

**Maja Soboleva (Hg.) Das Denken des Denkens. Ein philosophischer
Überblick. Transcript-Verlag. 2016.**

Braucht man Anschauung um zu denken?

MAJA SOBOLEVA

ZUR PROBLEMLAGE

Auf die Frage, ob man Anschauung braucht, um zu denken, wird ein durch den gesunden menschlichen Verstand geleiteter Respondent ohne langes Zögern höchst wahrscheinlich eine positive Antwort geben. Denken und Anschauen gehören zusammen: Anschauungen liefern uns Stoff zum Denken, das Denken interpretiert die in der und durch die Anschauung gegebene Welt und versucht sie zu erklären. Die Anschauung – als aktuelle Wahrnehmung oder als in der Erinnerung gespeicherte Vorstellung – ist ein Mittel, dank dem sich die Welt uns *präsentiert*.

Die naive, lebensweltliche Überzeugung, dass uns in der sinnlichen Erfahrung – die sich nicht nur auf den visuellen Bereich beschränkt, sondern sich auf alle Sinnesmodalitäten erstreckt – Dinge, wie sie sind, gegeben sind, wird in der Philosophie seit ihrem Ursprung permanent in Frage gestellt. Dieser Kritik in allen ihren historischen Formen, sei es antiker Sophismus und Sensualismus, neuzeitlicher Empirismus, Sprachphilosophie und moderner Konstruktivismus, liegt der vielfach variierte Gedanke zugrunde *der Mensch sei Maß aller Dinge*. Der menschliche Wahrnehmungsapparat und die menschliche Sprache werden als Ursachen dafür verstanden, dass Anschauung niemals ein adäquates Bild der Wirklichkeit gibt. Die Wirklichkeit werde in unseren Wahrnehmungen immer nur *repräsentiert*.

Diese Überzeugung speist dualistische Ontologien und ruft erkenntnistheoretischen Skeptizismus hervor, der der Erfahrung ihre Bedeutung für die Begründung und Verifizierung unseres theoretischen Wissens aberkennt. Beispielsweise betrachtet Quine den Glauben, dass „jede sinnvolle Aussage äquivalent einem logischen Konstrukt aus Termen sei, die auf unmittelbare Erfahrung referieren“, als Reduktionismus und setzt ihn auf ein „Dogma des Empirismus“ herab (Quine 1979: 27). Sellars greift die grundlegende Auffassung des Empirismus über die rechtfertigende Bedeutung von einfachen sinnlichen Daten bei der Erkenntnis an und entlarvt sie als einen „Mythos des Gegebenen“ (Sellars 1956). Davidson schließt die Appellation auf die sinnliche Erfahrung als ein mögliches Argument bei der Erklärung der Welterkenntnis aus, und baut seine Konzeption der Erkenntnis allein auf der Kohärenztheorie auf. Seiner Ansicht nach komme nichts als Grund für eine Überzeugung in Frage, was nicht selbst eine Überzeugung sei (Davidson 2001: 241f.). Derartige anti-empiristische Positionen entfalten sich vor dem Hintergrund der Annahme über die genuine Intellektualität des Sinnlichen: Man spricht nicht von der Wahrnehmung, sondern von dem sprachlichen oder sprachgebundenen Wahrnehmungsurteil. Diese Vorstellung ist heute so selbstverständlich, dass sogar bei den Versuchen, die sinnliche Erfahrung in ihrer epistemologischen Funktion zu rehabilitieren, vorausgesetzt wird, dass die Anschauung „bereits über begrifflichen Inhalt verfügt“ (McDowell 2012: 33).

Vor diesem Hintergrund scheint die Frage nach der Möglichkeit einer plausiblen Fundierung von Erfahrungsurteilen durch den Bezug auf eine dem Denken in der Anschauung gegebene externe Realität davon abhängig zu sein, wie das Verhältnis zwischen Anschauung und Denken respektive zwischen Sinnlichkeit und Verstand aufgefasst wird. Ich möchte diese Frage im Anschluss an Kants Theorie der Erfahrung, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* dargelegt wird, klären. Nach einer skizzenhaften Rekonstruktion dieser Lehre folgt eine Diskussion des Begriffs ‚Denken‘ und der Rolle der Anschauung für die Erkenntnis.

KANTS THEORIE DER ERFAHRUNG

Wie bekannt umfasst Kants Theorie der Erfahrung zwei Teile – transzendente Ästhetik und transzendente Analytik. In diesen untersucht er die spezifischen apriorischen Formen der menschlichen Sinnlichkeit und des menschlichen Verstandes, die er als Bedingungen der Möglichkeit einer Erfahrung auffasst, die zugleich „Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (A 111) sind. Die Paradoxie dieses Ansatzes besteht darin, dass der zu erkennende Gegenstand im Prozess des Erkennens zuerst eben als ein Erkenntnisgegenstand konstituiert wird. Die Erkenntnis der Gegenstände wird somit von der Fähigkeit zu dem gegenständlichen Denken abhängig gemacht. Dies besagt nichts anderes als dass wir die Fähigkeit besitzen, uns die Welt als eine aus den von uns unabhängigen Dingen bestehende Welt vorzustellen. Die Objektivität der Beschreibungen dieser Welt erweist sich jedoch subjektiv. In Kants Terminologie ausgedrückt: Die Welt hat zwei Seiten, sie ist „Ding an sich“ und zugleich „Erscheinung“.

Diese Formulierung wurde unterschiedlich verstanden. Die Lesarten erstrecken sich zwischen den sogenannten Zwei-Welten- und Zwei-Aspekten-Interpretationen.¹ Die Ersteren begreifen Ding an sich und Erscheinung als zwei verschiedene Gegenstände², die Letzteren als denselben Gegenstand³, der den Erfahrungsgegenstand und als ein solcher eine subjektrelative Modifikation des Dings an sich darstellt. Ich möchte mich der zweiten Lesart anschließen; allerdings möchte ich eine *realistische* und *monistische* Interpretation der Erfahrungstheorie Kants geben. Ich gehe dabei davon aus, dass diese Theorie nicht nur von philosophiehistorischem Interesse ist, sondern für moderne Debatten im Bereich der Epistemologie und Kognitionswissenschaft, insbesondere für die Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Denken und Anschauung, aufschlussreich ist.

Realismus des transzendentalen Ansatzes

Im Vorfeld meiner Argumentation möchte ich anmerken, dass der transzendente Ansatz Kants seit seiner Entstehung mehr Kritik auf sich gezogen, als eine affirmative Fortentwicklung gefunden hat. Auch heute ist die Meinung verbreitet, Kants Theorie habe mehr Probleme aufgeworfen, als Lösungen angeboten. Es kommt immer noch die Nostalgie nach einer Deutung der Kantischen Lehre von Dingen an sich und von Raum und Zeit zum Ausdruck, die „sich wenigstens als kompatibel mit der einen oder anderen Variante des Empirismus oder des wissenschaftlichen Realismus erweisen läßt“ (Horstmann 1997: 36). Kant selbst war aber fest davon überzeugt, dass er eine plausible Erklärung unserer Welterkenntnis gegeben hat. Dieser seiner Überzeugung möchte ich Rechnung tragen. So ist es für ihn „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns [...] bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können“ (B XXXIX, Anm.).

Sein Beweis der objektiven Realität der äußeren Welt basiert auf der Vorstellung von dem besonderen Charakter der menschlichen kognitiven Erfahrung. Die Grundidee dieses Beweises drückt meines Erachtens folgende Textpassage aus seiner Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* aus, die einige Erklärungen zu dem erschienenen Buch enthält:

Dieses Bewußtsein meines Daseins in der Zeit, ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität desselben, zum Unterschiede von der Einbildung, beruht nur darauf, daß er mit der inneren Erfahrung selbst, als die Bedingung der Möglichkeit derselben, unzertrennlich verbunden werde, welches hier geschieht. (B XL)⁴

Das Schema des Kantischen Beweises basiert auf der Behauptung der *Identität* der Gewissheit des Subjekts von sich selbst und der Gewissheit der Außenwelt. Wie das unmittelbare Wissen von mir selbst keine bloße Vorstellung, keine Illusion, sondern eine gemachte Erfahrung ist, so ist auch das Wissen von der Realität der äußeren Welt genauso sinnlich unmittelbar, mithin keine Illusion, keine bloße Vorstellung. Kant zufolge werden die äußeren Affektionen, dank denen die Welt gegeben wird, immer von den inneren Affektionen begleitet und umgekehrt entsteht die Gewissheit des eigenen Daseins des Subjekts nur durch die Beziehung auf etwas, was sich außerhalb des Subjekts befindet. Der Mensch ist also in der Welt dank der wesentlichen, immanenten Koordination des inneren und äußeren Sinns, des Bewusstseins und Selbstbewusstseins verwurzelt oder ‚zentriert‘.

Kants Ansatz setzt voraus, dass man niemals die Realität der Außenwelt *diskursiv* oder begriffsintern beweisen kann. Vielmehr kann der erkenntnistheoretische, „materielle“ Idealismus widerlegt werden, indem man annimmt, dass die Welt vom Subjekt unmittelbar *erfahren* oder *erlebt* wird, weil das Welterlebnis zu seinem Erlebnis von sich selbst gehört. Es ist daher irreführend, den transzendentalen Ansatz als einen skeptischen in Bezug auf die Existenz der Außenwelt zu bezeichnen, vielmehr gehört laut Kant „die Realität des äußeren Sinnes mit der des inneren zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt“ (B XLI). Mensch und Welt fallen aus der Perspektive der Ontologie unter die gleiche Kategorie, die der Realität. Die Frage, die Kant beschäftigt, ist die nach der Struktur des Bewusstseins, die die Erkennbarkeit der Welt als eine objektive Realität und die menschliche Selbsterkenntnis ermöglicht.

Ding an sich und Erscheinung

¹ Zur Debatte zwischen diesen Positionen siehe Willaschek (2001: 211–231).

² Dazu exemplarisch Guyer (1987).

³ Dazu exemplarisch Prauss (1974).

⁴ Die gleiche Denkfigur wird im Teil *Widerlegung des Idealismus* entwickelt.

Auch die problematischen Begriffe „Ding an sich“ und „Erscheinung“ liefern uns – entgegen der herkömmlichen Meinung – ein Indiz dafür, dass Kants transzendente Erkenntnistheorie eine realistische und monistische ist. Es gibt nämlich drei faktische Annahmen, die die Logik dieser Theorie bestimmen: die Annahme einer unabhängig von Menschen existierenden Welt, für die die Kennzeichnung „Ding an sich“ steht, die Annahme der Existenz des menschlichen Erkenntnissubjekts und die Annahme einer Interaktion zwischen Welt und Mensch, deren primäres Produkt die Welt als „Erscheinung“ ist. Kant betont, dass „wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.“ (B XXVI–XXVII)

Es ist naheliegend anzunehmen, dass Erscheinungen mit Dingen an sich *ontologisch* identisch sind; Erscheinungen sind Dinge an sich, wie sie sich uns in Abhängigkeit von unserem Wahrnehmungsapparat in der Erfahrung darstellen. Die Unterscheidung zwischen den *Dingen an sich* und den *Erscheinungen* als *Dingen für uns* hat eine methodologische Bedeutung für die Erkenntnistheorie. Kant hat damit eine hermeneutische Möglichkeit geöffnet, neben dem szientistischen, streng an der Naturwissenschaft orientierten Diskurs über die Welt andere, wie etwa dialektische, ethische, ästhetische oder religiöse, Diskurse durchzuführen.⁵ Damit wird außerdem die Option für die kognitionswissenschaftliche Hypothese eröffnet, dass es auch prinzipiell andere Erkenntnisformen der Welt als die menschlichen geben können. Man kann in der Weiterentwicklung Kants Ansatzes von einer numerischen Identität der Welt als einem Ding an sich in der Vielfalt ihrer möglichen Erkenntnisformen als Erscheinungen sprechen.

Der Begriff der Erfahrung

Ein zumeist problematischer Begriff Kantischer Epistemologie ist der Begriff der Erfahrung. Seine vollständige Darstellung bedarf einer tiefgehenden Untersuchung und subtilen Vorgehensweise, was im Rahmen dieser Arbeit unmöglich zu leisten ist. Daher beschränke ich mich auf einige Schlüsselmomente seiner Erfahrungstheorie und versuche die *transzendente Struktur der Erfahrung* zu rekonstruieren. Es handelt sich dabei um die notwendigen und allgemeinen Strukturen *a priori*, die die Erfahrung ermöglichen. Die Konstituierung der Erfahrung umfasst a) die Gegebenheit der Gegenstände in der Anschauung und b) die Kategorisierung von Anschauungen durch die produktive Einbildungskraft aufgrund des Zeitschematismus in Bezug auf die Einheit des Bewusstseins des Subjekts.

Zu a) Gegebenheit der Gegenstände in der Anschauung

Zu Beginn der *transzendentalen Ästhetik* grenzt Kant zunächst Sinnlichkeit als Vermögen der Rezeptivität der Eindrücke und Verstand als Vermögen der Spontaneität der Begriffe als zwei Grundquellen der Erkenntnis, die aufeinander bezogen sind, ab: „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können.“ (A 50/B 74) Durch die Anschauung wird uns ein Gegenstand gegeben, durch den Verstand wird ein Gegenstand „*im Verhältnis auf jene Vorstellung*“ (ebd.) gedacht.

Raum und Zeit

Die Termini ‚Sinnlichkeit‘ und ‚Verstand‘ sind hier nicht als phänomenologisch-psychologische, sondern als transzendentalphilosophische Begriffe zu verstehen, insofern sie die notwendigen Bedingungen *a priori* unserer Erkenntnis darstellen. Bei einem transzendentalen Diskurs geht es also darum, wie die Erfahrung sich *a priori* konstituiert, und nicht darum, wie sie *in concreto* verläuft. Die Funktion der Anschauung besteht nun darin, dass jeder Gegenstand uns im Raum und in der Zeit „gegeben“ wird. Dies bedeutet, dass Raum und Zeit in der Diktion der Transzendentalphilosophie nicht als Eigenschaften der Gegenstände, sondern als Eigenschaften des erkennenden Subjekts zu verstehen sind. Sie sind die allgemeinen Formen der menschlichen Sinnlichkeit, das heißt der menschlichen sinnlichen Wahrnehmung. *Durch* sie und *in* ihnen wird ein Gegenstand nicht als Ding an sich, sondern als Erscheinung gegeben.

Zahlreiche Missverständnisse bezüglich dieser Konzeption haben dazu beigetragen, sie als irreführend zu bezeichnen. So wird Kant beispielsweise häufig entgegengehalten, dass Raum und Zeit zwar Anschauungsformen,

5 Kant meint zum Beispiel, wäre diese Unterscheidung gar nicht gemacht, „so müßte der Grundsatz der Kausalität und mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten.“ (B XXVII)

aber dennoch zugleich Eigenschaften der Dinge an sich sein können.⁶ Dieser Einwand ist insofern zurückzuweisen, dass eine solche Fragestellung, wenn man die von Kant in Anspruch genommenen transzendentalphilosophischen Prämissen teilt, irrelevant ist. Es mag wohl sein, dass die Dinge an sich räumliche Eigenschaften haben, aber es ist Kant zufolge ein metaphysischer Diskurs, weil sie *für uns* immer räumliche Charakteristika wie Gestalt, Größe und Position haben und nur mittels dieser Charakteristika zugänglich sind.

Man kann meines Erachtens eine Identität zwischen Ding an sich und Erscheinung in Bezug auf deren räumliche Beschaffenheit dennoch vermuten, wenn diese in allen möglichen Welten (mit Kripke gesprochen) und mithin für alle möglichen Erkenntnissubjekte gleich ist. Dies weicht jedoch von der transzendentalen Fragestellung ab.

Der Begriff der Gegebenheit

Ein anderer problematischer Begriff in der transzendentalen Ästhetik ist der Begriff der Gegebenheit von Gegenständen. Kant zufolge können wir Vorstellungen empfangen, sofern unsere Sinnlichkeit „auf irgend eine Weise affiziert wird“ (A 51/B 75). Wie ist dieser Satz zu verstehen? Marcus Willaschek schreibt zum Beispiel:

Will Kant sagen, daß ein *empirischer* Gegenstand, also eine ‚Erscheinung‘, unsere Sinne reizen muß, damit wir ihn erkennen können (die sogenannte ‚empirische‘ Affektion)? Oder besagt diese These, dass unser Wissen von empirischen Gegenständen letztlich darauf zurückgeht, daß ‚Dinge an sich‘ unser ‚Gemüt‘ affizieren (‚transzendente Affektion‘)? Oder ist Kant gar auf beides, Affektion durch empirische Gegenstände und durch ‚Dinge an sich‘, festgelegt (‚doppelte Affektion‘)? (Willaschek 2001: 217)

Ich möchte die Position vertreten, dass sich Kants Begriff der Affektion als die transzendente Affektion interpretieren lässt, weil es ihm ausschließlich darum geht, die Bedingungen der Erkenntnis *a priori* herauszuarbeiten. Die Rede, dass die Sinnlichkeit des Subjekts „affiziert“ wird, besagt zunächst nur, es sei nicht selbst der Urheber seiner Anschauungen, es initiere sie nicht, sie werden vielmehr nur durch Bezug auf ein fremdes Etwas erzeugt. Der Prozess der Affizierung der Außen Sinne weist auf einen realistischen Ansatz hin, weil er im *Erscheinen* des Gegenstandes für das Subjekt resultiert. Unter der Prämisse, dass es keine ontologische Differenz zwischen Ding an sich und Erscheinung gibt, kann das Ding an sich als der *Grund* unserer Anschauungen gedacht werden, mag dieser auch als Ursache aufgefasst werden.

Man darf die Affizierung als Fremdbestimmung der Sinnlichkeit in einem weiteren Sinne jedoch nicht auf eine physikalistische Wirkkausalität – wie es in der Forschungsliteratur häufig vermutet wird⁷ – reduzieren. Zu verwerfen ist auch die metaphysische Unterstellung, es ginge bei der Affektion um einen Schluss von sinnlich Gegebenen auf eine transzendente Ursache. Abzulehnen ist auch die Ansicht über eine nicht-kausale Deutung der Affektion, die zum Beispiel Patrick Unruh vertritt, für den „Kants Rede von (Sinnen-)Affektion als Kausalität meint, daß die Erscheinung des Objekts unter seinem materiellen Aspekt betrachtet wird“ (Unruh 2007: 110).⁸

Ich möchte zwei Argumente – ein logisch-sprachwissenschaftliches und ein systematisches – für ein spezifisches Verständnis der *Kausalität als Evokation* und *Koordination* bei der Affektion einbringen. Erstens spricht dafür der Umstand, dass der Gegenstand den Sinnen bei Kant *gegeben* ist. Etwas kann gegeben und nicht hervorgerufen werden, wenn Ursache und Wirkung zusammenfallen.

Eine solche Vorstellung von der Kausalität ist bei Kant selbst in den Überlegungen über die Analogien der Erfahrung zu finden. Er meint, dass „der größte Teil der wirklichen Ursachen in der Natur mit ihren Wirkungen zugleich [ist]“ (A 202/B 248). Entscheidend für ein transzendentalphilosophisch verstandenes Kausalverhältnis ist die „Ordnung der Zeit“ (und nicht der Ablauf derselben) (A 203/B 248). Die Regel, etwas in der Reihenfolge der Zeit zu bestimmen, bedeutet, dass jede Erscheinung einen zureichenden Grund haben muss.

Zweitens spielt die Affektion bei Kant eine wichtige Rolle für die Konstituierung der Erfahrung überhaupt. Er benutzt diesen Begriff um das Verhältnis zwischen Ding an sich und Subjekt (Affektion der Sinnlichkeit) (A 51/B 75),

6 Dazu siehe zum Beispiel Trendelenburg (1862: 156–168).

7 Ein Überblick über die Interpretationen des Begriffs ‚Affizierung‘ wird von Patrick Unruh geliefert (Unruh 2007: 107–112).

8 Patrick Unruh (2007) legt textuelle Belege vor, dass Kant in den frühen Siebziger für die Bezeichnung der transzendentalen Erkenntnisrelation das Wort ‚Offenbarung‘ benutzt hat. Dies kann jedoch nur als ein indirektes Argument zugunsten der aufgestellten These betrachtet werden. Unruh verweist darauf, dass Kant den Begriff ‚Affektion‘ außerdem in einem logischen, rechtsphilosophischen und ethischen Sinn verwendet hat.

zwischen Vorstellung und Begriff (Affektion des Begriffs) (A 77/B 102) und zwischen innerem Sinn und der transzendentalen Einheit der Apperzeption, das heißt zwischen dem sich selbst anschauenden (sinnlich-empirischen) und dem denkenden (logisch-begrifflichen) Ich (B 153–156) herzustellen und somit die Elemente der Erfahrung in ein Ganzes zusammenzufügen. Die vom Gegenstand affizierte Sinnlichkeit affiziert den Begriff des Gegenstandes und der Verstand affiziert den inneren Sinn, das heißt die Anschauung des Ich selbst in seiner synthetisierenden Tätigkeit, wodurch die jeweilige Anschauung ins einheitliche Ganze von Vorstellungen des logischen Ich als *seine* Vorstellung aufgenommen wird, was dieser Anschauung eine Position als Bestandteil der Wirklichkeit sichert. Somit wird Erkenntnis in einem einheitlichen System der Erfahrung holistisch verbunden, in dem Welt und Ich unter Einbeziehung der Formen der Sinnlichkeit beide als Erscheinungen konstituiert werden.

In der Vielfalt ihrer Funktionen und in Bezug auf die verschiedenen Elemente dieses Prozesses kann die Affektion als eine Verursachung nur in einem allgemeinen Sinne gedeutet werden, dass eine Sache an einer anderen etwas verrichtet. Sie lässt sich also als einen Grund in Form des Evozierens psychischer Prozesse und deren Koordinierung verstehen.

Was wird in der Anschauung gegeben?

Nicht einstimmig wird eine weitere wichtige Frage der transzendentalen Ästhetik beantwortet, nämlich was in der Anschauung gegeben wird. Einige Autoren, wie etwa Marcus Willaschek, glauben: „*Gegeben* sind uns in transzendental-philosophischer Perspektive nicht unmittelbar Gegenstände (oder zumindest Vorstellungen von Gegenständen), sondern lediglich Empfindung als das ‚Material‘ zu solchen Gegenständen (bzw. Vorstellungen von Gegenständen).“ (Willaschek 2001: 224) Diese Idee wurde zuerst von Henry E. Allison vertreten, der meint, dass „sensible intuition provides the mind with only the raw data for conceptualization“ (Allison 1983: 67). Die Vorstellung, dass die Sinnesdaten als einzelne Empfindungen das Gegebene sind, führt aber zu erheblichen Schwierigkeiten im Umgang mit Kants Text. Beispielsweise gibt Willaschek zu:

Dann kann man nicht verständlich machen, warum uns das auf diese Weise Gegebene anschaulich in Raum und Zeit überhaupt als ein *Mannigfaltiges* erscheint (und nicht etwa als homogenes, undifferenziertes Etwas). Und damit wird natürlich erst recht unverständlich, wie wir dieses Gegebene begrifflich näher bestimmen können. (Willaschek 2001: 225)

Die Annahme, dass uns in Anschauungen die Dinge als Erscheinungen gegeben sind, erlaubt es, solche Schwierigkeiten zu vermeiden. Tatsächlich legt Kant einen besonderen Wert darauf, dass uns Anschauungen unabhängig von Denken gegeben werden müssen. Damit kann Denken eine Kontrollinstanz für seine empirischen und theoretischen Erkenntnisse werden. Der Verstand denkt laut Kant einen Gegenstand⁹ nur *im Verhältnis auf dessen Vorstellung*. Es ist nicht so, dass er einen Gegenstand mittels der Kategorien aus einzelnen Empfindungen beliebig, zum Beispiel rein kombinatorisch, konstruiert. Kant wird nicht müde zu wiederholen, dass „aus bloßen Begriffen gar keine synthetische Erkenntnis, sondern lediglich analytische erlangt werden kann“ (A 47/B 64). Man kann an dieser Stelle festhalten: In der Erfahrung geht es nicht um die Konstruktion der Anschauungen bzw. der Wirklichkeit aus Sinnesdaten, sondern um die Konstituierung der Wirklichkeit als ein zusammenhängendes Ganzes.¹⁰ Anschauung haben bedeutet nichts anderes als Gegenstand als Erscheinung, und zwar „als in einem Augenblick enthalten“ (A 99), vorgestellt zu bekommen.

Zu b) Kategorisierung von Anschauungen

Im ersten Buch der *transzendentalen Analytik* befasst sich Kant mit der Analyse der Begriffe *a priori*, die die Anschauungen kategorisieren und sie zu einem Bild der Wirklichkeit verbinden. Eine Aufgabe der transzendentalen Erkenntnistheorie sieht er nicht darin, verschiedene Vorstellungen *unter* einen Begriff zu subsumieren, „sondern die *reine Synthesis* der Vorstellungen *auf* Begriffe zu bringen“ (A 78/B 104). Dies erlaubt, mannigfaltige Vorstellungen in eine Einheit der Erfahrung zu vereinigen.

⁹ Zu betonen ist hier, dass in der transzendentalen Erfahrungstheorie der Verstand einen Gegenstand, das heißt etwas und nicht über etwas denkt.

¹⁰ Die Idee, dass Kants Anschauung eine ganzheitliche Gestalt ist, wird zum Beispiel von Jurj Borodaj entwickelt (Borodaj 1966, Kap. 5).

Wie Anschauungen *auf* Begriffe gebracht werden und was dies bedeutet, wird in der Forschungsliteratur sehr unterschiedlich interpretiert.¹¹ Beispielsweise thematisieren Sellars und McDowell den Erfahrungsbegriff bei Kant als inferentielles Wissen. Für Sellars sind Anschauungen eine Art „Proto-Begriffe“, die in Behauptungen vorkommen; McDowell spricht von den „Erfahrungsurteilen“. Diesen Autoren folgend meint Johannes Haag, dass Anschauungen „nur weil und sofern sie Bestandteile von Urteilen und damit selbst wesentlich auch begriffliche Vorstellungen sind“ einen Objektivitätsanspruch haben (Haag 2007: 39–40). Damit wird von diesen Autoren die Anschauung in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis *de facto* eliminiert.

Die Auflösung der Anschauung in begriffliche Tätigkeit widerspricht der sogenannten ‚Zwei-Stämme‘-Lehre Kants, der nach Anschauung eine notwendige und vom Begriff unabhängige Komponente der Erkenntnis darstellt. Ihr Beitrag zu der Erkenntnis besteht darin, dass sie die im Urteil verwendeten Begriffe mit dem Inhalt füllt. Am Beispiel des kategorischen Urteils *alle Körper sind teilbar* zeigt Kant, dass „allein in Ansehung des bloß logischen Gebrauchs des Verstandes unbestimmt [bleibt], welchen von beiden Begriffen die Funktion des Subjekts, und welchem die des Prädikats man geben wolle“ (A 95/B 129). Er zeigt auch, dass nur aufgrund der Begriffe ‚Linie‘ und ‚Drei‘ kein Begriff von Dreieck gebildet werden kann. Aus bloßen Begriffen können keine synthetischen Vorstellungen entstehen. Die gegenständliche Erkenntnis kommt zustande nur infolge der Zusammenarbeit von Sinnlichkeit und Verstand. Die in der modernen Philosophie entwickelte Idee von dem begrifflichen Charakter der Anschauung wäre für Kant ein Oxymoron in Bezug auf die menschliche Erkenntnisweise. Begrifflich ist für ihn nur das Denken. Kant betont mehrfach, dass Anschauungen uns auch dann Gegenstände darbieten würden, wenn sie vom Verstand nicht kategorisiert sind, „denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“ (A 90/B 122).

Die Theorien, die beiden von Kant ausdifferenzierten Erkenntnisvermögen des Menschen Rechnung tragen wollen, lassen sich auf zwei Grundmodelle zurückführen. Das sind die sogenannten ‚Schichtmodelle‘ und ‚Zwei-Stufen-Modelle‘.¹² Die Schichtmodelle gehen davon aus, dass unsere Erkenntnisvermögen so beschaffen sind, dass Lebewesen eines dieser Vermögen besitzen können, ohne das andere zu besitzen. Die Zwei-Stufen-Modelle bieten eine Vorstellung vom menschlichen Bewusstsein, der zufolge das logische Bewusstsein sich auf dem sinnlichen Bewusstsein je nach der konkreten Theorie evolutionär, psychologisch oder logisch aufbaut. Den auf diesen beiden Modellen beruhenden Vorstellungen kann man entgegenhalten, dass die koordinierte und simultane Zusammenarbeit menschlicher Erkenntnisvermögen als Bedingung der Möglichkeit des *systematischen* und *objektiven* Erkennens, um das es Kant geht, vorauszusetzen ist.

Mein Vorschlag, der Interpretation der transzendentalen Erfahrungstheorie Kants den Begriff *Koinzidenz* zugrunde zu legen, geht von dieser Annahme aus. Das zentrale Argument greift die Idee einer universalen Anwendbarkeit der Kategorien des Verstandes sowohl auf Anschauungen als auch auf Urteile auf. Kant schreibt: „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.“ (A 79/B 104–105) Er betrachtet die Kategorien als die „ursprünglichen“ und „primitiven“ „Stamm-begriffe des reinen Verstandes“ (A 81/B 107), die sich gleichursprünglich auf Denken und Sinnlichkeit beziehen.

Die primäre Funktion des Verstandes besteht in der Konstituierung des Erfahrungsgegenstandes. Kant betont, dass Verstand in dieser Funktion „für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntnis, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muss, verbindet und ordnet“ (B 145). Die erste logische Operation, die der Verstand vollzieht, ist also die Transformation der Anschauung ins Objekt. Darüber, wie dies zustande kommt, streitet man immer noch.¹³ Eine weit verbreitete Position besteht darin, dass man das Objekt der Erfahrung mit dem Konzept identifiziert und es als ein Token in einem semantisch kohärenten Zusammenhang der Wahrnehmungsurteile betrachtet. Ich glaube dagegen, dass der Unterschied zwischen Anschauung und Objekt rein epistemologisch zu bestimmen ist: Anschauung muss weder objekthaft noch objektiviert sein; das Objekt ist hingegen notwendigerweise ein *Etwas* in Bezug auf die mögliche Erkenntnis. Die Anschauung wird zum Objekt bzw. zur Vorstellung vom Objekt, indem sie (analog dazu, wie empirische Vorstellungen unter empirische Sprachbegriffe untergeordnet werden) unter die transzendente Einheit des Verstandes subsumiert wird. Die Rede davon, dass die kategorisierte Anschauung begrifflich sei, bedeutet dann zunächst nichts anderes, als dass sie als die Vorstellung vom Objekt fungiert. Das Objekt erhält seine primäre Bestimmtheit nicht in Bezug auf andere Objekte, das heißt nicht dank dem diskursiven Urteilen,

¹¹ In die Diskussion darüber, ob Kants Anschauung begrifflich oder nicht begrifflich ist, sind mittlerweile mehrere Wissenschaftler_innen involviert. Zu den sogenannten ‚Nonconceptualists‘ gehören Henry Allison, Peter Rohs, Robert Hanna, Lucy Allais u.a. Ihre Opponenten sind, außer Sellars und McDowell, Christian Helmut Wenzel, Hannah Ginsborg, Aaron Griffith u.a.

¹² Dazu exemplarisch Conant (2014).

¹³ Dazu exemplarisch Heidemann (2013).

sondern allein in Bezug auf die transzendente Einheit des Bewusstseins des Subjekts, folglich topologisch. Es ist nicht *representatio generalis*, kein Konzept, sondern *representatio singularis*, eine schlichte Identität.¹⁴ Die Anschauung erhält ihre begriffliche Bestimmung nicht, indem sie in die Art-Gattung-Beziehungen eingeordnet wird und daher nicht durch die Subsumierung unter einen Sprachbegriff, vielmehr besteht ihre Begrifflichkeit darin, ein Objekt für den menschlichen Verstand darzustellen. Die Begrifflichkeit der kategorisierten Anschauung drückt nicht die Formel *S ist P* aus, sondern die Formel *S ist S*. Darin ist der Unterschied zwischen der Aristotelischen und Kantischen Kategorisierung der Anschauung zu sehen, die die Anschauung nicht *unter* den, sondern *auf* den Begriff bringt. Indem Kant betont, dass in der Anschauung *derselbe* Gegenstand, wie im Denken, „aber nur als Erscheinung“ (A 92/B 125) *gegeben* wird, sichert er die Objektivität der Erkenntnis. Im Begriff des Objekts müssen beide Erkenntnisformen, Sinnlichkeit und Verstand, miteinander notwendigerweise korrespondieren und koinzidieren.

Kant argumentiert, dass der Verstand in seiner primären Tätigkeit noch nicht urteilt, er zeigt sich zuerst vielmehr als das Vermögen Regeln aufzustellen. Er ermöglicht, dank der Vereinigung der einzelnen Anschauungen in ein einheitliches System von Vorstellungen, die Bildung der Erfahrung. Die Erfahrung entsteht als „die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen“ (A 110), wobei unter dem Wort ‚Begriff‘ die „Funktion des Verstandes“ als ein besonderer Typ seiner kategorisierend-synthetisierenden Tätigkeit zu verstehen ist.

Es gibt in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht viele Beispiele für die Illustration dieser These. Zwei davon, in der Ausgabe *B*, sind aber sehr hilfreich. Laut Kant liegt der empirischen Anschauung eines Hauses die notwendige Einheit des Raumes von Seite der Sinnlichkeit und die Kategorie der Größe als die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen von Seite des Verstandes zugrunde (B 162). Das Gefrieren des Wassers beschreibt er als eine Relation der inneren Anschauungsform in Ansehung der Zeitfolge und der Kategorie der Ursache, „durch welche ich, wenn ich sie auf meine Sinnlichkeit anwende, *alles, was geschieht, in der Zeit überhaupt seiner Relation nach bestimme*“ (ebd.). Diese Beispiele zeigen deutlich, dass die Begriffe, auf die die Anschauungen gebracht sind, die apriorischen Kategorien des Verstandes sind. Es handelt sich um die Begriffe, die in der Tafel der Kategorien aufgezählt sind und insgesamt die logische Struktur der Erfahrung gemäß den Urteilsformen erschöpfend bestimmen sollen.

Der Begriff ‚Erfahrung‘ ist in der transzendentalen Erkenntnistheorie Kantischer Provenienz in einem besonderen Sinne zu verstehen: Sie ist nichts anderes als das Resultat der synthetischen Urteile *a priori*, infolgedessen das entsteht, was man heute unter dem natürlichen Bild der Wirklichkeit auffasst. Es ist wichtig hervorzuheben, dass die kategoriale Synthesis der Anschauungen eine – obgleich eine kategorisierte und somit objektivierte – Anschauung ist und bleibt. Durch diese Synthesis entsteht – wie in der *Kritik der reinen Vernunft* explizit dargelegt ist – ein objektives *Bild* der Wirklichkeit. Die transzendentalphilosophisch aufgefasste Erfahrung ist also die Einheit von objektiven Vorstellungen und nicht die von propositionalen Erfahrungsurteilen. Das von Kant benutzte Wort ‚Bild‘ ist nicht bloß eine Metapher, denn, wenn man die Erfahrung als System von Sätzen und nicht als System von Bildern interpretiert, kann man seine Idee nicht verstehen, dass unsere Erkenntnis sich nach den in der Erfahrung gegebenen Gegenständen richten muss. Erfahrung bildet bei Kant die Sphäre der notwendigen Wahrheit, das Objektive, *das Gegebene*, das für die Rechtfertigung und Verifizierung von Wissen dient. Es gibt keine andere Instanz dafür.

‚Erfahrung‘ ist folglich transzendentalphilosophisch nicht als das, *was man sagt oder denkt*, zu interpretieren, sondern als das, *worüber* man etwas sagt und denkt. Erfahrung endet in der transzendentalen Erkenntnistheorie dort, wo sie im Empirismus beginnt. Die Erfahrung als Produkt der Synthesis *a priori* bildet die Sphäre der semantisch noch unbestimmten, aber notwendigen Objekte, die ihre qualitativen Charakteristika erst dank dem urteilenden Denken erhalten. Sie ist ein Bereich der bestimmt-unbestimmten Gegenstände, des Nicht-Wissens, den der Mensch zu erkennen sich bemüht.¹⁵

Andererseits ist die Erfahrung die Sphäre, die man mit den Worten Hermann Cohens als die Sphäre des „Ursprungs“ von Erkenntnis bezeichnen kann. Die Voraussetzung hierfür ist, dass die Tätigkeit des Verstandes in Bezug auf die Sinnlichkeit als Vermögen der Regel für die Anschauung und in Bezug auf das Denken als Vermögen des Urteilens auftritt. Die basalen Kategorien des Verstandes ermöglichen somit sowohl apriorische, vordiskursive als auch diskursive Erkenntnis. Dank der Ersteren wird die Anschauung zu der Vorstellung von einem Objekt, was Dinge für die diskursive Erkenntnis eröffnet. Ohne die Vermittlung der Kategorien wäre es unklar, wie ein Objekt zum Subjekt des Urteils werden kann. Es wäre auch unklar, wie der Verstand auf die Welt Bezug nehmen könnte.

Bis jetzt handelte es sich um den Bezug der Kategorien auf das urteilende Denken, was die Vorstellungen für die diskursive, systematische Erkenntnis zugänglich macht, nun wird der Bezug der Kategorien auf die Welt zum Thema.

¹⁴ Vgl. mit Heidemann (2013), der eine entgegengesetzte Position vertritt.

¹⁵ In diesem Sinne kann man die vom Neukantianismus entwickelte Idee verstehen, dass der Gegenstand uns eigentlich nicht gegeben, sondern aufgegeben sei.

Der Verstand ist in seiner strukturierenden Tätigkeit nicht frei, sondern von der Seite der Sinnlichkeit eingeschränkt oder, mit den eigenen Worten Kants, „restringiert“ (A 146/B 186). Das formal-logische Prinzip der Unterordnung von Vorstellungen unter Begriffe besteht darin, dass der bestimmende Begriff „dasjenige enthalten [muß], was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstände vorgestellt wird“ (A 137/B 176). Es kann die Forderung nach der *Homogenität* der Anschauung mit dem Begriff genannt werden. Diese Forderung enthält eine transzendental-logische Konsequenz: Zwischen Kategorien und Anschauungen, die nichts Gemeinsames haben, muss vermittelt werden. Dies erreicht man, indem dem Begriff ein Schema zugeordnet wird, nach dem er verfahren kann. Dieses Schema wird dem Verstand von der Erscheinung vorgegeben. Da die allgemeine sinnliche Form der Erscheinung *a priori* für Kant die Zeit ist, legt er der kategorialen Tätigkeit des Verstandes den Zeitschematismus zugrunde. Beispielsweise wird unter die Kategorie ‚Substanz‘ dasjenige angeordnet, was sich als beharrlich in der Zeit erweist. Das Schema der Kategorie ‚Ursache‘ ist beständige zeitliche Aufeinanderfolge von Ereignissen etc. „Die Schemata sind daher nichts als *Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien, auf die *Zeitreihe*, den *Zeitinhalt*, die *Zeitordnung*, endlich den *Zeitbegriff* in Ansehung aller möglichen Gegenstände.“ (A 145/B 184–185) Die transzendentalen Schemata zeigen, wie die Dinge in der Zeit erscheinen, und diese Regeln geben die Anweisungen für die kategorisierenden Leistungen des Verstandes.

Wie der Begriff im allgemeinen Kant zufolge eine Regel bezeichnet, nach der sich das Subjekt eine objektive Vorstellung bildet, bestimmt das Schema als ein „sinnlicher Begriff“ (B 186), welche Anschauung unter die ihm entsprechende Kategorie fällt. Die Anschauung ist dabei als simultan gegeben und wird in die Einheit der Erfahrung integriert, indem sie vom Subjekt in der Zeit erlebt und aufgrund dessen kategorisiert wird. Den Restriktionen für die Kategorien seitens der Schemata liegt also eine Korrelation zwischen der äußeren und inneren Anschauung des Gegenstandes zu Grunde: Das zeitliche Erleben des angeschauten Gegenstandes bedingt, unter welche Kategorie dieser Gegenstand subsumiert wird.

Das Vermögen zu den Schemata, die zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermitteln, wird von Kant die „transzendente Einbildungskraft“ genannt. Dieser produktiven Einbildungskraft ist die Entstehung der Erfahrung zu verdanken.¹⁶ Ohne sie wären die Begriffe leer und die Anschauungen würden blind bleiben. Die Synthese der transzendentalen Einbildungskraft, von der Kant spricht, ist eine apriorische, vordiskursive Operation, die einem Objekt eine logische Stelle im Erkenntnisprozess zuweist. Sie wird von ihm „eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele“ genannt, „der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind“ (A 78/B 103).

Die Erfahrung als das Produkt der Erkenntnis *a priori* erweist sich also im Rahmen der transzendentalen Erkenntnistheorie als bildlich und nicht sprachlich, sie ist begrifflich strukturiert, aber nicht verbal konzeptualisiert. Sie gewährleistet die Identität eines Objektes durch die immanente Korrespondenz von Sinnlichkeit und Verstand vermittelt der Einbildungskraft in Bezug auf die Einheit der Apperzeption. Die Erfahrung als System miteinander verknüpfter, kategorisierter Anschauungen bildet die Grundlage und zugleich eine Kontrollinstanz für die erkennende Tätigkeit des diskursiven Denkens. Zu bemerken ist, dass die Prozesse der Gegebenheit des Gegenstandes in der Anschauung, der Kategorisierung der Anschauung in Bezug auf die transzendente Einheit der Apperzeption und der Verwendung der entstandenen Begriffe von Objekten in Urteilen nur theoretisch voneinander zu trennen sind. In Wirklichkeit gehören sie zusammen und sind als Bedingungen der Möglichkeit der spezifisch menschlichen Erkenntnis zu interpretieren.

EINIGE ÜBERLEGUNGEN ZUM BEGRIFF DES DENKENS IM ANSCHLUSS AN KANTS TRANSCENDENTALE LOGIK

In der Vorrede zu der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant, dass sein Anliegen darin bestand, zu erklären, was und wie viel Verstand und Vernunft *a priori* erkennen können, und nicht darin, zu erläutern, wie „das Vermögen zu Denken selbst möglich“ ist (A XVII). Die von ihm entwickelten Ansätze können dennoch als eine Basis zum Nachdenken über das Denken verwendet werden. Auf einige aufschlussreiche Momente gehe ich nun ein.

Denken und Selbstbewusstsein

Man kann von dem Erkenntnisbegriff Kants auf den Begriff des Denkens bei den Menschen schließen. Die Erfahrung als das System der Beziehungen zwischen den Gegenständen erfordert laut Kant die transzendente Einheit der

¹⁶ Kant betont, dass die Synthese der Einbildungskraft „keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat“ (A 140/B 179).

Apperzeption, weil die Verbindung nicht in den Gegenständen selbst liegt und deshalb nicht wahrgenommen werden kann, sondern allein von dem menschlichen Verstand verrichtet wird (B 137). Es kann demnach keine objektive, systematische, kohärente und konsistente Erfahrung ohne ein einheitliches Ich geben. Die logische Identität des Objekts setzt die logische Identität des Subjekts voraus, wobei diese sich als das Bewusstsein des Ich in allen Denkakten als *seinen eigenen* erweist.

Kant unterscheidet zwischen dem empirischen und dem transzendentalen Bewusstsein und konzentriert sich auf die Untersuchung des letzteren. Allein das empirische Bewusstsein, obwohl es verschiedene Vorstellungen begleitet, reicht noch nicht aus, um systematische Erkenntnis zu ermöglichen. Dieses kann „an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts“ sein (B 133).

Indem Kant das behauptet, eröffnet er eine Diskussion mit den Vertretern des Empirismus, die die Tatsache *ich denke, dass p* für die zureichende Bedingung der Erkenntnis halten. Seine notwendige Bedingung der systematischen Erkenntnis – die transzendente Einheit der Apperzeption – kann wie folgt zusammengefasst werden: *Ich denke, dass ich denke, dass p*. Diese Formulierung expliziert die selbstreflexive Struktur der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Diese Struktur leistet Folgendes: Einerseits können einzelne Denkakte nur unter der Voraussetzung des Vorhandenseins einer solchen Struktur in eine Einheit systematisch geordnet werden. Die Einheit der Erkenntnis und das systematische Denken gibt es also nur korrelativ zur Einheit des Selbstbewusstseins. Andererseits enthält die Struktur der Selbstreflexivität in sich die Struktur der Vergegenständlichung bzw. Objektivierung. Sie stellt deshalb die Bedingung der Möglichkeit des objektivierenden Denkens dar.¹⁷

Die primäre Denktätigkeit des Menschen als *selbstreflexives* Wesen kann in der *Objektivierung* der Welt gesehen werden. Dies bedeutet zunächst, dass die Welt dem menschlichen Subjekt nicht bloß situativ und assoziativ gegenübersteht, sondern als ein zusammenhängendes und beständiges Ganzes. Das Objekt-sein bedeutet, das Netz der subjektiven Empfindungen und Wahrnehmungen zu zerreißen und notwendigerweise für Menschen allgemein gültig zu werden. Bereits der Kantische Begriff ‚Erfahrung‘ bringt die Vorstellung von der Welt als einer objektiven zum Ausdruck.

Man kann fragen, ob das ich-bezogene Bewusstsein Sprache und Sprachfähigkeit des Subjekts voraussetzt. Dieser Frage ist Kant nicht explizit nachgegangen; es liegt aber die Vermutung nahe, dass Sprache keine notwendige Bedingung dieses Bewusstseins ist. Denn *ich denke* als ein Akt der transzendentalen Apperzeption bedeutet nichts anderes als die für den Menschen *spezifische, gegenständliche Form* der Verbindung der Anschauungen durch den Verstand in *einer* Erfahrung. *Ich denke* ist die „Synthesis“ und daher als Syntax und nicht als Gedanke zu interpretieren. Diese apriorische Form der Einheit des menschlichen Bewusstseins, die Kant „analytisch“ (B 133) nennt, geht aller seiner Tätigkeit voraus und ermöglicht diese. Sprache wird von ihm zu einem empirischen Phänomen gezählt; sie gehört daher nicht in den Bereich der transzendentalen Analyse.

Die verkörperte Erkenntnis

Kants Erfahrungstheorie ist explizit in Bezug auf das menschliche Erkenntnissubjekt entwickelt und erhebt deshalb keinen Universalitätsanspruch. Die Erkenntnis, um die es sich in dieser Theorie handelt, kann in moderner Terminologie als eine *verkörperte Erkenntnis (embodied cognition)* interpretiert werden. Die Belege für diese Lesart sind in der *Kritik der reinen Vernunft* zu finden. So ist das Spezifische der menschlichen Erkenntnis durch das Vermögen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Einbildungskraft bestimmt, so dass die Erkenntnis von dem Erkennenden abhängt. Diese Struktur des menschlichen Erkenntnisvermögens bedingt folgende apriorische Gesetze der Erkenntnis: a) Der oberste Grundsatz der Möglichkeit der Anschauung hinsichtlich der Sinnlichkeit besagt, dass die Erscheinung der Gegenstände unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit steht; b) der oberste Grundsatz der Möglichkeit der Anschauung hinsichtlich des Verstandes besagt, dass das Mannigfaltige der Anschauung unter den formalen Bedingungen der synthetischen Einheit der Apperzeption steht und c) hinsichtlich der Einbildungskraft gilt die Regel, dass sie die Synthesis der Anschauungen den Kategorien gemäß ermöglicht.

Kant kontrastiert die menschliche Erkenntnis mit der Erkenntnis imaginärer Wesen, die entweder über die Fähigkeit zur intellektuellen Anschauung (B 72) oder über einen anschauenden Verstand verfügen könnten

17 Ohne diese Annahme ist die systematische Erkenntnis nicht möglich. Ohne sie kommt man zum Beispiel zum Schluss, dass das Sein der äußeren Dinge nur in Bezug auf das Subjekt definierbar ist und solange sie nicht wahrgenommen werden, „sie entweder überhaupt nicht sind oder im Geist eines ewigen Wesens bestehen müssen.“ (Berkeley 2004: 28.) Die subjektzentrierte Erkenntnis kann nur sporadisch und fragmentär sein.

(B 125, B 138, B 145, B 148 etc.). Für diese würden die oben formulierten Grundsätze der Möglichkeit der Erkenntnis ihre Gültigkeit infolge des Unterschieds der Erkenntnisvermögen verlieren. Beispielsweise würde ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existieren, „einen besonderen Actus des Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewusstseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf“ (B 138).

Auch Kants Ausführungen über das Urteil geben die Möglichkeit, seinen Erkenntnisbegriff als verkörperte Erkenntnis aufzufassen. Im Unterschied zu der formalen Logik, die das Urteil als Verhältnis zwischen Begriffen darstellt, versteht die transzendente Logik unter dem Urteil „die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen“ (B 141). Die Kopula ‚ist‘ zielt darauf, die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von den subjektiven Wahrnehmungen zu unterscheiden. Damit wird nicht gesagt, dass die verbundenen Vorstellungen „in der empirischen Anschauung“ notwendig zu einander gehören. Es wird vielmehr gesagt, dass sie „vermöge der notwendigen Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zu einander“ (B 142) gehören. Das heißt, das Urteil ist in Kants Theorie nicht einstellig, sondern zweistellig. Es hat nicht die Struktur $a \text{ ist } b$, sondern $a \text{ ist } b \text{ für } S$, wobei S für ein menschliches Gattungssubjekt steht. Zum Beispiel ist die Aussage *die Körper sind schwer* zwar nicht subjektiv nach den Gesetzen der Assoziation; sie hat aber die objektive Gültigkeit nur für die menschlichen Erkenntnissubjekte. Ob sie universal gültig ist, muss zusätzlich erforscht werden. Die Objektivität erweist sich folglich als eine mögliche Form der Erkenntnis und nicht als deren universales Kriterium.

Die Interpretation der Kantischen Erfahrungstheorie als einer verkörperten Erkenntnis eröffnet die Möglichkeit, sich andere Erkenntnisformen vorzustellen. Kant selbst meint, dass „wir von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen [können], ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden sein, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind.“ (A 27/B 43) Er schließt nicht aus, dass „es sein [mag], daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse, (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können)“ (B 72).

Eine positive Bilanz im Anschluss an diese Überlegungen Kants kann man darin sehen, dass es möglich ist, bei dem Nachdenken über das Denken auf den Anthropologismus überhaupt zu verzichten. Eine mögliche Strategie kann darin bestehen, nicht die vertrauten Kriterien der Rationalität auf die nicht-menschlichen Formen des Bewusstseins zu übertragen, sondern umgekehrt die Kriterien der Rationalität an die jeweilige Bewusstseinsform anzupassen. Beispielsweise kann man vermuten, dass Lebewesen, die über kein Selbstbewusstsein verfügen, die Welt als eine objektive nicht kennen und zu systematischer Erkenntnis nicht fähig sind. Dies schließt jedoch nicht aus, dass sie die artspezifische Fähigkeit zu einem sporadischen, situativen, handlungsgebundenen, ‚tätigen‘ Denken besitzen und fragmentares Wissen haben können. Unter den Begriff ‚Denken‘ können dann solche Fähigkeiten subsumiert werden, wie die Problemlösung mit verschiedenen Mitteln, die funktionale ‚Einsicht‘ in die Beschaffenheit von Dingen und Situationen, die Lernfähigkeit und die Verbindung der Repräsentationen mit den ihnen entsprechenden Gegenständen.

Denken, Sprache und Anschauung

Die Frage nach den Kriterien des Denkens ist ein Gegenstand der aktuellen Debatte in der Philosophie des Geistes, Sprachphilosophie und Kognitionswissenschaften. Die dominierende Position kann als Lingualismus bezeichnet werden. Dieser basiert auf der Vorstellung von der Sprachabhängigkeit des Denkens. Eine der bedenklichen Folgen aus dieser Prämisse besteht darin, dass den nicht sprachbegabten Lebewesen die Denkfähigkeit aberkannt wird. Stellvertretend für diese Position ist Donald Davidson zu nennen, der behauptet, dass „man zum Denken den Begriff von einem Gedanken haben muss“ und dafür „Sprache erforderlich ist“ (Davidson 2005: 127). Dieser Ansicht kann man insofern Recht geben, dass es für diejenigen, die einmal in die Welt der Sprache hineingewachsen sind, keine von verbalen Begriffen freien Lebenszonen gibt. Dies beweist jedoch nicht, dass Denken und Sprache zumindest analytisch nicht zu trennen sind.

Den im Zuge des *linguistic turn* entwickelten Diskursen steht der transzendental-logische Ansatz Kants gegenüber, dessen Ziel es vor allem ist, die Konstituierung und die Konstitutionsbedingungen der Erfahrung als „einer synthetischen Verbindung der Anschauungen“ *a priori* (A 9/B 12) zu untersuchen. Kant geht davon aus, dass der Gegenstand der Erfahrung die objektive Gültigkeit nur dann haben kann, wenn er *unmittelbar* in der Anschauung gegeben wird. Dafür muss die Synthesis *a priori* sowohl die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung als auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung schaffen. Aus der Forderung der unmittelbaren Gegebenheit des Gegenstandes ergibt sich die Forderung, dass diese Synthesis nichts weiter enthalten muss, „als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist“ (B 197). Das sind für Kant die Sinne, die transzendente Einheit der Apperzeption und die Einbildungskraft, welche Gegenstände in Raum und Zeit in Bezug

auf das Subjekt bestimmen. Das Denken in diesem Prozess bezieht sich direkt auf die Anschauungen und nicht auf die sprachlichen Begriffe. Das Wort ist Kant zufolge etwas subjektives, unbeständiges und relatives: „Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache.“ (B 140)

Die Eliminierung der Anschauung und die Konzentration auf die Sprache in der analytischen Erkenntnistheorie hat zum Problem der diskursiven Rechtfertigung der Erkenntnisurteile geführt, die, um eine treffende Formulierung von McDowell zu benutzen, ohne Fundierung in der Anschauung „im luftleeren Raum“ reibungslos kreiseln (McDowell 2012: 35). Als Folgeerscheinung hat man unterschiedliche Versionen eines Realismus ohne Repräsentation, die im „Raum der Gründe“ (Brandom) aussichtslos eingeschlossen bleiben und ihre Erkenntnisansprüche nicht begründen können.

Kant ist es gelungen, eine Lösung des Problems der Übereinstimmung zwischen den Erfahrungsurteilen und den Objekten in der Abgrenzung einerseits von der idealistischen Vorstellung von der Unüberwindbarkeit der Grenzen des nur Denkbaren in der Erkenntnis und andererseits von der Position des Empirismus, demnach die Suche nach den Gründen für ein Urteil mit dem Verweis auf ein bloßes sinnlich wahrnehmbares Gegenwärtiges endet, zu finden. Die Eckpunkte seiner *holistischen* Strategie lassen sich wie folgt zusammenfassen: Die Verstandeskategorien gehören sowohl zu den logischen Funktionen des Urteilens als auch vollziehen sie die Synthese des Mannigfaltigen der Anschauung. Die Kategorie bezieht sich auf den in der Anschauung gegebenen Erfahrungsgegenstand mittels des Schemas, wobei das Schema „der sinnliche Begriff eines Gegenstandes“ (B 186) ist. Den Inhalt des Schemas macht die Zeitbestimmung aus, und diese ist nichts anderes als die Art und Weise, wie der Gegenstand in der Zeit angeschaut bzw. vom Subjekt innerlich erlebt wird. Durch die Korrelation zwischen Zeiterlebnissen und deren begrifflichen Kategorisierung, das heißt zwischen Schema und Kategorie, wird das System der Erfahrung, die zwischen der Welt und dem diskursiven Denken vermittelt, minimalistisch abgeschlossen und Erkenntnis erhält somit die objektive Grundlage.

Kants Erkenntnistheorie rechtfertigt die Anschauung nicht nur als eine Erkenntnisquelle, vielmehr bilden die in dem System der Erfahrung vereinigten Anschauungen die einzige Instanz, die „aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft“ (B XXVI) eine Fundierung gibt und sie zu verifizieren erlaubt.

Die nicht-Berücksichtigung der Sprache gab den Anlass, Kants Erfahrungstheorie im Sinne einer „protorationality“ (Hanna 2005: 250) zu interpretieren. Es wurde dabei ignoriert, dass es in der transzendentalen Theorie der Erfahrung nicht darum geht, die Formen der empirischen Erkenntnis zu erklären; ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, die *apriorische Tiefenstruktur* der menschlichen Erkenntnisweise zu entdecken, die auch der empirischen Erkenntnis zugrunde liegt und sie ermöglicht. Dies erklärt, warum Kant der Sprache keine Funktion bei der Erforschung von Bedingungen der Erfahrung und Erkenntnis zugewiesen hat.

Er entfaltet einen differenzierten Begriff des Denkens: Das Denken erweist sich in seiner Theorie einerseits als das vordiskursive, kategorisierende, das sich auf die Anschauung bezieht, und andererseits als das diskursive, urteilende Denken, das sprachgebunden ist. Die menschliche „Erkenntnis durch Begriffe“, von der er spricht, besteht also sowohl in der Synthese der Erfahrung, als auch im Urteilen.

Die Ideen Kants, dass das Verfügen über einen Begriff mit dem Verfügen über einen Sprachbegriff nicht identifiziert und das Denken nicht allein auf das diskursive Denken reduziert werden darf, erweisen sich als aufschlussreich für das weitere Nachdenken über das Denken. Man kann annehmen, dass sich vor allem die menschliche Rationalität dadurch auszeichnet, dass das Denken und der Gedanke intrinsisch zusammengehören. Dies hat der Mensch seiner Sprachbegabung zu verdanken: Um Gedanken zu haben, braucht man tatsächlich, wie es die Vertreter_innen des Lingualismus behaupten, einen Sprachbegriff. Im Unterschied zu den Menschen können Tiere, die über Sprachbegriffe nicht verfügen, keine begrifflich strukturierten Gedanken haben. Dies schließt jedoch nicht aus, dass sie über etwas denken können (zum Beispiel, Dinge unterscheiden, Situationen wahrnehmen, Probleme lösen, sich erinnern und sogar träumen). Ihr Denken bezieht sich dabei auf die Anschauung und nicht auf eine begriffliche Vorstellung. Die Anschauung hat – so kann man schließen – eine universale Gültigkeit für den Bezug der Lebewesen auf die Welt.

LITERATUR

- Allison, H.E. (1983): *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven, London: Yale University Press.
Berkeley, G. (2004): *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Hamburg: Meiner.
Borodaj, Ju.M. (1966): *Voobrazhenie i teorija poznaniya*. Moskva: Nauka.

- Conant, J. (2014): *Kants Kritik des Schichtenmodells des menschlichen Geistes*. Unveröffentlichter Vortrag, gehalten am XXIII Kongress der Deutschen Philosophie am 01.10.2014 in Münster.
- Davidson, D. (2001): Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und Erkenntnis, in: Davidson, D. *Subjektiv, Intersubjektiv, Objektiv*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Davidson, D. (2005): Rationale Lebewesen, in: Perler, D., Wild, M. (Hg.), *Der Geist der Tiere*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Guyer, P. (1987): *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Haag, J. (2007): *Erfahrung und Gegenstand*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hanna, R. (2005): Kant and Non-Conceptual Content, in: *European Journal of Philosophy*. 13 (2), 247–290.
- Heidemann, D.H. (Ed.) (2013): *Kant and Non-Conceptual Concept*. New York: Routledge.
- Horstmann, R.-P. (1997): *Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant*. Bodenheim.
- Kant, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
- McDowell, J. (2012): *Geist und Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Prauss, G. (1974): *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier.
- Quine, W.V.O. (1979): Zwei Dogmen des Empirismus, in: ders., *Von einem Logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.
- Sellars, W. (1956): *Empiricism and Philosophy of Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sellars, W. (1968): *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. London: Routledge & Kegan Paul, New York: Humanities Press.
- Trendelenburg, A. (1862): *Logische Untersuchungen*. Bd. 1. Leipzig: Hirzel.
- Unruh, P. (2007): *Transzendente Ästhetik des Raumes: zu Immanuel Kants Raumkonzeption*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Willaschek, M. (2011): Affektion und Kontingenz in Kants transzendentelem Idealismus, in: Schumacher, R. (Hg.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation*. Paderborn: Mentis, 211–231.