkeit* haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben“ (KrV, B122/A89,90) können.

<sup>11</sup>Wird die Selbstreflexion mit den Mitteln der Urteilslogik begriffen, so ergeben sich lauter Widersprüche (Russelsche Antinomie) und Paradoxien. Es bedarf daher einer anderen Logik, die nicht nur in Urteilen denkt (S ist P), sondern einer, die auch Begriffe und Schlüsse mit einbezieht, und alle drei Momente gleichzeitig zusammen- und auseinanderdenken kann. Es ist anzunehmen, daß diese Logik auch die Struktur des Münchhausen-Trilemmas aufweisen muß.

re völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan“ (KrV, B159) wird. Man kann aber aus systematischen Gründen durchaus die Urteilstafel zur metaphysischen Deduktion hinzunehmen, weil sie zwar nur angenommen wird, aber von der „gewohnten Technik der Logiker“ abweicht und deshalb schon als transzendentallogisch zu denken ist. Zudem gehört die Urteilstafel, genauso wie die Kategorientafel, zum Leitfadenskapitel. Dies wohl deshalb, weil es hier um den Ursprung der Kategorien geht. Kategorien als Verstandeshandlungen kommen gemäß den Funktionen des Verstandes in Urteilen zustande. Dies ist wohl der wichtigste Begründungsschritt in der KrV, denn an diesem hängt die transzendente Deduktion der Kategorien und somit die ganze KrV.

Jedoch kann Kant diesen Schritt eigentlich gar nicht vollziehen. Denn einerseits soll der Verstand Synthesis leisten können – und d.h. nicht nur Ordnungsstrukturen stiften, sondern diese begründen –, andererseits ist der Verstand nur urteilslogisch gedacht, so daß da, wo Kant eigentlich von der „gewohnten Technik der Logiker“ abweichen müßte, er dies eben nicht macht, weshalb es ihm nicht möglich ist Verstandeshandlungen als das zu denken, was sie sind, nämlich als nicht-äußerliche Tätigkeit. Handlung setzt nicht nur immer einen Zweck, sondern antizipiert zugleich auch die Mitteln zur Erreichung dieses Zweckes, und gleichzeitig muß auf beides reflektiert und rekuriert werden. Dies ist nicht aus einer Perspektive von außerhalb möglich, weil die Zwecke und die Mittel nur der Handelnde selbst setzen kann. Deshalb ist es nicht möglich sich außerhalb seiner selbst zu stellen und nur zu *urteilen*. Zwar urteilt der Handelnde auch über sich selbst, aber aus einer Position, die nicht allein außerhalb des Handelnden selbst liegen kann. Insgesamt ist die Verräumlichung der Logik problematisch, weil sie eine Begriffspyramide suggeriert, die zwar nicht falsch ist, deshalb aber auch nicht ganz richtig. Wenn es um die Einheit des Begriffs geht, dann kann diese nicht erreicht werden, indem zwei voneinander Verschiedene in einem Urteil verbunden werden, was soviel heißt, daß sie einem Dritten subsumiert werden. Da Subsumtion zum Problem des „dritten Menschen“ führt, muß die Einheit irgendwie anders zustande kommen. Die Philosophiegeschichte bietet genügend paradigmatische Einheits-, bzw. Identitätstheorien. Kant hat nun zwei Verschiedene, Sinnlichkeit und Verstand (Empirismus und Idealismus sind Positionen, die es laut Kant zu verbinden gilt), die er zusammendenken möchte. Da er beide von vornherein jedoch trennt, kann er sie nur äußerlich wieder verbinden. Wäre er von der Identität von Denken und Sein ausgegangen, dann müßte er zeigen wie beide auseinander zu denken sind. Da Denken selbstreflexiv ist, trennt es sich aus sich selbst, ohne jedoch die eigene Identität zu verlieren. Vielmehr bestimmt es sich in dieser Trennung.

Kant hat dies zwar in seiner praktischen Philosophie im Ansatz gesehen, jedoch nicht auf die theoretische übertragen, weshalb nicht nur das Leitfadenskapitel, sondern auch die transzendente Deduktion mit Schwierigkeiten konfrontiert sind, die ihren Ursprung in der Urteilslogik haben, die davon ausgeht, daß es mindestens zwei voneinander Verschiedene gibt (Wie diese zustande kommen, das kann die Urteilslogik nicht beantworten). Kant hingegen interessiert nicht zwei Verschiedene, sondern er will zuallererst nur Eines gewinnen, den Gegenstand. Wenn dies erfolgt ist, dann kann sich die Urteilslogik austoben. Versucht man jedoch ein Einzelnes mit den Mitteln der Urteilslogik zu erreichen, dann betreibt man eine „Logik des Scheins“, weil man in einem Bereich ist, den die Urteilslogik nicht einmal denken kann. Kant hat also das Problem, daß er etwas mithilfe der Urteilslogik denken will, was gar nicht mit der Urteilslogik zu denken ist. Und urteilslogisch zu denken, heißt eigentlich formallogisch zu denken, bzw. nach dem Schema Funktion und Funktionswert.<sup>12</sup>

### 10.1.1. Urteilstafel

Da die formale Logik nur auf die Form geht und nicht auch auf den Inhalt, weicht Kants Urteilstafel in ihrer Einteilung, „von der gewohnten Technik der Logiker“ (KrV, B96/A70,71) ab. Es bedarf anderer Prinzipien als der der formalen Logik, um sich auf den Inhalt von Vorstellungen beziehen zu können.<sup>13</sup> Dies soll ja die transzendente Logik leisten können.<sup>14</sup> Während die formale Logik „verschiedene Vorstellungen *unter* einen Begriff“ bringt, lehrt die transzendente Logik „die *reine Synthesis* der Vorstellungen *auf* Begriffe zu bringen“. (KrV, B104/A78) Weil Kant zwischen Anschauung und Ver-

<sup>12</sup>Dies war ja die Kritik an Rohs. (Siehe oben Kap.4)

<sup>13</sup>Ob die Kantsche Urteilstafel nur formallogisch zu denken ist, oder aber schon den Inhalt mit einbezieht, d.h. transzendent ist, ist deshalb wichtig, weil von der Beantwortung dieser Frage nicht nur die Frage nach der Vollständigkeit der Kategorientafel abhängt, sondern die ganze Deduktion selbst. Ist die Urteilstafel der KrV schon transzendent, dann macht es auch wenig Sinn ihre Vollständigkeit analytisch beweisen zu wollen, wie z.B. **Reich**: Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel. Ich meine, daß die Urteilstafel schon auf den Inhalt geht, weil Kant hier von der „gewohnten Technik der Logiker“ abweicht und deshalb u.a. zwischen unendlichen und bejahenden Urteilen unterscheidet, was die allgemeine Logik nicht kann. Zudem spricht der folgende Satz dafür, daß die Urteilstafel schon transzendentallogisch ist: „2. Eben so müssen in einer transzendentalen[!] Logik...“ (KrV, B97/A71), weil Kant hier den Unterschied seiner Urteilstafel zur formallogischen Tafel heraushebt.

<sup>14</sup>Wenn Kant die Einteilung seiner Urteilstafel an die der Logiker anlehnt, dann muß man fragen, ob er sich nicht damit schon sein Programm einer transzendentalen Logik von vornherein verbaut. Die formale Logik kann nämlich nicht Prinzipien liefern, die auf den Inhalt gehen, geschweige denn Prinzipien oder Regeln, die aus der formalen Logik auf eine transzendente schließen lassen. Dies ist ein offenes Problem, das Kant stillschweigend übergeht. Dies ist aber auch der Grund dafür, daß der Versuch die objektive Gültigkeit von Kategorien zu beweisen so schwierig ist. Und es ist auch der Grund warum Kant nur von einem „Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe“ spricht.

stand, bzw. Rezeptivität und Spontaneität unterscheidet, gibt es für ihn deshalb „außer der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe“, weshalb jede „Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv“ (KrV, B92,93/A67,68)<sup>15</sup> ist und darum Begriffe „auf Funktionen“ beruhen, im Gegensatz zur Anschauung, die auf Affektionen beruht. Funktion ist „die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“, und weil der Verstand von Begriffen „keinen andern Gebrauch machen [kann], als daß er dadurch urteilt“ (KrV, B93/A68), können wir „alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen“, so daß „[d]ie Funktionen des Verstandes ... also insgesamt gefunden werden [können], wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann.“ (KrV, B94/A69)<sup>16</sup>

Wenn die allgemeine Logik von allem Inhalt abstrahiert und so nur auf die Form geht, ist zu fragen, ob in der Urteilstafel 'Funktion' mit 'Form' gleichgesetzt werden kann. Für Paton sind beide synonym. Er schreibt: „Kant, when he speaks of understanding and judgement, uses the word 'function' as synonymous with the word 'form'. The functions of understanding are the same – at any rate in their denotation – as the forms of understanding; and the functions of judgement, or the functions in judgement, are the same as the forms of judgement. The general *function* of the understanding, namely judgement, is supposed to differentiate itself into necessary forms of judgement, and these are identified with the *functions* of the understanding.“<sup>17</sup> Demgegenüber stellt Wolff fest, daß diese Gleichsetzung nicht zulässig ist, unterscheidet Kant doch explizit zwischen Form und Funktion<sup>18</sup>, und – so Wolff – „meint damit offenbar, daß Urteile in Folge der Ausübung einer bestimmten Funktion des menschlichen Verstandes eine dieser Funktionen entsprechende logische Form ... erhalten, etwa so, wie optische Sinneseindrücke in Folge

<sup>15</sup>Der Begriff gilt für Viele, d.h. er 'zerrläuft', während Anschauung immer Anschauung von Einzelem ist. Zum Unterschied von Anschauung und Verstand, bzw. zwischen 'intuitiv' und 'diskursiv' vgl. **Ebbinghaus**: Kants Lehre von der Anschauung a priori, wo es heißt: „Wenn wir nun gestehen müssen, daß unser Vorstellungsraum nur ein einziger sein kann, was bleibt übrig als zu folgern, daß er den Charakter einer Anschauung haben muß?“ (ebd., S.53)

<sup>16</sup>Die Urteilstafel, bzw. die Tafel der „Funktionen der Einheit in den Urteilen“ (KrV, B94/A69) soll vollständig sein. Ob sie es ist, ist eine berechtigte Frage, die aber hier nicht behandelt werden kann. Wenn Kant seine Urteilstafel an die formallogische Urteilstafel anlehnt, so müßte zu zeigen sein, ob denn diese vollständig ist. Andererseits weicht er in seiner (transzendentallogischen) Urteilstafel ja gerade von der „gewohnten Technik der Logiker“ ab, was impliziert, daß diese Abweichung mit den Mitteln der formalen Logik nicht erklärt werden kann. Wenn dies stimmt, dann bringt es für die Transzendentalphilosophie allerdings nichts die Vollständigkeit einer formallogischen (Urteils)tafel aufzuzeigen. (Außer man zeigt zugleich worin und nach welchen Regeln die Abweichung stattfindet. Diese Regeln können nun aber wiederum nicht formallogisch gewonnen werden.)

<sup>17</sup>**Paton**: Kant's Metaphysic of Experience, S.246/247, Bd.I.

<sup>18</sup>So z.B. in B111,112, wo Kant von der „... Übereinstimmung mit der in der Tafel der logischen Funktionen[!] ihm [sc. dem dritten Titel, d.h. der Kategorie der Gemeinschaft] korrespondierenden[!] Form eines disjunktiven Urteils...“ spricht.

der Ausübung einer bestimmten Funktion des menschlichen Auges eine bestimmte Qualität, zum Beispiel die der Farbigkeit, erhalten.“<sup>19</sup> Und weiter: „Ganz allgemein will Kant offenbar sagen, daß, wenn ein Mensch urteilt und dabei seinem Urteil eine der aufgezählten logischen Formen gibt, dann jeweils eine bestimmte (der Form korrespondierende) menschliche Verstandesfunktion ‚ausgeübt‘ werde, die die jeweilige Form hervorbringt.“<sup>20</sup> Deshalb besteht für Wolff die Urteilstafel „aus zwei verschiedenen, gleichsam ineinandergeschobenen Tafeln, einer Formen- und einer Funktionentafel.“<sup>21</sup> Dies ist auch der Grund warum man zwischen einer transzendentalen Tafel der Funktionen in Urteilen und einer formallogischen Urteilstafel unterscheiden muß, was Kant zwar nicht explizit ausdrückt, aber implizit voraussetzt.<sup>22</sup> Und dies ist auch der Grund warum die Kategorientafel aus der Urteilstafel abgeleitet werden kann, sind doch „Urteilsformen und Kategorien etwas, das paarweise denselben Funktionen des Verstandes entspringt.“<sup>23,24</sup>

### 10.1.2. Kategorientafel

Wenn jede Handlung des Verstandes auf Urteile zurückgeführt werden kann, somit der Verstand als „ein Vermögen zu Urteilen“(KrV, B94/A69) gedacht wird, dann ist seine Funktion in Urteilen „verschiedene Vorstellungen unter[!] einer gemeinschaftlichen zu ordnen.“(KrV, B93/A68) Kant geht es aber darum herauszufinden, was denn eine einzelne Vorstellung ist, bzw. wie sie zustande kommt und was ihre Voraussetzungen sind. Im Unterschied zur allgemeinen Logik, „hat die transzendente Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendente Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde.“(KrV, B102/A76,77) Da dieses Mannigfaltige jedoch als noch unbestimmt zu denken ist, es aber zugleich unter den „Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts“(KrV, B102/A77) steht, in Raum und Zeit also, ist es die Aufgabe des Verstandes, welcher nur in Begriffen denkt, d.h. spontan ist, dieses Mannigfaltige der Rezeptivität auf den Begriff zu bringen, welche Handlung Kant *Syn-*

<sup>19</sup>Wolff: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, S.20.

<sup>20</sup>Ebd.

<sup>21</sup>Ebd., S.26.

<sup>22</sup>Ebd., S.28 f.

<sup>23</sup>Ebd., S.29.

<sup>24</sup>Den Ursprung der Funktionen des Verstandes aufzuweisen hat die Frage „wie ist *das Vermögen zu denken* selbst möglich?“(KrV, A XVII, Vorrede) zur Aufgabe. Kant kann diese Frage jedoch nicht beantworten, weil er den Verstand als das „Vermögen zu urteilen“ denkt, was aber eine Subjekt-Objekt Differenz voraussetzt, die im Urteil nur äußerlich überwunden werden kann. So aber kann die Identität von Anschauung und Denken nicht erreicht werden.

*thesis* nennt. „Ich verstehe unter *Synthesis* in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen.“ (KrV, B103/A77) Diese Synthesis der Vorstellungen muß jeder Analysis ebendieser Vorstellungen vorhergehen, weil „keine Begriffe *dem Inhalte nach* analytisch entspringen“ (KrV, B103/A77) können. Die Synthesis geht also aller Analysis voraus, und sie ist rein, wenn ihr Inhalt a priori gegeben ist. „Die *reine Synthesis, allgemein vorgestellt*, gibt nun den reinen Verstandesbegriff“ (KrV, B104/A78) oder die Kategorie. Weil zur Erkenntnis „aller Gegenstände a priori“ zuerst „das *Mannigfaltige* der reinen Anschauung“ gegeben sein muß, dieses durch die Synthesis verbunden wird, allerdings noch keine Erkenntnis abgibt, weil diese Synthesis einer Einheit bedarf, Einheit aber nur in Begriffen möglich ist, bedarf es „Begriffe, welche dieser reinen Synthesis *Einheit* geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen“ (KrV, B104/A78,79) Weil nun der Verstand im Gegensatz zur Anschauung auf Begriffe geht, von diesen aber „keinen andern Gebrauch machen [kann], als daß er dadurch urteilt“ (KrV, B93/A68), ist es deshalb „[d]ieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die ... auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit [gibt], welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.“ (KrV, B105/A79) Da die Funktionen des Verstandes Einheit bewirken, kann sowohl einerseits die Einheit der Begriffe und andererseits die Einheit der Anschauung aus den Handlungen des Verstandes gewonnen werden. „Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, mittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, mittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transzendenten Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heißen, die a priori auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.“ (KrV, B105/A79) Verstandesbegriffe sind deswegen „Begriffe von einem Gegenstand überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der *logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt* angesehen wird.“ (KrV, B128) Auf diese Weise meint Kant die Kategorientafel aus der Urteils-, bzw. Funktionentafel zu gewinnen, weshalb es „gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, [gibt, ] als es in der vorigen Tafel logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab.“ (KrV, B105/A79)

Diese sog. *metaphysische Deduktion* der Kategorien leidet an der Unfähigkeit Kants aufzuzeigen, was denn genau unter Handlungen des Verstandes zu verstehen ist. Dazu

müßte die Frage „wie das Vermögen zu denken selbst möglich ist?“ beantwortet werden, was Kant leider unterläßt. Hätte Kant die Ergebnisse seiner praktischen Philosophie auf seine theoretische übertragen, so hätte er gesehen, daß Handlungen, zu denen die Setzung der Zwecke gehört, auch in der Erkenntnis eine Rolle spielen. Sie haben ihre Rolle darin, daß der Verstand handelt und zwar spontan. So setzt er sich nicht nur selbst Zwecke, sondern auch eine „mögliche Erfahrung“, d.h. einen Raum in dem diese Zwecke erreicht werden können. Indem er diese setzt, ist er als Erkennender auf sich selbst zurückgeworfen, was nach sich zieht, daß das Denken sich selbst denkt und so seinen eigenen Reflexionsgegenstand antizipiert. Dieser ist eben die mögliche Erfahrung als gedachte, d.h. aber in Form und Inhalt aus den Verstandeshandlungen, d.h. dem Vermögen zu denken, gewonnen.<sup>25</sup>

## 10.2. Transzendente Deduktion

Wir haben gesehen, daß die metaphysische Deduktion in Schwierigkeiten gerät, weil Kant den Verstand an der Struktur des Urteils festmacht, was zur Folge hat, daß der Verstand entzweit wird. Er zeigt sich so einerseits als Spontaneität und andererseits als Verbindung stiftendes Moment, daß zwar auch spontan sein muß, jedoch gerade in der Verbindung vermittelt des Urteils, nur als äußerliches Verbindungsvermögen gedacht werden kann. Dieser implizite Dualismus ist auch der Grund, warum Kant überhaupt zwischen einer metaphysischen und einer transzendentalen Deduktion unterscheiden muß. Wenn das Denken der Anschauung entgegengesetzt wird, dann kann der Ursprung der Verstandeshandlungen nur in dem gefunden werden, was nicht zur Anschauung gehört, nämlich in Begriffen. Diese Begriffe müssen a priori sein, damit sie überhaupt notwendig sein können, weshalb Kant diese Begriffe gegen empirische Begriffe abgrenzen muß. Da aber Begriffe a priori, wenn sie formallogisch gefaßt werden, zum Idealismus, bzw. Dogmatismus führen, weil sie von allem Inhalt abstrahieren, setzt Kant demgegenüber Begriffe a priori, die nicht von allem Inhalt abstrahieren. Damit ergibt sich aber ein Problem. Dieser Inhalt kann einerseits nicht empirisch, sondern muß a priori sein. Andererseits kann er formallogisch nicht gedacht werden. Also muß der Inhalt a priori aus dem Verstand selbst kommen. Und „[d]aher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im

<sup>25</sup>Vgl. auch bzgl. des Leitfadenskapitels **Zeidler**: Grundriß der transzendentalen Logik: „[Es] tritt zweierlei zu Tage: die Unerläßlichkeit einer *reflexiven Selbstdifferenzierung* des Verstandes und die Unzulänglichkeit – ja Widersinnigkeit – der Kantischen Beweisstrategie im Leitfadenskapitel, die sich diese Selbstreflexion erspart und sich daher, in völlig ungeklärter und dem eigenen Ansatz widerstreitender Weise, auf die absolute Einheit des Verstandes und zugleich auf dessen innere Unterschiedenheit berufen muß.“(ebd., S.72)



Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich *subjektive Bedingungen des Denkens* sollten *objektive Gültigkeit* haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben.“(KrV, B120/A89,90) Diese Schwierigkeit aufzulösen, ist nun die Aufgabe der *transzendentalen Deduktion*. Sie ist „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können“(KrV, B117/A85), hat also zur Aufgabe den Kategorien einen „Geburtsbrief“ ausfindig zu machen, „der die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll“(KrV, B116/A84), der sie zur „objektiven Gültigkeit“ berechtigt, obwohl sie nur „subjektive Bedingungen des Denkens“ sind.

### 10.2.1. Der „höchste Punkt“ als Ursprung

Der Ausgang der KrV von der Trennung von Anschauung und Denken kommt wieder zum Vorschein in der Unterscheidung der Ermöglichung von Erkenntnis: „Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht.“(KrV, B124,125/A92) Im ersten Fall wäre die Erkenntnis aber nur empirisch, mithin nicht a priori, weshalb nur der zweite Fall in Frage kommt. Hier geht es aber nicht um den Grund, sondern nur um die Möglichkeit des Gegenstandes, und so ist die Vorstellung „in Ansehung des Gegenstandes alsdenn a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas *als einen Gegenstand zu erkennen*.“(KrV, B125/A92) Hierzu gibt es wiederum zwei Weisen den Gegenstand zu erkennen, entweder in der Anschauung (allerdings nur als Erscheinung), oder im Begriff, „dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht.“(KrV, B125/A92,93) In der *transzendentalen Ästhetik* hat Kant gezeigt, daß Anschauung Bedingungen der Objektivität der Gegenstände, die in ihr angetroffen werden, enthält. „Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird.“(KrV, B125/A93) Wäre dies der Fall, dann wäre „alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendiger Weise gemäß, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als *Objekt der Erfahrung* möglich“(KrV, B125,126/A93) wäre. Die Deduktion beruht also darauf, daß man zeigen muß, daß durch Kategorien allein als Begriffe a priori „Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdenn beziehen sie sich notwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelt ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.“(KrV, B126/A93)

Wir haben schon öfters das Münchhausen-Trilemma erwähnt und darauf aufmerksam gemacht, daß dieses nur als dreiteilige Einheit zu denken ist. In seinem Selbstbezug ist es 1) Ursprung, 2) Begründung und 3) Anwendung seiner selbst. Ich meine, daß das Denken

genau dieser Struktur entspricht, und weil Kant „allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie“ an die „synthetische Einheit der Apperzeption“ als „höchsten Punkt“ (KrV, B134, Anmerkung) heftet, so muß auch der Gang der KrV an diesen „höchsten Punkt“, der „der Verstand selbst“ ist, geheftet werden, und d.h. wiederum, daß der Beweisgang der KrV eine Einheit darstellt, die nicht äußerlich verbunden wird, sondern 1) zirkulär ist, 2) darin aber infinit und deshalb 3) eine dogmatische Setzung, bzw. Annahme erfordert. Dies entspricht auch dem was Kant an anderer Stelle sagt: „Soll eine Einteilung a priori ... synthetisch ... aus Begriffen a priori ... geführt werden, so muß, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein.“<sup>26</sup> Es ist deshalb der Beweisgang der KrV zirkulär. Der Verstand als höchster Punkt ist überhaupt der Ermöglichungsgrund von Begründung, damit aber die Bedingung der metaphysischen Deduktion und somit der transzendentalen. Soll also die Frage nach der objektiven Gültigkeit von subjektiven Bedingungen beantwortet werden können, so wird der Verstand als Bedingung vorausgesetzt. Das Bedingte ist immerwieder auf die Bedingung zurückverwiesen und die Vereinigung beider ist als Resultat dasjenige, worin die Methode der Begründung selbst liegt, nämlich der Verstand. Die transzendente Deduktion darf deshalb nicht als isolierter Begründungsversuch der Objektivität der Kategorien gesehen werden, sondern muß als ein Ganzes, zugleich Dreifaches gedacht werden. Der Ursprung und die Rechtfertigung (KrV, Vgl. hierzu §26) der Kategorien gehen vom Verstand aus (logische Funktion des Verstandes in Urteilen, §9 ff., bzw. metaphysische Deduktion) über die *mögliche Erfahrung* (transzendente Deduktion), deren Form aber an der *transzendentalen Apperzeption* hängt, welche wiederum der Verstand selbst ist.<sup>27</sup> Dieser Zirkel wird nur durchbrochen, wenn man die Begründungsproblematik dahingehend auflöst, daß Begründung Bewegung ist und zwar Bewegung der einzelnen Momente des Münchhausen-Trilemmas gemäß der Struktur dieses Trilemmas.

Weil die Verbindung „eines Mannigfaltigen überhaupt ... niemals durch Sinne in

<sup>26</sup>KdU, B LVII/A IV, Anmerkung.

<sup>27</sup>Zur Zirkularitätsstruktur der transzendentalen Deduktion vgl. **Zeidler**: Grundriß der transzendentalen Logik, S.16 ff. Auch die Urteilstafel wird zirkulär eingeführt, d.h. angenommen. So sollen die Funktionen des Verstandes in Urteilen aus der (formallogischen) Urteilstafel abgeleitet werden, andererseits liegt dieser der Verstand zu grunde, der bekanntlich urteilt. Zur Zirkularitätsstruktur des Leitfadenskapitels vgl. **Wolff**: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, S.33 ff. Vgl. hierzu auch: „Die logische Funktionen der Urteile überhaupt ... können, ohne einen Zirkel zu begehen, nicht definiert werden, weil die Definition doch selbst ein Urteil sein, und also diese Funktionen schon enthalten müßte.“ (KrV, A245)

uns kommen“ kann und „also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten“ ist, weil sie „ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft“ (KrV, B129,130) ist, eine „Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden“, ist Verbindung die einzige „unter allen Vorstellungen ... , die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus der Selbsttätigkeit ist.“ (KrV, B130)<sup>28</sup> Die Verbindung, bzw. *Synthesis* ist als Handlung des Verstandes „ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend“, weshalb sie jeder „Analysis, die ihr Gegenteil zu sein scheint“ vorhergehen muß, „denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es *nur durch ihn* als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können.“ (KrV, B130) Kant formuliert hier genau die Struktur der Selbstbeziehung. Die Verbindung geht vom Subjekte aus, also vom Verstand. Sie ist ein Actus der Spontaneität und deshalb „für alle Verbindung gleichgeltend“. Wenn nun der Verstand analysiert wird, wenn Kant „die noch wenig versuchte *Zergliederung des Verstandesvermögens* selbst“ (KrV, B90/A65) vollziehen möchte, so geht dieser Analyse jederzeit die *Synthesis* voraus, und d.h. daß der Verstand vorausgesetzt wird. Der Verstand setzt so sich selbst voraus.<sup>29</sup> Deshalb führt „der Begriff der Verbindung ... außer dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der *Synthesis* desselben, noch den der Einheit desselben bei sich“ (KrV, B130), welche Einheit eben der Verstand ist, so daß „Verbindung [die] Vorstellung der *synthetischen* Einheit des Mannigfaltigen *ist*.“ (KrV, B130/131) Diese Einheit, bzw. der Verstand gehen so jeder Verbindung voraus. Sie ist deshalb nicht eine kategoriale Einheit, sondern muß höher liegen, „nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält.“ (KrV, B131) Sie macht so auch, „dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der

---

<sup>28</sup>Dieser Actus der Selbsttätigkeit ist dasjenige, was Kant nicht explizieren kann. Was Selbsttätigkeit ist, wäre mit der Antwort auf die Frage: „Wie das Vermögen zu denken selbst möglich ist?“ beantwortet. Da Kant die Selbsttätigkeit mit dem Verstand identifiziert, diesen allerdings mal als Vermögen der Regeln, mal der Urteile oder als das Denken selbst bestimmt, ihn letztlich aber auf Urteile reduziert, ist es ihm nicht möglich die Selbsttätigkeit des Denkens zu betrachten, weil im Urteil die Handlung und das Resultat dieser Handlung immer nur als Getrennte gedacht werden können. Bekanntlich versuchten Kants Nachfolger, nämlich Reinhold (allerdings nur bedingt) mit dem „Satz des Bewußtseins“, Fichte mit der „Selbstsetzung“ des Ich, bzw. der „Tathandlung“ und schließlich Hegel mit dem „Denken des Denkens“, die Selbstbezüglichkeit, bzw. -tätigkeit zu fassen und so den Dualismus von Sein und Denken aus diesen selbst heraus zu bestimmen, und nicht, so wie Kant, als äußerliche Verknüpfung nach der Struktur eines Urteils. Die Selbsttätigkeit ist aber gerade der „höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch ... heften muß.“ (KrV, B134, Anmerkung)

<sup>29</sup>Das ist natürlich nicht als Tautologie zu verstehen, sondern als Selbstbegründung, Selbstrechtfertigung und Selbstanwendung und deshalb letztlich als Selbstbestimmung.

Verbindung allererst möglich.“(KrV, B131)

Diese höchste Einheit ist nun der schon öfters erwähnte „höchste Punkt“ (KrV, B134, Anmerkung), bzw. die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“ (§16), oder einfacher formuliert: „Das: Ich Denke, [das] alle meine Vorstellungen begleiten können [muß]“ (KrV, B131) Ohne die Beziehung auf dasjenige, das Einheit stiftet, wäre alle Mannigfaltigkeit unbestimmt und so nichts für mich. Deshalb hat „alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird.“ (KrV, B132) So bezieht sich „das: Ich denke“ auch auf sich selbst, weil es „alle meine Vorstellungen begleiten können“ muß, und d.h. daß es auch die Vorstellung seiner selbst begleiten können muß, weshalb es „dasjenige Selbstbewußtsein ist, [das] in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist [und] von keiner [Vorstellung] weiter begleitet werden kann.“ (KrV, B132) Es tritt hier die Selbstbeziehung am deutlichsten zum Vorschein. Wenn das Ich sich selbst denkt, ist es gleichzeitig der Ursprung, die Rechtfertigung und das Resultat seiner selbst und d.h. Bestimmung seiner selbst. Daß dieser Dreischritt genau der Struktur des Münchhausen-Trilemmas entspricht, liegt auf der Hand. Daß dieser Dreischritt mit den Mitteln der Urteilslogik nicht durchzuführen ist, ist auch klar, weil das Urteil nur äußerlich verbinden kann, das Ich denke aber eine Selbstbeziehung ist, und d.h. nicht äußerlich gedacht werden kann. Dieser „höchste Punkt“, der sich selbst begleitet, ist dabei identisch und zugleich sich selbst verschieden. Kant nennt diesen „höchsten Punkt“ deshalb auch „die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus[!] ihr [sc. der Vorstellung: Ich denke] zu bezeichnen.“ (KrV, B132) Denn die Vorstellungen, die das Selbstbewußtsein hervorbringt sind a priori, und alle Vorstellungen können nur meine sein, wenn sie „der Bedingung notwendig gemäß [sind], unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein stehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden.“ (KrV, B132,133) Deshalb ist diese höchste Einheit durchgängig identisch mit sich selbst. Und zwar nicht nur, weil es die Synthesis der Vorstellungen eines Mannigfaltigen stiftet und sich dieser Synthesis bewußt ist, sondern es ist sich seiner selbst nur in dieser Synthesis bewußt, soll heißen: das Selbstbewußtsein bestimmt sich selbst in der Synthesis seiner mannigfaltigen Vorstellungen. Die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“ ist somit die Bedingung, das Bedingte und das Resultat seiner selbst, weshalb es „der höchste Punkt [ist], an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“, weil ich sonst „ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben [würde], als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin.“ (KrV, B134)

Das Ich ist somit der Grund der Synthesis, zugleich ist die „[s]ynthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben ... der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem meinem bestimmten[!] Denken vorhergeht.“(KrV, B134) Die Wechselbeziehung also von – kurz gesagt – Ich und Welt, die gegenseitige Bedingung, Begründung und Bestimmung, ist dasjenige, das Erkenntnis ermöglicht. Dies ist auch der oberste Grundsatz allen Verstandesgebrauchs. Er kann aber nur ein synthetischer sein, „[d]enn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben“, sondern es kann nur „in der Anschauung, die davon unterschieden ist [vom Denken, bzw. Ich] ... gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtsein gedacht werden.“(KrV, B135)

Der Ausgang Kants von „zwei Stämme[n] der menschlichen Erkenntnis ... die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden“(KrV, B29/A15), bricht also in der Deduktion hervor, so daß „[e]in Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, [*anschauen* würde]; der unsere kann aber nur *denken* und muß in den Sinnen die Anschauung suchen.“(KrV, B135) Wenn aber die „synthetische Einheit der Apperzeption“ der oberste Grundsatz allen Verstandesgebrauchs ist und deshalb die Bedingung unter der überhaupt Verbindung stattfinden kann, so ist zu fragen was denn verbunden werden kann. Die Unterscheidung zwischen Anschauung, in der uns etwas gegeben werden kann und dem Verstand, in dem etwas gedacht wird, ist deshalb irreführend, weil das Gegebene auch gedacht werden kann, indem es als Gegebenes gedacht wird. Wenn es gedacht werden kann, dann ist es a priori und ist zugleich Inhalt des Denkens. Und das ist ja genau der Punkt, an dem sich die transzendente Logik von der formalen unterscheiden soll, daß sie nämlich nicht von allem Inhalt abstrahiert. Der Verstand ist so die Bedingung seines gedachten Inhalts. Alles Mannigfaltige steht deshalb unter dem obersten Grundsatz, „so fern [es] in einem Bewußtsein [muß] verbunden werden können“(KrV, B136,137) Da uns aber etwas nur in der Anschauung gegeben werden kann, so steht auch „alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“(KrV, B136) Wenn nun ein Objekt dasjenige ist, „in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“, der „Verstand [aber], allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse“<sup>30</sup> ist und diese „in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein

---

<sup>30</sup>Hier ist wieder einmal eine Bestimmung des Verstandes zu finden, diesmal als Vermögen der Erkenntnisse.

Objekt“ bestehen, „aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis“ ebendieser Vorstellungen erfordert, so ist „die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit ... [ausmacht], und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.“(KrV, B137) Damit ist Erkenntnis eine Handlung durch die verschiedene Vorstellungen zur Einheit verbunden werden, und nur so kann überhaupt ein Objekt bestimmt werden. D.h. daß nichts erkannt werden kann, was der Verstand selbst nicht zur Einheit zusammensetzen kann. Dies ist auch der Grund, warum „der Raum noch gar keine Erkenntnis [ist. Denn] er gibt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntnis.“(KrV, B137) Damit ein Objekt erkannt wird, „z.B. eine Linie, muß ich sie *ziehen*, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, daß die Einheit dieser Handlung zugleich[!] die Einheit des Bewußtseins ... ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird.“(KrV, B137,138) Es ist deshalb der Erkenntnisakt ein produktiver und die Einheit des Bewußtseins „eine objektive Bedingung aller Erkenntnis.“(KrV, B138) Nicht nur ist sie Bedingung dafür, daß das Ich ein Objekt erkennt, sondern sie ist die Bedingung „unter der jede Anschauung stehen muß, *um für mich Objekt zu werden*.“(KrV, B138) Würde Anschauung nicht unter dieser Bedingung stehen, so könnte sie nie etwas für ein Bewußtsein werden, „weil das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde.“(KrV, B138) Weil allein unter dieser Bedingung Objekte erkannt werden können, nennt Kant sie auch objektiv: „Die transzendente Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff vom Objekt vereinigt wird.“(KrV, B139) Weil nun der Verstand urteilt, ist diese Handlung „nichts anderes ... als die Art gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen *ist* in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden.“(KrV, B141,142) Die Objektivität eines Gegenstandes der Anschauung kann deshalb nur vermöge der Einheit des Verstandes geleistet werden.

Wenn wir das bis jetzt Gesagte zusammenfassen, so haben wir folgendes Ergebnis (§§9-15): „Alle Kategorien gründen sich auf logische Funktionen in Urteilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit ... noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält.“(KrV, B131) Diese höhere Einheit ist die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzepti-

on“, unter der jede Anschauung stehen muß, damit sie für mich ein Objekt werden kann (§§16-19). Diese Gedanken führen zu dem Ergebnis, das in §20 zusammengefasst ist: „Alle sinnliche Anschauungen stehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewusstsein zusammenkommen kann.“(KrV, B143) Weil die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt ist, an den man alle Erkenntnis heften muß, muß auch alle Anschauung unter diesen Punkt fallen. Da die Handlung des Verstandes in den Funktionen zu Urteilen besteht, kann alles Mannigfaltige nur vermöge dieser Funktionen unter den höchsten Punkt gebracht werden. Weil aber die Handlungen des Verstandes die Kategorien sind, „steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien.“(KrV, B143) Zu bemerken ist, daß dieses Gegebene nur als solches gedacht wird. So steht alles, was uns gegeben werden kann, unter den Kategorien, sonst könnte es uns nicht gegeben werden. „Der Beweisgrund beruht auf der vorgestellten *Einheit der Anschauung*, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, welche jederzeit eine Synthesis des mannigfaltigen zu einer Anschauung Gegebenen in sich schließt, und schon die Beziehung dieses letzteren auf Einheit der Apperzeption enthält.“(KrV, B144, Anmerkung) Es geht Kant bis jetzt noch gar nicht um bestimmte Gegenstände, sondern um die Gegenständlichkeit selbst. Deshalb spricht Kant auch vom „Anfang einer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ... , in welcher ich, da die Kategorien unabhängig von Sinnlichkeit bloß im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahieren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung mittelst[!] der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen.“(KrV, B144) Es ist hieraus klar, daß noch gezeigt werden muß (§26), daß die Einheit der empirischen Anschauung „keine andere sei, als welche die Kategorien ...dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt“, wodurch die Gültigkeit der Kategorien „a priori in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt“ und damit „die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht“ (KrV, B144,145) wäre.

In diesem ersten Beweisschritt der Deduktion<sup>31</sup> ist die Rede nur von gedachten Objekten und nicht von erkannten. Denn „einen Gegenstand *denken*, und einen Gegenstand *erkennen*, ist ... nicht einerlei.“(KrV, B146) Gemäß Kants Voraussetzung der „zwei Stämme“ der Erkenntnis, bedarf es zweierlei, um einen Gegenstand zu erkennen: „erstlich de[n] Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird.“(KrV, B146) Und d.h. daß bis jetzt die objektive Gültigkeit der Kategorien für Gegenständlichkeit überhaupt gezeigt worden ist.

---

<sup>31</sup>**Henrich:** Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion.

Zu zeigen ist dann noch deren Objektivität für Erfahrung, bzw. zu zeigen ist, daß der Gegenständlichkeit – allgemein gesprochen – ein Gegenstand gegeben werden kann.

### 10.2.2. Die „produktive Einbildungskraft“ als Umfang

Weil Erkenntnis sich aus zwei Teilen zusammensetzt, nämlich Verstand und Anschauung, unsere Art anzuschauen aber sinnlich ist, „kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntnis werden, so fern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird.“(KrV, B146) Da sinnliche Anschauung entweder rein, oder empirisch ist, können wir das Denken nur entweder auf reine, oder auf empirische Anschauung beziehen. Der erste Fall hat mit mathematischer Erkenntnis zu tun, d.h. mit Erkenntnis mathematischer Gegenstände a priori, „aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen“.(KrV, B147)<sup>32</sup> Im zweiten Fall, bei der empirischen Anschauung, werden uns „Dinge im Raum und der Zeit ... aber nur gegeben, so fern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung.“(KrV, B147) Im ersten Beweisschritt haben wir gesehen, daß das Denken eines Gegenstandes kategorial ist. Nun wird dieses Denken auf Gegenstände im Raum und Zeit reduziert, weil nur diese Gegenstände uns sinnlich gegeben werden können, und d.h. nur sie können einem gedachten Gegenstand korrespondieren, also auch erkannt werden. „Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur so fern Erkenntnis, als diese [sc. Anschauungen a priori], mithin auch die Verstandesbegriffe vermittels ihrer [sc. der Anschauungen a priori], auf empirische Anschauungen angewandt werden können.“(KrV, B147) Und d.h. daß Kategorien „nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis“ (KrV, B147) dienen, welches eben Erfahrung heißt. Daraus folgt, daß Kategorien „keinen anderen Gebrauch zu Erkenntnisse der Dinge haben, als nur so fern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden.“(KrV, B147,148) Wir wissen jetzt, wie der Gegenstand, der unter Kategorien steht, beschaffen sein muß. Er muß ein Gegenstand möglicher Erfahrung sein können, damit er überhaupt erkannt, d.h. bestimmt werden kann. Es muß also ein sinnlicher Gegenstand sein.

Dieses Ergebnis ist „von der größten Wichtigkeit“, denn hier werden „die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände“ (KrV, B148) bestimmt. Diese Gegenstände sind aber nur diejenigen, die sinnlich, in Raum und Zeit,

---

<sup>32</sup>Der Satz geht folgendermaßen weiter: „ob es Dinge geben könne, die in dieser Form angeschaut werden müssen, bleibt doch dabei noch unausgemacht.“ Ausgemacht wird das erst im Schematismuskapitel.



gegeben werden können. War bis §20 nur die Rede von Anschauung überhaupt, auf die sich die Kategorien beziehen können, weshalb sie „eben darum bloße Gedankenformen [sind], wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird“, weil es bis jetzt um die „rein intellektual[e]“ Synthesis ging, die sich „bloß auf die Einheit der Apperzeption“ bezog, so geht es jetzt um die „synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori“. (KrV, B150) Diese ist deshalb möglich, „[w]eil in uns ... eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Rezeptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht“ und deshalb „der Verstand, als Spontaneität, [so] den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen“ kann, welches „die Bedingung [ist], unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung notwendiger Weise stehen müssen.“ (KrV, B150) Damit haben Kategorien „objektive Realität, d.i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen“. (KrV, B150,151) D.h. objektive Realität können nur sinnliche Anschauungen, die kategorial bestimmt sind, haben und „nur von diesen sind wir der Anschauung a priori fähig.“ (KrV, B151)

Kant unterscheidet an diesem Punkt der Deduktion die „figürliche Synthesis (synthesis speciosa)“ von der „Verstandesverbindung (synthesis intellectualis)“, „welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht“ (KrV, B151) wird. Jene ist dagegen die „Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die a priori möglich und notwendig ist“, und „wenn sie bloß auf die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, d.i. diese transzendente Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird ... die transzendente Synthesis der Einbildungskraft heißt“, wobei Einbildungskraft „das Vermögen [ist], sich einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.“ (KrV, B151) Genau das heißt aber einen Gegenstand als *angeschauten* denken. Wird ein Gegenstand nur erinnert, d.h. ins Gedächtnis gerufen, so spricht Kant von der „reproduktiven Einbildungskraft“, weil „deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich der Assoziation, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transzendental-Philosophie, sondern in die Psychologie gehört.“ (KrV, B152)<sup>33</sup> Dagegen hat die „produktive Einbildungskraft“ die Aufgabe, mögliche Erfahrung zu bestimmen. Sie kann dies deshalb, weil sie „der

---

<sup>33</sup>Die Assoziation hatte Hume im Sinn. Sie ist bei ihm allerdings kein Prinzip a priori. „’Tis likewise evident, that as the senses, in changing their objects, are necessitated to change them regularly, and take them as they lie *contiguous* to each other, the imagination must by long custom[!] acquire the same method of thinking“. (Hume: A Treatise of Human Nature, S.13)

subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit“ (KrV, B151) gehört. Da sie aber gleichwohl spontan ist, also „bestimmend, und nicht, wie der Sinn, bloß bestimmbar [, kann sie] a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen“ (KrV, B151,152) Die produktive Einbildungskraft ist so dasjenige, das uns ermöglicht Gegenstände anschaulich zu denken, oder denkend anzuschauen<sup>34</sup>, bzw. einfacher ausgedrückt: sie uns vorzustellen, und zwar a priori den Kategorien gemäß. Sie bestimmt also „die Sinnlichkeit a priori ... , und ihre Synthesis der Anschauungen, *den Kategorien gemäß*, muß die transzendente Synthesis der Einbildungskraft“ (KrV, B152) heißen. Somit ist Einbildungskraft „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung“ (KrV, B152) Deshalb ist die Einbildungskraft „als figürlich, von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verstand unterschieden.“ (KrV, B152) Wenn der Verstand von allem Inhalt abstrahiert und so versucht Gegenstände zu bestimmen, so wird er dialektisch (im Kantischen Sinne). Die Einbildungskraft restringiert aber den Verstand auf mögliche Erfahrung. Welcher Gegenstand auch immer a priori gedacht wird, die Einbildungskraft schränkt ihn auf die Kategorien ein, obwohl 'Einschränkung' hier das falsche Wort ist, weil es eine Grenzsetzung von außen suggeriert. Es ist vielmehr so zu denken, daß erst die Einbildungskraft dem Verstand erlaubt Gegenstände so zu denken, daß ihnen auch eine korrespondierende Anschauung gegeben werden kann. Die produktive Einbildungskraft bestimmt (und in diesem Bestimmen 'produziert' sie) mögliche Anschauung, aber nur zum Zwecke der „Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit“ und nicht als „einzelne Anschauung“ (KrV, B179/A140), d.h. nicht als einen jeweils bestimmten Gegenstand, sondern als bestimmbaren.

Mit der produktiven Einbildungskraft hat Kant das erreicht, was die transzendente von der formalen Logik unterscheidet: einen Gegenstand a priori, bzw. eine mögliche Anschauung. Diese ist objektiv möglich, weil vermöge der Einbildungskraft, den Kategorien gemäß, eine Einheit in der Anschauung gemäß der Einheit der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption zu stande kommt, und so, sagen wir, ein Anschauungsraum des Verstandes antizipatorisch eröffnet wird. Alles was in diesem Raum gemäß den Formen der Anschauung bestimmt werden kann, dem kann auch eine korrespondierende empirische Anschauung gegeben werden.

---

<sup>34</sup>Hier ist also ein anschauerer Verstand gemeint. Es geht aber nicht um intellektuelle Anschauung, sondern um sinnliche, den Kategorien gemäße, Anschauung. Man könnte sie auch kategoriale Anschauung nennen.

### 10.2.3. Einheit von Apprehension und Apperzeption als objektive Gültigkeit

Es bleibt jetzt nur noch zu zeigen, daß es nicht nur mögliche Anschauung gibt, sondern daß es auch eine mögliche Erfahrung gibt. Während in der „metaphysischen Deduktion“<sup>35</sup> „der Ursprung der Kategorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargetan“ wurde (§§9-12), „in der *transzendentalen* aber die Möglichkeit derselben als Erkenntnisse a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt (§20, 21)“<sup>36</sup>, soll jetzt „die Möglichkeit, *durch Kategorien* die Gegenstände, die nur immer *unseren Sinnen vorkommen mögen*, und zwar nicht der Form ihrer Anschauung, sondern den Gesetzen ihrer Verbindung nach, a priori zu erkennen, also der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie so gar möglich zu machen“ (KrV, B159), gezeigt werden.<sup>37</sup> Es geht jetzt also darum zu zeigen, daß alle Gegenstände, sofern sie empirisch sind, durch Kategorien bestimmt sind. D.h. daß die „Form ihrer Anschauung“ als schon bestimmt (d.h. räumlich und zeitlich) vorausgesetzt ist und die Gegenstände „den Gesetzen ihrer Verbindung nach“ jetzt betrachtet werden müssen, wobei anzunehmen ist, daß die produktive Einbildungskraft schon am Werke war „und so synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der *sinnlichen Anschauung* a priori“ (KrV, B150) geleistet ist, d.h. daß der bis jetzt gemeinte Gegenstand nur als möglicher und d.h. als raum-zeitlicher gedacht ist. Es geht jetzt aber um die Gesetze der Verbindung dessen, was unseren Sinnen vorkommen kann. Bis jetzt wissen wir nur, daß alle Gegenstände, die erkannt werden können den Formen der Anschauung und der Einbildungskraft gemäß sein müssen, d.h. auch den Kategorien. Ich glaube aber, daß Kant bis jetzt mögliche Erfahrung den mathematischen Kategorien gemäß bestimmt hat. Mathematische Kategorien gehen auf „Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen)“, während die dynamischen Kategorien „auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand) gerichtet sind.“ (KrV, B110) D.h. die Einbildungskraft stellt sich Gegenstände möglicher Erfahrung vor, allerdings nur als raumzeitlich quantitativ und qualitativ bestimmbare. Was noch fehlt, ist diesen Gegenständen eine korrespondierende empirische Anschauung zu geben (Existenz) und sie in Beziehung auf einander oder den Verstand zu setzen. D.h. es geht darum zu zeigen, daß sie über ihre mathematische Verfaßtheit hinaus nach

---

<sup>35</sup>Siehe oben, Kap.10.1

<sup>36</sup>§ 20 ist das Ergebnis von §§16-19. (Siehe oben, Kap.10.2.1.)

<sup>37</sup>Kant geht es hier um die Gesetze der Verbindung der Gegenstände und nicht um die Form ihrer Anschauung, bzw. um die „formale Anschauung“ (KrV, B161, Anmerkung). Dies ist der Grund, warum ich die §§22-24 als zweiten Schritt in der transzendentalen Deduktion ansehe. (Siehe oben, Kap.10.2.2.)

Gesetzen verbunden sind, d.h. den „dynamischen Kategorien“ gemäß. Wenn das gezeigt ist, dann schreibt in der Tat der Verstand der Natur ihre Gesetze vor, denn diese Gesetze können keine anderen sein, als durch welche der Verstand selbst verbindet. Und deshalb setzt Kant hier bei der „Synthesis der Apprehension“ an, welche empirisch ist. Zu zeigen ist, daß diese Synthesis, obwohl empirisch, der Synthesis der Apperzeption, welche a priori ist, gemäß ist. Wenn dies glückt, dann wissen wir, daß alle empirische Anschauung allen Kategorien gemäß sein muß, was wiederum heißt, daß der existierende Gegenstand den Kategorien gemäß sein muß und deshalb, wenn wir mögliche Erfahrung nach Gesetzen strukturieren, wir der Natur selbst Gesetze vorschreiben.

Kant versteht unter der „*Synthesis der Apprehension* die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung, ... dadurch Wahrnehmung, d.i. empirisches Bewußtsein derselben (als Erscheinung), möglich wird.“(KrV, B160) Weil nun „die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung“ den Formen der Anschauung a priori gemäß sein muß, „weil sie selbst nur nach dieser Form geschehen kann“(KrV, B160), Raum und Zeit aber „nicht bloß als *Formen* der sinnlichen Anschauung, sondern als *Anschauungen* selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten), also mit Bestimmung der *Einheit* dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt“(KrV, B160) sind, „ist selbst schon *Einheit der Synthesis* des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithin auch eine *Verbindung*, der alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß sein muß, a priori als Bedingung der Synthesis aller *Apprehension* schon *mit* (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben.“(KrV, B161) Kant macht zu diesem Argumentationsgang eine Anmerkung, die höchst interessant ist. Der Raum „als Gegenstand vorgestellt ... enthält mehr, als bloße Form der Anschauung, nämlich *Zusammenfassung* des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in[!] eine *anschauliche Vorstellung*“(KrV, B161, Anmerkung) D.h. im Klartext, daß das Mannigfaltige nach der Form der Sinnlichkeit (Raum und Zeit also) gegeben ist und so der Raum, als „Gegenstand Vorgestellt“, die Zusammenfassung des Mannigfaltigen „in eine *anschauliche Vorstellung*“ enthält, was nicht anderes heißen kann, als daß diese anschauliche Vorstellung schon ein den Formen der Sinnlichkeit bestimmter Gegenstand ist, allerdings erst noch nur gedacht, d.i. ein Produkt der Einbildungskraft. Deshalb gibt auch „die *Form der Anschauung* bloß Mannigfaltiges, die *formale Anschauung* [dagegen] aber Einheit der Vorstellung“(KrV, B161) Kant hat diese „Einheit ... in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht[!] den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt.“(KrV, B161, Anmerkung) Diese voraus-

gesetzte Synthesis ist die *synthesis speciosa*, bzw. figürliche Einbildungskraft, und „da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt)<sup>38</sup> der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst *gegeben* werden, ... gehört die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes (§24).“(KrV, B161) Und d.h. nichts anderes, als daß in den Anschauungen schon „Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen“ enthalten ist, also eine Synthesis, „der alles[!], was im Raume oder der Zeit bestimmt[!] vorgestellt werden soll, gemäß sein muß“. Diese Einheit ist „a priori als Bedingung der Synthesis aller[!] *Apprehension* schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben.“(KrV, B161) Oder verkürzt: Einheit der Apperzeption = Einheit der Apprehension. Alles, was apprehendiert wird, wird gemäß der Struktur des Denkens apprehendiert, d.i. gemäß den Kategorien.

Hier schließt sich der Kreis des Beweisgangs der Deduktion. Wir sind von der Selbstbezüglichkeit des Denkens ausgegangen. Wir haben gesehen, daß das Denken, indem es auf sich selbst reflektiert, sich selbst zum Gegenstand wird. Somit kann es sich selbst nur denken vermöge seiner selbst. D.h. daß es sich selbst begründen können muß, in diesem Begründen aber einen möglichen Raum der Begründung (oder Reflexion) entwirft, in dem es sich bestimmt. Weil es sich hierin immer neu bestimmt, ist es wieder bei sich angekommen und reflektiert erneut auf sich. Als Reflexionsgegenstand faßt es sich kategorial<sup>39</sup>. Es stellt sich sich selbst vor (Vor-Stellung) den Kategorien gemäß. Es kann dies nur indem es sich entzweit, in ein Denkendes und ein Gedachtes. Da das Gedachte aber als das noch Unbestimmte zu denken ist, kann es nur als zu bestimmende Mannigfaltigkeit auftreten. Indem das Denken auf sich reflektiert und so sich entzweit, muß ein Bereich des Auseinander aufgespannt werden (räumliches und zeitliches Auseinander, bzw. eine Raum- und Zeitschematismus). Dieser Raum ist die Raumzeitlichkeit, als einfache unbestimmte Vorstellung, d.h. nicht diskursiv, sondern intuitiv. Die Mannigfaltigkeit darin wieder zusammenzudenken, dazu bedarf es eines Prinzips. Das Prinzip ist aber das Denken selbst. (So ist das Ziehen einer Linie eine Handlung des Verstandes, „so daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins ... ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein Bestimmter Raum) erkannt wird.“(KrV, B137,138)<sup>40</sup> Und so kann Kant sagen, daß die synthetische Einheit des empirischen Gegenstandes

---

<sup>38</sup>Wir erinnern uns: „[D]ie Einbildungskraft [ist] ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen ... muß die transzendente Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste[!] Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist.“(KrV, B152)

<sup>39</sup>Ob es genau die Kantischen Kategorien sind, nach denen sich das Denken denkt, dies zu klären, ist nicht Aufgabe dieser Arbeit.

<sup>40</sup>Fichte würde sagen: „Tathandlung“.

keine andere sein kann, „als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen *Anschauung überhaupt* in einem ursprünglichen Bewußtsein, den Kategorien gemäß, nur auf die *sinnliche Anschauung* angewandt“. Damit steht „alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien, und, da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmung ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung.“ (KrV, B161) Deshalb geht die Synthesis der Analysis voraus, und deshalb können wir der Natur Gesetze vorschreiben. Das Denken denkt sich die Welt selbst und die Welt, als erkannte, ist immer gedachte Welt. Deshalb sind Erscheinungen alles, was wir von dem, was „dawider“ (Vgl. KrV, A105) ist, erkennen können. Die Struktur der Erscheinung kommt aus dem Denken selbst. Damit ist die Identität von Denken und Sein hergestellt. Sie ist aber nur insofern hergestellt, als sie schon immer vorausgesetzt ist.<sup>41</sup>

Es wäre angebracht eine Diskussion über den Aufbau der *transzendentalen Deduktion* nachzuliefern. Mir ist bewußt, daß die Einteilung, so wie ich sie vornehme, den üblichen<sup>42</sup> Interpretationen, widerspricht. So sieht Henrich nur zwei Beweisschritte in der Deduktion, wobei der zweite (§26) die Umfangsrestriktion des ersten (§20) aufhebt. Ebenso sieht Wagner auch zwei Schritte, er spricht allerdings nicht von einer Umfangsrestriktion der Kategorien in §20, sondern bei ihm hat „das ‚so fern ...‘ in Z. 11/12 ... den Betrachtungspunkt (respectus) angehenden Sinn.“<sup>43</sup> Deshalb besteht für Wagner der zweite Beweisschritt auch nicht in der Aufhebung einer Umfangsrestriktion, sondern es geht „um die *Universalität* der Kategorienfunktion“.<sup>44,45</sup>

Diese Diskussion auszuführen, wäre die Aufgabe für eine eigenständige Arbeit, weshalb sie hier nicht ausgeführt werden kann. Allerdings soll angemerkt werden, daß, weil alle Einteilungen a priori dreiteilig sind<sup>46</sup>, die transzendente Deduktion auch in drei Teile gegliedert werden kann (und muß). Und weil ein jeder Teil für sich Totalität ist,

---

<sup>41</sup>Wenn Zocher feststellt, daß die „*anschauliche Synthesis* ... durch die *kategoriale* [ermöglicht wird], weil sie gar nicht selbständig neben ihr besteht, sondern im Grunde, wie es scheint, mit ihr *identisch* ist!“ (Zocher: Kants transzendente Deduktion der Kategorien, S.176), so ist diese Verwunderung symptomatisch für die Kant-Rezeption. Kant denkt Erkenntnis aus der Subjekt-Objekt Spaltung heraus, er kann dies aber nur, weil er diese Spaltung als im Objekt vermittelt immer schon voraussetzt. (Vgl. hierzu: Zeidler: Grundriß der transzendentalen Logik, S.52.)

<sup>42</sup>Vor allem seit Henrichs vielbeachtetem Beitrag (Henrich: Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion).

<sup>43</sup>Wagner: Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien, S.358.

<sup>44</sup>Ebd., S360.

<sup>45</sup>Zur Diskussion der beiden Positionen, sowie der transzendentalen Deduktion vgl. Tuschling (Hrsg.): Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“, S.34-96.

<sup>46</sup>Vgl. KdU, B LVII/A LV.

verweist er aus sich hinaus auf die anderen. Wir haben so als ersten Schritt den Aufweis eines höchsten Punktes, an dem alles hängen muß (auch die Kategorien). Als zweiten Schritt die Einbildungskraft, die eine kategoriale Anschauung ermöglicht und schließlich, als dritten Beweisschritt, die Gesetzmäßigkeit aller empirischen Gegenstände, d.h. aller Erscheinungen. Wir finden in diesen drei Schritten „den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit“ (KrV, B81/A57) der Kategorien, sofern sie als *Bedingungen* der Möglichkeit von Gegenstandserfahrung gefaßt sind. In der metaphysischen Deduktion wird nur der Ursprung der Kategorien aus der Tafel der Logiker gewonnen, aber noch nicht deren Ursprung als Bedingungen für Erkenntnis. Die transzendente Deduktion insgesamt ist dann als die Rechtfertigung des Gebrauchs der Kategorien zu sehen. Damit ist aber auch die Aufgabe des Schematismuskapitels klar, weil es dort um die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen geht, also um Subsumtion, und d.h. um die Bestimmung dessen, was denn überhaupt als Erscheinung unter (und unter welche) Kategorie fällt.





# 11. Kritik

Kants Programm und der Versuch zwei verschiedene Bereiche zu verbinden, ist ein Unterfangen, das von Anfang an problematisch ist. Es ist deshalb problematisch, weil Kant das Denken selbst nicht bestimmen kann. Er kann dies nicht, weil er das Denken auf Urteile reduziert. Zwar urteilt das Denken auch, aber es macht noch mehr. Hätte Kant die selbstreflexive Struktur des Denkens betrachtet, wäre ihm aufgefallen, daß das Denken, indem es sich denkt, sich auseinanderfaltet. In diesem Auseinanderfalten wird es sich selbst different, bleibt sich gleichwohl identisch. Dies ist mit der Urteilslogik nicht zu denken, sondern muß als Bewegung von Begriff, Urteil und Schluß gedacht werden. Kant fehlt es aber an der Methode des „Denkens des Denkens“, weshalb er sich in die Urteilslogik flüchtet. So schreibt er in den Prolegomena: „Um aber ein solches Prinzip [sc. nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Funktionen desselben, daraus reine Begriffe entspringen, und mit Präzision bestimmt werden], aufzufinden, sahe ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrige enthält, und sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urteilen.“<sup>1</sup> Nach welchem Prinzip Kant dies fand, bleibt allerdings unklar. „Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunktionen, die aber in Ansehung alles Objekts unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Funktionen zu urteilen auf Objekte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urteile als objektiv-gültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich außer Zweifel sein konnte, daß gerade nur diese, und ihrer so viel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Erkenntnis der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie, wie billig, nach ihrem alten Namen *Kategorien*“.<sup>2</sup> Hätte Kant das Prinzip angeben können, nach dem er diese Kategorien gefunden hat und ihre Anzahl bestimmen konnte, so wäre dieses

---

<sup>1</sup>Prol., A119.

<sup>2</sup>Prol., A119,120.

Prinzip sicherlich nicht das Urteil gewesen. So aber kann er die zwei Bereiche, nämlich Anschauung und Denken nur äußerlich verbinden. Dieser Dualismus bricht in der KrV immerwieder durch. Immerwieder gibt es aber auch Passagen, die der äußerlichen Verbindung widersprechen und somit die Urteilslogik unterlaufen. So ist bei der Einbildungskraft die Rede von einem anschauenden Verstand.<sup>3</sup> So ist das Erkenntnisvermögen selbst dreiteilig, einmal als Vermögen der Begriffe (Verstand), einmal als Vermögen der Urteile (Urteilkraft) und einmal als Vermögen der Schlüsse (Vernunft). Hätte Kant alle drei auf- und ineinander bezogen, wäre die transzendente Deduktion sicherlich anders ausgefallen. Er konnte dies aber nicht, weil es ihm nicht möglich war ein Prinzip des Denkens selbst aufzustellen. Dieses Prinzip muß aber die Struktur des Münchhausen-Trilemmas aufweisen. Es muß ein dreifaltiges Eines sein, und ein solches ist das Denken selbst.

Um die Ausgangsfrage dieser Arbeit zu beantworten, so muß die Antwort darauf eindeutig positiv ausfallen. Die Kategorien müssen in die Anschauung hineinspielen, weil es sonst überhaupt keine Anschauung geben würde. Der Raum und die Zeit als Bedingungen haben nur Sinn vermöge der Einheit der Apperzeption, diese allerdings nur vermöge ihrer selbst und zwar gemäß den Kategorien.

---

<sup>3</sup>Vgl. oben Kap.10.2.2

# Schlußbetrachtung und Ausblick

Die Problematik der Gegenstandserkenntnis besteht darin, daß wir es mit zwei Bereichen zu tun haben, einerseits Anschauung, andererseits Denken, bzw. auf der einen Seite Empirismus und auf der anderen Rationalismus. Beide Bereiche, so scheint es, schließen einander aus. Soll unser Erkennen also nicht ein logischer Leerlauf sein, bzw. ein rationaler Dogmatismus, muß es etwas geben, das als Garant eines objektiven Wissens auftreten kann. Dafür eignet sich auf den ersten Blick der Gegenstand der sinnlichen Anschauung, bzw. salopp ausgedrückt: das Wahrnehmbare. In der Philosophie gab und gibt es immer wieder Versuche Theorien des objektiven Wissens zu entwerfen. Schlagwortartig kann man diese Theorien in drei Gruppen teilen. Die Theorien, die vom wahrnehmbaren Gegenstand ausgehen, d.h. diejenigen, welche die Anschauung (oder Daten, Fakten, Wahrnehmungen, etc.) als Grundlage des objektiven Wissens nehmen, kann man als Empirismus bezeichnen. Das andere Extrem nehmen Theorien ein, die als Grundlage das Denken nehmen, welche man deshalb auch als Rationalismus bezeichnen kann. Den Mittelweg gehen Theorien, die, um Leibnizens Formulierung zu verwenden, eine „prästabilisierte Harmonie“ annehmen (komme diese Harmonie von Gott, der Natur, oder woher auch immer). Alle drei Bereiche haben das Problem, daß sie zwei voneinander Verschiedene zusammendenken müssen. Das Problem aber, zwei voneinander Verschiedene zusammenzudenken, ist primär ein logisches Problem. Es ist deshalb ein logisches Problem, weil Logik die Strukturen des Denkens selbst untersucht.

Wir haben oben (Kap.9.1) gesehen, daß formale Logik sich nicht dazu eignet dieses logische Problem zu lösen, weil sie nur die Verhältnisse der Erkenntnisse unter-, bzw. zueinander betrachtet, weshalb sie keine „Logik der Wahrheit“ sein kann. Wir haben auch gesehen (oben Kap.4), daß formale Logik auf einer Urteilsstruktur aufbaut, weshalb sie weder das Subjekt, noch das Prädikat eines Urteil mit eigenen Mitteln einholen kann. Rohs' Versuch Denken und Anschauung zu verbinden, muß deshalb scheitern. Es muß deshalb scheitern, weil er keine geeignete Logik hat, um zwei voneinander Verschiedene so zusammendenken zu können, daß sie nicht (nur) als Subsumtionsverhältnis auftreten, bzw. als zwei Arten einer Gattung. Rohs flüchtet sich deshalb in die Gestaltpsychologie

(siehe oben S.39) ohne erklären zu können, wie „singuläre Sinne“ zustande kommen.

Während Rohs zwei voneinander Verschiedene nicht zusammendenken kann, kann McDowell sie nicht auseinanderdenken. Wenn er davon spricht, daß „die Rezeptivität ... einen nicht einmal definitiv abtrennbaren Beitrag zu [der] Kooperation [von Rezeptivität und Spontaneität]“ (GuW, S.33) leistet, dann muß man annehmen, daß Denken und Anschauen eine starre Einheit bilden, die nicht aufgelöst werden kann. McDowell muß deshalb eine „zweite Natur“ annehmen, in die wir Menschen hineinerzogen werden, um so überhaupt so etwas wie Denken (bei ihm „Raum der Gründe“) fassen zu können. Es ist anzunehmen, daß McDowell implizit auch die Urteilslogik bemüht. Daß mit der Urteilslogik eine Einheit, die aus zwei Verschiedenen bestehen soll, nicht zu denken ist, dürfte mittlerweile klar sein. Sowohl McDowell, als auch Rohs, sind zu der dritten Gruppe der Erkenntnistheorien zu zählen, weil beide die Natur bemühen, um objektive Erkenntnis gewährleisten zu können.

Kant geht einen anderen Weg. Kant geht von der Verzahnung von Denken und Anschauung aus und versucht einen Gegenstand so zu denken, daß dieser a priori, d.h. allgemein, aber nicht empirisch, ist. Allerdings arbeitet auch Kant mit der Urteilslogik. Es ist ihm also, genau wie Rohs, nicht möglich zwei voneinander Verschiedene zusammenzudenken. Es läuft bei Kant allerdings darauf hinaus, daß Denken und Anschauung letztlich zusammenfallen müssen, weil er von vornherein beide im Objekt der Erkenntnis vermittelt weiß. Diese ursprüngliche Vermittlung äußert sich im äquivoken Gebrauch des Begriffs „Vorstellung“. So sind für Kant sowohl Gedanken, als auch Anschauungen, Vorstellungen. Deshalb ist auch die „produktive Einbildungskraft“ als dasjenige zu denken, das so etwas wie kategoriale Anschauung, oder anschauliches Denken ermöglicht. Hierin fallen Denken und Anschauung so zusammen, daß sie eine Einheit bilden, die keine Subsumtionseinheit ist, sondern eine entzweite Einheit. Kant kann aber so etwas wie entzweite Einheit mit den Mitteln der Urteilslogik nicht denken, weil die Urteilslogik nur mit schon fertigen (ob gegebenen oder gedachten) Entitäten umgehen kann.

Alle drei Positionen der in dieser Arbeit behandelten Denker befriedigen nicht. Allen drei Positionen fehlen die Mittel Einheit zu denken. Wir haben aber gesehen, daß, wenn man vom Denken selbst ausgeht, das Denken sich selbst denkt, sich deshalb unterscheidet, aber in diesem Unterschied bei sich selbst bleibt. Hier hätten wir so etwas wie entzweite Einheit, also einen Ansatzpunkt für den Versuch eine Erkenntnistheorie aufzustellen, die nicht in einem Naturalismus oder in einem unversöhnlichen Dualismus endet. Da das Denken sich selbst denkt, ist anzunehmen, daß die Methode des Sich-Selbst-Denkens aus dem Denken selbst stammt. Das schon öfters erwähnte Münchhausen-Trilemma ist

die Struktur, die jedem Denken zu grunde liegt. Es ist aber auch die Struktur nach der die Prinzipien der Logik gedacht werden müssen. So ist das Identitätsprinzip eine entzweite Einheit, die den Widerspruch schon impliziert. Ebenso impliziert das Widerspruchsprinzip das Identitätsprinzip, weil ein Widerspruch nur zwischen zwei sich selbst identischen (und so voneinander Unterschiedenen) gedacht werden kann. Das Verhältnis beider Prinzipien zueinander ist genau das Verhältnis, das das Münchhausen-Trilemma aufweist. Weil sie aber so auch einander ausschließen, sind sie jeweils am anderen bestimmt. Sie bestimmen sich so gegenseitig, als das was sie jeweils nicht sind. Es ist deshalb Bestimmung als das dritte Prinzip der Logik anzunehmen. In dieser Bestimmung wird etwas als zumindest nicht jenes bestimmt. In einer Logik die auf einem Wahr-Falsch Kalkül aufbaut, ist dieses Prinzip als das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten bekannt.

Nehmen wir nun die drei Prinzipien als Prinzipien des Denkens, also als Prinzipien, denen gemäß das Denken sich selbst denkt, dann finden wir Folgendes vor: das Denken, indem es denkt, ist sich selbst identisch, sonst könnte es sich selbst nicht denken. Indem es sich selbst als Identität denkt, widerspricht es sich selbst, bzw. entzweit sich. In dieser Entzweiung bestimmt es sich als das was es selbst nicht mehr ist, nämlich als das Andere seiner selbst. In dieser Bestimmung kommt es aber wieder zu sich selbst. Es ist somit Bedingung, Bedingtes und die Verbindung aus beiden, d.h. Bestimmtes. Es ist deshalb unendlich oft auf sich verwiesen, was, da es ein Selbstbezug ist, eine Kreisbewegung impliziert. In der Bestimmung seiner selbst, setzt es aber sich selbst, bzw. hält es diese Kreisbewegung an. Es ist bei sich selbst angekommen. Ich meine, daß man so Einheit denken kann und muß. Wenn dies möglich ist, dann muß Erkenntnistheorie nicht in einem Dualismus enden, bzw. als ein Naturalismus aufgefaßt werden. Wenn man Einheit so denkt, dann kann man Denken und Sein nach genau dieser Struktur denken. Man kann dann Denken und Sein als entzweite Einheit denken. Als eine Einheit, die nur in der Bestimmung, die zugleich das dritte Moment ist, entzweit ist. Es ist also eine andere Logik nötig, um diese Struktur denken zu können.

In neuerer Zeit versucht Zeidler diese Struktur für die Philosophie fruchtbar zu machen, indem er nach einer Logik fragt, „*die uns erlaubt, jegliches etwas als einen Fall zu identifizieren, der unter einer Regel steht*“, was, verallgemeinert gesagt, uns dann erlauben würde „*die Regel der Etablierung von Regeln zu denken*.“<sup>4</sup> Ausgehend von dem „fundamentalethische[n] Anwendungs- und [dem] bioethische[n] Zuschreibungsproblem“<sup>5</sup> in das uns bioethische Fragen hineinmanövrieren, weil wir „in der Bioethik nicht

---

<sup>4</sup>**Zeidler:** Der logische Ort der Freiheit, S.147.

<sup>5</sup>**Ders.:** Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft, S.220.

fein säuberlich zwischen ethischen und ontologischen und erkenntnistheoretischen oder bloß semantischen Problemen unterscheiden“<sup>6</sup> können, da „[d]ie neuen Fakta, die durch Biotechnologie und Humangenetik geschaffen wurden, ... eine Problemlage [schaffen], in der wir auf keine bewährten Erklärungsstrategien oder Regeln oder Beschreibungen zurückgreifen können, da wir zu diesen neuen Fakta die passenden Beschreibungen und Regeln erst noch finden müssen“<sup>7</sup>, verweist Zeidler auf die *reflektierende Urteilskraft* bei Kant, weil mit dieser eine „Logik der Regelfindung“<sup>8</sup> angesprochen ist. Bei Kant heißt es: „Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, ... *bestimmend*. Ist aber das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß *reflektierend*.“ (KdU, B XXV,XXVI/A XXIII,XXIV) Weil die „reflektierende Urteilskraft“ zum Besonderen das Allgemeine finden soll, kann sie selber „als Vermögen der Regelfindung nicht unter irgendwelchen vorgegebenen Regeln stehen“, weshalb sie „*als sich selbst konstituierendes Vermögen der Regelfindung oder als sich selbst regulierende Regel der Etablierung von Regeln gedacht werden*“<sup>9</sup> muß. Die regulative Selbstkonstitution oder konstitutive Selbstregulation und damit Regelbestimmung, oder -setzung der *reflektierenden Urteilskraft*, weist genau die Struktur des sich selbst denkenden Denkens auf. „Indem wir zwischen der Ausführung oder Befolgung von Regeln, der Formulierung von Regeln und der Auslegung von Regeln unterscheiden, setzen wir implizit einen Zusammenhang dieser drei verschiedenen Handlungen voraus. Explizieren wir den Zusammenhang dieser drei verschiedenen Handlungen, dann haben wir bereits die sich selbst regulierende Regel der Regeletablierung gewonnen.“<sup>10</sup> Jedes Moment verweist auf die anderen und ist nur im Lichte der anderen Momente sinnvoll zu denken. Diese „dreigliedrige Handlungslogik ...“, die ihre klassische Formulierung zuerst in der Rechtsphilosophie, in Montesquieus Lehre von der Gewaltenteilung ... [als] Unterscheidung von Exekutive (Ausführung der Regel), Legislative (Formulierung der Regel) und Jurisdiktion (Auslegung der Regel), [gefunden hat], zielt ja nicht auf die abstrakte Trennung, sondern auf die Balance der drei Gewalten, auf daß sie, einander wechselseitig kontrollierend, stützend und ergänzend, eine sich selbst regulierende Einheit bilden.“<sup>11</sup> Denkt man Einheit als Zusammenspiel von drei Gliedern, dann hat man eine Einheit

---

<sup>6</sup>**Zeidler:** Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft, S.219.

<sup>7</sup>Ebd., S.218.

<sup>8</sup>Ebd., S.220.

<sup>9</sup>Ebd.

<sup>10</sup>Ebd.

<sup>11</sup>Ebd.

erreicht in der ein Dualismus von Anschauung und Denken keinen Platz mehr hat. In dieser, von Zeidler vorgeschlagenen, dreigliedrigen Einheit wird „ein Gesetz oder eine Regel ... ausgelegt, indem man ein Faktum als den Anwendungsfall einer Regel *identifiziert*, ein Gesetz oder eine Regel wird formuliert, indem man die möglichen Anwendungsfälle der Regel *antizipiert*, und ein Gesetz oder eine Regel wird exekutiert, indem man einen Fall unter die Regel *subsumiert*.“<sup>12</sup> Das Selbstdenken antizipiert das Gedachte als möglichen Fall, diesen identifiziert es als den Fall einer Regel, indem es ihn unter die Regel subsumiert. Das Denken antizipiert sich also selbst als Gedachtes, es identifiziert sich als solches und subsumiert sich so unter sich selbst, d.h. bestimmt sich selbst. Dasjenige, das als Fall einer Regel identifiziert wird, ist aber das Einzelne, das unter eine Regel subsumiert werden kann, weil es schon längst als Fall eben dieser Regel antizipiert wurde. Nun ist genau das die Crux der Erkenntnistheorie: Einzelnes und Allgemeines, bzw. Anschauung und Denken. D.h. m.a.W. das Einzelne oder der empirische Gegenstand ist nichts anderes als die Auslegung der Regel, „indem man ein Faktum [sc. ein Einzelnes] als den Anwendungsfall einer Regel *identifiziert*.“<sup>13</sup> Damit ist Anschauung aber etwas, daß nicht mehr unabhängig vom Denken begriffen werden kann, sondern der einzelne Gegenstand ist die exemplifizierte Regel, oder das sich selbst bestimmende Denken. Die Anschauung ist nur der Einzelfall des Begriffs.<sup>14</sup> Sie ist die *representatio singularis* als jeweilige Auslegung des Begriffs (*representatio communis*). Logisch aufgeschlüsselt ist so der „höchste Punkt“ das „formale und sich regulativ selbst konstituierende Letztprinzip, das in der Begründung seiner Prinzipialität sich selbst begründet und korrigiert, ... der *Schluß*“<sup>15</sup>, der eine Einheit von drei Schlüssen bildet. Es ist die Einheit aus dem „deduktiven Schluß“, dem „induktiven Schluß“ und dem „abduktiven Schluß“, die „die *heautonome Vernunft* [sind], die in ihrer regulativen Selbstkonstitution die Momente der Letztprinzipialität – Unbedingtheit, Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit – schlußlogisch vermittelt, indem sie sich abduktiv konstituiert, induktiv etabliert und deduktiv reguliert als der sich und seine Welt erschließende Begriff.“<sup>16</sup>

Diese dreifältige Einheit des Denkens ermöglicht nicht nur eine Erkenntnistheorie, in der der Streit zwischen Empiristen und Rationalisten beigelegt ist, sondern diese

---

<sup>12</sup>Ebd., S.220/221.

<sup>13</sup>Ebd., S.220.

<sup>14</sup>Dies ist der Grund, warum wir bei der Untersuchung der Kantschen Position auf die Beleuchtung der *transzendente Ästhetik* verzichten konnten. Gleichwohl muß es eine *Ästhetik* oder *Phänomenologie* geben können, aber für die Frage, ob Kategorien in die Anschauung hineinspielen, ist dies nicht von Belang.

<sup>15</sup>**Zeidler:** Bestimmung und Begründung, S.312.

<sup>16</sup>Ebd., S.320.

## *11. SCHLUSSBETRACHTUNG UND AUSBLICK*

dreifältige Einheit ist der „höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“ (KrV, B134, Anmerkung), bzw. richtiger ausgedrückt: das Denken.



# Literatur

- Albert, H.**, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen, Mohr(UTB), <sup>5</sup>1991.
- Allison, H.**, Kant's Transcendental Idealism, an Interpretation and Defense, New Haven und London, Yale University Press, 1983.
- Aristoteles**, Metaphysik, Übersetzt und herausgegeben von Franz F. Schwarz, Stuttgart, Reclam, 1997.
- Nikomachische Ethik, Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt, Stuttgart, Reclam, 2003.
- Bernstein, R. J.**, McDowell's Domesticated Hegelianism, in: **Smith**: Reading McDowell. On Mind and World, S. 9–24.
- Bieri, P.** (Hrsg.), Analytische Philosophie der Erkenntnis, Frankfurt am Main, Athenäum, 1987.
- Zeit und Zeiterfahrung, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.
- Blasche, S.** u. a. (Hrsg.), Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, (Herausgegeben vom Forum für Philosophie, Bad Homburg), Frankfurt am Main, Suhrkamp, <sup>6</sup>1993.
- Bubner, R.**, *Bildung* and Second Nature, in: **Smith**: Reading McDowell. On Mind and World, S. 209–216.
- Bürger, A.**, Das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung und begrifflichem Wissen in Positionen gegenwärtiger Philosophie, Berlin, Pro Business, 2008.
- Christensen, C. B.**, Self and World - From Analytic Philosophy to Phenomenology, Berlin, de Gruyter & Co., 2008.
- Davidson, D.**, Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und der Erkenntnis, in: **Bieri**: Analytische Philosophie der Erkenntnis, 1983.
- de Gaynesford, M.**, John McDowell, Cambridge und Malden, Polity Press, 2004.
- Descartes, R.**, Meditationen über die erste Philosophie, hrsg. v. **G. Schmidt**, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Gerhart Schmidt, Stuttgart, Reclam, 2002.

- Ebbinghaus, J.**, Kants Lehre von der Anschauung a priori, in: **Prauss**: Kant, 1944, S. 44–61.
- Esfeld, M.**, Feldmetaphysik und Philosophie der Physik, in: **Willaschek**: Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, S. 63–81.
- Fichte, J. G.**, Fichtes Werke, hrsg. v. **I. H. Fichte**, Fotomechanischer Nachdruck, de Gruyter & Co., 1971.
- Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, in: **ders.**: Fichtes Werke, Bd. I, 1794, S. 85–328.
  - Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, in: **ders.**: Fichtes Werke, Bd. I, 1797, S. 451–518.
- Frege, L.**, Der Gedanke - eine logische Untersuchung, in: **G. Patzig** (Hrsg.), Logische Untersuchungen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1976, S. 30–53.
- Gerhardt, V.**, Kein Fenster zum Feld. Die Rolle des Selbstbewußtseins in der transzendentalen Feldtheorie, in: **Willaschek**: Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, S. 51–62.
- Gesang, B.**, Die Wahrheitstheorie von Peter Rohs, in: **Willaschek**: Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, S. 134–141.
- Greenberg, S.** und **M. Willaschek**, Is McDowell confronted with an Antinomy of Freedom and Nature?, in: **Willaschek**: John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999, 1999, S. 51–54.
- Gubeljic, M.** u. a., Nature and Second Nature in McDowell's *Mind and World*, in: **Willaschek**: John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999, 1999, S. 41–49.
- Hegel, G. W. F.**, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I, in: **ders.**: Werke, Bd. 8, 1830.
- Phänomenologie des Geistes, in: **ders.**: Werke, Bd. 3.
  - Werke, hrsg. v. **E. Moldenhauer** und **K. M. Michel**, Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, <sup>13</sup>2008.
  - Wissenschaft der Logik I, in: **ders.**: Werke, Bd. 5.
- Henrich, D.**, Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, in: **Prauss**: Kant, 1968, S. 90–104.

- Hoppe, H.**, Über den doppelten Sinn des Ausdrucks 'Erfahrung' bei Kant, in: **Willaschek**: Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, S. 154–158.
- Hume, D.**, *A Treatise of Human Nature*, hrsg. v. **D. Norton Fate** und **M. J. Norton**, Oxford & New York, Oxford University Press, 2000.
- Jäger, C.**, Selbstreferenz im Cogito, in: **Willaschek**: Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, S. 111–123.
- Jedan, C.**, Nature or Natures? Notes on the Concept of Second Nature in John McDowell's *Mind and World*, in: **Willaschek**: John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999, 1999, S. 69–72.
- Kant, I.**, Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, in: **ders.**: Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. II, 1762.
- Kritik der reinen Vernunft, in: **ders.**: Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. III und IV.
  - Kritik der Urteilskraft, in: **ders.**: Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. X.
  - Logik, in: **ders.**: Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. VI, 1800.
  - Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: **ders.**: Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. V.
  - Werkausgabe in 12 Bänden, hrsg. v. **W. Weischedel**, Frankfurt am Main, Suhrkamp, <sup>14</sup>2000.
- Kipf, J. K.** und **F. Köhler**, Moral Facts, Values, and World Views, in: **Willaschek**: John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999, 1999, S. 73–79.
- Klein, H.-D.** (Hrsg.), *Ethik als prima philosophia?*, Würzburg, Königshausen&Neumann, 2011.
- Krijnen, C.** und **K. W. Zeidler** (Hrsg.), *Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung. Transzendentalphilosophie im Anschluss an Werner Flach*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011.
- Kutschera, F. von** und **A. Breitkopf**, *Einführung in die moderne Logik (Kolleg Philosophie)*, Freiburg, München, Karl Alber, <sup>4</sup>1979.
- Macdonald, C.** und **G. Macdonald** (Hrsg.), *McDowell and his Critics*, Malden und Oxford, Blackwell, 2006.
- MacDonald, G.**, The Two Natures: Another Dogma?, in: **Macdonald** und **Macdonald**: *McDowell and his Critics*, S. 222–235.
- McDowell, J.**, Conceptual Capacities in Perception, in: **ders.**: *Having the World in View*, 2006, S. 127–144.

- McDowell, J.**, Experiencing the World, in: **Willaschek**: John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999, 1999, S. 3–18.
- Geist und Welt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, <sup>7</sup>2006.
  - Having the World in View, Cambridge und London, Harvard University Press, 2009.
  - Mind and World, London, Harvard University Press, 1996.
  - Naturalism in the Philosophy of Mind, in: **ders.**: The Engaged Intellect, 1999, S. 257–275.
  - On Pippin’s Postscript, in: **ders.**: Having the World in View, 2007, S. 185–203.
  - Responses to Critiques on *Reading McDowell. On Mind and World*, in: **Smith**: Reading McDowell. On Mind and World, S. 269–305.
  - Responses to Critiques on *Reason and Nature*, in: **Willaschek**: John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999, 1999, S. 91–114.
  - Sellars on Perceptual Experience, in: **ders.**: Having the World in View, 1998, S. 3–22.
  - The Engaged Intellect, Cambridge und London, Harvard University Press, 2009.
  - The Logical Form of an Intuition, in: **ders.**: Having the World in View, 1998, S. 23–43.
  - Towards a Reading of Hegel on Action in the ”Reason” Chapter of the *Phenomenology*, in: **ders.**: Having the World in View, 2008, S. 166–184.
  - Wert und Wirklichkeit, Aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main, Suhrkamp, <sup>7</sup>2007.
- McTaggart, J. M. E.**, Die Irrealität der Zeit, in: Klassiker der modernen Zeitphilosophie, hrsg. v. **W. C. Zimmerli** und **M. Sandbothe**, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, <sup>2</sup>2007, S. 67–86.
- Meggle, G.**, Selbstbewußte Reflexionen, in: **Willaschek**: Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, S. 82–110.
- Mischer, S.**, Quaken, Brüten, Äsen, in: **Willaschek**: Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, S. 182–193.
- Mohr, G.**, Was sind eigentlich Wahrnehmungsurteile? Peter Rohs zum 60. Geburtstag, in: **Willaschek**: Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, S. 142–153.
- Paton, H.**, Kant’s Metaphysic of Experience. A commentary on the first half of the *Kritik der reinen Vernunft*, In two volumes, London, George Allen & Unwin, 1936.
- Popper, K.**, Logik der Forschung, Tübingen, Mohr, <sup>11</sup>2005.
- Prauss, G.** (Hrsg.), Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1973.
- Zum Wahrheitsproblem bei Kant, in: **ders.** (Hrsg.): Kant, 1969, S. 73–89.

- Putnam, H.**, McDowell's Mind and McDowell's World, in: **Smith**: Reading McDowell. On Mind and World, S. 174–190.
- Recki, B.**, Eine Ethik? Eine Ästhetik?, in: **Willaschek**: Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, S. 202–221.
- Reich, K.**, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, Nachdruck der zweiten Auflage, Schoetz, Berlin, 1948, Hamburg, Meiner, <sup>3</sup>1986.
- Rohs, P.**, Bezieht sich nach Kant die Anschauung unmittelbar auf Gegenstände?, in: Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. II, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2001, S. 214–228.
- Der temporale Dualismus, in: *Conceptus* 21 (1987), S. 69–86.
  - Die transzendente Deduktion als Lösung von Invarianzproblemen, in: **Blasche** u. a.: Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, 1988, S. 135–192.
  - Die Zeitlichkeit von Leib und Seele, in: **S. Blasche** u. a. (Hrsg.), *Zeiterfahrung und Personalität*, Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main, Suhrkamp, <sup>6</sup>1997, S. 207–230.
  - Entgegnungen, in: **Willaschek**: Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, S. 222–262.
  - *Feld - Zeit - Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996.
  - Singuläre Sinne und Bilder, in: **S. Blasche, M. Gutman** und **M. Weingarten** (Hrsg.), *Repraesentatio Mundi. Bilder als Ausdruck und Aufschluss menschlicher Weltverhältnisse. Historisch-systematische Perspektiven* (Edition panta rei. Forum für dialektisches Denken), Bielefeld, Transcript, 2004, S. 267–289.
  - *Transzendente Ästhetik*, Meisenheim, Anton Hain, 1973.
  - *Transzendente Logik*, Meisenheim, Anton Hain, 1976.
  - Über die Zeit als das Mittelglied zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen, in: *Fichte-Studien*, Bd. 6, 1994, S. 95–116.
  - Wahrnehmungsurteile und Erfahrungsurteile, in: **G. Schönrich** und **K. Yasushi** (Hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, S. 166–189.
- Roth, G.**, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, <sup>14</sup>2010.
- Sellars, W.**, *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, Paderborn, Mentis, 1999.
- Siep, L.**, Naturteleologie und Ethik, in: **Willaschek**: Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion, S. 194–201.

- Smith, N. H.** (Hrsg.), Reading McDowell. On Mind and World, London und New York, Routledge, 2002.
- Steinbrenner, U.**, Objektive Wirklichkeit und sinnliche Erfahrung. Zum Verhältnis von Geist und Welt, Frankfurt am Main, Ontos, 2007.
- Stroud, B.**, Sense-Experience and the Grounding of Thought, in: **Smith**: Reading McDowell. On Mind and World, S. 79–91.
- Tetens, H.**, Kants „Kritik der reinen Vernunft“. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart, Reclam, 2006.
- Thiel, C.**, Philosophie und Mathematik, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Tuschling, B.** (Hrsg.), Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“. Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin/New York, de Gruyter, 1984.
- Wagner, H.**, Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien, in: Kant-Studien 71 (1980), S. 352–366.
- Wenzel, C. H.**, Spielen nach Kant die Kategorien schon bei der Wahrnehmung eine Rolle? Peter Rohs und John McDowell, in: Kant-Studien 96 (2005), S. 407–426.
- Whitehead, A. N.** und **B. Russell**, Principia Mathematica, Frankfurt am Main, Suhrkamp, <sup>9</sup>2004.
- Willaschek, M.**, Der transzendente Idealismus und die Idealität von Raum und Zeit, in: ZPhF 51 (1997), S. 537–564.
- (Hrsg.), Feld - Zeit - Kritik. Die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion (Münsteraner Philosophische Schriften 1), Münster, LIT, 1997.
  - (Hrsg.), John McDowell: Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999 (Münsteraner Vorlesungen zur Philosophie 3), Münster, LIT, 2000.
  - Zeit und Subjektivität. In: Information Philosophie 4 (2006), S. 48–59.
- Wittgenstein, L.**, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main, Suhrkamp, <sup>3</sup>1982.
- Tractatus logico-philosophicus, Bd. 1 (Werkausgabe in 8 Bänden), Frankfurt am Main, Suhrkamp, <sup>6</sup>1989.
- Wolff, M.**, Der Begriff des Widerspruchs in der „Kritik der reinen Vernunft“, in: **Tuschling**: Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“, 1981, S. 178–202.
- Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges *Begriffsschrift*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995.
- Wright, C.**, Human Nature?, in: **Smith**: Reading McDowell. On Mind and World, 1996, S. 140–159.

## *Literatur*

- Truth and Objectivity, Massachusetts, Harvard University Press, 1994.
- Zeidler, K. W.**, Bestimmung und Begründung. Zu Kants Deduktionen der Ideen der reinen Vernunft, in: **Krijnen** und **Zeidler**: Gegenstandsbestimmung und Selbstgestaltung, S. 297–320.
- Bioethik, Menschenwürde und reflektierende Urteilskraft, in: *Synthesis Philosophica*, Feb. 2008, S. 215–223.
- Der logische Ort der Freiheit, in: **Klein**: Ethik als prima philosophia?, S. 141–149.
- Grundriß der transzendentalen Logik, Cuxhaven, Junghans, 1992.
- Prolegomena zur Wissenschaftstheorie, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.
- Zocher, R.**, Kants transzendente Deduktion der Kategorien, in: *ZPhF* 8 (1954), S. 161–194.
- Zoglauer, T.**, Einführung in die formale Logik für Philosophen (UTB), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>2005.





# Abriss

Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, ob bei Kant Kategorien bereits in die Anschauung hineinspielen, oder nicht. Hierzu werden die, in ihrer Antwort auf die gestellte Frage konträren, Positionen zweier zeitgenössischer Denker und Kantinterpreten, Peter Rohs und John McDowell, doxographisch dargestellt und kritisch beleuchtet, um dann im Ausgang von der selbstreflexiven Struktur des Denkens die Kantische Erkenntnistheorie systematisch zu rekonstruieren. Es zeigt sich, daß weder Rohs noch McDowell noch Kant den Begriff der Einheit angemessen denken können, weil alle drei Denker der Urteilslogik verpflichtet bleiben, wobei Kants Antwort auf die Ausgangsfrage positiv ausfallen muß, hat er doch in seiner praktischen Philosophie das Rüstzeug zur Überwindung des Urteils als Erkenntnisprinzip zumindest angedacht, es aber nicht vermocht auf seine theoretische Philosophie rückzubeziehen. Im Anschluß an Kant wird ein Ausblick auf Zeidlers *prinzipientheoretische Schlußlogik* bzw. *Handlungslogik* umrissen, in der die urteilslogische Engführung des Denkens überwunden und aufgehoben ist zugunsten einer dreigliedrigen Einheit, aus der heraus Anschauung als Exemplifikation oder Auslegung des jeweiligen Begriffs zu denken ist (*repraesentatio singularis*).



# Abstract

This thesis focusses on the question whether in Kant's philosophy categories go as far as intuition or not. For this purpose two contrary answers from two contemporary interpreters of Kant (Peter Rohs and John McDowell) are depicted and critically analysed. Thereafter the Kantian theory of knowledge is reconstructed on the basis of the ipsoreflexive structure of thinking. It will be shown that neither Rohs nor McDowell or Kant has a proper concept of unity because their thinking is bound to the logic of judgements. Kant's answer to the initial question has to be positive as in his practical philosophy he develops a set of tools to overcome the judgement as the principle of knowledge, although he cannot manage to reapply it onto his theoretical thinking. Finally a look-out of Zeidler's *deductive logic of principles* respectively a *logic of action* is outlined, wherein the judgementary restraint of thinking is superceded in favour of a tripartite unity out of which intuition is to be thought of as an exemplification of a specific concept in question (repraesentatio singularis).



# Lebenslauf

Geboren am 18.05.1977 in Legnica(Liegnitz)/Polen

1987: Umzug nach Oelde/Deutschland

1999: Umzug nach Wien

Seitdem: Studium der Philosophie und v.a. gearbeitet.

Abschluß der Diplomarbeit dank eines Studienabschlusstipendiums.

E-Mail: michael.bielak(at)web.de

Tel: +43(0)69910506570