

Sonderdruck aus:

Immanuel Kant

Kritik der reinen Vernunft

Herausgegeben
von Georg Mohr und
Marcus Willaschek



Akademie Verlag

Marcus Willaschek

Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe

(A235/B294–A292/B349)

13.1 Stellung und Funktion von *Phaenomena/Noumena* und der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* in der *Kritik*

Die Abschnitte *Phaenomena/Noumena* und *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* bilden den Abschluß der *Transzendentalen Analytik*. Obwohl Kant bereits hier, wie in der *Transzendentalen Dialektik*, Irrtümer der traditionellen Metaphysik kritisiert, gehören die beiden Abschnitte auch inhaltlich in die *Analytik*: Erstens geht es noch nicht um die Aufdeckung eines unvermeidlichen „transzendentalen“ Scheins, sondern um die Kritik an vermeidbaren Fehlern; und zweitens handelt es sich um eine unmittelbare Konsequenz aus der *Transzendentalen Analytik* für die Möglichkeit einer Ontologie (*metaphysica generalis*), während es in der *Dialektik* um die mittelbaren Auswirkungen auf die *metaphysica specialis* geht (vgl. dazu die Beiträge von Renaut, Kreimendahl und Höffe). Daß Kant in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* dennoch, ähnlich wie in der *Transzendentalen Dialektik* (vgl. A338/B396), von einer „Kritik der Schlüsse“ spricht (A278/B334), scheint Ausdruck einer früheren Phase seines Denkens zu sein, in der er die Amphibolie der Reflexionsbegriffe noch mit den Paralogismen in Verbindung gebracht hatte (vgl. R 5552, XVII 218 f.).

Kant bezeichnet die *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* als „Anhang“, ohne kenntlich zu machen, zu welchem Teil der *Kritik*

sie als Anhang gehört. Entgegen der äußerlichen Parallele zum „Anhang“ der *Transzendentalen Dialektik* weisen die (allerdings nicht sehr verlässlichen) Kopfzeilen der Originalausgaben die *Amphibolie* als Anhang zum zweiten Buch der *Transzendentalen Analytik* aus. Für diese Zuordnung sprechen auch thematische Gemeinsamkeiten der *Amphibolie* mit den drei Hauptstücken des zweiten Buches der *Transzendentalen Analytik* (Urteilsbildung, Grundsätze, Ontologie).

Während die *Amphibolie* trotz einiger Redundanzen praktisch unverändert in die B-Auflage übernommen wurde, hat Kant am Text von *Phaenomena/Noumena* neben kleineren Kürzungen (A241 f.; A244–246) auch sachlich bedeutsame Änderungen vorgenommen (B305–309 gegenüber A248–253; s. u.).

13.2 Inhalt und Aufbau von *Phaenomena/Noumena* und der *Amphibolie* der Reflexionsbegriffe im Überblick

13.2.1 *Phaenomena/Noumena*

Der Abschnitt gliedert sich thematisch in zwei etwa gleichlange Teile: Die erste Hälfte (A236/B294–A248/B305) faßt die bereits bekannten erkenntnisbegrenzenden Resultate der *Transzendentalen Analytik* zusammen, die zweite Hälfte (A248/B305–A260/B315) zieht daraus die ontologischen Konsequenzen. Der gesamte Abschnitt läßt sich thesenartig folgendermaßen zusammenfassen:

(1) Der Bereich möglicher Erfahrung gleicht einer Insel, die von einem Ozean des Scheins umschlossen ist (A235 f./B294 f.). (2) Die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes gelten nur für den Bereich möglicher Erfahrung; der „Vorteil“ dieses negativen Ergebnisses ist der einer klaren Grenzbestimmung (A236/B295–A238/B297). (3) „Objektive Gültigkeit“ hat nur der „empirische“, nicht der „transzendente Gebrauch“ eines Verstandesbegriffs (A238–240/B297–299). (4) Das gilt auch für die Kategorien. Wie Kant im einzelnen zeigt, kann man ihren sachlichen Gehalt nur unter Bezugnahme auf Bedingungen der Sinnlichkeit explizieren (A240–246/B302; vgl. dazu A142/

B182–A145/184). (5) Das „wichtige Resultat“ der Analytik lautet: Die Begriffe und Grundsätze des Verstandes gelten nur für Gegenstände der Erfahrung, nicht für Gegenstände überhaupt; an die Stelle einer Ontologie tritt die Analytik des Verstandes (A246–247/B303). Die reinen Kategorien haben zwar „transzendente Bedeutung“, aber keinen „transzendentalen Gebrauch“ (A247 f./B304 f.). – Dies leitet über zum eigentlichen Thema von *Phaenomena/Noumena*: (6A) Die *Transzendente Ästhetik* scheint zu zeigen, daß die Gegenstände der Erfahrung („Phaenomena“) bloße Erscheinungen von nur dem Verstand erkennbaren „Noumena“ sind (A248–50). Tatsächlich handelt es sich aber bei dem „Etwas = x“, das erscheint, um das für alle Erscheinungen identische „transzendente Objekt“, das *kein* Noumenon ist (A250–253). – An die Stelle des Textes von A248–253 treten in B fünf Absätze (B305–309) folgenden Inhalts: (6B) Es liegt im Begriff des Phaenomenon, daß man ihm ein Noumenon gegenüberstellt. Es fragt sich deshalb, ob die reinen Kategorien nicht zu Erkenntnissen über Noumena führen können (B305 f.). Aber man muß zwischen Noumena in „negativer“ und in „positiver Bedeutung“ unterscheiden (Dingen, sofern sie nicht Gegenstand sinnlichen Anschauung sind, und Gegenständen einer nicht-sinnlichen Anschauung); auf erstere können wir reine Kategorien nicht anwenden, weil ein sinnliches „Schema“ fehlt, auf letztere nicht, weil wir über eine nicht-sinnliche Anschauung nicht verfügen (B306–309). (7) Die reinen Kategorien eröffnen uns also keinen neuen Bereich von Gegenständen (über den der Erfahrung hinaus); der Begriff des Noumenon ist bloß „problematisch“, ein „Grenzbegriff“ (A253/B309–A255/B311). (8) Die ontologische Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena ist daher (B: „in positiver Bedeutung“) unzulässig. Der Begriff des Noumenon hat nur erkenntnisbegrenzende, keine ontologische Bedeutung (A255 f./B311 f.). (9) Es ist irreführend, den Bereich der unter Naturgesetzen gedachten Erscheinungen als „*mundus intelligibilis*“ zu bezeichnen, weil unser Zugang zu dieser „Welt“ nicht *rein* verstandesmäßig ist (A256/B312–A258/B314). (10) Synthetische Grundsätze a priori gelten nur für Gegenstände möglicher Erfahrung, nicht für „intelligible Gegenstände“, deren Begriff allein dazu dient, „die empirischen Grundsätze einzuschränken“ (A258/B314–A260/B315).

13.2.2 Die *Amphibolie der Reflexionsbegriffe*

Der „Anhang“ über die Amphibolie (Zweideutigkeit) der Reflexionsbegriffe gehört zu den dunkleren Abschnitten der *Kritik*. Er besteht aus dem kurzen Haupttext und einer längeren „Anmerkung“, die in drei typographisch deutlich getrennte Teile zerfällt. Thesenartig läßt sich der Abschnitt folgendermaßen zusammenfassen:

Haupttext. (1) Um verschiedene Vorstellungen in einem Urteil auf einen Gegenstand beziehen zu können, müssen sie zunächst untereinander *verglichen* werden, und zwar anhand der vier Paare von „Reflexionsbegriffen“ (Einerleiheit/Verschiedenheit, Einstimmung/Widerstreit, Inneres/Äußeres, Materie/Form). Betrifft der Vergleich nur die *Form* der Vorstellungen, handelt es sich um eine „logische Reflexion“, werden ihre *Inhalte* verglichen, um eine „objektive Komparation“. Die Feststellung, ob es sich bei den verglichenen Vorstellungen um solche der Sinnlichkeit oder des reinen Verstandes handelt, ist dagegen Aufgabe einer „transzendentalen Reflexion“ (A260/B316–A263/B319). (2) Letztere ist erforderlich, weil die Reflexionsbegriffe zweideutig sind: (i) was für den Verstand (rein begrifflich) „einerlei“ ist, kann dennoch verschieden sein, wenn es unterschiedliche Raum-Zeit-Stellen einnimmt; (ii) ein „realer Widerstreit“ unter Gegenständen des Verstandes ist nicht möglich, wohl aber unter Erscheinungen, weil deren Wirkungen sich aufheben können; (iii) nur ein Gegenstand des reinen Verstandes kann innere Bestimmungen haben, nicht aber ein Gegenstand der Sinne (als „Inbegriff aus lauter Relationen“); (iv) für den reinen Verstand geht die Materie der Form vorher, während bei den Gegenständen sinnlicher Anschauung die Form (Raum und Zeit) der Materie (Empfindung) vorhergeht (A263/B319–A268/B324).

„Anmerkung“. (1) Eine „transzendente Topik“ würde es erlauben, jeden Begriff entweder der Sinnlichkeit oder dem Verstand zuzuordnen und so festzulegen, in welcher Hinsicht er mit anderen Vorstellungen „verglichen“ werden muß (A268/B324–A270/B326). (2) Locke und Leibniz ließen sich beide durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe in die Irre führen, weil sie zwischen Verstand und Sinnlichkeit nicht deutlich unterschieden (A270 f./B326 f.). (3) Die falschen *Grundsätze* der

Leibnizschen Philosophie lassen sich so im einzelnen auf die Amphibolie zurückführen (A270/B326–A276/B332). (4) Die „Klagen: *Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein*“ sind entweder sinnlos (in bezug auf Dinge an sich) oder unberechtigt (in bezug auf Erscheinungen) (A276/B332–A278/B334). (5) Die „Vorstellung eines Gegenstandes, als Dinges überhaupt“, welches *weder* sinnlich *noch* intellektuell „angeschaut“ werden kann, ist widersprüchlich (A278/B334–A280/B336). (6) Leibniz ließ sich durch die Amphibolie täuschen, weil er sich auf eine fehlerhafte Variante des „dictum de omni et nullo“ stützte. Die Auswirkungen dieses Fehlers auf die Leibnizsche Metaphysik belegt Kant anhand der vier Paare von Reflexionsbegriffen (A280/B336–A286/B342). (7) Der Begriff des Noumenon hat bloß erkenntnisbegrenzende Funktion und eröffnet kein „neues Feld von Gegenständen“ (A286/B342–A289/B346; vgl. A254/B309–A256/B312). (8) Ein hypothetisch angenommener Gegenstand kann sich auf genau vier verschiedene Weisen als *Nichts* (d. h. als nicht existent) herausstellen: (i) weil sein Begriff leer ist (z. B. Einhorn), (ii) weil er in einem „Mangel“ besteht (z. B. Kälte als „Mangel“ an Wärme), (iii) weil er „bloße Form der Anschauung, ohne Substanz“ ist (Raum und Zeit), oder (iv) weil sein Begriff widersprüchlich ist (z. B. rundes Viereck) (A290/B346–A292/B349).

13.3 Textkommentar

13.3.1 *Phaenomena/Noumena*

Die ontologische Thematik des Abschnitts kündigt sich bereits in der Überschrift an, denn Ausdrücke wie „Gegenstand überhaupt“ bezeichnen seit Wolff terminologisch das Gebiet der Ontologie (vgl. Chr. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §§ 10 ff.; J. H. Lambert, *Neues Organon*, Bd.1, 48; vgl. A247/B303; A845/B873). Die ontologische Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena geht bis auf Platon zurück, der den Dingen, die den Sinnen auf die eine oder andere Weise „erscheinen“ (gr. *phainomai*), jene gegenüberstellte, die nur dem Verstand (gr. *nous*) zugänglich sind. Kant spricht auch von „Sinnen“- und „Gedankendingen“, „sensiblen“ und „intelligiblen“ Gegenständen.

den und von einem *mundus sensibilis* und *intelligibilis* („Sinnen“- und „Verstandeswelt“). Traditionell wurde dem Sensiblen wegen der Subjektivität sinnlicher Wahrnehmung ein „geringer“ ontologischer Status zuerkannt als dem Intelligiblen, das häufig mit den Gegenständen des göttlichen Geistes identifiziert wurde. Noch Leibniz und Wolff zufolge waren die Gegenstände der (prinzipiell unzulänglichen, weil „verworrenen“) Sinnesvorstellungen bloße „Phänomene“ einer „intelligiblen“ Welt.

Kant hatte in *De mundi* (1770) das Verhältnis von Sinnen- und Verstandeswelt dadurch bestimmen wollen, „daß das sinnlich Gedachte in Vorstellungen der Dinge besteht, *wie sie erscheinen*, das Intellektuelle aber, *wie sie sind*“ (§ 4, II 392). Dies läßt er nun, aufgrund der neuen Einsicht in die sinnlichen Bedingungen des Verstandesgebrauchs, nur noch in „empirischer“, nicht aber in „transzendentaler Bedeutung“ gelten: Obwohl „Verstand und Sinnlichkeit [...] in Verbindung“ die Erfahrungsgegenstände erkennen können, wie sie (empirisch) *sind*, handelt es sich bei diesen Gegenständen in transzendentaler Hinsicht um bloße Erscheinungen (A258/B313 f.). In *Phaenomena/Noumena* will Kant vor allem zeigen, daß die tradierte Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena nur so weit berechtigt ist, wie sie sich mit der „kritischen“ Unterscheidung zwischen Erscheinungen und transzendentalen Gegenstand (B: „Noumenon in negativer Bedeutung“) identifizieren läßt. Der im Titel angekündigte „Grund“ dieser Unterscheidung liegt demnach nicht in der „ontologischen“ Verschiedenheit zweier Seinsbereiche, sondern in der Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens.

13.3.1.1 *Grenzen der Erkenntnis* (A236/B294–A248/B305). – Kant beginnt mit dem Bild von der „Insel“ der Erfahrung, die von einem trügerischen „Ozean“ des reinen Vernunftgebrauchs begrenzt wird. Dieses geographische Bild verknüpft Kant dann in der Rede von Rechtstiteln und Landbesitz mit der die *Kritik* dominierenden juristischen Metaphorik (vgl. A236/B295). Es handelt sich um ein Echo jener Formulierung, mit der Kant von Anfang an die Zielsetzung einer „Kritik der reinen Vernunft“ umschrieben hatte: die „Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ zu bestimmen, um so sicheres Wissen in der Metaphysik

möglich zu machen (vgl. die Briefe an M. Herz vom 7. 6. 1771 und 21. 2. 1772, X 123, 129). Vor allem geht es Kant um die Reichweite apriorischer Erkenntnis.

Nun hatte sich in der *Analytik der Begriffe* herausgestellt, daß die einzigen Begriffe a priori, durch die der menschliche Verstand Gegenstände erkennen kann, die zwölf Kategorien (A80/B106) und die davon abgeleiteten „Prädikabilien“ sind (A82/B108). Die Frage nach den Grenzen apriorischer Erkenntnis wird so zur Frage nach den Grenzen des Kategorienegebrauchs. Kant unterscheidet nun zwischen dem „transzendentalen“ und dem „empirischen“ Gebrauch eines Begriffs, je nachdem, ob er auf „Dinge überhaupt und an sich selbst“ oder auf „Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen *Erfahrung*“ angewandt wird (A238 f./B297 f.; vgl. A56/B81). Auch apriorische Begriffe haben einen empirischen Gebrauch, der sogar ihre Verwendung in synthetischen Urteilen a priori umfaßt, solange diese Urteile auf den Bereich (möglicher oder wirklicher) Erfahrungsgegenstände beschränkt sind. Im transzendentalen Gebrauch dagegen werden Begriffe ohne Einschränkung des Gegenstandsreichs, also auf „Dinge überhaupt“, angewandt (vgl. auch A720/B748). (Kant unterscheidet in der *Einleitung in die Transzendentalen Dialektik* zwischen „transzendental“ und „transzendent“: Während beim *transzendentalen* Gebrauch eines Begriffs die Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen *nicht beachtet* wird, beanspruchen *transzendente* Grundsätze ausdrücklich, für Dinge an sich zu gelten; vgl. A296/B352).

Ein transzendentaler Begriffsgebrauch ist Kant zufolge aus zwei Gründen unzulässig: (1) *Alle Begriffe*, einschließlich der Kategorien, beziehen sich nur in Verbindung mit (empirischer) Anschauung auf „angebliche“ (= angebbare) Gegenstände und erhalten erst dadurch „objektive Gültigkeit“ (A239/B298; vgl. A51/B75, A128 ff., B165 ff.). Ein Begriff ist *objektiv gültig*, wenn es mindestens einen Gegenstand gibt, auf den er „sich bezieht“ (d. h. korrekt anwendbar ist). Kant spricht gleichbedeutend auch von „realer Möglichkeit“ (B xxvi; B302), „objektiver Realität“ (vgl. A109; A242) sowie davon, ein Begriff habe „Sinn“ oder „Bedeutung“ (vgl. A241/B300). Ein Begriff ohne objektive Gültigkeit ist „leer“ (vgl. A239/B298). – (2) Besonders für *Kategorien* gilt, daß sie nur vermittels eines „transzendentalen Schemas“ auf Gegenstände anwendbar sind (A137/B176 ff.; vgl. A245).

Kant verknüpft dies in *Phaenomena/Noumena* mit der These, daß eine „Realdefinition“ der Kategorien (die es erlauben würde, sie auf ihre „objektive Realität“ hin zu prüfen) nur unter Rekurs auf sinnliche Anwendungsbedingungen möglich ist. Ohne ein raum-zeitliches Schema sind die Kategorien „leere“ Gedankenformen, denen wir keinen Inhalt geben können (A240/B300–A246/B302; zur Frage der Definierbarkeit der Kategorien vgl. auch A83/B109).

Allerdings macht Kant unterschiedliche Äußerungen über die Unzulänglichkeiten eines transzendentalen Gebrauchs der Kategorien: Ist ein solcher Gebrauch „an sich selbst unmöglich“ (A248/B305; vgl. B308) und deshalb eigentlich „gar kein Gebrauch“ (A247/B304; vgl. A403)? Oder ist es zwar ein „Gebrauch“, aber eben ein „Mißbrauch“ (A296/B352)? Oder ist es nur „kein Gebrauch, um etwas zu erkennen“ (Kants handschriftlicher Zusatz zu A247, XXIII 48)? Dem entsprechen unterschiedliche Äußerungen Kants über die „Bedeutung“ der reinen, „unschematisierten“ Kategorien: Haben sie „bloß transzendente Bedeutung“, aber keinen „transzendentalen Gebrauch“ (A248/B305)? Oder hört ohne Schema „selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf“ (B308; vgl. A239/B298)? – Sicherlich ist Kant der Auffassung, daß der transzendente Gebrauch der Kategorien nicht zu *Erkenntnissen* führen kann und, sofern man solche erwartet, einen „Mißbrauch“ darstellt. Klar ist auch, daß es Kant zufolge noch nicht einmal gelingen kann, unschematisierte Kategorien überhaupt auf wirkliche Gegenstände anzuwenden. Das scheint Kant zu meinen, wenn er ihren transzendentalen Gebrauch für unmöglich und Kategorien ohne Schema für bedeutungslos erklärt. In einem weiteren Sinn jedoch haben die reinen Kategorien sehr wohl eine „Bedeutung“, denn auch „leere“ Begriffe (d. h. solche ohne Gegenstandsbezug) können „logische Funktionen enthalten“ (A239/B298). Im Fall der Kategorien wird dann „kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekts überhaupt [...] ausgedrückt“ (A247/B304). Die reinen Kategorien haben also nur insofern eine „transzendente Bedeutung“, als sie die allgemeine Struktur von „Gegenständlichkeit“ zu denken erlauben: Ein Gegenstand (im weitesten Sinne) zu sein heißt, über eine bestimmte Quantität und über Eigenschaften mit bestimmter Intensität zu verfügen, eine Substanz mit Akzidenzien zu

sein, eine Ursache und Wirkungen zu haben, mit anderen Dingen in Wechselwirkung zu stehen und entweder möglich, wirklich oder notwendig zu sein. Doch diese allgemeine Struktur läßt sich nur dann auf wirkliche Gegenstände anwenden, wenn bekannt ist, was es *heißt*, eine Größe zu haben oder eine Substanz sein. Das aber wissen *wir* (Menschen) nur von raum-zeitlich wahrnehmbaren Gegenständen. In dieser Beschränkung sinnvoller Urteile auf den Bereich der „Gegenstände der Erfahrung“ sieht Kant das „wichtige Resultat“ der transzendentalen Analytik. Diese tritt damit an die Stelle der traditionellen Ontologie, in der man noch glaubte, Aussagen über „Gegenstände überhaupt“ machen zu können (A246/B303 f.).

13.3.1.2 *Die verschiedenen Gegenstandsbegriffe* (A248/B305–A260/B315). – Damit kommen wir zu den „ontologischen“ Konsequenzen aus der *Transzendentalen Analytik*. Kant unterscheidet in *Phaenomena/Noumena* eine Reihe unterschiedlicher Gegenstandsbegriffe. (Er verwendet dabei die Ausdrücke „Ding“, „Gegenstand“ und „Objekt“ allem Anschein nach gleichbedeutend.) Da ist zunächst, als Oberbegriff, der Begriff des „*Gegenstandes überhaupt*“, der alle irgendwie denkbaren Gegenstände umfaßt. (Dazu gehören selbst „Dinge“, deren Begriff einen Widerspruch involviert, wie etwa ein rundes Dreieck, vgl. A290/B346 ff.).

Mit diesem Oberbegriff hängt der schwierige und vieldiskutierte Begriff des „*transzendentalen Gegenstandes*“ eng zusammen, den Kant hier ganz nebenbei einführt: „Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, *so ist der Gegenstand bloß transzendental*“ (A247/B304). (Der Gebrauch der Kategorien ist dann ebenfalls bloß „transzendental“ und drückt nur „das Denken eines Objekts überhaupt“ aus; ebd.). Da sich die unschematisierten Kategorien nicht auf Gegenstände beziehen, kann es sich hier nicht um den Begriff von einem bestimmten *Gegenstand* handeln, sondern nur um die allgemeine begriffliche *Struktur*, die allen Gegenständen gemeinsam ist. Tatsächlich geht Kant so weit, Begriff und Gegenstand zu identifizieren, indem er das „transzendente Objekt“ als den „*Begriff* von etwas überhaupt“ (A251) und als „gänzlich unbestimmte[n] *Gedanke[n]* von Etwas überhaupt“ be-

zeichnet (A253, H. v. m.; vgl. A289/B345 f.; R 5554, XVIII 230). Mit dem Ausdruck „transzendentes Objekt“ in diesem Sinn meint Kant also gar keinen *Gegenstand*, sondern den Inhalt des *transzendentalen* Kategoriegebrauchs: die begriffliche Struktur von *Gegenständen überhaupt*.

Allerdings verwendet Kant den Ausdruck „transzendentaler Gegenstand“ und seine Varianten auf mindestens zwei weitere Weisen: Zum einen spricht Kant vom transzendentalen Gegenstand als demjenigen „Etwas = x“, auf das der Verstand die Erscheinungen „bezieht“ (A250; A252), das selbst keine Erscheinung ist (A251), sondern den Erscheinungen „Beziehung auf einen Gegenstand“ verleiht (A109) und das „für alle Erscheinungen einerlei“ ist (A252; vgl. A109). In anderen Zusammenhängen verwendet Kant den Ausdruck aber auch für den uns „unbekannten Grund der Erscheinungen“ (A380), deren transzendente „Ursache“ (A393), den „wahr[e] (transzendente[n]) Gegenstand“ der Sinne (A390), der nicht für alle Erscheinungen „einerlei“ ist, sondern gerade insofern „unbekannt“, wie er für eine bestimmte Erscheinung spezifisch ist und *ihren* transzendentalen „Grund“ oder ihre Ursache darstellt (vgl. z. B. A190 f./B236; A358; A478/B506).

Wir müssen also *drei* Bedeutungen von „transzendentaler Gegenstand“ unterscheiden: (1) die durch die *reinen* (unschematisierten) Kategorien bestimmte Struktur eines „Gegenstandes überhaupt“, (2) das für alle *Erscheinungen* identische „Etwas = x“ und (3) den für unterschiedliche Erscheinungen jeweils spezifischen, uns aber unbekanntem transzendentalen „Grund“. Alle drei Bedeutung hängen eng miteinander zusammen: Wir gelangen von (1) zu (2), indem wir zunächst den „Begriff von etwas überhaupt“ (1) durch das „Mannigfaltige der Anschauung“ inhaltlich „bestimmen“ (A251). Auf diese Weise erkennen wir einen empirischen Gegenstand. Doch nun abstrahieren wir von allen Eigenschaften dieses Gegenstandes, die sich unserer besonderen Art der Sinnlichkeit verdanken (also von seinen räumlichen, zeitlichen und qualitativen Eigenschaften). Was bleibt, ist (2) die „Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt“ (A252). Sie ist für alle Erscheinungen „einerlei“, weil wir mit Raum und Zeit von allem abstrahiert haben, woran wir Gegenstände der Erfahrung (sei es anschaulich oder durch Begriffe) voneinander unter-

scheiden können. Dieses „transzendente Objekt“ ist seinem Begriff zufolge von unseren Vorstellungen unabhängig, da wir von allen seinen vorstellungsabhängigen Eigenschaften *absehen*. Dennoch läßt es „sich gar nicht von den sinnlichen Datis *absondern*“ (A250), denn es gehört ebenso zu seinem Begriff, ein „Gegenstand der sinnlichen *Anschauung*“ zu sein (ebd.).

Anders verhält es sich mit einem der transzendentalen Gegenstände in der dritten Bedeutung (Kant spricht häufig auch von „intelligiblen“ Gegenständen), die für die besondere Beschaffenheit einzelner Erscheinungen verantwortlich sein mögen und von denen wir Kant zufolge nicht einmal wissen können, ob es sie gibt oder nicht. Ihr Begriff beruht nicht nur darauf, daß wir von unserem sinnlich bedingten Zugang zu den Gegenständen unserer Erfahrung abstrahieren, sondern auf der weitergehenden Unterstellung, daß von einem Erfahrungsgegenstand auch nach dieser Abstraktion noch etwas „übrigbleibt“: etwas, das zwar nicht für uns, aber vielleicht für einen anderen Geist als den unseren erkennbar ist und das der Erscheinung als dasjenige, was erscheint, zugrunde liegt. Es lag für Kant nahe, auch diese Dinge als transzendente Gegenstände zu bezeichnen, weil wir nicht mehr von ihnen sagen können, als daß sie *Gegenstände überhaupt* (mit der entsprechenden begrifflichen Struktur) sein würden, wenn es sie denn geben sollte (vgl. A254/B309).

Halten wir uns zunächst an die A-Auflage, so folgt nun die Unterscheidung zwischen *Phaenomena* und *Noumena*. „Erscheinung“, so hatte Kant definiert, ist der „unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung“ (B34). Werden solche Erscheinungen nun „als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht“ (A249) und damit „bestimmt“, dann handelt es sich um „*Phaenomena*“ (ebd.). Diese sind also nichts anderes als die Gegenstände unserer Erfahrung, bei denen es sich ja Kant zufolge tatsächlich um „Erscheinungen“ und damit um „bloße Vorstellungen“ handelt. (Wie diese These genau zu verstehen ist, ist in der Kant-Literatur umstritten: Will Kant wirklich raum-zeitliche Gegenstände wie einen Tisch oder ein Pferd mit psychischen Vorkommnissen identifizieren? Oder will er lediglich behaupten, daß es sich um eine Art von Gegenständen handelt, zu deren Begriff es gehört, sinnlich vorstellbar zu sein? Vergleicht man die Definition von „Phaenomenon“ A249 mit

der B306, so scheint die A-Fassung eher für die erste, die B-Fassung mehr für die zweite Variante zu sprechen.)

Noumena dagegen würden gemäß der A-Fassung (A249) Gegenstände sein, die nicht für eine sinnliche, sondern nur für eine „nichtsinnliche“ („intellektuelle“) Anschauung erkennbar wären (oder, was dasselbe ist, für einen anschauenden Verstand). Darunter muß man sich einen Geist vorstellen, für den Denken und Anschauen, das begriffliche Erfassen des Allgemeinen und der anschauliche Bezug auf konkrete Dinge, zusammenfallen. Traditionell hatte man Gott einen solchen Geist zugeschrieben. Da wir uns von einer solchen intellektuellen Anschauung aber nur einen rein „negativen“ Begriff machen können und keine theoretischen Anhaltspunkte dafür haben, ob es sie wirklich gibt oder auch nur geben könnte (vgl. A256/B311), hält Kant es für prinzipiell unentscheidbar, ob es *Noumena* gibt oder nicht. Daher ist es unzulässig, aus der Feststellung, daß die uns bekannten Gegenstände *Erscheinungen* sind, zu folgern, daß ihnen *Noumena* zugrunde liegen müssen (als dasjenige, *was* erscheint). Zwar müssen wir unsere Vorstellungen auf ein von ihnen unabhängiges Objekt „beziehen“ (das also selbst keine Erscheinung ist), doch handelt es sich dabei um das „transzendente Objekt“ (in der zweiten der oben unterschiedenen Bedeutungen) (A250–2). Ob diesem Gegenstand auch noch Eigenschaften zukommen, die nur einer intellektuellen Anschauung zugänglich sind, es sich also um ein *Noumenon* handelt, können wir nicht wissen.

In der A-Ausgabe macht Kant es dem Leser nun nicht gerade leicht, wenn er den Begriff dieses transzendentalen Objekts einerseits den eines „*Noumenon*“ nennt, „der aber gar nicht positiv“ ist (A252), andererseits aber sagt, der transzendente Gegenstand könne „nicht das *Noumenon* heißen“ (A253). Erst in der B-Fassung unterscheidet Kant ausdrücklich zwischen dem Begriff des *Noumenon* in „positiver“ und in „negativer Bedeutung“ (B307) als zwei Weisen, wie man sich eine „Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst“ (B306) (einem „Ding an sich“) machen kann: Ein *Noumenon in negativer Bedeutung* ist ein Gegenstand unserer Erfahrung, bei dem wir aber „von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren“ und der *insofern* „nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung“ ist (B307) – genauer: nicht als solcher „betrachtet“ wird. Ein *Noumenon in positiver Bedeutung* wäre dagegen „ein Objekt einer nichtsinn-

lichen Anschauung“ (ebd.). *Noumena* in negativer Bedeutung sind also keine anderen Gegenstände als die der Erfahrung, sondern *dieselben* Gegenstände unter einem anderen *Begriff* – dem eines Gegenstandes unter Absehung von allen für uns erkennbaren Eigenschaften. Aber auch *Noumena* in positiver Bedeutung wären, wenn es sie geben sollte, nicht unbedingt andere Gegenstände als die der Erfahrung, denn es ist möglich, daß diese über Eigenschaften verfügen, die nur ein Wesen mit einer intellektuellen Anschauung erkennen kann. Erfahrungsgegenstände hätten dann sozusagen zwei „Seiten“, eine „sensible“, die uns bekannt ist, und eine „intelligible“, von der wir aber selbst dann, wenn es sie geben sollte, nichts wissen können (vgl. A538/B566, B xxvi–xxviii). Allerdings könnten unter den Begriff des *Noumenon* in positiver Bedeutung auch solche Dinge fallen, die für uns völlig unerkennbar sind und die, wenn es sie geben sollte, *nur* eine „intelligible Seite“ haben würden (z. B. Gott und die Seelen der Menschen).

Beide Arten von *Noumena* bezeichnet Kant als „Dinge an sich selbst“. Auch mit diesem Ausdruck ist also keine klar spezifizierte Art von Dingen gemeint (etwa eine metaphysische „Hinterwelt“). Der Begriff eines Dinges an sich ist nichts anderes als der Oberbegriff zur Unterscheidung zwischen *Noumena* in negativer und in positiver Bedeutung: der Begriff eines „Gegenstandes überhaupt“, bei dem wir davon absehen, *ob* und, wenn ja, *wie* er uns „erscheint“.

Es ist nicht ganz leicht, die Terminologie der beiden Auflagen in Beziehung zueinander zu setzen. Das ist jedoch notwendig, da der neue Text der B-Fassung in B309 endet, Kant aber (außer B311) weiter von „*Noumena*“ ohne erläuternden Zusatz spricht. Die Tatsache, daß Kant den Begriff des *Noumenon* „problematisch“ nennt (d. h. nicht widersprüchlich, aber für uns leer; A354/B310) und als „Grenzbegriff“ bezeichnet, der „nur von negativem Gebrauche“ sei (A255/B311 f.), hat manche Interpreten bewogen, darin das *Noumenon* in negativer Bedeutung zu sehen. Doch Kant scheint unter „*Noumenon*“ hier (wie in A249) vielmehr den Gegenstand eines „reinen“, aber anschauenden Verstandes zu verstehen (A254/B310). Nur so handelt es sich ja um einen „Grenzbegriff“, der daran erinnert, daß unsere Art der Sinnlichkeit nicht die einzig denkbare ist, unsere Erkenntnis also Grenzen hat. Dem „*Noumenon*“ (A) entspricht

also das „Noumenon in positiver Bedeutung“ (B). (Dies gilt selbst für eine Stelle in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe*, an der Kant bereits in der A-Fassung von „Noumena in dieser bloß negativen Bedeutung“ spricht, darunter aber „Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung“ versteht; A286/B342 f.).

Den Ausdruck „transzendentaler Gegenstand“ und seine Varianten verwendet Kant in den neu geschriebenen Passagen der B-Auflage nicht mehr. In der dritten der oben unterschiedenen Bedeutungen (die sich nicht in *Phaenomena/Noumena*, sondern v. a. in den *A-Paralogismen* findet), handelt es sich bei einem „transzendentalen Gegenstand“ um dasselbe, was Kant auch „Noumenon“ (A) und „Noumenon in positiver Bedeutung“ (B) nennt. Man könnte nun vermuten, daß der „transzendentaler Gegenstand“ in der zweiten Bedeutung mit dem „Noumenon in negativer Bedeutung“ (B) identisch ist, da sich beide Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung beziehen und eine Abstraktion von unserer Art der Sinnlichkeit beinhalten. Doch bei diesem „transzendentalen Gegenstand“ handelt es sich ja nicht um ein bestimmtes Objekt, sondern gleichsam um den Gegenstand der Erfahrung im allgemeinen, der „für alle Erscheinungen einerlei“ ist. Dagegen spricht Kant von „den Noumenen im negativen Verstande“ (B307) auch im Plural. Eine genaue Abbildung ist also trotz der Verwandtschaft der beiden Begriffe nicht möglich.

Kants Hauptanliegen im Abschnitt *Phaenomena/Noumena* ist sicherlich die nun folgende Einschränkung der Unterscheidungen zwischen Phaenomena und Noumena und zwischen *mundus sensibilis* und *intelligibilis* auf eine rein negative Funktion (A254/B309–A260/B315): Sie eignen sich lediglich zur Erinnerung daran, daß die Gegenstände unserer Erfahrung keine Noumena in positiver Bedeutung sind und ihr Inbegriff keine intelligible Welt ist. Einen positiven ontologischen Sinn haben diese Unterscheidungen nicht.

Wem Kants Kritik am „Gebrauch der Ausdrücke eines mundi sensibilis und intelligibilis“ (A256 f./B312 f.) gilt, ist nicht klar. Es könnte sich um Lambert handeln, der allerdings von „Intellectualwelt“ (*Neues Organon*, Bd. 2, 82) und „Gedankenreich“ spricht (ebd. 255, 283). (Vgl. auch XXIX 850, wonach Kant selbst noch 1783 den Ausdruck auf die kritisierte Weise zu verstehen scheint.)

Es bietet sich an, an dieser Stelle auf eine Passage in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* vorzugreifen, die sich thematisch mit *Phaenomena/Noumena* überschneidet (A286/B343). Dort schreibt Kant, der Verstand denke sich „einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist und weder als Größe, noch als Realität, noch als Substanz etc. gedacht werden kann“ (A288/B344 f.). Nun ist der Begriff der Ursache, wie die Begriffe der Größe, Realität und Substanz, eine Kategorie – er wäre unter „etc.“ der nächste in der Reihe gewesen. Die seit F. H. Jacobi (in der „Beilage“ zu *David Hume über den Glauben*) immer wieder gestellte Frage lautet deshalb, wie Kant behaupten kann, „Gegenstände an sich selbst“ affizierten unsere Sinnlichkeit und seien „Ursache der Erscheinung“, ohne damit die in der *Kritik* gezogenen Grenzen der Erkenntnis zu überschreiten.

Diese Frage läßt sich beantworten, wenn man Kants differenzierte Haltung zum „transzendentalen Gebrauch“ der Kategorien beachtet (s. o. S. 330 f.): Ohne sinnliche Bedingungen sind uns weder Erkenntnis noch Gegenstandsbezug möglich. Übrig bleibt uns nur der Gedanke an „etwas überhaupt“, der lediglich die „logische Form“ der Kategorien enthält (vgl. A289/B346). Diese Form ist beim Begriff der Verursachung das Verhältnis von *Grund* und *Folge*. Wir können Kant zufolge also durchaus den abstrakten Gedanken fassen, daß ein „Ding an sich“ unsere Sinnlichkeit „affiziert“. Der passive Charakter unserer Sinnlichkeit stellt sogar einen hinreichenden Grund dar, diesen Gedanken für wahr zu halten: Ein „allgemeine[r] und in abstracto vorgestellte[r] Gegenstand“ (A298/B346) muß demnach auf eine nicht näher angebbare Weise „Grund“ der Erscheinungen sein. Versuchen wir aber, uns diesen Vorgang „in concreto“ vorzustellen (etwa, indem wir fragen, *welches* „Ding an sich“ dieser oder jener Erscheinung zugrundeliegt), so stellen wir Kant zufolge keine aus erkenntnistheoretischen Gründen *unbeantwortbare*, sondern eine *sinnlose* Frage: Unabhängig von sinnlichen Anwendungsbedingungen beziehen sich Kategorien nicht auf bestimmte konkrete Gegenstände, sondern definieren nur die begriffliche Struktur von „Gegenständen überhaupt“.

13.3.2 Die *Amphibolie der Reflexionsbegriffe*

13.3.2.1 *Logische und transzendente Reflexion.* – Die ersten beiden Sätze der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* bringen eine Erläuterung des Begriffs „Überlegung (reflexio)“, die jedoch ganz auf die „transzendente Reflexion“ zugeschnitten ist (vgl. die Definition von „transzendental“, A11/B25) und auf die „logische Reflexion“ nicht zutrifft. An anderer Stelle hat Kant jedoch eine Formulierung gewählt, die für seine Zwecke in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* weit genug ist: „*Reflectiren* (Überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit anderen [sc. Vorstellungen; M. W.], oder mit seinem Erkenntnisvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff, zu vergleichen und zusammen zu halten“ (XX 211). Die Reflexion in dieser weiten Bedeutung ist also eine Form der „*Vergleichung* (*comparatio*)“ (A262/B318) von Vorstellungen, entweder untereinander oder mit „dem Erkenntnisvermögen“. Sie spielt auf zwei unterschiedlichen Ebenen eine Rolle: zum einen bei der empirischen Begriffsbildung (vgl. IX 93 ff.), zum andern im Urteilen (vgl. VII 141). In der *Amphibolie* geht es um die zweite Funktion: *Jedes* Urteil, so Kant, bedarf der Überlegung. (Vgl. dazu sowie zur Gegenüberstellung von „Überlegung (reflexio)“ und „Untersuchung“, XXIV 161, 424, 547, 641. Kant verwendet den Ausdruck „Reflexion“ in anderen Zusammenhängen außerdem als Oberbegriff für die Tätigkeiten des Verstandes, vgl. z. B. A310/B367 und VII 134, sowie für die Tätigkeit der „reflektierenden Urteilskraft“, einen allgemeinen Begriff oder ein Gesetz zu einem gegebenen Besonderen zu suchen, vgl. V 179 f.)

Kant unterscheidet zwischen einer „logischen Reflexion“, die verschiedene Vorstellungen untereinander vergleicht, und einer „transzendentalen Reflexion“, die Vorstellungen „mit dem Erkenntnisvermögen vergleicht“ und so feststellt, ob sie aus der Sinnlichkeit oder dem reinen Verstand stammen (A262 f./B318 f.). Die logische Reflexion abstrahiert davon, zu welcher „Erkenntniskraft“ die verglichenen Vorstellungen „gehören“ (ebd.) und welchen Inhalt sie haben (vgl. Kants Unterscheidung zwischen „allgemeiner“ und „transzendentaler Logik“, A54/B78 ff.). Die transzendente Reflexion dagegen zielt letztlich darauf ab, daß die vorgestellten Gegenstände selbst miteinander verglichen werden (A263/B319; vgl. A269/B325). Diesen *in-*

haltlichen Vergleich bezeichnet Kant, im Gegensatz zur logischen Reflexion, als „objektive Komparation“ (A263/B319). (Allerdings klingt es manchmal, als umfasse die transzendente Reflexion auch die objektive Komparation; vgl. z. B. A262/B318.)

Der Begriff der transzendentalen Reflexion gehört zu den wenigen Begriffen der *Kritik*, in denen es ausdrücklich um einen (wenn auch sehr speziellen) Aspekt der transzendentalphilosophischen Methode geht. Da synthetische Urteile a priori der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* zufolge eine transzendente Reflexion voraussetzen, scheint es sich um einen integralen, wenn auch nicht ausgeführten Teil der transzendentalen Begründung apriorischen Wissens zu handeln. In systematischer Hinsicht würde er sogar der Unterscheidung zwischen *Transzendentaler Ästhetik* und *Transzendentaler Logik* vorausgehen, da die Zuordnung von Raum und Zeit zur Sinnlichkeit und der Kategorien zum Verstand bereits einen Akt der transzendentalen Reflexion voraussetzt. Andererseits hat Kant aber weder die transzendente Reflexion noch die objektive Komparation, die doch zur Vorgeschichte eines jeden „objektiven“ Urteils gehören müßten (A262/B317), irgendwo sonst in seinen Werken auch nur erwähnt. Ihre genaue Funktion und ihr Verhältnis zu anderen „Vorstufen“ eines Erfahrungsurteils (z. B. zu den Stufen der Synthesis nach A97 ff. oder den „Wahrnehmungsurteilen“ nach IV 298) bleiben unklar. Da die Unterscheidung zwischen „logischer Reflexion“ und „objektiver Komparation“ in der Sache derjenigen zwischen „*usus logicus*“ und „*usus realis*“ in *De mundi* (§ 5, II 393) entspricht, kann man in der Konzeption des Vergleichs in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* ein Überbleibsel aus „vorkritischer“ Zeit vermuten, das sich nicht ohne weiteres in die „kritische“ Urteilstheorie der *Kritik* einfügt.

Die transzendente Reflexion soll vor „allen objektiven Urteilen“ die Frage beantworten, „in welchem Erkenntnisvermögen“ unsere Vorstellungen „zusammengehören“: „Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne [...]?“ (A260/B316). An dieser Aufgabenstellung ist zweierlei problematisch: Erstens erklärt Kant nicht, woran man eigentlich *feststellen* kann, in welchem „Erkenntnisvermögen“ Vorstellungen „zusammengehören“ (bzw. zu welcher „Erkenntniskraft“ eine Vorstellung „gehört“). Zwei-

tens trifft die in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* mehrfach wiederholte und an *De mundi* (§ 3, II 392) erinnernde Alternative „Sinnlichkeit oder Verstand“ (A261/BB317; A269/B325 u. ö.) nur auf reine Anschauungen a priori und reine Verstandesbegriffe zu, nicht aber auf „Erscheinungen“. Den durch die Amphibolie drohenden Fehler sieht Kant jedoch gerade in der „Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung“ (A270/B326). Diese Unstimmigkeit tritt besonders in Kants Gegenüberstellung von Leibniz und Locke zutage: Jener „intellektualisierte die Erscheinungen“, dieser „sensifiziert“ die Verstandesbegriffe in einem „System der *Noogonie*“ (d. h. Abstammung des Verstandes von der Sinnlichkeit) (A271/B327; die dort erwähnten „Reflexionsbegriffe“ sind nicht die Kantischen, sondern Lockes „*ideas of reflection*“; vgl. *Essay* II, vi). Den analogen Fehlern Lockes und Leibniz' stellt Kant die Auffassung entgegen, Sinnlichkeit und Verstand seien „zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen“, die aber „nur in Verknüpfung objektivgültig von Dingen urteilen“ können (ebd.). Die transzendente Reflexion hätte demnach also festzustellen, ob eine Vorstellung zur Sinnlichkeit, zum Verstand, oder (als Erscheinung) zu beiden zugleich „gehört“. Tatsächlich geht Kant im folgenden stillschweigend zur Alternative „Erscheinung/reine Verstandesvorstellung“ über. (Die Möglichkeit rein *sinnlicher* Erkenntnis ist für die Leibniz-Kritik der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* nicht weiter relevant.) Dennoch behält Kant verbal auch die Alternative „Sinnlichkeit/(reiner) Verstand“ bei und spricht wie in *De mundi* (§ 3, II 392) von „Phaenomena“ als Objekten der Sinnlichkeit (A269/ B325). – Diese Anklänge an *De mundi* können vielleicht auch erklären, warum Kant mehrmals davon spricht, daß „*Begriffe*“ dem Verstand oder der Sinnlichkeit zugeordnet werden sollen (z. B. A268/B324 f.), obwohl doch A19/B33 zufolge alle Begriffe dem *Verstand* entstammen: In *De mundi* unterscheidet Kant noch nicht scharf zwischen „Vorstellung“ und „Begriff“ (*idea, conceptus, notio*; vgl. etwa § 14, II 398 ff.).

13.3.2.2 *Die Reflexionsbegriffe*. – Ohne Herleitung führt Kant die vier Paare von *Reflexionsbegriffen* ein (A262/B317). Sie geben die Hinsichten an, in denen Vorstellungen, entweder in der „logischen Reflexion“ oder in der „objektiven Komparation“, *untereinander* verglichen werden. Die *transzendente* Reflexion

verwendet also nicht selbst die Reflexionsbegriffe, sondern dient nur zur Vorbereitung ihrer Anwendung auf den *Inhalt* gegebener Vorstellungen („objektive Komparation“). Ohne diese Vorbereitung drohen schwerwiegende Irrtümer, da die Reflexionsbegriffe in dieser „objektiven“ (inhaltsbezogenen) Verwendung zweideutig sind: Angewandt auf Erscheinungen bedeuten „Einerleiheit“, „Einstimmigkeit“ usw. etwas anderes, als sie in Anwendung auf Dinge an sich bedeuten würden. Diese „Amphibolie“ macht sich besonders bei synthetischen Urteilen a priori bemerkbar (vgl. A263/B319), denn bei diesen ist die Versuchung groß, sie auch als gültig für Dinge an sich zu betrachten. (Von einer allerdings nur entfernt verwandten „Amphibolie der *moralischen* Reflexionsbegriffe“ spricht Kant in der *MdS*, VI 442.)

Kant erklärt nicht, wie er zu seiner Liste von zwei mal vier Reflexionsbegriffen gelangt. Zwar knüpft er terminologisch wie inhaltlich an seine Vorgänger an (v. a. Baumgarten, Meier, Reimarus, Crusius, Lambert), doch ist die genaue Liste in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* wohl Kants eigene Entwicklung. (Vorstadien der Theorie der Reflexionsbegriffe in der *KrV* finden sich u. a. in den Reflexionen R 2865, XVI 552; R 4072, XVI 404; R 4476, XVII 656f; R 5051, XVIII 73; R 5552, XVIII 218 ff.; R 5554, XVIII 229 f.).

Kant deutet einen Zusammenhang zwischen Reflexionsbegriffen und Urteilsformen an (A262/B318; vgl. A70/B95), nennt aber nur die Entsprechung der ersten vier Reflexionsbegriffe mit allgemeinen, besonderen, bejahenden und verneinenden Urteilen. Worin der Zusammenhang mit einzelnen, unendlichen, relationalen und modalen Urteilen bestehen soll, sagt Kant nicht. In den *Prolegomena* behauptet er auch eine Übereinstimmung der Reflexionsbegriffe mit den vier Titeln der Kategorientafel, ebenfalls ohne dies näher auszuführen (IV 326).

Bei dem von Kant besonders hervorgehobenen Paar „Materie/Form“ (vgl. A266/B322) handelt es sich um Schlüsselbegriffe der gesamten *Kritik*. Dennoch gibt Kant auch in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* keine Erläuterung oder gar Rechtfertigung ihrer transzendentalphilosophischen Verwendung, sondern beruft sich auf die Logiker von „ehedem“ (ebd.). Seine Diskussion des Begriffspaares changiert zwischen Urteilslogik, Metaphysik und Transzendentalphilosophie. Die *Amphibolie der*

Reflexionsbegriffe trägt deshalb zur Klärung der Funktion dieser Begriffe in der *Transzendentalen Ästhetik* und der *Transzendentalen Analytik* kaum etwas bei, sondern setzt ihre dortige Verwendung als bekannt und unproblematisch voraus.

Obwohl es sich auch bei den Reflexionsbegriffen um Begriffe a priori handeln muß, unterscheiden sie sich doch von den Kategorien durch ihre rein „subjektive“, das Verhältnis von Vorstellungen untereinander betreffende Funktion (A269/B325; vgl. IV 326). Auch in der „objektiven Komparation“ geht es ja noch nicht um das Fällen objektiver Urteile, sondern um den Vergleich der Inhalte *subjektiver* Vorstellungen. Eine „transzendental Deduktion“ der Reflexionsbegriffe ist deshalb nicht erforderlich.

13.3.2.3 *Transzendental Topik*. – Zu Beginn der „Anmerkung“ kommt Kant auf ein Projekt zu sprechen, das in Analogie zur *Topik* des Aristoteles konzipiert ist. Diese ist eine Sammlung von Anweisungen, wie man auch ohne sicheres Wissen überzeugend argumentiert. Dazu unterscheidet Aristoteles eine Vielzahl von „Ortern“ (gr. *topoi*), allgemeinen Merkmalen von Diskussions-themen, die er den vier Titeln „Proprium“, „Definition“, „Genus“ und „Akzidenz“ zuordnet (*Topik* I 4,101b). In lockerer Anlehnung daran schlägt Kant eine „transzendental Topik“ vor: Sie enthält (a) die „Anweisung nach Regeln“, wie man jeder Vorstellung ihren „transzendentalen Ort“ zuweist (anders als bei Aristoteles gibt es nur *zwei* „Orter“, nämlich Sinnlichkeit und Verstand; A268/B324) sowie (b) die vier „Titel“ der Reflexionsbegriffe, um die Vorstellungen untereinander zu vergleichen (A269/B325). An welche „Regeln“ Kant gedacht haben könnte, bleibt allerdings unklar. Er hat diese Idee nicht weiterverfolgt.

13.3.2.4 *Die Leibniz-Kritik*. – Nachdem Kant sie im ersten Durchgang durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (A263/B319 ff.) bereits zum Teil vorweggenommen hatte, wird die Leibniz-Kritik in der „Anmerkung“ nun zum Hauptthema. Sie zielt nicht nur auf Leibniz allein, sondern auf die gesamte „Leibniz-Wolffsche Philosophie“, in der Kant selbst ausgebildet worden war, die er (mit Modifikationen) selbst vertreten hatte und nach deren Lehrbüchern er Vorlesungen hielt.

Stark vereinfachend kann man die hier relevanten Aspekte der Leibnizschen Metaphysik auf den Satz zurückführen, daß alle Wahrheiten insofern analytisch sind, als das Prädikat in einer wahren Aussage nur das expliziert, was im Subjektbegriff bereits enthalten ist. Daraus folgt unmittelbar, daß alle Erkenntnis *begrifflicher* Natur ist. Auch unsere Sinne, so Leibniz, vermitteln uns analytische Wahrheiten, die sie allerdings nur „verworren“ wiedergeben. Allein durch den Verstand gelangen wir zu „klarem und deutlichem“ Wissen. Auf dieser Grundlage entwickelt Leibniz ein metaphysisches System, in dessen Mittelpunkt die Lehre von den Monaden steht: einfachen und unteilbaren Substanzen, deren gesamte Existenz darin besteht, mehr oder weniger deutliche „Vorstellungen“ (Perzeptionen) von allen übrigen Monaden zu haben. Die uns vertraute raumzeitliche Wirklichkeit ist demnach nichts weiter als die Art, wie einem Menschen (der als „Geistwesen“ auch eine Monade ist) die Welt der Monaden erscheint.

Es ist deshalb aus Kants Sicht verständlich, wenn er von einem „intellektuelle[n] System der Welt“ spricht, das „auf nichts, als einem Mißverstände, beruhete“ (A270/B326) und er Leibniz vorwirft, daß er die Erscheinungen „intellektualisierte“ (A271/B327). Leibniz sah nicht, daß Sinnlichkeit und Verstand nur „in Verknüpfung“ Erkenntnisse hervorbringen, sondern vertraute ganz auf den reinen Verstand. Da ein solcher „transzendentaler Verstandesgebrauch“ (vgl. den Titel der *Amphibolie*) ohne Beziehung zu Gegenständen bleiben muß (s. o. S. 329), ist das Leibnizsche System also im Kantischen Sinn „leer“ – es handelt buchstäblich von nichts.

Inwiefern ist Leibniz nun „einer transzendentalen Amphibolie“ erlegen, die er durch eine transzendental Reflexion hätte vermeiden können? Kant zufolge handelt es sich bei Erscheinungen im Sinne Leibniz' um verworren vorgestellte „Gegenstände des reinen Verstandes“ (A264/B320; vgl. A270/B327 f.). Nach Leibniz, so Kant, sind also alle Dinge *intelligibilia*. Er „verglich“ deshalb alle Vorstellungen, als seien sie Begriffe. Da die „objektive Komparation“ zweier Vorstellungen (gemäß den Reflexionsbegriffen) unterschiedlich ausfällt, je nachdem, ob es sich um reine Begriffe oder anschaulich vermittelte Vorstellungen handelt, kommt Leibniz mit Blick auf (Kantische) Erscheinungen zu falschen Ergebnissen: Er hält für einerlei, was ver-

schieden ist, für einstimmend, was sich widerstreitet, für Inneres, was äußerlich und für Materie, was Form ist.

Will man nun mit Kant sagen, daß ein Akt der transzendentalen Reflexion Leibniz vor diesen Fehlern bewahrt hätte, so reicht es nicht aus, darunter die bloße *Feststellung* zu verstehen, ob man sinnlich vermittelte oder rein begriffliche Vorstellungen miteinander vergleicht. Das würde nämlich voraussetzen, daß man darin bereits eine relevante Unterscheidung sieht. Gerade das tat Leibniz Kant zufolge aber nicht. Eine transzendente Reflexion hätte ihn also nur dann vor Fehlern bewahrt, wenn sie zugleich auf die prinzipielle Differenz zwischen Anschauung und Begriff *aufmerksam* machen würde. Kants Äußerungen über die transzendente Reflexion weisen allerdings nicht darauf hin, daß er ihr eine solche Rolle zuschreiben wollte. Leibniz' *fundamentaler* „Mißverständnis“ liegt deshalb wohl nicht, wie Kant in der *Amphibolie* nahezulegen scheint, in einer durch Mangel an transzendentaler Reflexion verursachten „Verwechslung“ von Ding an sich und Erscheinung. Diese ist vielmehr nur eine *Folge* der mangelnden Unterscheidung beider Arten von Gegenständen und der entsprechenden Vorstellungen. Aus Kantischer Sicht bestand Leibniz' Grundfehler darin, daß er den eigenständigen und irreduziblen Beitrag der Sinnlichkeit zu aller menschlichen Erkenntnis übersah und deshalb nicht bemerkte, daß wir *nur* von Erscheinungen Wissen haben können, nicht aber von Dingen an sich.

Daß dies (und nicht die fehlende transzendente Reflexion) tatsächlich der entscheidende Punkt ist, zeigt sich auch an der (insgesamt dreifach vorgetragenen) Kritik der vier amphibolischen Fehler: Nur an zwei Stellen, und auch dort nur nebenbei, bringt Kant die kritisierten Auffassungen in der Sache mit einem Mangel an transzendentaler Reflexion in Zusammenhang (A254/B320 und A272/B328). Ansonsten beschränkt er sich auf die Feststellung, daß die fehlerhaften Thesen oder Prinzipien zwar für eine rein begrifflich erkennbare Wirklichkeit gültig sein würden, nicht aber für den Bereich der (Kantischen) Erscheinungen. Eine Kritik ist das aber erst vor dem Hintergrund der *Transzendentalen Analytik*, wonach wir *nur* Erscheinungen und *keine* reinen Verstandesdinge erkennen können. Vor den von Kant kritisierten Fehlern hätte Leibniz deshalb vermutlich auch eine transzendente Reflexion nicht bewahrt (er wußte

schließlich, daß er reine Begriffe „verglichen“, sondern nur die Lektüre der *Kritik der reinen Vernunft*.

Problematisch ist auch Kants Annahme, Leibniz habe seinem System statt des herkömmlichen *dictum de omni et nullo*:

$$(D1) \forall x (((Fx \rightarrow Gx) \& (Gx \rightarrow Hx)) \rightarrow (Fx \rightarrow Hx))$$

eine Variante zugrunde gelegt, nach der gilt: „was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besonderen nicht enthalten, die unter demselben stehen“ (A281/B337):

$$(D2) \forall x (((Fx \rightarrow Gx) \& \neg (Gx \rightarrow Hx)) \rightarrow \neg (Fx \rightarrow Hx)).$$

Danach könnte man z. B. schließen: Alle Rosen sind Blumen, aber nicht alle Blumen haben Dornen, also haben auch Rosen keine Dornen. Kant begründet diesen Vorwurf nicht, sondern wiederholt nur, daß Leibniz zufolge alle Prädikate eines Dinges in seinem Begriffe enthalten sind (vgl. A281/B337). Das legt Leibniz allerdings nur dann auf das fragliche Prinzip fest, wenn es sich bei den „allgemeineren“ Begriffen nicht, wie Kant annimmt (ebd.), um inhaltsärmere, sondern um inhaltsreichere Begriffe handelt – insbesondere um die von Leibniz so genannten „*notiones completae*“, die *einen* Gegenstand *vollständig* charakterisieren. Mit Blick auf solche Begriffe wäre das von Kant kritisierte Prinzip (D2) tatsächlich *gültig*. Kant setzt hier jedoch offenbar voraus, daß es *notiones completae* nicht geben kann. Schließlich hatte er unmittelbar zuvor ausführlich gezeigt, daß reale Gegenstände sich rein begrifflich *niemals* vollständig charakterisieren lassen. Damit beruht also auch die Kritik an der falschen Verwendung des *dictum de omni et nullo* letztlich auf der These vom irreduziblen Beitrag der Sinnlichkeit zur Erkenntnis.

Nun in aller Kürze zu den vier kritisierten Prinzipien im einzelnen:

(i) Das *principium identitatis indiscernibilium* besagt zunächst nur, daß keine zwei Gegenstände *alle* Eigenschaften miteinander gemeinsam haben. Erst in Verbindung mit Leibniz' weiteren Thesen, daß Raum und Zeit in Relationen bestehen und alle Relationen auf nicht-relationale Eigenschaften zurückführbar sind, ergibt sich, daß es keine zwei Gegenstände gibt, die sich nur in ihrer raum-zeitlichen Position unterscheiden (vgl. *Nouveaux Essais*, II, xxvii; *Briefwechsel mit Clarke*, 4. Brief; dort auch das Beispiel der Wassertropfen). Dagegen wendet sich Kant mit

dem Argument, daß zwei Dinge sehr wohl in allen nicht-relationalen Eigenschaften („innern Bestimmungen“) übereinstimmen und doch verschieden sein können, wenn sie nur unterschiedliche Raum-Stellen einnehmen. Dabei stützt sich Kant auf die Raum-Zeit-Lehre der *Transzendentalen Ästhetik* sowie implizit auf sein zuerst 1768 vorgestelltes Argument der sog. „inkongruenten Gegenstücke“ (z. B. rechte und linke Hand), das er in *De mundi* für den Nachweis verwendet, daß räumliche Eigenschaften nicht rein begrifflich, sondern nur anschaulich erfassbar sind (vgl. II 402 f.; II 377–383; IV 285 f.; IV 483 f.).

(ii) Den „Grundsatz: daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten“ (A272/B328), vertritt Leibniz, wie Kant zugesteht, nicht ausdrücklich, doch stützt er sich implizit auf ihn z. B. in der *Theodizee* (I, § 29 f.). Bei den „Nachfolgern“, die diesen Satz „in ihre Leibniz-Wolffianische Lehrgebäude“ eintrugen, dürfte Kant u. a. an Baumgarten gedacht haben (vgl. *Metaphysica* §§ 135 ff., § 807). Auch hier greift Kant auf ein Argument aus früheren Arbeiten zurück: die Lehre von der „Realrepugnanz“, die Kant zuerst ausführlich in seinem Aufsatz über die „negativen Größen“ (1763) entwickelt hatte (II 165–204). Danach können zwei physische oder psychische Kräfte einander „real widerstreiten“, d. h. sich so zueinander verhalten, daß ihre Wirkungen sich ganz oder teilweise aufheben.

(iii) Die Grundzüge seiner Monadenlehre hat Leibniz in der 1720 postum veröffentlichten *Monadologie* zusammengefaßt. Leibniz folgert aus der Einfachheit und Unteilbarkeit der Monaden, daß diese nicht aufeinander einwirken können. Um sicherzustellen, daß ihre Repräsentationen dennoch adäquat sind, muß Leibniz daher annehmen, daß Gott sie in einer „prästabilierten Harmonie“ aufeinander abgestimmt hat. Nach Kant folgt nun die Subjektartigkeit der Monaden (und damit die Notwendigkeit einer prästabilierten Harmonie) daraus, daß sie Leibniz zufolge als Substanzen nur *innere* Bestimmungen haben können. Das ergebe sich jedoch nur, so Kant, wenn man die Innen-Außen-Unterscheidung rein begrifflich und damit „absolut“ faßt. Tatsächlich aber kennen wir „nichts Schlechthin-, sondern lauter Komparativ-Innerliches“ (A277/B333; vgl. A285/B341). (Wie es scheint, unterscheidet Kant hier allerdings nicht klar zwischen dem Inneren im *räumlichen* Sinn, im

Sinn der *subjektiven* Privatheit von Vorstellungen und im Sinn *begrifflichen* Enthaltenseins.)

(iv) Leibniz entwickelt seinen relationalen „Lehrbegriff“ von Raum und Zeit ausführlich in seinem *Briefwechsel mit Clarke*. Danach handelt es sich bei Raum und Zeit um ein System von „äußerlichen“ Relationen, das vollständig auf „innere“ Bestimmungen der Monaden zurückführbar ist. Kant sieht darin einen Vorrang der „Materie“ (des „Bestimmbaren“) vor der „Form“ (der „Bestimmung“) und setzt dem seine eigene Auffassung von Raum und Zeit als Anschauungsformen entgegen, die der Materie (der Empfindung) vorausgehen.

13.3.2.5 *Die Tafel der „Einteilung des Begriffs des Nichts“* (A290–292/B346–349; vgl. R 5552) knüpft in zweierlei Hinsicht an das Vorhergehende an: Zum einen setzt sie die ontologische Thematik von *Phaenomena/Noumena* und der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* fort, zum anderen stehen alle vier Titel mit den Reflexionsbegriffen und ihrer Amphibolie in Zusammenhang: (1) Wer meint, reine Verstandesdinge miteinander zu vergleichen, bezieht sich in Wirklichkeit auf ein bloßes „*ens rationis*“ und damit auf nichts. (2) Leibniz betrachtete jeden „realen Widerstreit“ als bloßen Mangel und damit als „*nihil privativum*“. (3) Raum und Zeit sind als Formen, die der Materie vorhergehen, bloße *entia imaginaria*. (4) Leibniz ließ Widerstreit nur als rein begrifflichen Widerspruch zu; Gegenstand eines widersprüchlichen Begriffs ist ein *nihil negativum*.

13.4 Interpretationsfragen

Der Abschnitt *Phaenomena/Noumena* spielt eine wichtige Rolle in der Kontroverse zwischen sog. „Zwei-Aspekte“- und „Zwei-Welten“-Interpretationen des transzendentalen Idealismus: Handelt es sich bei Dingen an sich und Erscheinungen um zwei „Seiten“ oder „Aspekte“ *derselben* Dinge (so u. a. Prauss 1974, Allison 1983, 1996) oder um *unterschiedliche* Dinge (so z. B. Guyer 1987)? (Vgl. dazu auch Pogge 1991, Ameriks 1992 sowie unten den Beitrag von Watkins). Wie sich oben gezeigt hat, unterscheidet Kant auf differenzierte Weise zwischen einer ganzen Reihe von Gegenstandsbegriffen. Einige von ihnen (z. B.

„Phaenomena“ und „Noumena in negativer Bedeutung“) unterscheiden sich voneinander ausschließlich im Begriffsinhalt, erfassen also verschiedene Aspekte derselben Dinge, nämlich der Gegenstände der Erfahrung. Andere Begriffe hingegen (z. B. „Noumena in positiver Bedeutung“) haben möglicherweise auch einen anderen Begriffsumfang, können also auch auf Dinge zutreffen, die keine Erfahrungsgegenstände sind. Da Kant sowohl Noumena in negativer als auch Noumena in positiver Bedeutung als „Dinge an sich“ bezeichnet, scheint die Alternative „Zwei-Welten/Zwei-Aspekte“ zur Deutung des Verhältnisses von Dingen an sich und Erscheinungen also zu kurz zu greifen. – Strittig ist auch, wie sich die Ausdrücke „transzendentaler Gegenstand“, „Noumenon“ und „Ding an sich“ zu einander verhalten (dazu Allison 1968, Prauss 1974, Aquila 1979, Allison 1983).

Mit Blick auf die *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* besteht aufgrund der schmalen Textbasis bereits keine Einigkeit, was unter transzendentaler Reflexion überhaupt zu verstehen ist und wie sie sich zur logischen Reflexion verhält (vgl. dazu Malter 1982 sowie Reuter 1989 für einen Überblick über die Vorgeschichte des Kantischen Reflexionsbegriffs und die einschlägige Literatur). Manche Interpreten sehen in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* dennoch ein Lehrstück, in dem Kant den Grund für seine eigene transzendente Methode legt (vgl. Paton 1969, Schnädelbach 1977, Schönrich 1981, Leitner 1994; zum Verhältnis zwischen transzendentaler Deduktion und transzendentaler Reflexion vgl. Henrich 1989). Andererseits deutet vieles in der *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* auf einen vorkritischen Ursprung hin (vgl. dazu die dort aber z. T. überinterpretierten Belege in Zilsel 1913).

Die wenigen Andeutungen Kants aufgreifend, ist seine Lehre von den Reflexionsbegriffen auch für das Verständnis der Urteils- und Kategorientafel (z. B. Longuenesse 1993) und den Nachweis ihrer Vollständigkeit (Reich 1932) fruchtbar gemacht worden. – Bereits Kants Zeitgenossen, allen voran J. A. Eberhard, haben Leibniz gegen Kants Kritik zu verteidigen versucht (dazu Allison 1973; Gawlina 1996). Auch unter den neueren Interpreten ist die Berechtigung der Kantischen Kritik umstritten (vgl. Paton 1969, Parkinson 1981, Reuter 1989).

Literatur

- Allison, Henry E. 1968: „Kant's Concept of the Transcendental Object“, in: Kant-Studien 59, 165–186.
- Allison, Henry E. (Hg.) 1973: *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore.
- Allison, Henry E. 1983: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London.
- Allison, Henry E. 1996: „Transcendental Idealism: A Retrospective“, in: ders., *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge, 3–26.
- Ameriks, Karl 1992: „Kantian Idealism Today“, in: *History of Philosophy Quarterly* 9, 329–342.
- Aquila, Richard E. 1979: „Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality in Kant“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61, 293–307.
- Gawlina, Manfred 1996: *Das Medusenhaupt der Kritik*, Berlin/New York.
- Guyer, Paul 1987: *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge.
- Henrich, Dieter 1989: *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*, in: Eckart Förster (Hg.), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, 29–46.
- Leitner, Heinrich 1994: *Systematische Topik. Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie*, Würzburg.
- Longuenesse, Béatrice 1993: *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris (engl. Übers.: *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton 1998).
- Malter, Rudolf 1982: „Reflexionsbegriffe“, in: *Philosophia Naturalis* 19, 125–150.
- Paton, Herbert J. 1969: „Kant on the Errors of Leibniz“, in: Lewis W. Beck (Hg.), *Kant Studies Today*, La Salle, 72–87.
- Parkinson, G. H. R. 1981: „Kant as a Critic of Leibniz. The Amphiboly of Concepts of Reflection“, in: *Revue Internationale de Philosophie* 35, 302–314.
- Pogge, Thomas 1991: „Erscheinungen und Dinge an sich“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 45, 489–510.
- Prauss, Gerold 1974: *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn.
- Reich, Klaus 1932: *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, Berlin (1948, 1986 Hamburg).
- Reuter, Peter 1989: *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe*, Würzburg.
- Schnädelbach, Herbert 1977: *Reflexion und Diskurs*, Frankfurt/M.
- Schönrich, Gerhard 1981: *Kategorien und transzendente Argumentation*, Frankfurt/M.
- Zilsel, Edgar 1913: „Bemerkungen zur Abfassungszeit und Methode der Amphibolie der Reflexionsbegriffe“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 26, 431–448.