

SINNLICHE MANNIGFALTIGKEIT UND GEWISSHEIT ZUM PROBLEM DER BEZIEHUNGSLOSEN VIELHEIT BEI KANT UND HEGEL

*Martin Bunte*¹

RESUMO: Neste artigo, reflito sobre as ordens dedutivas das categorias conforme presentes na *Crítica da Razão Pura de Kant* e na *Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Tentarei mostrar que a diferença entre elas resulta de uma abordagem específica da condição transcendental de possibilidade da experiência, mas que ambas, contudo, são válidas. Apesar disso, ainda resta um problema fundamental que diz respeito tanto a Kant quanto a Hegel. Esse problema aponta para a diferença fundamental entre conceito e intuição, a qual não foi satisfatoriamente resolvida nem por Kant nem por Hegel. No último segmento, tentarei mostrar uma possível solução proclamando um conceito não-esquemático de filosofia transcendental.

Palavras-chave: Kant, Hegel, experiência, objeto.

ABSTRACT: In this article, I reflect the deductive order of the categories which can be found in Kant's "Critique of pure Reason" and Hegel's "The Phenomenology of Spirit". I attempt to show that the difference between them is a result of their specific approach concerning the transcendental conditions of the possibility of experience, but both are nevertheless valid. Despite that, there is still a fundamental problem which concerns both Kant and Hegel. This problem points to the fundamental difference of concept and intuition which has not been resolved satisfyingly neither by Kant nor by Hegel. In the last segment, I try to show a possible solution by proclaiming a non-schematic concept of transcendental philosophy.

Keywords: Kant, Hegel, Experience, Object.

Die Frage nach dem Ort der Erfahrung im System des Wissens führt gleichermaßen auf das Problem seines Anfangs wie auf das seines Endes; dies gilt sowohl für Kant als auch für Hegel. Beiden ist dabei die Besonderheit ihres Umganges mit der Erfahrung gemein. Sowohl Kant als auch Hegel betrachten diese nicht im Sinne des gewöhnlichen Verstandes als das bloß faktisch Gesetzte, sondern legen sich jeweilig die Bestimmung ihres Ortes und ihrer Genesis im Wissen überhaupt zur

¹ Professor da WestfälischeWilhelms Universität Münster.

prinzipientheoretischen Betrachtung vor. Im Zuge dieses transzendentalen Zuganges bildet damit nicht mehr der Gegenstand in der Erfahrung, sondern die Erfahrung selbst den Inhalt der philosophischen Rückfrage nach ihrem Ermöglichungsgrunde; dies gilt sowohl für die *Kritik der reinen Vernunft* als auch für die *Phänomenologie des Geistes*. Durch die Einnahme dieser reflexiven Perspektive kehrt sich das Verhältnis des Empirischen als Inhalt des Bewusstseins zu diesem um: Aus der Erfahrung als das Erste jeder Erkenntnis wird das Letzte der transzendentalen Reflexion.

Mittels vergleichender Betrachtung der von Kant und Hegel angestellten Reflexionen hinsichtlich der konstitutiven Voraussetzungen der Erfahrung soll zweierlei gezeigt werden: Erstens: In den ersten drei Stufen des Bewusstseins der *Phänomenologie* zeigt sich eine abgewandelte Verwendung der logisch-synthetischen Ordnung der Kategorienfolge, welche sich bereits bei Kant im Aufstieg von der Empfindung über die Wahrnehmung zur Erfahrung findet. Zweitens: Hegels Verwendung der kategorialen Bestimmungen erweist sich bereits im Ausgang der Selbstbestimmung des Wissens in Gestalt sinnlicher Gewissheit als höchst problematisch, sofern Hegel die quantitativ als Vielheit bestimmte Mannigfaltigkeit der Empfindung nicht aus der qualitativ bestimmten Unbestimmtheit des Reflexionsgegenstandes, in Gestalt der Empfindung als Gegenstand des Wissens folgern kann, dies jedoch tut. Diese Annahme nötigt Hegel, die in der Mannigfaltigkeit transzendental supponierte Beziehungslosigkeit in der Form des Sinnlichen selbst zum ableitbaren Inhalt machen zu müssen. Im Folgenden wird hieran anschließend die These vertreten, dass genau an dieser Stelle eine Transgression der hegelschen Dialektik vorliegt, welche eine Optimierung für das kantische Stämmemodell abnötigt, was in der Konsequenz heißt, dass Raum und Zeit nicht gedacht, sondern über sie allenfalls *nachgedacht* werden kann. Die Bestimmung der in der Differenz von Anschauung und Begriff liegende Heterothese soll anschließend im Verweis auf die Möglichkeit der Formulierung einer kritischen Wissenslehre angedeutet werden.

1. Die Erfahrung als Ausgang und Gegenstand des Wissens bei Kant

Kant macht vom empirischen Ausgang seiner Überlegungen keinen Hehl, wenn er am Anfang der Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt:

Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an. [KrV, Bd. 1, 43]

Der Sinn des Erfahrungsbegriffes ist an dieser Stelle dennoch durchaus unklar. Mit Blick auf den Beginn der Einleitung der A-Auflage wird dies besonders deutlich: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt; indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindung bearbeitet.“ [KrV, A 1, 42] Kant scheint also mindestens zwei konfligierende Begriffe der Erfahrung zu verwenden: Einerseits im Sinne des Anfangs der Erkenntnis, andererseits im Sinne eines Produktes des Verstandes. Der Eindruck einer widersprüchlichen Bestimmung erweist sich mit Blick auf den zitierten Wortlaut der Einleitung der zweiten Auflage jedoch als irreführend, sofern in ihm Kant gerade die komplexe Gestalt des epistemischen Grundphänomens der Erfahrungsgegebenheit zum Thema macht: Die Gegebenheit der Erfahrung betrifft ihre Materie, die Gegenstände, welche „unsere Sinne rühren“, d. h. affizieren. Diese Affektion bringt in uns Vorstellungen hervor, welche einerseits direkte Produkte der Affektion sind, sprich Anschauungen, oder indirekte Produkte, sofern sie den Verstand veranlassen, produktiv mit den gegebenen Anschauungen umzugehen und sie durch diese Tätigkeit „zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten“, also von ihnen Erfahrung im eigentlichen Sinne zu machen. Kant nennt hier bereits die Handlungen des Verstandes, welche diese Transformation des Stoffs der Sinneseindrücke zu Gegenständen der Erfahrung ermöglichen: Vergleich, Verknüpfung und Trennung. Gleich zu Beginn der

Kritik exponiert Kant damit das Ganze des Verstandesgebrauchs und antizipiert gleichzeitig, worin seine konstitutive Leistung besteht. In der Komparation wird die Mannigfaltigkeit der Anschauungen mit der Einheit des Bewusstseins verglichen. Durch den Bezug zur Einheit des Bewusstseins werden die Erfahrungsinhalte zur Einheit des Erfahrungsgegenstandes verknüpft, indem der Verstand sie unter eine Regel fasst und zuletzt ist der Verstand in der Lage, die Bedingungen der Regel vom Regelinhalt zu lösen und so zu einem abstrahierten Begriff (*conceptus abstrahens*) [AA IX: 95] zu gelangen.

Die logischen Verstandes-Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind:

- 1) die Komparation, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins;
- 2) die Reflexion, d. i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewußtsein begriffen sein können; und endlich
- 3) die Abstraktion oder die Absonderung alles übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden. [AA IX: 94]

Aus der Mannigfaltigkeit des Erfahrungsmöglichen konstituiert der Verstand so mittels seiner Funktionen die Ganzheit des Erkenntnisgegenstandes. Ihre Dreiheit ist dabei nicht zufällig, sondern geht auf das Wesen der Funktion als Bestimmung der Verstandeshandlung selbst zurück:

Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke. [KrV, A 68 | B 93, 145]

Die Funktion als Einheit der Handlung dient somit der Subsumtion einer Mannigfaltigkeit unter einen Begriff, welcher auf der Funktion beruht, wobei die Formulierung „Einheit der Handlung“ jedoch notwendig drei Bedeutungsmomente mit sich führt: (1) ein explikatives, (2) ein attributives und (3) ein resultatives. Die Funktion bestimmt also erstens die Handlung als Einheit, ist zweitens als Einheit auf eine Handlung bezogen und stellt drittens die Einheit als Resultat der Handlung dar. Im ersten Fall etabliert die Handlung den Bezug zur Einheit, d. h. bezieht im Urteil das Urteil selbst auf

die Einheit des Bewusstseins. Durch dieses Moment der Funktion ist der Verstand bezogen auf die Mannigfaltigkeit als das *Bestimmende*. Dies trifft den Sinn der ersten logischen Handlung, nämlich den der Komparation. Im zweiten Fall bildet die Funktion die Regel, unter der die Handlung steht und durch welche die Mannigfaltigkeit zur Einheit gebracht wird. Der Verstand wird in diesem Falle durch die Funktion in Gestalt einer Regel als *bestimmbar* gedacht, worin sich der Sinn der Reflexion ausspricht. Im dritten Fall ist die Einheit das Resultat der Handlung des Verstandes – sie ist hierin Ausdruck seiner *Bestimmtheit*. Diese Bestimmtheit des Verstandes findet sich in seinen Begriffen wieder, welche eine kontinuierliche Einteilung der Erfahrungsinhalte durch Zergliederung, respektive Trennung ermöglichen, womit die logische Funktion der Abstraktion gefasst ist. Alle Momente des Denkens in Gestalt der Funktionen des Verstandes dienen dabei allein der Gliederung und Ordnung der Anschauung, sofern diese die eigentlich gegenstandsvermittelnde Instanz darstellt:

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere.[KrV, A 19 | B 33, 93]

Kants Trennung von Denken und Anschauen findet sich wieder in dem bekannten Ausspruch: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“[KrV, A 51 | B 75, 130] Gedanken bzw. Begriffe sind ohne den möglichen Bezug auf eine Anschauung leer, insofern ihr eigentlicher Sinn in der durch sie bestimmten Ordnungsfunktion besteht. Hierin liegt auch der Grund für die Blindheit der bloßen Anschauung. Ohne den Begriff besitzt die einzelne Anschauung keinen Ort in der Erfahrung. Begriff und Anschauung stehen somit notwendig in einem Verweisungszusammenhang, welche ihre Gemeinschaft in der Erfahrung notwendig macht.

2. Die Stufen des empirischen Bewusstseins bei Kant und Hegel

Dieser Verweisungszusammenhang lässt sich insbesondere an den Kategorien als den Konstitutionsmomenten des empirischen Bewusstseins nachvollziehen. Kant unterscheidet drei bzw. vier Stufen im Aufstieg zur empirischen Erkenntnis, welche sich jeweils gegenseitig einschließen: Empfindung (*sensatio*), Wahrnehmung (*perceptio*) und Erfahrung (*cognitio*).[Cf. KrV, A320 | B 377, 426] Die Empfindung hat die Affektion zum Inhalt, somit bildet diese die implizit erste bzw. nullte Stufe des Gegenstandsbewusstseins. Kategorial entspricht ihr das modale Moment der Wirklichkeit, i. e. die Anzeige des vorstellungsunabhängigen Ursprungs des Vorstellungsinhaltes. Das mit dieser Bestimmung des Erfahrungsursprunges mitgeführte Problem des Dinges an sich und das seiner Erscheinung wird im folgenden Gliederungsabschnitt näher zu diskutieren sein. Die Empfindung für sich genommen konstituiert noch keinen Gegenstand. Erst durch die Zusammennahme verschiedener, an sich gleichgültiger Empfindungen in der Wahrnehmung ist der Gegenstand als *merkmalsbestimmter* gefasst. Am Verhältnis von Empfindung und Wahrnehmung wird das Besondere des synthetischen Verfahrens Kants deutlich: Wie die sich in der Dreiheit der logischen Operation zeigende dreifache Bedeutung der Funktion, d. h. der Synthesis, bestimmt der Verstand nicht einfach die gegebene Einheit eines Gegenstandes, sondern konstituiert diese vielmehr erst und zwar als Erfahrungs- und Gegenstandseinheit gleichermaßen. Anders als bei Hegel besitzt daher für Kant die Quantität logische Priorität in der Bestimmung des Gegenstandes gegenüber der Qualität: Der Gegenstand ist kein kategorial zu bestimmender, sondern die Gegenständlichkeit des Gegenstandes ist eine kategorial bestimmte. Der Gestand selbst wiederum lässt sich als Einheit qualitativ bestimmter Merkmale fassen: „Aussere Erkenntnisgründe sind Merkmalen.“[Refl. 2276; AA XVI, 297] Die qualitative Bestimmtheit der begrifflich fassbaren Merkmalseinheit geht jedoch nicht aus der Empfindung selbst, sondern aus deren Einheit in der Wahrnehmung hervor, beruht also auf einem Akt der Synthesis. Die Empfindungsmannigfaltigkeit in Gestalt unbezogener Merkmalsvielfalt steht damit in einem Spannungsverhältnis zur Empfindungseinheit *innerhalb* der Wahrnehmung des Gegenstandes – dieses Prinzipierungsverhältnis gilt es im folgenden

Gliederungsabschnitt einzusehen. Vorerst reicht es jedoch festzuhalten, dass die apprehendierte Einheit des Gegenstandes in der Wahrnehmung wiederum ihre Einbettung in ein Rekognoszenzkontinuum notwendig macht. Andernfalls blieben die Wahrnehmungen selbst zusammenhangslos und die Welt ein Aggregat beziehungsloser Objektionen. Die Erfahrungswelt konstituiert sich daher erst in der Zusammennahme der Wahrnehmungen innerhalb einer zeitlich gerichteten Ordnung. Hierin zeigt sich der Charakter der in ihr herrschenden kausalen Naturgesetzlichkeit, welche das Eigentliche der Erfahrung als empirische Erkenntnis ausmacht.

Blickt man auf die Stufenfolge des Wissens in der *Phänomenologie des Geistes*, so zeigt sich eine offenkundige Parallelität im Aufbau:

- I. Die sinnliche Gewißheit; oder das Diese und das Meynen
- II. Die Wahrnehmung; oder das Ding und die Täuschung
- III. Krafft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt

[PdG, V]

Die sinnliche Gewissheit bildet das erste des Wissens, sofern sich in ihr sowohl die Seinsart des Seienden als ursprünglich unmittelbar als auch die ihr korrespondierende Form der Erkenntnis als bloß rezeptiv d. h. hinsichtlich ihres Gegenstandes als untätig vorfindet.

Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes seyn als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, Wissen des unmittelbaren oder Seyenden ist. Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten. [PdG, 63]

Mit dieser Bestimmung der sinnlichen Gewissheit ist ein eigentümlicher Widerspruch zwischen ihrer Form und ihrem Inhalt gesetzt. Auf der einen Seite bezieht sich das Erkennen auf den ganzen Reichtum des Erkenntnismöglichen, auf der anderen Seite geschieht dieses Erkennen durch die allgemeinste Form nämlich bloßer Hinweisung. Das in der Erkenntnis als gewiss Bezeigte ist durch den Hinweis jedoch noch kein bestimmtes, sondern nur ein bloß Gemeintes. Was hier das Gemeinte ist, erschließt sich dem Leser jedoch nicht auf den ersten Blick. Anders als Kant geht es Hegel

nämlich nicht um die Beziehung des Erkennens auf das Konkrete, sondern um die Konkretion der Erkenntnis als die im Wissen dialektisch (voraus-) gesetzte Einheit von Wissen und Sein, i. e. dem Absoluten.² Die *Phänomenologie* insgesamt kann entsprechend als eine insichreflektierte Sicherscheinung des Absoluten gedeutet werden. Das Seins dieses Absoluten wird nun in der sinnlichen Gewissheit zur absoluten Deixis und löst sich so in der Indexikalität seiner Sichbezeugung auf.³ Was Hegel also im ersten

² Das Bewusstsein der sinnlichen Gewissheit kommt ohne Reflexion, ohne die Unterscheidung von Subjekt und Objekt aus. Es ist dasjenige Bewusstsein, welches ganz und unmittelbar in der Empfindung aufgeht. Eine ähnliche Gedankenfigur findet sich bei Rousseau in seinen Überlegungen zum ersten Naturmenschen: „Der natürliche Mensch ist ganz für sich; er ist eine Zahleinheit [‘unité numérique], das Durchausganze [‘entier absolu], welches sich nur auf sich selbst oder auf seinesgleichen bezieht.“ *Emile*, S. 13, wohingegen „der Zustand der Reflexion ein Zustand wider die Natur ist und daß der Mensch, der nachsinnt, ein depraviertes Tier ist.“ *Discours sur l’inégalité*, S. 89.

³ Über die logisch-semantische Funktion des „Hier“ und „Jetzt“ herrscht in der Forschung durchaus Uneinigkeit, cf. hierzu Graeser (2006), S. 35 f. Siep betont deren Indexikalität und unterscheidet mit Hegel vier Momente der Erfahrung der sinnlichen Gewissheit: (1) Die ursprüngliche Intention, (2) den tatsächlichen Bewusstseinsinhalt, (3) eine mehrphasige Korrektur des Bewusstseins der sinnlichen Gewissheit und (4) den neuen Gegenstand, cf. Siep (2000), S. 84 f. Die von Siep in Anspruch genommene Intentionalität eines bereits individuierten Ichs mutet jedoch angesichts der von Hegel angenommenen Allgemeinheit der Ich-Form *innerhalb* der sinnlichen Gewissheit verfrüht an. Vielmehr scheint hier Graesers Rede von einer „Selbstbeschreibung bzw. Selbstthematisierung der sinnlichen Gewißheit“ treffender, Graeser (2006), S. 36. Eine für das Verständnis von Hegels Begriff der sinnlichen Gewissheit wichtige Präzisierung findet sich ebenfalls bei Koch (2008), S. 142: So ginge man darin fehl, wollte man den „indexikalischen Satz ‚Jetzt ist Nacht‘ aufschreiben“ anstatt des ewigen Satzes: „Das Jetzt ist die Nacht“ („Der Sinn von ‚jetzt‘ ist die Nacht“).“ Cf. Hierzu außerdem Koch (2014), S. 35. Tatsächlich ist es gerade dies Aufgehen in der Deixis, welches den Sinn der sinnlichen Gewissheit als genuine Erscheinung der ursprünglich-sinnlichen Formation des natürlichen Bewusstseins ausmacht, welches in dieser absoluten Prädikation aufgeht. Entsprechend betont auch Hansen (1994), S. 45 treffend: „Was die Gegenstände jeweils sind, wird noch nicht gewußt; von bestimmten Gedanken ist hier so wenig wie zu Beginn der WL die Rede, sondern lediglich von dem unmittelbaren Wissen, dem – verallgemeinernden – Denken als solchen, das umgekehrt entsprechend das Wissen des Unmittelbaren und Allgemeinen des *Seins* ist.“

Kapitel der *Phänomenologie* entwickelt, ist eine Apophantik des Absoluten, in Gestalt absoluter Prädikation.⁴

Der dialektische Umschlag erfolgt nun dadurch, dass der Inhalt der Prädikation durch eben diese Bestimmung sinnlicher Gewissheit selbst völlig beliebig wird. Diese Attendierung des Allgemeinen in der Empfindung wird dabei zum Inhalt der Wahrnehmung, womit die sinnliche Gewissheit durch diese aufgehoben wird: Hatte jene also noch das Konkrete als Gemeintes zum Inhalt der allgemeinsten Form der Bezeugung, so wird in der Wahrnehmung diese Allgemeinheit selbst als Inhalt einer konkreten Bestimmung erkannt.

Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie aber will das Diese nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seyende ist, als Allgemeines. [PdG, 71]

Dieses Allgemeine ist der Gegenstand, dem in der Wahrnehmung ein gleichfalls Allgemeines entgegentritt, von welchem aus der Gegenstand als *Gegenstand* ausgesagt werden kann. Das Wesen der Wahrnehmung liegt daher für Hegel in der Ekstasis von Subjekt und Objekt.

Wie die Allgemeinheit ihr Princip überhaupt, so sind auch ihre in ihr unmittelbar sich unterscheidenden Momente, Ich ein allgemeines, und der Gegenstand ein allgemeiner. Jenes Princip ist uns entstanden, und unser Aufnehmen der Wahrnehmung daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewißheit, sondern ein nothwendiges. In dem Entstehen des Principis sind zugleich die beyden Momente, die an ihrer Erscheinung nur herausfallen, geworden; das eine nämlich die Bewegung des Aufzeigens, das andere dieselbe Bewegung, aber als Einfaches; jenes das Wahrnehmen, diß der Gegenstand. Der Gegenstand ist dem Wesen nach dasselbe, was die Bewegung ist, sie die Entfaltung und Unterscheidung der Momente, er das Zusammengefaßtseyn derselben. Für uns oder an sich ist das Allgemeine als Prinzip das Wesen der Wahrnehmung; und gegen diese

⁴ Den Bezug auf die gesetzte Voraussetzung der durch die Selbstvermittlung des Geistes zu explizierenden „Absolutheitsgewissheit“ stellt Bowman (2003, 20) zu Recht ins Zentrum der Interpretation der sinnlichen Gewissheit.

Abstraction, die beyden unterschiednen, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene das Unwesentliche. Aber in der That, weil beyde selbst das Allgemeine oder das Wesen sind, sind sie beyde wesentlich; indem sie aber sich als entgegengesetzte aufeinander beziehen, so kann in der Beziehung nur das eine das wesentliche seyn; und der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen muß sich an sie vertheilen. Das Eine als das einfache bestimmt, der Gegenstand, ist das Wesen, gleichgültig dagegen, ob er wahrgenommen wird oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung ist das unbeständige, das seyn kann oder auch nicht, und das unwesentliche. [PdG, 71]

Aus der Wahrnehmung treten Ich und Gegenstand als gleichgültige hervor. Es ist diese Bestimmung der Gleichgültigkeit, welche nun wiederum das Wesentliche der Wahrnehmung ausmacht, indem die in der Wahrnehmung gefasste Ekstase als ihr eigentlicher Inhalt erkannt wird und zwar als das gegenüber der Wahrnehmung selbst Gleichgültige, d. h. das einerseits gegenüber dem Wahrnehmungssein unabhängige, andererseits gegenüber der Wahrnehmung gleichfalls Geltungsbestimmte, i. e. der Gegenstand. In der Wahrnehmung wird somit das Wahrgenommensein des Gegenstandes als das dem Ding Äußerliche, respektive Unwesentliche gewusst. Damit tritt der Gegenstand in der Wahrnehmung als Entität in Gestalt eines durch die Einzelheit der Wahrnehmung vermittelten Allgemeinen ins Wissen.

Dieser Gegenstand ist nun näher zu bestimmen, und diese Bestimmung aus dem Resultate das sich ergeben, kurz zu entwickeln; die ausgeführtere Entwicklung gehört nicht hierher. Da sein Princip, das Allgemeine, in seiner Einfachheit ein vermitteltes ist, so muß er diß als seine Natur an ihm ausdrücken; er zeigt sich dadurch als das Ding von vielen Eigenschafften. Der Reichthum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das beyherspielende war, denn nur jene hat die *Negation*, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen. [PdG, 71]

Diese Pluralität gleichgültiger Eigenschaften eines Dinges wird wiederum mit Hegel im Medium des Begriffes, dem „Auch“, aufgehoben,⁵ d. h. im dreifachen Sinne der Aufhebung negiert, konserviert und eleviert (JANKE, 2009, 12). Damit tritt der

⁵ Cf. PdG, S. 72.

Gegenstand jedoch im Wissen mit sich selbst auseinander: Der inneren ontischen Gefasstheit seines Ansichts einerseits und der Äußerer dispositionalen Erfassbarkeit seines Für-uns-seins andererseits. Beides wird im Wissen erneut aufgehoben, welches den Gegenstand nun als eine die Vielheit bestimmende Einheit auffasst, wobei diese Verdoppelung des Gegenstandes nun abermals dialektisch zur Aufhebung gebracht wird. Dies geschieht dadurch, dass Wahrnehmung und Gegenstand, Phänomen und Ansicht, als Momente eines gemeinsamen Mediums vorgestellt werden. Dieses Medium ist die Kraft, in welcher die Vielheit der Materien mit der Einheit ihres gemeinsamen Mediums verbunden ist. Mit der Einsicht in die dialektische Beziehung der Kraft und des ihm eignenden Gesetzes endet die Betrachtung des Wissens, in dem Wissen und Gewusstes als Getrennte vorgestellt werden, und die *Phänomenologie* geht in die Analyse des Selbstbewusstseins über.⁶

Legt man die Wege des beschreibenden Nachvollziehens der Erscheinungskonstitution von Kant und Hegel übereinander, so wird zweierlei offensichtlich; erstens hinsichtlich der Ordnung der Kategorien, zweitens hinsichtlich der durch die Kategorien gefassten Bestimmtheit. So transformiert sich das logisch-synthetische Verfahren Kants bei Hegel zu einem dialektisch-analytischen. Während Kant daher mit der kategorialen Bestimmung des Fundes die Konstitution der apperzeptiven Form des Bewusstseins des Empirischen beginnt, weshalb er die „Wirklichkeit“ in den Exponenten setzt, eröffnet Hegel die *Phänomenologie* mit der höchsten Form der Inbestimmtheit ursprünglicher Seinerfasstheit.⁷ Ganz parallel zum

⁶ Die Analyse der sogenannten verkehrten Welt bildet dabei im Ausgang des Kraft-Kapitels die Gelenkstelle. In ihr kehrt sich das empirische Verhältnis von Kraft und Gesetz um. Aus dem Gesetz als Äußerliches der Kraft wird die Kraft als Äußerung des Gesetzes [PdG, 91]. Hierdurch invertiert das in der Reflexion der Relation nach bestimmte Verhältnis von Innen und Außen, so dass beide schließlich durch die Einsicht in die Einheitsnatur des Selbst als dessen Reflexionsmomente aufgehoben werden können.

⁷ Graeser (2006, 45) schreibt daher ganz zu Recht, dass die Unmittelbarkeit des Gegenstandes in den Modi des „Hier“ und „Jetzt“ „alles Raum- und Zeitbewußtsein nicht nur erfüllt, sondern geradezu ausfüllt.“

Beginn der *Wissenschaft der Logik* beginnt die *Phänomenologie* daher kategorial mit der Qualität bzw. mit der Positivität.⁸

Die zweite Form der kategorialen Bestimmtheit des Bewusstseins, nämlich die der Quantität nach, teilen sich dagegen Kant und Hegel. Dabei ist jedoch zu beachten, dass mit Hegel die Quantität erst als die in der Wahrnehmung gefasste Mannigfaltigkeit auftritt und somit bereits unter der Kondition ihrer Einheit gefasst wird. Hier treten die Wege Kants und Hegels abermals auseinander, ist es doch gerade die Unverbundenheit der Empfindungen, welche für Kant das wesentliche Merkmal der Empfindungsmannigfaltigkeit ausmacht, auf die als das Gegebene in der Wahrnehmung die Einheit der Apprehension ihre Anwendung findet. Die Vielheit der Empfindung hat daher für Kant ihren Ursprung eben nicht in der Wahrnehmung, sondern eröffnet als kategorial bestimmte Form der Referenziabilität die Möglichkeit der Referenz auf das Wahrnehmungsdifferente in der Wahrnehmung, *ulgo* Empfindung. Das Wissen um den Ursprung der Empfindung, den eigentlich empirischen Inhalt des Wissens, bedeutet für Kant somit keine Setzung im Wissen, sondern markiert lediglich die sich im Wissen findende unaufhebbare Faktizität des Gewussten. Damit tritt das Gewusste im Wissen für Kant jedoch immer nur bloß negativ in Bezug auf die Einheit des Bewusstseins auf, nämlich als das inbestimmt Bestimmbare des Begriffes, i. e. die Anschauung. Der Grund seiner Bestimmbarkeit, nämlich seine dem Wissen gemäße Bestimmtheit, bleibt dem Wissen als Urkonstituens dadurch allerdings verschlossen, um dessen ungeachtet gleichzeitig dem Wissen in regulativer Absicht vorausgeschickt zu werden. Diese von Kant ins Voraus gesetzte Voraussetzung des Wissens in Gestalt der Idee führt somit auf den Grund des Erkenntnisproblems selbst, nämlich die Frage nach der Möglichkeit der Bestimmbarkeit des So-bestimmten im Wissen. Hegels inferentielle Auflösung des Referenzproblems scheint vor diesem Hintergrund durchaus attraktiv, erweist sich jedoch

⁸ Wolfgang Cramer sieht bei Hegel eine implizite logische Priorisierung des Seins der Position, sofern das Nichts a priori immer auf ein Seiendes negierend bezogen sein muss, cf. „Prinzip der Positivität“, Cramer (1960/61), S. 354 f.

aufgrund der Vorentschiedenheit der hegelschen Dialektik zugunsten der Geltungsbestimmtheit der bereits durch die Form des Begriffes gefassten Einzelheit des zu bestimmenden Gegenstandes als problematisch. Dieses Problem, welches es im Folgenden näher zu fassen gilt, äußert sich insbesondere in Hegels subreptiver Einführung des derivaten Verstandesbegriffes der Kausalität am Ende seiner Analyse, dem Kategorem der Kraft. Während Kant die Erkenntnis des bestimmenden Grundes einer Wahrnehmung in Gestalt des Erfahrungsurteils von der Einsicht in ein kausal gefügtes Verhältnis abhängig macht, dem die modale Reflexion auf die Äußerlichkeit des Erfahrungsgrundes vorausgesetzt ist, kehrt Hegel ihr Verhältnis um, indem er die Bestimmtheit des Erfahrungsurteils in die für Kant gnoseologisch, da kategorial nachgeordnete, apriorische Konstruierbarkeit des Begriffes der Materie setzt.⁹ Deren Reflexion eröffnet für Hegel einen dreifachen Sinn: Erstens offenbart sie den Übergang der intellektuellen und der figuralen Funktion des Begriffes durch die Darstellung der ihm eignenden Bewegung, zweitens die Möglichkeit gedanklicher Unterscheidung von Materie und Form des Gegenstandes im Verstande, durch welche Gegenständliches und Ungegenständliches überhaupt erst unterscheidbar werden und drittens tritt in ihr die relationale Differenz von Innerlichkeit und Äußerlichkeit des Gegenstandes im Gedanken hervor.

Die Bewegung, welche sich vorhin als das sich selbst Vernichten widersprechender Begriffe darstellte, hat also hier die gegenständliche Form und ist Bewegung der Kraft, als deren Resultat das unbedingt allgemeine als ungegenständliches, oder als Inneres der Dinge hervorgeht. [PdG, 85]

Diese scheinbar elegante Lösung Hegels zur Deduktion des obersten Prinzips aller Erfahrung durch den dialektischen Nachweis der Kovalenz der Erfahrungs- und Gegenstandskonstitution ist jedoch mit einem hohen Preis verbunden, welcher mit der bereits bedeuteten subreptiven Einführung des Relationskategoriums verbunden ist: Im

⁹ Cf. MAN, AA IV: 472; S. 8.

Begriff der Kraft fallen Denk- und Erscheinungsform zusammen.¹⁰ Dabei tritt die Bestimmtheit der Erscheinungsform zwar in den Begriff, ist jedoch selbst keine Bestimmtheit des Begriffes. Anders als Hegel dies anzunehmen scheint, ist das Problem der begriffslosen Eigenheit der Anschauung damit keineswegs entschärft, sondern tritt vielmehr durch die Einführung des Kraftbegriffes, dessen implizite Voraussetzung sie ist, erst hervor. Diese Bedeutung der Erscheinungsform für die Einheit von Denken und Anschauen gilt es nun im Folgenden in Bezug auf die Empfindung zu stellen.

3. Der Ursprung der Erfahrung in der Empfindung bei Kant

Die Empfindung als die erste Stufe der empirischen Erkenntnis bedarf einer gesonderten Betrachtung, sofern sich in ihr die erste Synthese, gleichsam die Ursynthese von Denken und Sein, Rezeptivität und Spontaneität vollzieht.

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. [KrV, A 19 f. | B 34; 93]

Der Ursprung der Empfindung liegt nach Kant in der Affektion durch einen Gegenstand. Dabei ist die Frage der transzendentalen Affektion seit frühester Zeit der Kantinterpretation ein kontroverser Gegenstand.¹¹ Im Gegensatz zu den Bemühungen des deutschen Idealismus, die Affektion als reine Selbstaffektion zu fassen, lässt Kant am

¹⁰ Einen ähnlichen Weg wird Kant später in Gestalt der sogenannten Ätherdeduktion im *Opus postumum* beschreiten, in welchem er ein „materielles Prinzip der Einheit aller möglichen Erfahrung“ OP, AA XXI, 585 an den Anfang setzt. Kant reagiert mit dieser transzendentalphilosophisch intrikaten Annahme eines apriorischen Naturstoffes auf das durch die Deduktion unaufgelöst gebliebene Problem der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt. Cf. Bunte (2016, 309).

¹¹ Cf. hierzu das Trilemma des affizierenden Gegenstandes in Vaihinger (1922, II, 35).

bewusstseinsunabhängigen Grund der Empfindung keinen Zweifel.¹² Man kann die Bedeutung, welche die transzendente Affektion für Kant besitzt, kaum überschätzen: Erst dadurch, dass der Verstand in seiner Tätigkeit auf eine ihm von außen zukommende Materie angewiesen ist, weist sich der kantische Idealismus als genuin kritischer aus, was sich in der Doppelnennung des Systems als transzendentaler Idealismus einerseits und als empirischer Realismus andererseits niederschlägt.¹³ Dabei bildet das Empirische gegenüber dem intellektuellen Akt der Apperzeption deren „Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauches des reinen intellektuellen Vermögens.“ [KrV, B 423; 461]

Für die Erscheinung als Gegenstand bloßer Sinnlichkeit ergibt sich so die wesentliche Unterscheidung der Modalität nach von Inhalt und Form:

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. [KrV, A 20 | B 34; 94]

Zweierlei ist an dieser Stelle auffällig: Erstens spricht Kant von der Materie der Erscheinung, nicht von der Empfindung direkt, sondern von ihrem Korrespondat. Hierbei handelt es sich um einen wesentlichen Zusatz: Alle Empfindung ist subjektiv, ihr Ursprung liegt jedoch im Objekt bzw. genauer in der Affektion unserer Sinnlichkeit durch dieses. Die transzendente Analyse, welche die Erfahrung nach ihren objektiven Bedingungen abfragt, kann nun nicht bei dem subjektiven Faktum der Empfindung stehen bleiben, sondern muss nach der Voraussetzung ihres objektiven Gehaltes fragen. Dieser besteht wesentlich darin, Wirkung der Affektion zu sein. Viele Kant-Interpreten sehen in

¹² Die Materie in der Empfindung stellt insofern das „Eigentlich-empirische“ dar, MAN, AA IV, 481; S. 18., cf. Proleg. AA, 284; S. 42. In ihr sieht Prauss (1991, 76) einen vorkritischen, respektive cartesianischen Atavismus der kantischen Theorie. Für Kant selbst bildet jedoch die Annahme der subjektiven Unverfügbarkeit der objektiven Empfindungsquelle keineswegs ein Überbleibsel einer zu überwindenden Position. Vielmehr handelt es sich um ein zentrales Theoriestück, welches den realistischen Kern des *kritischen* Idealismus ausmacht. Cf. dagegen Prauss (1977).

¹³ Cf. KrV, A 371; S. 486.

der Bestimmung dieser Korrespondenzrelation eine kategoriale Eintragung der Kausalität; dies ist jedoch durchaus nicht der Fall. Vielmehr liegt die Bedeutung der Affektion darin, dass sie von der Konstitutionsleistung des Verstandes als unabhängig gedacht wird und somit in Bezug auf diesen bestimmt ist, was bereits aus ihrem Begriff hervorgeht. Die Affektion bestimmt daher *nicht* die Wirksamkeit des Gegenstandes, sondern seine Wirklichkeit.¹⁴

Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.¹⁵

Mit der kategorialen Bestimmung der Wirklichkeit nach fällt die Setzung des Gegenstandes in Raum und Zeit zusammen, i. e. die stets mitpräsenste „Form der Erscheinung.“ Für die Interpretation eröffnet sich mit der Einführung der Erscheinungs- bzw. Anschauungsformen jedoch ein wesentliches Problem. So scheint es, dass Kant davon ausgeht, dass sich die Gegenstände in der Anschauung unter den Formbindungen

¹⁴ Damit ist die Vorstellung der Wirkung des Gegenstandes auf uns durchaus nicht gänzlich dispensiert, sondern wird in der Reflexion erneut zum Inhalt einer notwendigen Vorstellung. Die Form der Affektionskausalität bildet die Inversion der Kausalität aus Freiheit, i. e. die Okkasions- oder Gelegenheitsursächlichkeit: „Indessen kann man von diesen Begriffen [die Begriffe des Raumes und der Zeit und die Kategorien, M. B.], wie von allem Erkenntnis, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die *Gelegenheitsursachen* [Hervorhebung, M. B.] ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdenn die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine *Materie* zur Erkenntnis aus den Sinnen, und eine gewisse *Form*, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen.“ [KrV, A 86 | B 118; 166].

¹⁵ KrV, A 225 | B 272; S. 318.

Cf. auch KrV, A 373 f.: „Empfindung ist also dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raum und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine, oder die andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird.“

derselben in Raum und Zeit präsentieren, wobei auf deren Repräsentation in der Empfindung die Kategorien *post festum* eine über ihre Schemata vermittelte Anwendung finden. Diese „Standard“-Interpretation ist nicht ohne textlichen Rückhalt: „Erscheinungen würden nichts destoweniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise.“ [KrV, A 90 f. | B 123; 170] Das Hauptproblem besteht hier natürlich in der Art des Gegebenseins bzw. der Faktizität des Gegenstandes. Kant scheint nahe zu legen, dass die Gegebenheit des Gegenstandes in der Anschauung, der Anwendung der Kategorien vorzuordnen ist. Mithin bliebe jedoch völlig unverständlich, wie die Kategorien ihre Funktionen als objektive Gegenstandskonstituenten erfüllen könnten, respektive was der Gegenstand außerhalb seiner kategorialen Bestimmtheit sein soll. Aus dieser scheinbaren Ungereimtheit liegt die Konsequenz nahe, den Gedanken der Unabhängigkeit des objizierten Gegenstandes außerhalb der Erscheinung, d. h. seiner empirischen Repräsentation bzw. Objektivierung, gänzlich aufzuheben. Diese Konsequenz beruht jedoch auf einer missverständlichen Lesart des Begriffs des Gegenstandes. Gegenstand ist hier im Wortsinne als das *Gegen*-stehende gemeint. Der sich im Begriff des Gegenstandes bzw. Objektes semantisch ausdrückende Korrelationismus verleitet jedoch zu eben jenem idealistischen Fehlschluss, den Kant vermeidet: Die Materie der Erscheinung ist das Korrespondat der Empfindung, nicht die Empfindung selbst. Die Art der Empfindung hängt nun zwar von unserer Rezeptivität ab, nicht jedoch die Möglichkeit ihrer Korrespondenz. Diese ist vielmehr auf die *Form der Erscheinung* angewiesen. Diese Form, welche in den Formen von Raum und Zeit besteht, ist entsprechend Bedingung der Möglichkeit der Korrespondenz, jedoch nur sofern sich diese als Bedingte, d. h. in der Weise der Erscheinung, i. e. die für uns überhaupt nur mögliche Weise des Erkennens, präsentiert. Die hiermit ausgesprochene Restriktion ist von allergrößter Bedeutung für Kants Begriff der Gegenstandserkenntnis: Diese besteht in der Erkenntnis der Wirklichkeit des Korrelatums unserer Empfindung in Raum und Zeit, wobei diese wiederum die notwendige Voraussetzung der Korrelation als Bedingtes, d. h. als unsere sinnliche Gewissheit, mithin die Erscheinung darstellt. Damit ist jedoch nicht die Möglichkeit der Empfindung selbst gesetzt, sofern diese die Affektion

voraussetzt. Was bedeutet dies nun für die Formen der Erscheinung? Wenn die Formen der Anschauung Bedingungen der sinnlichen Gewissheit sind, diese jedoch in der Erkenntnis der Wirklichkeit des Korrelatums liegt, d. h. in der Erscheinung, welche wiederum als Gegenstand der Erkenntnis zu bestimmen ist, so können Raum und Zeit nur die Voraussetzung jeder möglichen Bestimmung sein, nicht jedoch selbst bereits Gegenstandsbestimmungen. Letzteres setzte nämlich voraus, dass Raum und Zeit auch außerhalb der Wirklichkeit des Erkenntnisgegenstandes eine Anwendung finden können müssten. In diesem Falle wären sie jedoch Voraussetzungen einer Korrespondenz ohne mögliches Korrespondat. Somit gilt: Die Idealität von Raum und Zeit bildet die Bedingung der Realität des Gegenstandes, i. e. seine Erscheinung, da ohne sie die Wirklichkeit der Korrespondenz undenkbar wäre.

Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin: zu verhüten, daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bei weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nämlich etwa Farben, Geschmack etc. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjekts, die so gar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z.B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der transzendente Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt sein, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sein, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d.i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird. [KrV, A 29 f. | B 45; 105]

Die vielfach vertretene Ansicht, Kant verdoppele den Gegenstand der Erfahrung, in einen Gegenstand der Erscheinung und ein Ding an sich, trifft durchaus nicht zu; der Gegenstand der Erfahrung ist *immer* das Ding an sich, das „wahre Correlatum“ unserer Erkenntnis. Vielmehr stellt er klar, dass ohne die transzendentalen Formbedingungen, also Raum und Zeit als Formen der Erscheinung, die Möglichkeit seiner Korrespondenz

als die Voraussetzung seiner Erkennbarkeit, also der Erscheinung, unerfüllt bliebe. In der Erscheinung beziehen wir uns mittels ihrer Formen auf das Ding an sich, dessen Erkenntnis jenseits dieser Formen gewinnen zu wollen, also außerhalb seiner Erscheinung, letztlich sinnlos ist. Hierin zeigt sich der Realismus als „Herzkammer“ (ADICKES, 1924, 9) des kantischen Systems. Gleichzeitig ist damit jedoch die Frage nach dem „Wie“ der konstitutiven Funktion der Anschauungsformen gestellt, genauer: Wie konstituieren die Formen der Anschauung die Möglichkeit der Korrespondenz von Empfindung und Gegenstand in der Erscheinung? Der bloße Verweis, dass alle Dinge in der Erscheinung notwendig unter die Bedingung derselben fallen, reicht zur Beantwortung dieser Frage offensichtlich nicht aus, sofern aus ihr weder folgt, dass es sich bei den Formen der Erscheinung um Raum und Zeit handelt, noch wie Raum und Zeit die Erscheinung ermöglichen. Außerdem wurde bisher bloß die notwendige Idealität der Erscheinungsformen dargetan. Damit ist Trendelenburgs Einwand, dass den Anschauungsformen gleichzeitig auch Realität hinsichtlich der Dinge an sich jenseits ihrer Erscheinung zukommen könne, durchaus noch nicht gänzlich widerlegt. Aus der Beantwortung der Frage nach der konstitutiven Funktion der Anschauungsformen müsste also einerseits folgen, dass es sich bei beiden nur um Raum und Zeit handeln kann, zum anderen, dass sie ihre Funktion nur unter der Bedingung ihrer reinen Idealität erfüllen können. In dem weiter oben zitierten Textabschnitt gibt Kant einen kurzen Hinweis auf die Antwort: Raum und Zeit bestimmen nicht die Einheit des Gegenstandes, sondern die Möglichkeit „daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann [...]“. Die Formen der Erscheinung ermöglichen also die Konstitution von Ordnungsrelationen. Wie dies geschieht, wird jedoch erst mit der transzendentalen Deduktion deutlich.

Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Rezeptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen, und so synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung notwendiger Weise stehen müssen, dadurch denn die

Kategorien, als bloße Gedankenformen, objektive Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung a priori fähig. [KrV, B 150f.; 191]

Der Gebrauch der Kategorien bedarf der Mannigfaltigkeit sinnlicher Anschauung in Gestalt der Empfindung. Diese setzt, wie bereits gezeigt, die Möglichkeit der Korrespondenz in der Erscheinung und damit deren Form voraus. Diese Form ist wiederum die Voraussetzung der Synthesis in der Anwendung der Kategorien also des objektiven Gehalts des Gegenstandes. Dieser Gehalt kann dabei in nichts anderem bestehen als in der Verbindung der Mannigfaltigkeit der Empfindung. Letztere geht jedoch eben nicht aus der Verbindung selbst hervor, sondern bildet den Inhalt der Verknüpfung. Klarerweise kann dabei die Voraussetzung der Verknüpfbarkeit weder dem zu Verknüpfenden noch der Verknüpfung selbst zukommen, also selbst eine Verknüpfung bedeuten. Damit ist gleichfalls ausgeschlossen, dass die Form der Erscheinung sich entweder auf die Gedankenformen einerseits, oder auf den Gegenstand, das Ding an sich, andererseits zurückführen lassen. Wenn Raum und Zeit also auch reale Bestimmungen des Ansich wären, so müssten sie durch sich selbst bereits eine Ordnung vorgeben, was ihre negative Funktion hinsichtlich der Ordnungsmöglichkeit selbst verunmöglichte. Für die Beziehung von Empfindung und Wahrnehmung ergibt sich aus dieser Konstellation eine bedeutsame Konsequenz: Die Empfindungsmannigfaltigkeit ist nur unterschiedene und verbundene in der Wahrnehmung. Als Repräsentation [KrV, A 320 | B 376 f.; 426] eines Gegenstandes bedarf sie des Bewusstseins, um Perzeption [KrV, A 320 | B 376 f.; 426] eines solchen zu sein. Das Ding an sich in der Erscheinung ermöglicht so seine Wahrnehmung, vermittelt des Bezuges auf die Einheit des Bewusstseins. Diese durch die apprehensive Synthesis der Einbildungskraft vermittelte Einheit bedingt erst den Zusammenhang der Empfindungsmannigfaltigkeit und damit den objektiven Gehalt der Gegenstandsvorstellung. Die Mannigfaltigkeit der Empfindung selbst ist dagegen ihrem Wesen nach präsynthetisch. Sie beinhaltet nur die reine Mannigfaltigkeit der *Affektionsmomente*. Die in der Wahrnehmung erlebte Protensivität der Empfindungen ist daher wesentlich eine Leistung der Synthesis.

Die Apprehension, bloß vermittelt der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick (wenn ich nämlich nicht die Sukzession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). [KrV, A 167 | B 209; 267]

Die einzelne, unteilbare Empfindung für sich genommen besitzt entsprechend noch keine quantitative Bestimmtheit und somit auch keine extensionale Größe. Erst durch die sukzessive Synthesis mittels der kategorialen Funktion der Zeitbestimmung wird aus der Mannigfaltigkeit der Empfindungen eine objektive Wahrnehmungseinheit generiert. Ohne diese ist der Mangel an Empfindung schlicht null.¹⁶

Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine sukzessive Synthesis ist, die von Teilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Größe; der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. [KrV, A 167 | B 209; 267]

Erst innerhalb der Wahrnehmung konstituiert die Empfindung als Teil der Erscheinung die Bedingung der Möglichkeit der extensionalen Bestimmung der Anschauung.

Eine extensive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also notwendig vor dieser vorhergeht.) [KrV, A 162 | B 203; 261]

Die Synthesis der Empfindungsmomente setzt also essentiell ihre Differenzierbarkeit als Teile der Erscheinung im empirischen Bewusstsein voraus. Somit ist die quantitative Bestimmung eines Gegenstands in der Anschauung als extensionale Größe notwendig mit der raum-zeitlich differenzierbaren Vielheit der Empfindungsmannigfaltigkeit verkoppelt,¹⁷ und gleichzeitig die Form der Erscheinung durch ihre Funktion hinreichend bestimmt: Raum und Zeit bilden die transzendente Voraussetzung unendlicher Differenzierbarkeit von

¹⁶ Bussmann analogisiert die Empfindungsvielheit treffend mit einem „Mückenschwarm“, auf welche allein die sinnliche Ordnung des „Nach“ und des „Nebens“ zutrifft, cf. Bussmann (1994, 408).

¹⁷ Nicht die einzelne, sondern die Vielheit der Empfindung benötigt Raum und Zeit zur Differenziation, cf. Baumanns (1997, 578; 581).

Vorstellungen.¹⁸ Die Formen der Anschauung an sich, d. h. außerhalb ihrer kategorialen Information, bezeichnen daher selbst keinen Gegenstand, noch sind sie als reale Gegenstandsbestimmungen a priori aufzufassen. Sie bedingen vielmehr die Möglichkeit eines Gegenstandes *überhaupt*,¹⁹ d. h. seiner Gegenständlichkeit.

Die bloße Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit, die zwar etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden (*ens imaginarium*). [KrV, A 291 | B 347; 403]

Es ist daher auch nicht notwendig, einen Gegenstand in Raum und Zeit situiert vorzustellen, wie dies beispielsweise für ideale Gegenstände wie Zahlen gilt. Raum und Zeit sind vielmehr wesentliche Voraussetzungen des Vorstellens überhaupt: Jede Synthesis setzt ihrer Form nach die Möglichkeit eines synthetisierbaren Gehalts voraus. Die formale Voraussetzung der Synthetizität des Materials kann jedoch nicht durch die Formen der Synthesis selbst bestimmt gedacht werden. Andernfalls müsste die

¹⁸ Viele Interpreten haben die für die kategoriale Struktur des empirischen Denkens wesentliche Differenz zwischen Empfindungsvielheit und Empfindungsmannigfaltigkeit in der Wahrnehmung nicht gesehen, so dass für sie die Empfindung *per se* bereits intensiv ist, so auch Böhme (1979, 9). Der vornehmliche Grund dieses Missverständnisses liegt darin, dass für viele Interpreten der Sukzessionscharakter der Zeit, welcher erst durch einen synthetischen Akt von Anschauungsform und Quantität zu Stande kommt, von ihnen bereits der Anschauungsform selbst zugesprochen wird. So wird aus der Bedingung zeitlichen „Nachs“ für die Konstruktion des „Nacheinanders“ das Nacheinander selbst. So auch bei Böhme (1979, 2). Eine Ausnahme bildet hierin Stuhlmann-Laeisz (1987) und (1989), welcher zwei Typen der Mannigfaltigkeit unterscheidet, nämlich eine „Mannigfaltigkeit erster Art“ (Stuhlmann-Laeisz (1987, 12)), i. e. das „einer sinnlichen Anschauung gänzlich unverbunden und strukturlos dargebotene Mannigfaltige“ (*ibid.*) und ein Mannigfaltiges, welches die Kategorie als vorgängige Verbindung voraussetzt.

¹⁹ Cf. hierzu die Überschrift des § 24 der *Kritik*: „Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt“ [KrV B150; 191].

Vindizierbarkeit der Kategorien ihre Vindikation voraussetzen, was offensichtlich zirkulär ist.²⁰

4. *Das beziehungslos Viele bei Hegel*

Dass diese Funktion der Anschauungsformen auch für Hegel zum Problem wird, zeigt sich bereits zu Beginn der *Phänomenologie*, allerspätestens jedoch mit der Funktion des „Auch“ für die Wahrnehmung. So wie für Kant, so ist auch für Hegel jedes „hier“ und jedes „izt“ ein Absolutum. Die Augenblicklichkeit bzw. Punktualität des in der sinnlichen Gewissheit Gesetzten stellt er jedoch im Gegensatz zu Kant ohne den Verweis auf die formale Möglichkeit ihres absoluten Gesetzseins als absolute Bestimmtheit des Bewusstseins aus. Dies führt zu einer Vereinseitigung zugunsten der kategorialen Formen des Bewusstseins gleich zu Beginn der *Phänomenologie* und wird für die anschließende Untersuchung der Wahrnehmung maßgeblich. Die Einsicht, dass sich der „Reichtum des sinnlichen Wissens“ [PdG, 71] mit der Wahrnehmung und nicht mit der sinnlichen Gewissheit bzw. der Empfindung verbindet, teilt Hegel mit Kant; nicht jedoch die Sicht auf das Problem ihrer formalen Voraussetzung, welche die Mannigfaltigkeit als Mannigfaltigkeit erst ermöglicht. Während Hegel die Mannigfaltigkeit schon immer als bewusste versteht, thematisiert Kant die Verbindung von Bewusstsein und Mannigfaltigkeit selbst. Während für Kant damit die Gegebenheit des Gegenstandes im Wissen selbst zum Problem wird, übergeht Hegel diese, indem er auf die Allgemeinheit der im Wissen ausgesprochenen Deixis abhebt.²¹

²⁰ Der Nachweis, dass es sich bei den transzendentalen Formen der Differenzierbarkeit um Raum und Zeit handelt, muss eigens erbracht werden, überstiege in diesem Zusammenhang jedoch den Rahmen des Darzulegenden, so dass wir uns hier mit dem Verweis auf die demnächst erscheinende monographische Publikation „Kategorie und Kategorem. Grundriss einer kritischen Wissenslehre“ begnügen, in welcher dieser geführt werden wird.

²¹ Kettner (1990, 40) schreibt durchaus zutreffend, dass „[] im Hinblick auf sinnliche Gewißheit als eine weitere Tatsache festgehalten werden [kann], daß sinnliche Gewißheit sich auf örtliche und zeitliche Gegebenheiten, und nur auf diese, erstreckt.“ Hierbei stellt sich natürlich einerseits die Frage, was eine Gegebenheit außerhalb von Raum und Zeit sein könnte, andererseits die systematisch bedeutsamere

Die eigens zu problematisierende modale Bestimmung der Wirklichkeit des Affektionsgrundes wird so von Hegel durch den Verweis auf die Inbestimmtheit des Gegenstandes als bereits objektiv Gehaltvolles „Dieses“ in Gestalt einer mit jedem „Hier“ und „Jetzt“ ausgesprochenen Vielheit übersprungen.²² Damit wird auch das Problem des Konkreten durch den Verweis auf das Allgemeine der Bestimmung der Konkretion bereits im Prinzip entschärft. Das Problem der Gegebenheit taucht jedoch in zweiter Instanz für Hegel erneut auf, nämlich in Gestalt der beziehungslosen Vielheit, welche in der Operation des „und“ bzw. „auch“ präsent ist. Durch die fehlende Unterscheidung der Erscheinungs- und Synthesisformen in der Konstitution des Gegenstandes kehrt das Udenkbare der bloß quantitativen Beziehung als Anfangsproblem objektiver, nicht objektivierter Gegebenheit zurück. Anders als bei Kant gibt es für Hegel daher bloß ein ausschließlich logisches Medium der Eigenschaftspluralität, welches die Gegenständlichkeit des zu fassenden Konkretums bestimmt. Dieses Medium ist die in ihrer Allgemeinheit gefasste Quantität, i. e. die der Qualität gegenüber äußerlich bleibende Bestimmtheit des „Auch“, i. e. „das reine Allgemeine selbst oder das Medium, der sie so zusammenfassenden *Dingheit*.“ [PdG, 72] Die summarische und hierin positive Funktion des Auch bedingt dabei nicht die in ihm gefasste Einheit des qualitativ so bestimmten, besitzt damit also gleichzeitig eine negative Bedeutung, sofern durch die quantifizierende Funktion des Auch eine quantitative Vereinzelung des qualitativ So-Bestimmten erfolgt, i. e. die Konkretion der Dingheit zum *Ding*.

In diesem Verhältnisse, das sich ergeben hat, ist nur erst der Charakter der positiven Allgemeinheit beobachtet und entwickelt; es bietet sich

nach der Möglichkeit der Gegebenheit selbst. Hegel scheint mit seiner Analyse der sinnlichen Gewissheit jedoch durchaus etwas anderes zu beabsichtigen, nämlich die Exposition des ursprünglichen Gegenstandsbewusstseins vor der erst in der Reflexion verstandenen Subjekt-Objekt-Spaltung. Anders als Kant, welcher seine Analyse daher mit den Möglichkeitsbedingungen der Repräsentation beginnt, kann die von Kettner richtig gesehene implizite Vorbedingung des Bewusstseins für die sinnliche Gewissheit (a.a.O., 33) für Hegel nur die Möglichkeit seiner Explikation bedeuten, nicht jedoch die einer ausgewiesenen Prämisse.

²² Die extensive Bestimmung der Vielheit des in sich reflektieren „Hier“ und „Jetzt“ (cf. PdG, 68) ist in der Tat fraglich, wie Graeser (2006, 52), meint. Seine Problematizität gilt es im Folgen zu bestimmen.

aber noch eine Seite dar, welche auch hereingenommen werden muß. Nämlich wenn die vielen bestimmten Eigenschaften schlechterdings gleichgültig wären, und sich durchaus nur auf sich selbst bezögen, so wären sie keine bestimmte, denn sie sind diß nur, insofern sie sich unterscheiden und sich auf andere als entgegengesetzte beziehen. Nach dieser Entgegensetzung aber können sie nicht in der einfachen Einheit ihres Mediums zusammen seyn, die ihnen ebenso wesentlich ist als die Negation; die Unterscheidung derselben, insofern sie nicht eine gleichgültige, sondern ausschließende, anderes negierende ist, fällt also außer diesem einfachen Medium; und dieses ist daher nicht nur ein Auch, gleichgültige Einheit, sondern auch Eins, ausschließende Einheit. – Das Eins ist das Moment der Negation, wie es selbst auf eine einfache Weise sich auf sich bezieht, und Anderes ausschließt; und wodurch die Dingheit, als Ding bestimmt ist. An der Eigenschaft ist die Negation als Bestimmtheit, die unmittelbar eins ist mit der Unmittelbarkeit des Seyns, welche durch diese Einheit mit der Negation, Allgemeinheit ist; als Eins aber ist sie, wie sie von dieser Einheit mit dem Gegentheile befreyt, und an und für sich selbst ist. [PdG, 72]

In dieser Funktion des Ausschlusses liegt jedoch ein Problem: Wie kann die Dingheit zum Ding bestimmt werden, ohne eine Form des ausschließenden Sichbezuges annehmen zu müssen; anders gesagt bildet Hegels dialektische Konstitutionstheorie kategorialer Formation ein abschließendes System logischer Inferenz. Die sich in der Referenz ausdrückende Beziehung auf das in der Anschauung Vereinzelte, d. h. seine vom Begriff unabhängige Anschauung, müsste in seiner Vereinzelung und damit in seiner ursprünglichen Beziehungslosigkeit zum Begriff wiederum durch den Begriff eingesehen werden. Hierin liegt nun klarerweise ein Widerspruch, sofern der Gedanke der Beziehungslosigkeit der als Eins gesetzten Einheit *qua* seines Begriffes als Un-gedanke einerseits sofort durch die Beziehung zu seinem Begriff aufgelöst, andererseits heterothetisch als sein Gegenteil mit ihm gesetzt wird. Dass hierin eine Schwierigkeit liegt, welche auch Hegel gesehen hat, bestätigt sich mit Blick auf das Zahl-Kapitel der *Wissenschaft der Logik*.

Wenn nun aber die Denkbestimmungen durch Eins, Zwey, Drey, Vier für die Bewegung des Begriffs, als durch welche er allein Begriff ist, bezeichnet werden, so ist diß das härteste, was dem Denken zugemuthet wird. Es bewegt sich im Elemente seines Gegentheils, der Beziehungslosigkeit; sein Geschäft ist die Arbeit der Verrücktheit. Daß

z.B. Eins Drey und Drey Eins ist, zu begreifen, ist darum diese harte Zumuthung, weil das Eins das Beziehungslose ist, also nicht an ihm selbst die Bestimmung zeigt, wodurch es in sein Entgegengesetztes übergeht, sondern vielmehr diß ist, eine solche Beziehung schlechthin auszuschliessen und zu verweigern. [WdL, 206]

Das Denken, das sich im Element seines Gegenteils, der Beziehungslosigkeit, bewegt, gerät durch das ihm eignende Prinzip des beziehenden Setzens mit sich selbst in Widerspruch. Dieser Sichselbstwiderspruch des Denkens ist jedoch nicht durch das Denken aufgehoben, betrifft es doch sein gegenteiliges Prinzip. Hegels Versuch der Depotenzierung des Problems durch den Verweis auf seine bloß begriffsinterne Schwierigkeit, welche mit der Erfassung des Beziehungslosen in eins geht, kann daher durchaus nicht überzeugen: Das Beziehungslose ist nicht allein schwierig zu denken, es ist gar nicht zu denken!

Dass es sich hier um ein echtes Sachproblem handelt, wird deutlich, wenn man über Hegel hinaus auf den zweiten Grundsatz der Wissenschaftslehre Fichtes blickt, sofern dieser zwar seinem logischen Inhalte nach *qua* Setzung vom ersten Grundsatz dependiert, jedoch seiner Form nach, die der Entgegensetzung, nicht durch den ersten Grundsatz bestimmt ist.

Soll irgend ein – A gesetzt werden, so muss ein A gesetzt seyn. Demnach ist die Handlung des Entgegensetzens in einer anderen Rücksicht auch bedingt. Ob überhaupt eine Handlung möglich ist, hängt von einer anderen Handlung ab; die Handlung ist demnach der Materie nach, als ein Handeln überhaupt, bedingt; es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln. Dass eben so, und nicht anders gehandelt wird, ist unbedingt; die Handlung ist ihrer Form nach, (in Absicht des *Wie*) unbedingt. [GWL, SW I: 103]

Fichtes Auflösung dieser formalen Unbedingtheit des zweiten Grundsatzes durch das dritte Prinzip der limitierenden Setzung, welches die heterologische Identität von Setzung und Gegensetzung behauptet, erweist sich mit Blick auf das Problem der formalen Unabhängigkeit der Gegensetzung als untauglich. So setzt nach dem dritten Grundsatz der Begriff sich und seine Gegensetzung im selben bestimmenden

Setzungsakt.²³ Der dritte Grundsatz erklärt daher nur die Identität von Setzung und Gegensetzung in der gegensetzenden Setzung; die formale Unabhängigkeit der Gegensetzung, welche aus der Differenz von Setzung und Gegensetzung in der setzenden Gegensetzung verstanden werden müsste, zeigt er jedoch nicht. Der Grund hierfür ist allerdings nicht in Fichtes Darstellung, sondern im Wesen der Logik selbst zu suchen. Eine solche Form der Gegensetzung schließt der dritte Grundsatz, das Prinzip der Heterologizität, nämlich selbst direkt aus; das heißt die hier vorausgesetzte Form unvermittelter Gegensetzung kann keine logische Form bezeichnen und damit nicht aus der Einheit des sich-selbst denkenden Denkens gewonnen, sondern müsste als Form des Beziehungslosen verstanden werden. Damit ist der tiefste Punkt der Differenz von Anschauung und Begriff, wie der ihr korrespondierenden formalen Inkommensurabilität gefasst: Der Grund der Nichtdenkbarkeit der reinen Form der Anschauung liegt in der Natur des beziehungslosen Gegensetzung und damit in der Natur der Anschauung selbst.²⁴ Dieser Zusammenhang der Momente der sinnlichen Gewissheit mit der Anschauung zeigt sich insbesondere bei Hegel in der *Enzyklopädie*:

Die räumliche und zeitliche Einzelheit, Hier und Jetzt, wie ich in der *Phänomenologie des Geistes*, S. 25 ff., den Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an. Das Object ist hier zunächst nur nach dem Verhältnisse zu nehmen, welches es zu dem Bewußtseyn hat, nämlich ein demselben Aeußerliches,

²³ Cf. GWL, SW I: 119.

²⁴ In Fichtes Vorlesung „Vom Verhältnis der Logik zur wirklichen Philosophie“ von 1812 findet sich hierzu eine bemerkenswerte Stelle: „Lehrsatz: Das Wissen ist unter anderen ein *verbinden* eines Mannigfaltigen zur Einheit: u. in diesem Verbinden besteht die Bestimmtheit eines gegebenen Bewußtseyns. / Der Blick = organische Einheit der Mannigfaltigkeit. Es ist klar, daß wer das Wissen nur als ein *verbinden* ansieht, dasselbe nur einseitig, u. nur zum Theile erfaßt. Zuförderst ist ja offenbar das Verbinden selbst nicht ohne ein Trennen möglich. Jedoch dessen erwähnt zum Theil, aber auch nur zum Theil, die Logik. Sodann; woher kommt denn dem Wissen das Mannigfaltige selbst zum trennen, verbinden: die Grundlage dieses seines synthetischen Geschäfts? Diese Frage gar nicht geahndet, sondern die läßt sie sich faktisch geben. Kurz, so ist es einmal: das Wissen, inwiefern es <ein> Verbinden [,] ist Gegenstand der Logik: drum beschränkt sich auf diese Ansicht auch unser Vortrag.“ GA II,14:8.

noch nicht als an ihm selbst Aeußerliches oder als Außersichseyn bestimmt zu seyn. [EdW, § 418, 424]

Hier äußert sich das Problem der Gegensatzung aufs schärfste. Fichte und auch Hegel fassen die Form des Äußerlichseins als Bestimmungen des Äußerlichen in Bezug auf die Setzung. Damit werden die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, so unter der Hand zu bloßen Bestimmungen innerhalb des Begriffs bzw. der Intelligenz.²⁵

Das andere Moment ist, daß sie gegen diese ihre Innerlichkeit die Gefühlsbestimmtheit als ein seyendes, aber als ein Negatives, als das abstracte Andersseyn seiner selbst setzt. Die Intelligenz bestimmt hiermit den Inhalt der Empfindung als außer sich seyendes, wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist. Nach dem Bewußtseyn ist der Stoff nur Gegenstand desselben, relatives Anderes; von dem Geiste aber erhält er die vernünftige Bestimmung, das Andre seiner selbst zu seyn (vgl. § 247, 254). [EdW, § 448, 444]

Dies sind sie jedoch gerade nicht: Beide bezeichnen vielmehr als transzendente Formen die Bedingungen der Möglichkeit der Entgegensetzung selbst, d. h. das des nicht-begrifflichen Komplements des Begriffes, also mit Kant seines Inhaltes, i. e. die Anschauung. Da für Hegel jedoch die Formen der Erscheinung kategorial-logische Momente der Sichkonstruktion sind, tritt für ihn das Sinnliche unmittelbar in die Form des Logischen ein:

Das Sinnliche als Etwas wird ein Anderes; die Reflexion des Etwas in sich, das Ding, hat viele Eigenschaften, und als Einzelnes in seiner Unmittelbarkeit mannigfaltige Prädicate. Das viele Einzelne der Sinnlichkeit wird daher ein Breites, – eine Mannigfaltigkeit von

²⁵ Dies zeigt sich auch in der Bestimmung von Raum und Zeit zu Beginn der Mechanik innerhalb der *Enzyklopädie*. So bestimmt Hegel in § 254 den Raum vollkommen zutreffend als „reine Quantität, nicht mehr nur dieselbe als logische Bestimmung, sondern als unmittelbar und äußerlich seyend.“ EdW, 244, kann diese Bedeutung der Funktion des Raumes (und der Zeit) jedoch nur als abstrakteste Form des Sich-selbst-äußerlichseins der Idee auffassen, d. h. der Natur. Durch diese Logifizierung entgeht Hegel scheinbar der harten Konsequenz Kants, nämlich ihre Alogizität denken zu müssen, jedoch zum Preis der Aufgabe ihrer transzendentalen Funktion.

Beziehungen, Reflexionsbestimmungen und
Allgemeinheiten. – Dies sind logische Bestimmungen, durch das
Denkende, d. i. hier durch das Ich gesetzt. Aber für dasselbe als
erscheidend hat der Gegenstand sich so verändert. Das sinnliche
Bewußtseyn ist in dieser Bestimmung des Gegenstandes
Wahrnehmen. [EdW, § 419, 425]

Der unaufhebbare Widerspruch zwischen der Logizität des beziehenden Bestimmens und der Alogizität der Form der Beziehungslosigkeit, mithin also der Anschauung, erweist sich für das dialektische Verfahren Hegels notwendig als disruptiv.

Dies gilt jedoch gleichermaßen sowohl für Fichte als auch für Kant selbst. So müsste Fichtes Anspruch, alle Vielheit in der Einheit eines Prinzips aufzulösen,²⁶ unerfüllt bleiben, wenn es keine Möglichkeit gebe, Begriff und Anschauung, Logizität und Alogizität, im selben fassen zu können. Der zwischen beiden liegende Hiatus trifft auch Kant. Anders als Hegel setzen beide auf einen Schematismus zur Lösung des Problems. Ohne auf die je konkrete Gestalt ihrer Schematismen und der mit ihnen verbundenen Probleme einzugehen, sei an dieser Stelle nur gesagt, dass alle schematischen Lösungsansätze an einem Punkt scheitern müssen: Als eine allgemeine Darstellungslehre kann der Schematismus seine Funktion der Verbindung bzw. Sonderung von Begriff und Anschauung nur leisten, wenn das Prinzip der Schematisierung, die Möglichkeit des Verbindens und Sonderns, außerhalb des Schemas liegt, sofern dieses nicht selbst wiederum ein Verbinden und Sondern sein kann. Der Schematismus setzt daher das Prinzip, um dessen Möglichkeit er eingeführt wurde, immer schon voraus. Eine Lösung dieses Dilemmas kann daher nur in einer nicht-schematisierenden Antwort auf das Problem gesucht werden, welche sich darüber hinaus nicht einseitig in die Form des Begriffes stellt.

5. Prolepsis einer kritischen Wissenslehre

An dieser Stelle mag sich der Einwand erheben, dass es sich hier letztlich um ein Scheinproblem handele, welches aus dem hoffnungslosen Versuch entspringt dem

²⁶ Cf. WL 1804-2, SW X: 99; S. 14.

logischen Selbstwiderspruch des Begriffs der Beziehungslosigkeit einen Sinn zu unterlegen, anstatt diesen entsprechend fallen zu lassen. Diesem Einwand sei entgegengehalten, dass durch die Durchstreichung des Begriffs der Form der absoluten Gegensatzung keineswegs das Problem selbst erledigt ist. Im Gegenteil erweist sich dessen vorzeitige Abweisung als ein einseitiger Vorentscheid zugunsten des Begriffes, welcher das metaphysische Problem der Möglichkeit der Referenz nicht im Rückgang auf seine transzendental auszustellenden Vorbedingungen ausweist, sondern schlicht den Grund seiner Möglichkeit überspringt. Anders als üblich darf die Rückfrage der Transzendentalphilosophie daher nicht bei der Frage nach den Gelingensbedingungen der gelungenen Erkenntnis stehen bleiben, sondern muss auch die Möglichkeit des Gelingens selbst hinterfragen, i. e. die von Krug „als Gränzpunkt des Philosophierens“²⁷ gefasste Urfaktizität der Synthesis von Denken und Sein. Damit ist auch der Rückzug auf die hegelsche Position ausgeschlossen. Gleichwohl muss eine Wissenslehre, die an der Duplizität der Erkenntnisformen kritisch festzuhalten gedenkt, einerseits den spekulativen Standpunkt systematisch unterbieten, diesen andererseits jedoch im Durchgang ihrer Sichkonstruktion wieder einholen. Eine solche Philosophie müsste dabei zeigen, dass die Form der Setzung und die der Gegensatzung, i. e. die des Denkens und die der Anschauung unvermittelt, mithin also immer schon verbunden gedacht werden müssen, ohne sie in eins fallen zu lassen. Ein Denken, welches bloß auf den Begriff seiner Einheit setzt, kann dies nicht leisten. Vielmehr hat es die Aufgabe vor sich, das Prinzip seiner Sonderung, welches sich in der Gestalt der von ihm gefundenen Ordnung zeigt, gleichursprünglich mit dem Prinzip seiner Einheit zu begreifen. Anders gesagt kann die Einheit von Denken und Anschauen nur aus ihrer Unterscheidung verstanden werden. Dies wird erst von einer kritischen Wissenslehre zu leisten sein, welche weder eine

²⁷ (KRUG, 1819, 88) Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass es gerade Wilhelm Traugott Krug war, dessen Polemik gegen Hegel sich in Gestalt seiner sprichwörtlich gewordenen Schreibfeder vernichtend gegen ihn selbst wandte, der hierin am schärfsten gesehen hatte. Eine dankenswerte Klarstellung zum Topos der Schreibfeder findet sich bei Jaeschke (2016, 122).

Logifikation der Aisthesis noch eine Schematisierung des Logos bedeutet, sondern Begriff und Anschauung aus dem Grund ihrer Duplizität versteht.

LITERATURVERZEICHNIS UND SIGLEN:

- ADICKES, Erich. *Kant und das Ding an sich*. Berlin: Olms Verlag, 1924.
- BAUMANN, Peter. *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft“*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.
- BÖHME, Gernot. Quantifizierung als Kategorie der Gegenstandskonstitution. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnistheorie. *Kant-Studien* 70, 1979. (1-16)
- BOWMAN, Brady. *Sinnliche Gewißheit. Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus*. Berlin: Akademie, 2003.
- BUNTE, Martin. *Erkenntnis und Funktion. Zur Vollständigkeit der Urteilstafel und Einheit des kantischen Systems*. Berlin: De Gruyter, 2016.
- BUSSMANN, Hans. Eine systemanalytische Betrachtung des Schematismuskapitels in der Kritik der reinen Vernunft. *Kant-Studien* 85, 1994. (394-418)
- CRAMER, Wolfgang. Aufgaben und Methoden einer Kategorienlehre. *Kant-Studien* 52, 1960/61. (351-368)
- FICHTE, Johann Gottlieb. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Hamburg: Felix Meiner, 1986. [WL 1804-2]
- FICHTE, Johann Gottlieb. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1974). In: Immanuel Hermann Fichte: *Fichtes Werke*, Bd. I – Zur theoretischen Philosophie, Berlin: De Gruyter, 1971. [SW]
- FICHTE, Johann Gottlieb. Nachgelassene Schriften 1812-1813. In: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. hrsg. von Erich Fuchs, Hans Gliwitzky, Reinhard Lauth und Peter K. Schneider, Band II, 14, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 2016. [GA]
- GRAESER, Andreas. Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewissheit. In: Köhler, Dietmar; Pöggler, Otto (Hrsg.): *„Phänomenologie des Geistes“* (=Klassiker Auslegen, Band 16), Berlin: Akademie, 2006. (35-54)
- HANSEN, Frank-Peter. *Georg W. F. Hegel: „Phänomenologie des Geistes“. Ein einführender Kommentar*. Paderborn: Schöningh, 1994.
- HEGEL, Georg Wilhelm. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hamburg: Felix Meiner, 1999 (=Hauptwerke in sechs Bänden, Band 6). [EdW]
- HEGEL, Georg Wilhelm. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1999 (=Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2). [PdG]
- HEGEL, Georg Wilhelm. *Wissenschaft der Logik*. Band 1, Hamburg: Felix Meiner, 1999 (=Hauptwerke in sechs Bänden, Band 3). [WdL]
- JAESCHKE, Walter. *Hegel-Handbuch: Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: Metzler, 2016.
- JANKE, Wolfgang. *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*. Amsterdam – New York 2009 (=Fichte-Studien, Supplementa, Band 22)

- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998. [KrV]
- KANT, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner, 1997. [MAN]
- KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*. hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. [AA]
- KETTNER, Matthias. *Hegels „Sinnliche Gewißheit“ – Diskursanalytischer Kommentar*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag, 1990.
- KOCH, Anton Friedrich: *Die Evolution des logischen Raumes. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- KOCH, Anton Friedrich. *Sinnliche Gewissheit und Wahrnehmung. Die beiden ersten Kapitel der Phänomenologie des Geistes*. In: Klaus Vieweg, Wolfgang Welsch (Hrsg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, 135-152.
- KRUG, Wilhelm Traugott. *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre*. Züllichau und Freistadt 1981.
- PRAUSS, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier, 1977.
- PRAUSS, Gerold. *Kants kritischer Begriff der Wirklichkeit*. In: *Proceedings: Sixth International Kant Congress. The Pennsylvania State University*, 1985, ed. G. Funke & Th. M. Seebohm, Washington D.C. 1991. (71-87)
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, Paderborn: Schöningh, 1984.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile oder Von der Erziehung*. Düsseldorf: Artemis und Winkler, 1997. [Emile]
- SIEP, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- STUHLMANN-LAEISZ, Rainer. *Considerations Concerning the "Transcendental Deduction's" Structure of Argument*. In: *Proceedings: Sixth International Kant Congress. The Pennsylvania State University*, 1985, ed. G. Funke & Th. M. Seebohm, Washington D.C. 1989. (351-365)
- STUHLMANN-LAEISZ, Rainer. *Kants Thesen über sein Kategoriensystem und ihre Beweise. Kant-Studien, Band 78*, 1987. (5-25)
- VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Band I-II Stuttgart: UDV, 1922.