

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Heideggers Kant-Kommentar, 1925–1936

Von Daniel O. DAHLSTROM (Washington)

„Aber Kant war kein Kantianer.“¹

Kant nimmt in Heideggers Augen einen so hohen philosophischen Rang ein, daß sich wohl nur Aristoteles und Platon mit ihm messen können. Dies deswegen, weil es sich nur bei Autoren wie diesen jederzeit lohnt, nicht bloß deren Gedanken und Fragen zu verfolgen, sondern „auch und gerade“ deren „Irrgängen wirklich nachzugehen“.² Kant kommt „die große Bedeutung in der Erziehung zur philosophischen Arbeit“ zu, daß man ihm „schlechthin vertrauen“ kann, daß er dort „nicht schwindelt“, wo die größte Gefahr des Schwindelns zusammen mit der höchsten Möglichkeit des echten Denkens besteht. Was die Entwicklung seines eigenen Denkweges betrifft, so gesteht Heidegger eindeutig: „Als ich vor einigen Jahren die *Kritik der reinen Vernunft* erneut studierte und sie gleichsam vor dem Hintergrund der Phänomenologie Husserls las, fiel es mir wie Schuppen von den Augen, und Kant wurde mir zu einer wesentlichen Bestätigung des Weges, auf dem ich suchte.“ (PIK 431)

Diese Hochachtung spiegelt sich in einer lebenslangen Beschäftigung mit der kritischen Philosophie wider,³ die in dem Jahrzehnt gipfelte, das mit der Freiburger Vorlesung des Wintersemesters 1935/36 endet.⁴ Eine Auseinandersetzung mit der „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV) ist das Thema der ersten Buchpublikation nach „Sein und Zeit“ sowie Ziel oder Nebenziel von fünf Vorlesungen dieser Periode. In der Vorlesung des Wintersemesters 1927/1928 („Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft“) werden die transzendente Ästhetik sowie das erste Buch der transzendentalen Analytik („Analytik der Begriffe“) abgehandelt. *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) gibt die Deutung dieser Abschnitte in gekürzter Form wieder, weil Heidegger die zentrale Rolle der Schematismuslehre bzw. der Einbildungskraft als – in den Worten der ersten Auflage der KrV – „des dritten Grundvermögens“ und „der bildenden Mitte der reinen

¹ Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), hg. von Walter Biemel (= Gesamtausgabe Bd. 21) (Frankfurt a. M. 1976) 117 (im folgenden=L 117). Die Abfassung dieser Untersuchung war mir möglich durch die Unterstützung der Alexander-von-Humboldt-Stiftung. Für wertvolle Hinweise möchte ich auch Udo Rameil, Raymund Weyers, Eugenie Schleberger und Hanna Marks danken. Vor allem bin ich aber Klaus Düsing und Horst Lange zu Dank verpflichtet, die durch ihre Kritik an einer früheren Fassung diese Arbeit beträchtlich gefördert haben.

² Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28), hg. von Intraud Görland (= Gesamtausgabe Bd. 25) (Frankfurt a. M. 1977) 309 (im folgenden=PIK 309).

³ Der letzte veröffentlichte Aufsatz, „Kants These über das Sein“, entstand 1961; s. Wegmarken (Frankfurt a. M. 1978) 439–473.

⁴ Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding* (WS 1935/36), hg. von Petra Jaeger (= Gesamtausgabe Bd. 41) (Frankfurt a. M.) 1962, 1984 (im folgenden=FD).

Erkenntnis“ hervorheben will.⁵ Diese Erörterung der Schematismuslehre, des ersten Hauptstückes der „Analytik der Grundsätze“, geht übrigens auf eine viel ausführlichere Erörterung der Schematismuslehre in Verbindung mit der ersten Analogie der Erfahrung (Substanz) am Ende des Wintersemesters 1925/1926 zurück. In *Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) wird Kants Begriff von Sein thematisiert, wie er in der These der Transzendentalen Dialektik – „Sein ist kein reales Prädikat“ – sowie in Kants Erläuterungen der Modalitäten in den „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt“ enthalten ist. Eine Auseinandersetzung mit der Freiheitslehre Kants, dem Thema der Freiburger Vorlesung des Sommersemesters 1930 („Vom Wesen der menschlichen Freiheit“), enthält die Analyse nicht nur der dritten Antinomie in der Transzendentalen Dialektik, sondern auch des Begriffes der Kausalität im Rahmen der „Analytik der Grundsätze“.⁶ Die schon erwähnte Vorlesung des Wintersemesters 1935/1936 wurde von Heidegger als *Die Frage nach dem Ding* 1962 veröffentlicht, deren Untertitel lautet: „Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen“.

Man hätte also diese Schriften, in denen Heidegger auf beinahe jedes Hauptstück der KrV eingeht (s. den Anhang), als einen „Kommentar“ zusammenfassen können, wenn im Hinblick auf die eigentümliche Hermeneutik Heideggers die Rede von einem Kommentar noch sinnvoll wäre. Wenn eine nähere Bestimmung von dem, was Kant sagt, ja sogar von dem, was er hat sagen wollen, als Zweck der Untersuchung eindeutig abgelehnt wird, dann läßt sich kaum noch von dem traditionellen Genre eines Kommentars sprechen. Vielmehr möchte man den Einwand erheben, daß selbst Heideggers Rede von einer „Interpretation“ eine bloße Zumutung ist, wenn er in bezug auf bestimmte Fragestellungen keineswegs beabsichtigt, sich an die ausdrücklichen Behauptungen und Argumente des Autors zu halten. Klingt der Anspruch eines „denkenden Zwiegespräches“ (KPM XVII) nicht hohl, wenn man die Aussagen eines Gesprächspartners umdenken bzw. entstellen muß?

Dennoch beharrt Heidegger in seinen ersten Kantvorlesungen (1925/1926, 1927/1928) darauf, daß seine Interpretation der kritischen Philosophie, auch wenn sie *wörtlich und absichtlich* von dem Sinn des Textes der KrV abweicht, den Ein- und Absichten Kants näherkommt und ihnen genauer entspricht als die Deutung der Neukantianer. Heidegger setzt sich mit denjenigen Stellen der *Kritik* auseinander, deren Bedeutung dunkel und umstritten geblieben ist, um zu enthüllen, was Kant unter dem Druck der Tradition nur andeuten konnte. Auf diese Weise zielt Heidegger auch nebenbei darauf ab, den angeblichen Irrtum der Marburger Kantinterpretation und damit der neukantianischen Denkweise aufzuzeigen und richtigzustellen.

In den späteren Kantschriften und Kantvorlesungen Heideggers (nach dem Erfolg von „Sein und Zeit“) fällt die Berücksichtigung der Marburger Kantauffassung größtenteils weg. Aber noch ein weiterer allgemeiner Unterschied zwischen diesen Schriften ist zu bemerken. In den Kant-Schriften vor 1930 wurde das Schematismuskapitel „das Kernstück“ der „Kritik“ genannt.⁷ Danach aber hieß das System der Grundsätze „der entscheidende Schritt“ und „die innere tragende Mitte des ganzen Werkes“ (FD 130, 146). Dabei änderte sich mit dieser Verlagerung des textstrukturellen Schwerpunktes auch der Brennpunkt der Interpre-

⁵ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) (vierte erweiterte Auflage, Frankfurt a. M. 1973) 156 (im folgenden = KPM 156).

⁶ Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (SS 1930), hg. von Hartmut Tietjen (= Gesamtausgabe Bd. 31) (Frankfurt a. M. 1982) (im folgenden = WmF).

⁷ L 358: „Mit der Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe und ihrer Haltbarkeit steht und fällt überhaupt das ganze Gebäude“; PIK 194: „Kernstück der ‚Kritik‘“; auch PIK 168, 209, 213, 431; KPM 109: „Kern der ganzen Problematik der Kritik der reinen Vernunft“; KPM 191: „Kernstück“.

tation. Die Themen der Selbstaffektion und der produktiven Einbildungskraft, auf die Heidegger seine viel Kritik⁸ anregende Interpretation zuerst aufbaute, wurden nach 1929, als er sich den Grundsätzen und der Antinomienlehre zuwandte, kaum mehr berücksichtigt.⁹

Von einer *ontologischen* Deutung aber weicht Heidegger in den Vorlesungen vor und nach 1930 im wesentlichen nicht ab. Durch seine „Interpretation als Destruktion“ will er die kritische Philosophie als den eigentlichen Vorgänger der in „Sein und Zeit“ entworfenen Fundamentallontologie zeigen, als einen Vorläufer aber, der mit der Tradition zwar kämpfte, doch auch letztlich ihrer Seinsvergessenheit zum Opfer fiel. Die intensive Beschäftigung mit der KrV zu dieser Zeit ist allerdings keine Überraschung, besonders wenn man Heideggers Hinweis auf den ersten Abschnitt des geplanten zweiten Teils der in „Sein und Zeit“ angefangenen „Ausarbeitung der Seinsfrage“ betrachtet. Die Deutung der Kantischen Lehre vom Schematismus und der Zeit als der „Vorstufe einer Problematik der Temporalität“ soll der erste Schritt „einer phänomenologischen Destruktion der Ontologie“ sein.¹⁰ Im Hinblick also auf *diesen* hermeneutischen Zweck ist Heideggers eigentümlicher Kantkommentar aufzufassen.

Der folgende Aufsatz beschäftigt sich mit Heideggers *Kommentar* zur KrV in drei postum veröffentlichten Vorlesungen: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/1926), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/1928) und *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (SS 1930). Der Zweck des folgenden Überblickes über diese drei Kantvorlesungen ist vorerst, die Hauptlinien der Interpretation Heideggers, seine kritischen Einwände sowie auch seine Zustimmung, mit möglichster Deutlichkeit herauszustellen; d. h., es soll dargelegt werden, wo er *Symptome* der Seinsvergessenheit sowie Hinweise auf die „Ausarbeitung der Seinsfrage“ in der kritischen Philosophie sieht. Zugleich aber, dem Geist beider Philosophen entsprechend, zielen die folgenden Überlegungen darauf ab, Heideggers einseitiges Gespräch mit Kant zu unterbrechen und selbst in Frage zu stellen. Eine solche Unterbrechung ist zwar unartig, aber erforderlich, um daran zu erinnern, was bei der Kantinterpretation Heideggers vergessen wird.

1. Heideggers erste Kantvorlesung

Das letzte Drittel der Marburger Vorlesung des Wintersemesters 1925/1926 enthält Heideggers erste und wohl prägnanteste Auseinandersetzung mit der KrV. Wie in „Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft“ und auch in „Kant und das Problem der Metaphysik“ hebt Heidegger – „gegenüber der Einseitigkeit der Kantianer“ – hervor, daß für Kant „eigentliche Erkenntnis Anschauung“ ist (L 114–117, 56–57; PIK 81–95; KPM 20–24). Bereits in dieser ersten Kantvorlesung deutet Heidegger die KrV als die Frage nach der Metaphysik oder der Wissenschaft vom Sein, im Sinne einer Frage „nach den Bedingungen der Möglichkeit der Gebung von Seiendem“ (L 306–307, 312–313; 116–117; PIK 40–68; KPM 1, 13–18). Diese Frage soll nicht einfach nach den zwei unterschiedlichen Bedingungen der Erkenntnis überhaupt, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, fragen, auf denen die Teilung der KrV in eine „Ästhetik“ und eine „Logik“ beruht, sondern

⁸ Siehe die Rezension Cassirers in: *Kant-Studien* 36 (1931) 1–26.

⁹ Darüber hinaus ging Heidegger im Rahmen seiner Deutung von Kants Freiheitslehre (1930) außer kurzen Hinweisen nur einmal auf die praktischen Schriften Kants ein. Vgl. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), hg. von v. Herrmann (= Gesamtausgabe Bd. 24) (Frankfurt a. M. 1975) 201 und KPM 150–154.

¹⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1977) 39–40 (im folgenden =SZ 39–40).

vielmehr nach der Bedingung der Möglichkeit des Zusammenhanges dieser Bedingungen. Doch ist auch die so formulierte Frage nicht radikal genug, da sie sich auf die im Mittelpunkt stehende Frage reduzieren läßt: „Was macht die Vereinigung von Gegebenem überhaupt möglich?“ (L 307–310)

Stellt man diese Frage in den Vordergrund, dann erklärt sich, meint Heidegger, warum Kant „in allen entscheidenden Partien der *Kritik der reinen Vernunft*“ immer wieder auf das Grundphänomen der Zeit zurückkommt (L 270, 305). Die von Kant immer wieder angedeutete, wenn nicht sogar explizit gesehene Leitfrage der KrV und daher der Frage nach der sonst rätselhaften *Einheit* dieses Werkes ist die Erklärung des Zusammenhanges von Zeit und Apperzeption. Darüber hinaus ist dieser Schlüssel zur KrV zugleich der Schlüssel zur Leitfrage von „Sein und Zeit“, d. h. zur Frage nach der Fundamentalontologie: „Dabei zeigt sich, daß der einzige, der etwas ahnte über den Zusammenhang des Verstehens des Seins und der Seinscharaktere mit der Zeit, Kant ist“ (L 194; SZ 23).

Allerdings führt die Erklärung dieses Zusammenhanges notwendigerweise über die Grenzen von Kants eigener Zeitauffassung hinaus zur Auffassung der Zeit als Existenzial bzw. zur These der Temporalität des Daseins (L 409 f., 194, 310, 346). Aber schon in dieser ersten Kantvorlesung wird die hermeneutische Bemühung durch die Frage in Gang gesetzt, „ob von dieser Fragestellung her nicht allererst die ganze Problematik verständlich wird“ (L 308–309). Heidegger will sogar zeigen, „daß die radikale Fassung des sachlichen Zusammenhanges der von Kant behandelten Phänomene die Antwort verlangt, die wir vorlegen“ (L 346).

Zielen die Neukantianer darauf ab, alle konstitutiven Bestimmungen der Erkenntnis aus der transzendentalen Apperzeption selbst ableiten zu können, will Heidegger dagegen die transzendente Apperzeption „als eine Grundbestimmung der Zeitlichkeit selbst verständlich machen“ (L 272). Dieses Leitmotiv aller seiner späteren Kantstudien versucht Heidegger in der *Logikvorlesung* unter Rückgang auf drei „Grundpartien“ der KrV aufzuzeigen: 1) die transzendente Ästhetik (L 272–305); 2) die Bestimmungen von Apperzeption und Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion (L 305–347); und 3) die erste Analogie der Erfahrung und die Schematismuslehre (L 347–415). Im folgenden gehen wir zuerst auf *Heideggers Deutung* dieser drei Partien in seiner ersten Kantvorlesung ein, um danach *Heideggers Kritik* an den dogmatischen Voraussetzungen bzw. die Seinsvergessenheit der kritischen Philosophie (sowie der Marburger Auffassung derselben) anzusprechen.

1.1 Heideggers Deutung der reinen Anschauung

In der Kantinterpretation der *Logikvorlesung* findet man zum erstenmal die *phänomenologische* Deutung der reinen Anschauung der Zeit als „des ursprünglichen Vorgestellten“, im Sinne eines unthematichen, vorgängigen Hinblickes, „worauf (jemand) hinblicken muß, um das Vorgegebene in eine bestimmte Ordnung zu bringen“ (L 275–277; 274, 281–282, 284–290). Die Marburger Kantauffassung kritisiert er auch später mehrfach, weil sie den grundsätzlichen Vorrang der Zeit als Anschauung in der Problematik der KrV und damit die einheitliche Fragestellung dieses Werkes verkennt. Heidegger lobt zwar die Bemühung der Neukantianer Cohen und Natorp, das Problem der Einheit von Anschauung und Verstand zu lösen. Ihre Deutungsstrategie aber, die Zeit nämlich als eine Kategorie zu begreifen, d. h. die transzendente Ästhetik in die transzendente Logik aufzulösen, weist er zurück (L 270–272, 276, 282, 296).¹¹ Dagegen will Heidegger (und zwar *mit* Kant) die

¹¹ Schon am Beginn der „Logik“-Vorlesung stimmt Heidegger der Bemerkung Natorps zu, daß die

Selbständigkeit der Formen der Anschauung betonen. Die Zeit ebenso wie der Raum enthält Bestimmungen bzw. ein reines Mannigfaltiges, ohne das ein *bestimmtes* Mannigfaltiges überhaupt nicht gegeben werden kann. Doch sind diese Bestimmungen selbst nur *gegeben*, d.h. man könnte sie „in alle Ewigkeit nie aus dem leeren Unterschiede von etwas gegen etwas anderes durch bloßes Denken hervorzaubern“ (L 299–300).

Was die Marburger Kantinterpretation von Heideggers Interpretation unverkennbar unterscheidet, läßt sich an ihren unterschiedlichen Auffassungen des Raumes als „Form der Anschauung“ und als „formaler Anschauung“ (B 160 Anm.) erkennen. Dieser Unterschied, dessen Deutung immer als Lackmestest einer Kantinterpretation dienen kann, besteht nach der Marburger Kantauffassung darin, daß der Raum sowohl unter als auch nicht unter den Kategorien stehen kann. Der Raum ist immer eine Form der Anschauung. Aber nur indem der Raum unter den Kategorien steht und mithin begriffen wird, entsteht die formale Anschauung des Raumes. Die „Zusammenfassung des Mannigfaltigen“, die der bloßen Form der Anschauung etwas hinzufügt und deren die Geometrie bedarf, kann nur die Wirkung des Verstandes sein. In jener Anmerkung schreibt Kant selbst, daß die Einheit der formalen Anschauung „eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, ... voraussetzt“. Wenn man weiterhin auf der Kantischen These beharrt, daß alle Synthesis, alle Bestimmung begrifflich ist (B 129–130), dann wirkt diese Deutung der Marburger Schule zwangsläufig, unvermeidbar.

Doch fügt Kant hinzu, daß „die Einheit dieser Anschauung a priori zum Raum und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes“ gehört. An dieser Stelle also, meint Heidegger, scheidet die Marburger Interpretation. Trotz der Gleichsetzung von „Verstandeshandlung“ und „Synthesis“ (B 130) scheint Kant selbst zu bestätigen, daß „eine ganz ursprüngliche Synthesis“, „eine ganz eigenartige ‚Synthesis‘“ – die Heidegger später „Syndosis“ (PIK 265 f.) oder „Synoptik“ (KPM 60–61) nennt – der reinen Anschauung zuzuschreiben ist (L 295). Ob der Raum (oder die Zeit) nur eine Form der Anschauung oder aber eine formale Anschauung ist, hängt nicht davon ab, ob der Raum (oder die Zeit) begriffen wird, sondern ob der Raum (oder die Zeit) selbst angeschaut, d.h. thematisiert wird. Überdies hebt Heidegger die Abhängigkeit der thematischen formalen Anschauung von der unthematischen Form der Anschauung hervor (L 294–297). Gegenüber der Marburger Kantauffassung beharrt Heidegger darauf, daß Kant absichtlich und konsequent von einer *gegebenen Synthesis* redet, ja sogar reden muß.

1.2 Heideggers Deutung der Apperzeption und der Selbstaffektion

Abermals entwickelt Heidegger seine eigene Deutung durch eine scharfe Ablehnung der Interpretation der Neukantianer. „Äußerlich“ könnte man zwar argumentieren, daß Kant die Bedingung der Möglichkeit der Einheit der Natur – deren Bestimmung die „Grundabsicht“ der KrV ausmacht (L 305–306) – dem Verstand als dem Vermögen zu urteilen und damit dem Vermögen der Funktion der Einheit zuschreiben will (L 320, 325). Aber gegen die Tatsache, „daß der Neukantianismus fast aller Schattierungen von einem sog. erkennt-

Marburger von Husserls Kritik am Psychologismus „nicht allzuviel hätten lernen können“. Er fügt aber hinzu, daß „die Frage nach dem Bewußtsein im Unterschied vom sogen. Psychischen doch innerhalb der Position der Schule höchst fragwürdig geblieben ist, was schon damit zusammenhängt, daß man in der Kant-Interpretation nie ins klare kam, wieweit bei Kant selbst eine bestimmte Psychologie oder gar Anthropologie das wesentliche Fundament seiner Vernunftskritik ausmacht“ (L 51–52).

nishaften oder logischen Subjekt spricht, dem Bewußtsein überhaupt, das etwas Logisches, ein bloßer Begriff sei“, betont Heidegger, „daß Kant nie daran gedacht hat, dieses Ich der transzendentalen Apperzeption, dieses Bewußtsein überhaupt als einen bloßen Begriff zu bestimmen“ (L 327, 329). Allerdings gibt Heidegger zu, daß Kant dieses Selbstbewußtsein als einen logischen Akt bestimmt. Doch beharrt er darauf, daß Kant jenem „Ich denke“ einen logischen Charakter nur zuschreibt, um zu unterstreichen, daß kein angeschautetes Seiendes, kein sachhaltiges Was in dieser Selbsterfassung ausgemacht wird (L 328–329). Auf diese Weise deutet er Kants Bemerkung, daß „ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewußt bin, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin“ (B 157).

Kant fügt dieser Bemerkung unmittelbar das hinzu, was Heideggers Deutung zumindest wörtlich widerlegt, nämlich daß diese Vorstellung, daß ich bin, „ein *Denken*, nicht ein *Anschauen*“ ist. Doch schreibt Kant, erst nachdem er „Synthesis“ und „Einheit“ unterschieden hat (B 130–131), diesem Selbstdenken bzw. dieser Apperzeption eine *synthetische Einheit* zu. Das Verhältnis zwischen „Synthesis“ und „Einheit“ bzw. die Frage des Vorranges von einer derselben ist ein altes Rätsel, das schon der idealistischen Forderung nach einer intellektuellen Anschauung und damit einer kritischen Umdeutung der Kantischen Philosophie zugrunde liegt. Heidegger meint, daß das Rätsel sich lösen läßt, wenn man das Ich als das faßt, *wofür* etwas überhaupt gebbar ist, und das Gegebene als das faßt, das nur in einem *Für* möglich ist. „Die *ursprüngliche Synthesis*“ ist das Verbinden des Selbstgegebenen mit dem so gefaßten Ich, welche Verbindung jede andere Verbindung voraussetzt (L 324, 332–333).¹²

Wie jedes Verbinden bedarf dieses zwar eines Hinblickes auf etwas, in bezug worauf die Verbundenen Eins sein können; doch ist im Selbstbewußtsein diese Einheit „eine der Verbundenen selbst“, so daß etwas „als mit dem Ich zusammengebracht“ keiner weiteren Einheit mehr bedarf (L 330–331, 325–326). Das Erfassen, daß ich es bin, der denkt, ist also „Miterfassen des Gedachten (meines) Denkens“ (L 331). Wenn man aber die ursprüngliche Apperzeption in diesem Sinne deutet, läßt sich dann, so muß man fragen, die These vermeiden, daß die *Einheit* der Apperzeption auf irgendeine Weise *mitgegeben* werden muß, so daß also die Einführung einer intellektuellen Anschauung durch die deutschen Idealisten keineswegs unmotiviert war?¹³

Daß die Einheit der Apperzeption *auf eine ganz eigentümliche, noch zu bestimmende Weise* mit der Synthesis gegeben werden muß, ist nach Heideggers Meinung unvermeidlich. Keineswegs aber will er eine Theorie der intellektuellen Anschauung aufstellen. Auch weist er den Versuch der Neukantianer zurück, diese Einheit nur dem Verstand – als dem Vermögen zu urteilen bzw. zu verbinden – zuzuschreiben (L 320–321). Statt dessen findet er die von der Synthesis der Apperzeption erforderte, mit ihr gegebene Einheit in Kants Erklärung der Selbstaffektion. Jene Einheit ist nach Heidegger zeitlich, da er die *Zeit* selbst als „die ursprüngliche, universale reine Selbstaffektion“ versteht (L 339, 342).

Aus textexegetischem Grund darf man einwenden, daß diese radikale Interpretation wohl das klarste Beispiel seiner phänomenologischen Umdeutung einer zentralen These der KrV darstellt. Doch beharrt Heidegger darauf, daß diese von der bisherigen Kantinterpretation vollkommen überschene Auffassung der ausdrücklichen Meinung Kants entspricht: „Es ist nichts anderes, als was Kant sagt.“ (L 339)

¹² L 330: „Ein Verbinden mit diesem Ich, d. h. ein Daseinlassen von etwas mit diesem Ich sagt eben, wie etwas überhaupt die Möglichkeit des Gegebenseins für . . . erhält.“

¹³ Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Schellings Werke, zweiter Hauptband (München 1965) 369f.

Um seine Deutung zu bestätigen, verweist Heidegger auf zwei Stellen der zweiten Auflage (!) der KrV. In der transzendentalen Ästhetik behauptet Kant, daß die Zeit „nichts anderes sein kann, als die Art wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird. d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach“ (B 67–68). Nach Heideggers Formulierung heißt das, daß die Zeit die „vorgängige, unthematise Hinblicknahme auf die reine Mannigfaltigkeit als solche“ ist. (Es liegt auf der Hand, wie diese Kantauffassung die Auslegung der Zeit in „Sein und Zeit“ vorwegnimmt bzw. ankündigt.) Diese „Hinblicknahme“ ist das phänomenologisch gedeutete reine Anschauen und das Worauf desselben ist „ein reines sich gebendes Ganzes des Nacheinander“, d. h. die „Bedingung des Begegnens von etwas überhaupt“, die Kant „Form der Anschauung“ nennt. Heidegger legt also großes Gewicht darauf, daß Zeit für Kant das Anschauen sowie das Angesehene ist. Das heißt, in der Vorstellung der Zeit selbst ist die Struktur der Selbstaffektion unverkennbar. „Dieses Hinblicknehmen auf, dieses vorgängige obzwar unthematise Haben des Worauf ist das apriorisch Sichbegegnenlassen – die Grundart des Seins des Selbst, in der es sich von sich selbst her ein anderes – das Worauf – begegnen, sich überhaupt von ihm angehen, Kantisch gesprochen: sich affizieren läßt.“ (L 339)

Heidegger verbindet jene Beschreibung der Selbstaffektion in der transzendentalen Ästhetik mit dem in der transzendentalen Deduktion angedeuteten Vorrang der Einheit gegenüber der synthetischen Tätigkeit. In der zweiten entscheidenden Stelle erklärt Kant, daß die Vorstellung der synthetischen Einheit nicht aus der Verbindung entstehen kann; „sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich“ (B 131). Jene in der ursprünglichen Apperzeption mitimplizierte und damit apriorische, doch gegebene Einheit, die der kategorischen bzw. logischen Einheit zugrunde liegt (B 131, B 134 Anm.), kann nichts anderes als die Zeit selbst sein. In der Darstellung der Selbstaffektion allerdings wird der hier angedeutete Zusammenhang zwischen Zeit und Apperzeption bloß skizziert. Dennoch wird Heideggers Deutung dessen, *was Kant sagen wollte*, sichtbar: *Zeit als Selbstaffektion ist diejenige Einheit, die der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption zugrundeliegt bzw. diese bedingt.*

Doch läßt sich Heideggers Deutung dieser Selbstaffektion aufgrund der ersten von ihm herausgehobenen Stelle (B 67f.) kaum aufrechterhalten. Seine Auffassung scheint fehlerhaft, von der Art, *wie* oder *wodurch* das Selbst sich affizieren läßt, auf die Selbstaffektion selbst zu schließen. Daraus, daß die Zeit als „das Wie des Sichgebenlassens“ bestimmt wird, folgt keineswegs, daß sie jene Selbstaffektion selbst ist. Darüber hinaus will Heidegger Selbstaffektion offensichtlich nicht nur der Zeit zuschreiben, sondern sie mit ihr gleichsetzen, was in der Auffassung Kants keineswegs der Fall ist. „Das vorgängige Sichgebenlassen – unthematise – ist Zeit und das, was Sichgebenlassen sich gibt, ist Zeit, d. h. das Subjekt affiziert sich mit ihm selbst.“ (L 341) Mit Heidegger könnte man Kants These der Selbstaffektion zu ergänzen versuchen, indem man sie als „die Grundart des Seins des Selbst“ deutet, und zwar im Sinne einer vorgängigen Hinblicknahme auf das, was anderes begegnen läßt („das Sichselbstangehen des Selbst als der seinsmäßigen Bedingung der Möglichkeit eines Begegnens von etwas“ [L 339]). Das entspräche wenn nicht den Worten, so vielleicht doch dem Geist von Kants Text. Wenn man aber die Zeit als Selbstaffektion bestimmt, dann werden Kants Theorien der Zeit und Selbstaffektion keineswegs ergänzt, sondern vielmehr verlasen.

Was Heideggers Deutung der zweiten Stelle (B 131) betrifft, geht sie ohne Zweifel auf einen – man dürfte sagen, *den* – neuralgischen Punkt der kritischen Philosophie ein. Wenn „Einheit“ und „Synthesis“ unterschieden werden, und zwar in der Weise, daß diese jene voraussetzt, bleibt die Rede von einer *ursprünglich-synthetischen Einheit* kaum mehr ein-

deutig. Dennoch ist es klar, daß man diese Einheit mit Selbstaffektion bzw. Zeit nur dann identifizieren kann, wenn man das, was Kant sagt bzw. sagen wollte, erheblich besser versteht, als Kant selbst es verstand.

1.3 Heideggers Deutung der ersten Analogie der Erfahrung und der Schematismuslehre

Die Gleichsetzung der Selbstaffektion mit der Zeit als Schlüssel zur Erklärung der Apperzeption führt zwangsläufig zur Verwandlung der Bedeutung von Zeit und Selbst. Heidegger meint, daß Kant in der Schematismuslehre und in dem Beweis der Analogien der Erfahrung, ohne „ausdrücklich“ nach dem Verhältnis zwischen Apperzeption und Zeit zu fragen, Gebrauch von diesem Verhältnis in dem verwandelten Sinn macht (L 346–347). Kant selbst behauptet (in seiner Besprechung der *ersten Analogie der Erfahrung*), daß die Substanz als das beharrliche Substrat die Zeit „vorstellt“ (B 225) oder „ausdrückt“ (B 226), und zwar gerade deswegen, weil die Zeit an sich selbst nicht wahrnehmbar ist (B 219, B 224–226, B 231–232, B 262). Dabei werden nur durch die Substanz Erscheinungen zeitlich bestimmbar.

Was aber den Sinn des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz entstellt, ist Heideggers Formulierung: „Zeit ... selbst versinnlicht sich qua Beharrlichkeit in der Substanz“ (L 352). Diese Umschreibung entspricht der These, daß der letzte und eigentliche Grund der Synthesen nicht in dem denkenden Subjekt, sondern in der Zeit als Selbstaffektion liegt. Hier also geht die Deutung Heideggers ganz bewußt über Kants eigene Auffassung der ersten Analogie hinaus.

Heidegger gibt dies allerdings zu, da das Verhältnis zwischen Zeit und Apperzeption im Hintergrund der Analogien der Erfahrung bleibt. Dennoch weist Heidegger in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Kant die Zeit in der ersten Analogie auf dieselbe Weise charakterisiert, in der vorher das „Ich denke“ gekennzeichnet wurde, nämlich als ständig dasselbe, worauf jede Zeitbestimmung zurückkommen muß. „Zeit ist sonach die ‚beharrliche‘ Selbstaffektion des Subjektes, das ursprünglich und ständig Affizierende, worauf jede Zeitbestimmung als Synthese des Ich denke zurückkommen muß, aber allerdings nicht kann, so daß das Subjekt als dieses notwendige Beharrliche die Substanz der Natur selbst bestimmt, und zwar vorgängig – im Hinblick auf Zeit, mit Rücksicht auf Apperzeption.“ (L 354–355)

In der Schematismuslehre – „dem eigentlichen Zentrum“ der Kritik Kants (L 358) – meint Heidegger, sowohl die Funktion der Zeit als auch ihren Zusammenhang mit dem Ich denke „im eigentlich konkreten Sinne“ finden zu können. Nochmals ist das Vehikel dieser Erörterung eine Schwierigkeit, der jede Deutung des Textes begegnen muß. Nachdem Kant das Schema als die „Vorstellung von einem Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen“, bestimmt, findet sich folgender Satz: „Das Schema eines reinen Verstandesbegriffes kann in gar kein Bild gebracht werden.“ (B 179, 181) Um diese Diskrepanz auszuräumen, weist Heidegger auf die mehrfachen Bedeutungen von „Schema“ und „Bild“, als verschiedenen Weisen der Versinnlichung überhaupt, hin. Zuerst ist die anschauliche Darstellung eines bestimmten, empirischen Gegenstandes („die Abbildung im strengen Sinne“ wie etwa die Photographie) von der anschaulichen Darstellung eines Begriffes (L 359–363) zu unterscheiden. Außerdem sind die Schemata der empirischen Begriffe, der mathematischen Begriffe und der Verstandesbegriffe auseinanderzuhalten. Während das Schema eines empirischen Begriffes als ein exemplarisches Abbild des Dargestellten („eine bestimmte Konstellation einer bestimmten Variation der wesentlichen Merkmale des Darzustellenden“) gefaßt werden kann, ist das Schema eines mathematischen Begriffes oder

eines Verstandesbegriffes schlechthin kein Abbild, da Darstellung und Dargestelltes in beiden Fällen gänzlich verschieden sind. Doch bleibt ein solches Schema ein Bild in dem Sinne, daß der Begriff „Fünf“ sich im Bild der fünf Punkte zeigt. So redet man etwa von einem Landschaftsbild, wenn man eine wirkliche Landschaft anschaut; also von einem Bild, das nichts abbildet, das aber einen Anblick darbietet. Wenn Kant meint, daß das Schema eines Verstandesbegriffes auf gar kein Bild gebracht werden kann, gebraucht er „Bild“ nicht in diesem Sinne, sondern im Sinne eines Abbildes. Das Schema eines Verstandesbegriffes bleibt dennoch ein Bild („Monogramm“) bzw. ein Bilden („Regel des Verfahrens“) und zwar gerade in dem Sinne dieses Anblickes (L 371).¹⁴ Dieses Bilden, erklärt Heidegger erläuternd, gehört weder dem Verstand noch der Sinnlichkeit, sondern der produktiven Einbildungskraft an.¹⁵

Als Schema der Kategorie Quantität ist die Zahl die Regel der transzendentalen Zeitbestimmung, durch die jene Kategorie sich versinnlicht. Der Zweideutigkeit eines Schemas überhaupt entsprechend (Schema = „Regel“, Schema = „Monogramm“) ist die Zahl einerseits „die Regel des Sehenslassens der reinen Kategorie Quantität im Bilde der Zeit“, auf der anderen Seite „was die von der Quantität, der Vielheit her geregelte Synthesis speciosa temporis im Bilde sehen läßt“ (L 380). Wie schon hervorgehoben wurde, deutet Heidegger dieses „reine Bild“ der Zeit (B 182) überhaupt nicht im Sinne eines Abbildes. Dazuhin ist dieses Bild der Zeit keineswegs dem Anblick oder dem Eindruck *von* etwas gleichzusetzen („die Zeit für sich kann nicht wahrgenommen werden“ [B 255]).¹⁶

Doch läßt sich durch diese Regel das Jetzt-Dieses *plus* das Jetzt-Dieses usw. sehen und zählen. „Zahl *ist* nur als Zählen“ (L 382). Dabei, so betont Heidegger, werden nicht die Jetzt gezählt, erstens weil solches Zählen die Zahl bzw. den Sinn von Quantität schon voraussetzen würde und zweitens weil daraus nicht die Zahl, sondern nur gezählte Jetzt hervorgehen würden. Vielmehr werden die gleichartigen, wenn auch verschiedenen (und damit zählbaren) Diesheiten eines jeden Jetzt gezählt (L 381–383).

Wenn aber durch das Schema der Zahl die Jetzt bzw. die Zeit als Jetztfolge nicht gezählt werden, inwiefern ist es eine Zeitbestimmung und inwiefern ist es ein „Monogramm“ der Quantität? Um diese Fragen zu beantworten, verläßt sich Heidegger wiederum auf seine phänomenologische Deutung der Zeit. Obwohl die Zeit nicht das thematische Objekt der Synthesis ist, ist sie „doch wieder das, worauf primär die *synthesis speciosa* sich bezieht, so daß sich in und durch die Synthesis Zeit mitzeigt, und in diesem unthematischen Gehobensein und Sichmitzeigen artikuliert sie das reine Zählenkönnende selbst“ (L 383). In diesem Zusammenhang wird die Bedeutung von Zeit als „reinem Bild“ näher erläutert. Ihre Funktion als reines Bild ist, etwas zu zeigen, ohne sich selbst zu zeigen (L 385, 383). Dadurch entsteht das reine Gezählte, „das jeweilige Soviele als solches“, das „jede Zahl zählt und nur zählt“ (L 382).¹⁷ Die Funktion der Zeit liegt darin, daß sie die jedem Jetzt entsprechenden gleichar-

¹⁴ Dementsprechend heißt das Schematisieren in KPM „das Bilden des Horizonanblickes“ (KPM 87); vgl. auch KPM 88 f., 98.

¹⁵ Trotz der Erklärung des reinen Schemas im Sinne von „Bilden“ (L 377) werden die Notwendigkeit und die Unabhängigkeit der Einbildungskraft, also das Hauptthema von „Kant und das Problem der Metaphysik“, in diesem Zusammenhang (L 282–283) nur angedeutet. Vgl. PIK 281.

¹⁶ Vgl. auch B 219, 226, 231, 262. In KPM unterscheidet Heidegger „Schema“ und „Schema-Bild“, um die Zweideutigkeit zwischen „Regel“ und „Bild“ zu vermeiden und um die Eigentümlichkeit des reinen Bildes des Schemas auszuzeichnen; vgl. KPM 93–99.

¹⁷ Auch hier kommt ein Motiv zum Vorschein, das in „Zeit und Sein“ (1962) eine ausschlaggebende Rolle spielt, indem Heidegger die Zeit – in dem angegebenen Sinne des reinen Bildes – als das „es“ in „es gibt“ auffaßt; vgl. L 385.

tigen, doch jeweils verschiedenen Dieses sehen läßt. Auf diese Weise ist die Zahl das Schema der Quantität, die Zeitbestimmung und damit die Versinnlichung dieser Kategorie.¹⁸

1.4 Drei Dogmen

In dieser Kantauffassung des Wintersemesters 1925/1926 finden sich schon klare Andeutungen der spezifischen Hermeneutik Heideggers. „Eine reine Phänomenologie gibt es nicht,“ betont er und erklärt: „Jede philosophische Problematik hat etwas im Rücken, das sie selbst und trotz ihrer höchsten Durchsichtigkeit nicht erreicht, denn die Durchsichtigkeit hat sie gerade daher, daß sie um jene Voraussetzung nicht weiß.“ (L 279–280, 312–313) Ohne Beherrschung der phänomenologischen Problematik sowie der zentralen Probleme der vorangehenden Philosophie werden in der KrV dogmatische Thesen (denen allerdings sich keine Philosophie völlig entziehen kann) übersehen, sogar weitergeführt (343–346). Es ist nach Heideggers Ansicht unbestreitbar, daß das Verlangen der Marburger Schule, das Hauptgewicht der kritischen Philosophie auf die transzendente Logik und die transzendente Apperzeption zu legen, auf denjenigen Überlegungen in der KrV beruht, die für Kant selbst immer wichtiger wurden. Doch setzen gerade diese Überlegungen (und damit die Marburger Kantinterpretation) gewisse dogmatische Ansätze fort, die die echte philosophische Problematik der KrV, d. h. die *Frage* nach der Metaphysik, trüben.

Gegen drei Dogmen bzw. Symptome der Seinsvergessenheit in der kritischen Philosophie Kants richtet sich Heideggers komplexe Kritik. Das *erste* Dogma ist „die eigentümlich schroffe Scheidung, die Kant durchführt zwischen Sinnlichkeit und Verstand“ (L 203). Da Kant an dieser traditionellen Dichotomie festhält, wird nicht gezeigt, „inwiefern Anschauung und Denken, Gegebensein und Gedachtsein, ihrem Sinne nach aufeinander angewiesen sind“ (L 282–383, 343). Weiterhin unterbleibt die Erklärung dessen, was eigentlich zur Vermittlung eingeführt wurde, also die Auslegung „der eigentlich fundamentalen Bezüge der Einbildungskraft sowohl zur Sinnlichkeit wie zum Verstand“ (L 283). Vor allem aber, was große Folgen für die gewagte Umdeutung Heideggers hat, reißt Kant die Zeit und das „Ich denke“ absolut auseinander „auf Grund“ dieses Dogmas, „so daß es für ihn a priori feststeht, daß ihr Zusammenbringen überhaupt unmöglich ist“ (L 406, 400 f.).

Das *zweite* Dogma der kritischen Philosophie ist ihre Orientierung an der Natur der mathematischen Wissenschaften, mithin auch am metrischen Raum sowie an der Zeit als der Jetztfolge-Mannigfaltigkeit. Abermals hebt Heidegger hervor, daß der Zeitbegriff Kants, indem er hauptsächlich als ein Ordnungsschema jener sinnlich gegebenen Mannigfaltigkeit interpretiert wird, der Tradition gänzlich verhaftet blieb. Nicht gefragt wird, zum Beispiel, ob die so aufgefaßte Zeit „der primäre und maßgebende“ Zugang zum Zeitphänomen ist (L 203–204, 247–249, 269–270, 294, 313–320).

Das *dritte* Dogma ist die Gleichsetzung von „subjektiv“ und „a priori“. Obwohl Heidegger sie als „Descartes' Dogma“, „die Cartesianische Position“ und „die Cartesianische Voraussetzung“ der kritischen Philosophie bezeichnet, stellt er klar, daß diese Gleichsetzung eine Folgerung ist, die Kant aus der – allerdings „ebenso fragwürdigen“ – „Grundthese dieses Dogmatismus“ unberechtigt zieht (L 278, 289–291, 293, 324, 337, 359, 396).¹⁹ Die

¹⁸ Das Schema der Qualität, der innere Zusammenhang desselben mit dem Schema der Quantität sowie die Fundierung dieses Zusammenhanges in dem „ursprünglichsten und reinsten“ Schema (der Substanz) werden in L 387–400 besprochen.

¹⁹ „Kant hat die Descartes'sche Position nie überwunden und auch grundsätzlich nie in Frage gestellt.“ Durch die „Widerlegung des Idealismus“ wird diese These nicht nur nicht unterminiert, sondern Heideggers Meinung nach vielmehr bestätigt (L 292–293).

Grundthese lautet: „Zunächst und vor allem gegeben, d. h. a priori gegeben ist das ego cogito.“ (L278) Aus dieser Grundthese folgt nicht jene von Kant durchgeführte Gleichsetzung, nämlich, „daß alles und jedes, was früher als anderes ist, eine cogitatio sein muß“ (L278, 289–290). Dennoch liegt dieses Cartesianische Dogma den folgenden Thesen der KrV zugrunde: 1) der Zurückführung der Anschauungen von Raum und Zeit auf einen Zustand oder eine Tätigkeit des Gemütes (L289), 2) der Einschränkung der Zeit auf den inneren Sinn (L340) und 3) der Problematik des Überganges der Apperzeption zur Welt (L353).²⁰

Die Ungereimtheiten des Kernstückes der KrV sind für Heidegger unverkennbare Folgen dieser Dogmen. Die Schematismuslehre geht aus der Frage nach „etwas für seine Cartesianische Position Grundsätzlichem“ hervor, wie nämlich eine Beziehung der reinen Verstandesbegriffe auf Erscheinungen möglich ist (L359).²¹ Nicht nur in dieser Fragestellung, sondern auch in der Zweideutigkeit im Begriff des Schemas, der als „Bild“ und als „Regel“ bestimmt wird, liegt das Dilemma jenes ersten Dogmas der zwei unabhängigen Erkenntnisquellen auf der Hand (L194, 374, 396–397). Durch die dogmatische Orientierung an der Naturzeit, die den Formulierungen der Grundsätze als Zeitbestimmungen zugrunde liegt, bleibt der Unterschied derselben von den Schemata, die auch Zeitbestimmungen sein sollen, im dunkeln. Indem er diese zwei Zeitbestimmungen auseinanderhalten muß, stößt Kant zwar auf die Notwendigkeit eines grundlegenden Zeitbegriffes; weil er jedoch durch jenes Dogma des traditionellen Zeitbegriffes gehemmt war, mußte er „zurückweichen“, sich von dieser Überlegung „zurückziehen“ (L378, 344).²²

Dieses letzte Dogma bzw. dieses letzte Symptom der Seinsvergessenheit ist auch für die Kantische Architektonik verantwortlich zu machen, aufgrund derer die Schematismuslehre und die drei Analogien künstlich getrennt werden. Durch diese Architektonik wird verdeckt, daß die figürliche Zeitbestimmung der Substanz die fundamentalste ist (L270, 393). Heidegger schreibt dieser Architektonik sogar den Mangel einer Erklärung des „inneren Sachzusammenhanges sowohl der Kategorien als auch der Schemata“ zu (L390). Weiterhin kritisiert Heidegger, daß die „drei Stücke der eigentlichen fundamentalen Untersuchung des möglichen Bodens der KrV unterbleiben“ – d. h. die Ableitung der Kategorientafel aus der Urteilstafel, die Ableitung der Urteilstafel aus der Einheit der Apperzeption und die Erklärung der Aufreihung sowie des inneren Zusammenhangs der zwölf Schemata (L379, 395–396).

Trotz dieser vielfachen Kritik zielt die Hermeneutik Heideggers darauf ab, zu zeigen, daß seine Interpretation die Kantische Charakteristik der Zeit „vervollständigt“, daß seine Fassung „der von Kant behandelten Phänomene die Antwort verlangt, die (er) vorlegt“ (L347, 395). Diese von Heidegger vorgelegte Antwort drückt sich übrigens schon in der Lehre vom Schema als der transzendentalen Zeitbestimmung aus, indem die Zeit dort nicht nur im Sinne der Naturzeit, sondern „in einer ganz anderen, in einer viel ursprünglicheren

²⁰ Es läßt sich vermuten, daß Heidegger an diese Bemerkung aus dem Schluß seiner ersten Kant-Vorlesung dachte, als er die Reihenfolge (Kant–Descartes) der ersten zwei Abschnitte des geplanten zweiten Teils von „Sein und Zeit“ entwarf. Heidegger zeichnet zwei weitere Dogmen aus, die jene Cartesianische Bestimmung des Subjekts fortsetzen, nämlich 1) das „alte Dogma“ der „Geistigkeit des Menschen“ (L292) und 2) „die undiskutierbare Fassung des Seinsbegriffs des esse als esse creatum“ (L331).

²¹ Der Versuch, die Frage durch die Rede von „Subsumtion“ zu behandeln, soll auch ein Erbe Descartes' sein (L396–397; KPM 105–109).

²² In KPM 209 wiederholt Heidegger wortwörtlich diese bekannte Kritik, die auch in PIK 279 zu finden ist.

Weise; auch für Kant“ behandelt wird (L 384). Damit meint Heidegger den von Kant allerdings nur angedeuteten Zusammenhang zwischen Zeit und Apperzeption, der aber zur Grundauffassung der Zeit als Existenzial, d. h. als Seinsmodus des Daseins (In-der-Welt-seins) vorausweist. „Das Eigentliche und Vorwärtstreibende der Kantischen Zeitinterpretation“ liegt darin, daß die Zeit primär weder als Zeitpunkt einer Jetztfolge oder etwas sonst Vorhandenem noch bloß als eine im Subjekt liegende Weise des Anschauens zu erfassen ist. Vielmehr ist die Zeit eine Weisung von sich weg und auf etwas anderes, die „gleichsam ständig zurücktretend und verschwindend in ihren ständigen Weisungen etwas sehen läßt“ (L 398–400, 401–404).

Kurz, Heidegger faßt gewisse Andeutungen der KrV, vor allem in der Schematismuslehre, als die Vorwegnahme seiner Zeitinterpretation in „Sein und Zeit“ auf. Durch diese Zeitauffassung werden jene Dogmen vermieden. Die Aufgabe der philosophischen Untersuchung ist die Interpretation, nicht primär des aus den mathematischen Wissenschaften dogmatisch übernommenen Begriffes der Naturzeit, sondern des ursprünglichen Zeitverständnisses. Dieses ursprüngliche Zeitverständnis (Zeit als Existenzial des Daseins) läßt sich nach der dogmatischen Dichotomie Anschauung/Denken überhaupt nicht erfassen. Versteht man die Zeit nun auf diese ursprüngliche Weise, gibt es eine Alternative zur Strategie der Neukantianer, jede Bestimmung sowie jede Einheit der Erkenntnis auf logische Handlungen zurückzuführen. Vermieden wird auch die Fragestellung, die aus der Cartesianischen Vorstellung des zunächst gegebenen „Ich denke“ als „des reinsten Apriori“ hervorgeht. Als die Grundstruktur des In-der-Welt-seins ist die Zeit keine „Vermittlungsstation“ für ein Hinauskommen des Subjekts zu einer Welt (L 406–408). Endlich läßt sich auch die Aporie bzw. der Zirkel in der Auffassung der synthetischen Einheit der Apperzeption auflösen, indem die Einheit der Zeit als Selbstaffektion jener synthetischen Einheit zugrunde liegt.

2. Die schwankende Ontologie

Heidegger knüpft seine ersten Überlegungen zur kritischen Philosophie an einen Schwerpunkt der Marburger Kantauffassung an, nämlich an die Frage nach der inhaltlichen sowie architektonischen Einheit der KrV. In seiner ersten Kantvorlesung schreibt Heidegger gewissen dogmatischen Voraussetzungen den Mangel einer *expliziten* Erklärung des Zusammenhanges zwischen der *Schematismuslehre* und den *Grundsätzen* zu. Im Hinblick auf „die Kantische Bestimmung der Zeit“ meint er, nicht nur diesen Zusammenhang, sondern auch die Einheit der ganzen *Kritik* erklären zu können. Doch fügt er hinzu, daß er im Rahmen jener ersten Besprechung der kritischen Philosophie (also des letzten Drittels der Logik-Vorlesung WS 1925/1926) „diese weitergehende Interpretation“ nicht mitteilen kann (L 272). Zwei Jahre später hält Heidegger aber dann eine Vorlesung, deren Ziel war, „das einheitliche Ganze der KrV zum philosophischen Verständnis zu bringen“ (PIK 6).

Die hier präsentierte *phänomenologische* Interpretation folgt allerdings den Linien der Hermeneutik von „Sein und Zeit“, das inzwischen erschien. Mit Hinweisen auf Kants eigene Bemerkungen zum Thema „Interpretation“ kündigt Heidegger die Aufgabe seiner Vorlesung des Wintersemesters 1927/1928 an, Kant „besser zu verstehen, als er sich selbst verstand“ (B 370), ja sogar das zu bestimmen, „was Kant hat sagen wollen“ (PIK 2–3; vgl. B 862). Dementsprechend schickt er, anstelle einer Exegese der Vorreden und Einleitungen der KrV, 1) „eine freiere Darstellung des Grundproblems der ‚Kritik‘“ (Seiten 9–76) seinen Deutungen 2) der transzendentalen Ästhetik (77–163) und 3) der Analytik der Begriffe (165–431) voraus.

2.1 „Die fundamentale Entdeckung Kants“: der ontologische Sinn der Kopernikanischen Wendung

Wie in anderen Kant-Schriften tritt Heidegger für die Auslegung der KrV als einer „Grundlegung der Metaphysik“ ein. In PIK aber versucht Heidegger zur Erhellung dieser These zunächst „eine selbständige und . . . nicht an Kant orientierte phänomenologische Betrachtung durchzuführen“ (PIK 17). Diese Betrachtung geht von dem existenzialen Begriff der Wissenschaft als eines enthüllenden Verhaltens des Menschen aus. Der Mensch allein, im Gegensatz zu materiellen Naturdingen (etwas Vorhandenem wie etwa einem Stein) und zu Lebewesen (Pflanzen und Tieren), verhält sich zu einer Welt. Da dieses In-der-Welt-Sein „zunächst und zuerst“ ein praktischer Umgang mit Gebrauchsdingen ist, verhält es sich im Horizont eines verborgenen (vorontologischen) Seinsverständnisses. „Das wesentliche Strukturmoment“ der Umstellung dieses Verhaltens zum wissenschaftlichen Verhalten heißt „Vergegenständlichung“.

Was „Vergegenständlichung“ bedeutet, erklärt Heidegger anhand der entscheidenden Leistung der neuzeitlichen Naturwissenschaften. Jene Leistung liegt nicht in Tatsachenbeobachtung, Experiment und Rechnung, sondern in dem Entwurf eines Naturbegriffes, der die mathematische Bestimmbarkeit ermöglicht. Vergegenständlichung ist der entsprechende Entwurf einer der Wissenschaft zugrunde liegenden Seinsverfassung.²³

Die Begründung eines solchen Entwurfes wird allerdings von den jeweiligen Wissenschaften selbst nicht geleistet. Das im Entwurf der Seinsverfassung gemeinte Sein steht gleichsam an der Grenze der Überlegungen der Wissenschaften. „Grundlegung der Wissenschaften von Seiendem ist Ausbildung des in ihnen je schon notwendig gelegenen vorontologischen Seinsverständnisses zur Erforschung und Wissenschaft des Seins, zur *Ontologie*.“ (PIK 36) Während die Begründung und Ausbildung der Ontologie die Grundlegung der entsprechenden Wissenschaft von Seiendem vollzieht, gründen solche Ontologien ihrerseits in der „Fundamentalontologie, die das Zentrum der Philosophie ausmacht“ (PIK 39).

Für Kants eigene Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft ist jene Einsicht der neuzeitlichen Naturwissenschaften maßgebend (s. das *zweite* Dogma oben). Ehe Gegenstände gegeben sind, setzt man in den Wissenschaften etwas über die Gegenstände fest und zwar etwas, ohne das die Gegenstände uns nicht gegeben werden können als das, was sie sind (PIK 45–46). In der Transzendentalphilosophie heißen solche Festsetzungen synthetische Urteile a priori bzw. Grundsätze. „Die fundamentale Entdeckung Kants besteht darin: Diese eigentümlichen Erkenntnisse – das vorontologische Verständnis des Seins des Seienden und alles ontologische Erkennen – sind solche, die eine Erweiterung der Erkenntnisse des Seienden beinhalten, aber gleichwohl eine erfahrungsfreie, reine; diese Erkenntnisse sind die synthetischen Urteile a priori.“ (PIK 51) Die Grundfrage der KrV ist die Frage der Möglichkeit solcher Urteile und daher, nach Heideggers Auffassung, die Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis. Im Hinblick auf diese ontologische Frage erklärt Heidegger die kopernikanische Wendung Kants. „Der einzige mögliche Sinn“ dieser Wendung besagt, daß ein vorgängiges Seinsverständnis in der Form der synthetischen Urteile a priori für alle Erfahrung von Seiendem maßgebend ist (PIK 55–56). Die KrV ist also die Grundlegung der Ontologie, die angesichts der überlieferten Metaphysik die mögliche Erkenntnis a priori zugleich umgrenzt (kritisiert) (PIK 61).

Mit einer Erläuterung der „Architektonik der reinen Vernunft“, anhand deren Heidegger seine phänomenologische Interpretation von anderen Kantauffassungen abgrenzt, schließt

²³ Auch in FD 55–108 führt Heidegger seine Kant-Auffassung mit einer Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft ein.

die Einleitung ab. Während er metaphysische (Fichtesche) und psychologische „Mißverständnisse“ kurz zurückweist (ohne „ihre berechtigten Motive in der ‚Kritik‘ selbst“ zu verleugnen), gebietet er vor allem der Interpretation der Neukantianer Einhalt. Daß „so durch und durch sachliche Forscher wie Cohen und Natorp“ die „Kritik“ als eine Erkenntnistheorie der mathematischen Naturwissenschaften deuten, ist für Heidegger freilich kein Zufall. Man muß nur bedenken, daß Kant sich an diesen Wissenschaften orientiert und daß „das Seiende also in gewisser Weise identisch genommen wird mit dem Seienden der vorhandenen Natur“ (PIK 67, 43 f., 63). In der „Architektonik“ (B 869, B 873) aber findet Heidegger den Beleg dafür, daß Kant selber die Transzendentalphilosophie als Ontologie den Metaphysiken vorordnet, die sich auf bestimmte (physische, psychische) Bezirke des Vorhandenen einschränken. Also wirft er der Auffassung der Neukantianer vor, „in zweifacher Hinsicht grundsätzlich verfehlt“ zu sein: sie verkennt, „daß es sich um Ontologie und nicht um Erkenntnistheorie handelt“ und „daß diese Ontologie der Natur nicht eine Ontologie der materialen Natur ist, sondern des Vorhandenen überhaupt“ (PIK 66).

Auf die umstrittene Frage, inwieweit Kant bereit gewesen wäre, die Transzendentalphilosophie als „Ontologie“ aufzufassen, kann ich hier nicht eingehen. Zwei Hinweise dürften aber erlaubt sein. Die von Heidegger aus der „Architektonik“ und aus den „Logikvorlesungen“ herausgehobenen Stellen sind in erster Linie Teil des Versuches Kants, sich an die den meisten seiner Leser und Hörer geläufige Terminologie anzupassen. Dazu wäre die folgende, von Heidegger nicht berücksichtigte Behauptung Kants heranzuziehen: „... der stolze Name einer Ontologie ... muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen“ (B 303).

Auf jeden Fall macht Heidegger sich keine Illusionen, daß Kant ein Vollpartner eines ontologischen Unternehmens wäre. Immer wieder tadelt Heidegger im Laufe seiner Interpretation der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Analytik Kants „Schwankungen“. Kant schwankt in seinen Auffassungen des Dinges an sich (PIK 100), der Urteilstafel (259, 289), der Kategorien (301–302), der Deduktion (305) und der Erscheinungen (339). Es gibt Schwankungen zwischen Psychologie und Logik (323–324) und zwischen psychologischen und transzendentalphilosophischen Orientierungen (343). Vor allem aber „schwankt“ Kant in seiner Auffassung der Einbildungskraft (280, 412: „das charakteristische Schwanken“, 216). Einerseits sieht Heidegger in der transzendentalen Einbildungskraft eine unverkennbare Andeutung der Transzendenz des Daseins, also der Erläuterung der vorontologischen bzw. seinsentwerfenden Struktur der menschlichen Existenz. Zugleich aber, statt die reinsinnlichen und zeitlichen Synthesen dieser Einbildungskraft als der Grundquelle der Erkenntnis weiter zu erklären, schreibt Kant sie der Wirkung eines unabhängigen Vermögens, nämlich des Verstandes, zu. Gerade dieses Schwanken aber ist Heideggers Ansicht nach das verhängnisvollste, weil es Kant daran hindert, zu einem genuin fundamentalontologischen Ansatz vorzudringen. Die Herausstellung dieses Schwankens bildet den Orientierungspunkt der Interpretation der transzendentalen Ästhetik und der transzendentalen Analytik.

2.2 Die „eigenständige“ Bedeutung der transzendentalen Ästhetik

Die Kantinterpretation der Marburger Schule gibt die positiven sowie negativen Anregungen zu Heideggers Deutung der transzendentalen Ästhetik. Einerseits liegt das Verlangen der Marburger nach dem für Kant verborgenen Fundament der Einheit der transzendentalen Ästhetik und Logik der „wesentlichen Aufgabe“ der „phänomenologischen Interpretation“ zugrunde, nämlich „dieses Fundament sichtbar zu machen und positiv zu

bestimmen“ (PIK 78–79). Andererseits soll gegen die Marburger Interpretation bewiesen werden, daß der transzendentalen Ästhetik „eine eigenständige und zentrale Bedeutung im Ganzen der ‚Kritik‘“ zukommt. Zu diesem Zweck werden mehrere bekannte Thesen aufgestellt, die in der ersten Kantvorlesung Heideggers schon angekündigt sind: der Vorrang der Anschauung in *aller* Erkenntnis (PIK 80–84); der Vorrang der reinen Anschauung der Zeit (als Selbstaffektion) in *aller* ontologischen Erkenntnis (PIK 145–153, 162–163, 84); die phänomenologische Interpretation der reinen Anschauung überhaupt als das vorgängige, nicht vergegenständlichende Hinblicknehmen auf das Ganze des Mannigfaltigen des Neben- und Nacheinanders (PIK 122–131, 154, 161); die Deutung der „fraglichen Stelle“ (B 160 Anm.; also der „Hauptstütze“ [PIK 122] der Marburger Auffassung) als Beleg für eine dem Raum und der Zeit, nicht dem Verstand zugehörige Einheit (PIK 132–139, 171); und „das nackte Problem“ der „Kritik“, d. h. Kants historisch verständliche, aber schwankende Stellungnahme zur Einbildungskraft als Wurzel der Erkenntnis (PIK 89–93, 162).

In diesem ersten Teil lehnt Heidegger die Vorstellung des Dinges an sich einfach ab. Er teilt damit die Ansicht der Neukantianer, aber nicht weil man durch diese Lehre gezwungen wäre, Erscheinungen für bloßen Schein zu halten. Trotz vielfachem „Schwanken“ in der Auslegung dessen, was unter dem ‚Ding an sich‘ zu verstehen sei, hat Kant in der Meinung, daß die Erscheinungen die Gegenstände selbst sind (B 34), nie „geschwankt“. Die Annahme des Dinges an sich ist nach Heideggers Erachten vielmehr abzuleugnen, weil sie eine nutzlose und verwirrende Hypothese ist, die von der Voraussetzung der absoluten Anschauung des Schöpfergottes abhängt (PIK 97–102).

Heideggers Zurückweisung der Hypothese des Dinges an sich ist, weil dieses von Kant als regulative Idee in Anspruch genommen wird, symptomatisch für die herabsetzende Veranschlagung der Rolle des Denkens, die seine Interpretation im allgemeinen kennzeichnet. Während sein Plädoyer für eine „zentrale Bedeutung“ der transzendentalen Ästhetik (bzw. der Sinnlichkeit) berechtigt ist, bleibt seine Erklärung der Form der Anschauung wesentlich an jene Auffassung der Wichtigkeit des Denkens geknüpft. In seiner Deutung jener „fraglichen Stelle“ faßt Heidegger die Form der Anschauung als „Einheit der Syndosis“ im Gegensatz zur Einheit der Synthesis auf. Für Kant selber aber wäre diese (in der ersten Kantvorlesung angekündigte) These einer solchen „gegebenen Synthese“ sowohl widersinnig als auch überflüssig, ja ein eindeutiges Kennzeichen dafür, daß übersehen wird, daß durch die Transzendentalität der Synthesis Sinnlichkeit und Verstand vermittelt werden.

2.3 Die produktive Einbildungskraft und die Aufgabe der transzendentalen Logik

Heidegger führt seine Deutung der transzendentalen Logik mit der These ein, daß die „irreführende“ Einteilung der transzendentalen Analytik „die zentrale Eigenart gerade des Problems der Einigung von Sinnlichkeit und Verstand völlig verdeckt“ (PIK 168, vgl. 198, 429 und das *erste* Dogma oben). Die isolierende Zergliederung der Elemente der Sinnlichkeit macht die ganze transzendentalen Ästhetik, den ersten Teil der KrV, aus. Die entsprechende Analyse der Elemente des Denkens findet aber nur im ersten Buch („Analytik der Begriffe“) der ersten Abteilung („Transzendentalen Analytik“) der transzendentalen Logik statt. Die apriorische Einigung der „vordem isolierten“ Elemente wird dagegen im zweiten Buch („Analytik der Grundsätze“) der transzendentalen Analytik zum Problem gemacht, wo sie „also eigentlich keine Logik mehr“ ist (PIK 166, 210f.). Daher schlägt Heidegger vor, die transzendentalen Ästhetik und die Analytik der Begriffe als die zwei eigentlichen Teile der Elementarlehre zu lesen, deren Verbindung zum Thema der nachfolgenden Analytik der Grundsätze wird. Die Einordnung der Analytik der Grundsätze innerhalb der

transzendentalen Logik verdeckt, Heideggers Ansicht nach, „den Beginn einer *neuen* Problematik, die eben nicht nur eine der Logik ist, wie es die Analytik der Begriffe war“ (PIK 167). In der Schematismuslehre, d. h. im ersten Hauptstück *nach* der Analytik der Begriffe, ist „das Kernstück“ ja, „eine Begründung der transzendentalen Deduktion“ selbst zu finden (PIK 118, 168, 194, 209, 386, 429–431).

Man kann, wenn auch mit Vorbehalten, zustimmen, daß die Schematismuslehre eine neue Problematik einführt. Daß weiterhin die zwei Hauptstücke der Analytik der Begriffe den metaphysischen und transzendentalen Erörterungen der transzendentalen Ästhetik entsprechen, liegt klar auf der Hand. Eindeutig falsch bleiben nichtsdestoweniger die Behauptungen, daß das Problem der Einigung von Sinnlichkeit und Verstand nur nach der Analytik der Begriffe beginnt und daß die Analytik der Begriffe „nur eine Logik ist“. Auch wenn man, wie Heidegger, mit Kants Bemühungen um den Unterschied zwischen allgemeiner Logik und transzendentaler Logik nicht zufriedengestellt ist, werden diese Thesen durch die transzendente Deduktion und nicht zuletzt durch die Rolle der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft in jener Deduktion entschieden widerlegt.

Überraschend ist es also nicht, daß Heidegger seinem eigenen Deutungsvorschlag ausdrücklich widerspricht. „Das erste Buch der transzendentalen Analytik, die Analytik der Begriffe, ist nicht zu werten als eine isolierte Behandlung der Kategorien als reiner Verstandesbegriffe ... die transzendente Logik ist im Grund nirgends Logik, sondern etwas total anderes.“ (PIK 211 f.) Darüber hinaus zielt Heidegger in derselben Vorlesung darauf ab, die reine zeitliche Synthesis der produktiven Einbildungskraft als jene grundlegende Synthesis *bloß innerhalb der Analytik* der Begriffe zu diskutieren.²⁴

Wie zu erwarten ist, erläutert Heidegger den dritten Abschnitt der ersten Version der transzendentalen Deduktion, in dem Kant die Einbildungskraft der Apperzeption vorzuziehen scheint (PIK 403–428). Dennoch baut Heidegger seine Deutung nicht primär auf jenem bekannten, später weggestrichenen Anspruch auf die Einbildungskraft auf. Im Mittelpunkt der Interpretation stehen vielmehr Stellen aus der metaphysischen Deduktion (B 102–105) und aus der ersten Hälfte der ersten Version der transzendentalen Deduktion (A 95–114), in der die Einbildungskraft allem Anschein nach keinen Vorrang hat. „Die entscheidende Partie“, die zur Interpretation dieser zwei Stellen herangezogen werden muß, ist die Schematismuslehre, obwohl Heidegger hier nicht zur Thematisierung des Schematismuskapitels gelangt. Die Interpretation konzentriert sich zunächst (257–302) auf die zwischen der Urteilstafel und der Kategorientafel stehenden Absätze (§ 10), in denen die Problematik der Schematismuslehre „vorweggenommen“ wird (287). Die Deutung der ersten Version der transzendentalen Deduktion (303–393) folgt mit der Mahnung: „Erst von der Schematismuslehre her läßt sich daher die jetzige zunächst gewaltsame Interpretation rechtfertigen.“ (PIK 365, 402–403, 409, 414)

Heideggers Erachten nach enthalten die ersten sechs Absätze von § 10 nicht nur die zu meist übersehene Erklärung des Verhältnisses zwischen der Urteils- und der Kategorientafel, sondern sogar „das Wesentlichste, was es für das positive Grundproblem der ‚Kritik‘ zu beachten gilt“.²⁵ Kant redet von einer Synthesis, die „die Elemente zu Erkenntnissen sammelt und zu einem gewissen Inhalt vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen“ (B 103).

²⁴ Heidegger deutet anhand der „Logikvorlesungen“ Kants „Reflexion“ als Grundakt des Begriffes, aber so, daß das Denken immer auf Anschauung grundlegend angewiesen ist; PIK 217–240.

²⁵ Verstünde man diese sechs Absätze, dann wäre man „der innersten Problematik der ‚Kritik‘ auf der Spur“, PIK 262 f., 267, 269; KPM 55.

Hier sieht Heidegger seine These bekräftigt, daß Kant tatsächlich eine Grundwurzel der Erkenntnis vor Augen hat. Dieser Ursprung ist übrigens eine Synthesis, die, weil sie einen *Inhalt* ergibt, weder im Sinne der „logischen Einigungsfunktion des Verstandes“ (wie die Neukantianer sie auffassen wollen) noch im Sinne jener „Syndosis der Anschauung“ (wie Heidegger die Form der Anschauung erklärt) zu verstehen ist. Vielmehr ist sie eine „gnoseologische Synthesis“, die Kant der Einbildungskraft (und zwar als dem zum Anschauen gehörenden Aufgreifen) zuschreibt (PIK 265, 270–276). Diese Synthesis kann freilich durch den Verstand „auf Begriffe“ gebracht werden, was aber heißt, daß die Verstandesbegriffe „die reine imaginative zeitbezogene Synthesis zum Inhalt haben“ (PIK 284, 289, 304, 312). Daraus schließt Heidegger ferner, daß die Urteilstafel „nicht die primäre und einzige Quelle für den Ursprung der Verstandesbegriffe“ ist, wenngleich sie einen Leitfaden, d. h. „die Indizes für Anzahl und System“ derselben enthält (PIK 284, 290–293).

Die Erforderlichkeit dieser reinen zeitlichen imaginativen Synthesis „vor der begrifflichen Einigung“ (PIK 270) soll auch aus der transzendentalen Deduktion hervorgehen. Die Aufgabe der transzendentalen Deduktion liegt in der „Enthüllung des ursprünglichen ontologischen Wesens der Kategorien“, und zwar durch die Aufklärung der „Transzendenz“ der Subjektivität, die jene Synthesis vollzieht (PIK 305, 333, 403). „Transzendenz als eine ursprüngliche Wesensbestimmung der Seinsverfassung des Daseins“ ist zwar keineswegs das Thema der Deduktion (PIK 318–319, 315, 339). Aber nochmals „schwankt“ Kant. Einerseits faßt er die Aufgabe der Deduktion im Sinne einer „quid iuris“-Frage auf und blendet damit das Thema der Transzendenz aus. Diese „sinnlose“ Fragestellung, die übrigens für die Kantauffassung der Marburger Schule so wesentlich ist, wird abermals Kants Annahme des cartesianischen Sinnes des „A priori“, nämlich ihrer Gleichsetzung mit dem „cogito“ bzw. etwas bloß Subjektivem zugeschrieben (PIK 305, 314f., 330f., 384f., 385, 401; vgl. das *dritte* Dogma oben). Andererseits aber geht Kant, so argumentiert Heidegger weiter, indem er sich den „subjektiven Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht“ (A 115), zuwendet, zwangsläufig auf das fundamentalontologische Problem der „Transzendenz“ ein und untergräbt damit „Schritt für Schritt die Möglichkeit der juristischen Fragestellung“ (PIK 385, 332, 334, 425–426). Demnach hat Heideggers Deutung des „zweiten Abschnitts“ der ersten Version der Deduktion (d. h. der Theorie der drei Synthesen) das Ziel zu zeigen, „daß gerade in der Fundamentierung der Möglichkeit des Gegenstehens von Gegenstand die Synthesis der Einbildungskraft die zentrale Funktion hat“ (PIK 335).

Während Kant die ersten beiden „unzertrennlich verbundenen“ Synthesen der Apprehension und Reproduktion im Hinblick auf die Zeit deutet und der Einbildungskraft zuschreibt (A 102, A 120), ordnet er die dritte Synthesis („Rekognition im Begriffe“) dem Verstand zu, also dem „nichtsinnlichen“ und damit nichtzeitlichen Erkenntnisvermögen. Da aber diese drei Synthesen eine Einheit ausmachen sollen, erklärt Heidegger: „Der innere Bruch“ – das *erste* Dogma, s. oben – „im Fundament des Kantischen Problems wird hier deutlich: die Unverbundenheit von Zeit und transzendentaler Apperzeption“ (PIK 358, 407f.). Gerade hier übrigens geht der Versuch, die Zeitlichkeit der Einbildungskraft als den Grund der Einheit der drei Synthesen und damit als die gemeinsame Wurzel der beiden Stämme der Erkenntnis aufzuzeigen, „wesentlich über Kant“ hinaus (PIK 359, 366). Nur durch Apprehension und Reproduktion und ohne die Synthesis der Rekognition, d. h. ohne das Vermögen, etwas *als* dasselbe identifizieren zu können, gäbe es keine Erfahrung bzw. kein Erfassen eines gegenständlichen Zusammenhanges. Diese Möglichkeit des Identifizierens kann aber nicht etwas nachträglich Hinzukommendes sein. „Wir können das Wiedervorgeführte nicht mit dem erstlich Dargebotenen identifizieren, wenn wir dieses nicht im vorhinein schon als ein und dasselbe festhalten.“ (PIK 363; KPM 179–180) Dieser Satz ist

der Schlüssel zu Heideggers „zeitlicher“ Deutung der dritten Synthesis. Dem notwendigen Zusammenhang der Rekognition mit den ersten zwei Synthesen soll „die Vorwegnahme eines einheitlichen Zusammenhanges von Seiendem zu grunde“ liegen (PIK 364). Also setzt Rekognition, die dem Verstand zugeschriebene Synthesis, eine Vorwegnahme, eine Bezogenheit auf die Zukunft, kurz: eine Praekognition voraus. Wenn aber auch die Synthesis der Rekognition im Begriffe auf eine solche Praekognition, also auf Zukunft, angewiesen ist, dann ist die sonst „schrofte“, dogmatische Scheidung der Sinnlichkeit und des Verstandes, der Zeit und der Apperzeption in der kritischen Philosophie überwunden.

Heideggers Interpretation zufolge sind also alle drei Synthesen wesentlich auf die Zeit bezogen und damit in der produktiven Einbildungskraft als dem Grund ihrer Einheit verwurzelt (PIK 364f., 414, 417f., 426). In den letzten Abschnitten von PIK erläutert Heidegger diesen inneren Zusammenhang der Zeit mit der produktiven Einbildungskraft anhand seiner Umdeutung der kantischen Lehre der Selbstaffektion. Wie in der ersten Kantvorlesung setzt Heidegger die Zeit der Selbstaffektion gleich, und behauptet damit, daß Kant selber über das traditionelle vulgäre Zeitverständnis „hinausschritt“ und, wenn auch „schwankend“, zur Auffassung der ursprünglichen Zeit als der Einheit der transzendentalen Subjektivität gelangt (PIK 389–397, 426).

Auf die Bewertung dieser Interpretation muß ich hier verzichten, insofern sie ausdrücklich über Kant hinausgeht. Sie ist im besten Falle, wie Heidegger selber betont, ein unmißverständliches Bekenntnis, daß der Weg zur „philosophischen Fundamentalproblematik von *Sein und Zeit*“ durch die „Radikalisierung“ („Destruktion“) des Kantischen Problems führt (PIK 426, 431). Dennoch hinterläßt Heidegger, weil er seine gewaltsamen Interpretationen, z. B. die Umdeutung der dritten Synthesis (Rekognition und Praekognition), gelegentlich ankündigt, den Eindruck, daß seine Deutung der transzendentalen Logik überhaupt, bis auf die Ausnahme solcher Interpretationen, dem entspricht, was Kant sagen wollte.

Heideggers Deutung der transzendentalen Logik weicht aber von Kants Auffassung zumindest in einer entscheidenden Hinsicht ab. Heidegger beharrt darauf, daß die Logik überhaupt (d. h. die allgemeine sowie die transzendente) in der Ontologie fundiert werden muß (PIK 221). „Der reine Verstandesbegriff wird gar nicht durch die reine formal-logische Funktion des Urteils gegeben, sondern er entspringt der imaginativen, anschauungs-, d. h. zeitbezogenen Synthesis.“ (PIK 284, vgl. 265, 299–302, 385) Wie der reine Verstandesbegriff, so wird auch jene formal-logische Funktion zu etwas Abgeleitetem, das gemäß der phänomenologischen Interpretation in der transzendentalen Subjektivität gegründet sein soll. Vermöge dieser Interpretation von Kants „Kritik“ verwischen sich der systematische Unterschied zwischen Denken und Erkennen sowie der textstrukturelle Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Hauptstück der Analytik der Begriffe (der metaphysischen und der transzendentalen Deduktion).

Das Projekt, das sich dahinter versteckt, ist freilich kein Geheimnis. Heidegger will die von Kant anerkannte Autonomie der Logik auf „Zeitlichkeit im Sinne der ursprünglichen Einheit der ekstatischen Verfassung des Daseins“ zurückführen (PIK 426). Auf eine Formel gebracht: die Autonomie des formalen Denkens wird verabschiedet.

Die transzendente Logik setzt aber eindeutig die „allgemeine Logik“ voraus (B 81f.). Das heißt freilich nicht, daß die allgemeine Logik gleichsam als „der höchste Punkt“ der Transzendentalphilosophie von Kant ohne weiteres bloß übernommen wird. Kant nennt die synthetische Einheit der Apperzeption „den höchsten Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß...“ (B 134 Anm.). Heidegger will diese Anmerkung als Beleg für seine Deutung der ontologischen Begründung der Logik anführen – oder zumindest für seine These „des

Ineinanderspielens der allgemeinen Logik und der transzendentalen Logik in *Ontologie bei Kant*“ (PIK 221). Kant sagt aber unverkennbar, daß die Transzendentalphilosophie hinter der allgemeinen Logik an der synthetischen Einheit der Apperzeption festgemacht werden muß. Im übrigen gehört diese Apperzeption überhaupt nicht zur Sinnlichkeit, sondern „dieses Vermögen ist der Verstand selbst“ (B 134 Anm.).

3. *Sein, Kausalität und Freiheit*

Obwohl sie der Sequenz der Analogienlehre und der Antinomienlehre folgt, bietet Heideggers Kantvorlesung im Sommersemester 1930 („Vom Wesen der menschlichen Freiheit“) im Gegensatz zu PIK keine „thematische durchlaufende Interpretation“ (WmF 152) der KrV an. Und wie in PIK verschmäht Heidegger „eine sogenannte richtige Kantinterpretation“ – mit der Erklärung, daß man damit Kant nie „philosophierend“ versteht (WmF 202, 168, 292).

3.1 Erster Teil: Von der Leitfrage zur Grundfrage

Die Frage nach dem Wesen der Freiheit betrifft die Beziehung der Menschen zu Welt und Gott. Sie ist also weder eine „gebietsmäßig beschränkte Spezialfrage“, die in den Wissenschaften anzusiedeln ist, noch eine bloß spekulative Frage. Vielmehr liegt in dieser Frage ein Angriffscharakter, da sie auf „das Ganze des Seienden“ zielt und damit „uns selbst... an die Wurzeln“ geht (WmF 1–19). Das Freiheitsproblem ist in der Frage, was das Seiende sei, notwendigerweise eingebaut (WmF 32–38).

Dieser philosophische Charakter der Freiheitsfrage erklärt die Hinwendung zu Kant. „Kant bringt das Problem der Freiheit zum erstenmal ausdrücklich in einen radikalen Zusammenhang mit den Grundproblemen der Metaphysik.“ (WmF 21, 136 f.) Kant faßt die Freiheit als „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“ (B 561) auf. In dieser „transzendentalen Idee der Freiheit“, die eine von der Kausalität der Natur völlig verschiedene Vorstellung von Kausalität verwendet, liegt „die entscheidende Bedeutung Kants für das Freiheitsproblem überhaupt“ (WmF 29). Einerseits kommt durch die Begründung der praktischen Freiheit in der Spontaneität der transzendentalen Freiheit der ontologische Unterschied zwischen Vorhandensein und Dasein ans Licht (WmF 256, 234 f., 243 f., 282, 291). Andererseits aber stützt sich die Freiheitslehre auf die Kategorie der Kausalität, die Kant nur im Sinne der Bewegung eines bestimmten Seienden (Gegenstandes) deutet (WmF 30 f.). Diese Orientierung hat zur Folge, daß die Seinsart der Ursache überhaupt grundsätzlich als Vorhandensein aufgefaßt wird. Das Freisein des Menschen bzw. die Seinsart des Daseins wird daher auch im Horizont des Vorhandenseins verstanden „und damit völlig ins Gegenteil verkehrt“ – und zwar weil Kant „trotz allem das Problem der Ontologie auf das Problem des Seienden qua Vorhandenen festbannt“ (WmF 191 f., 213, 254 f.). Dieser grundsätzliche Mangel der kritischen Philosophie, ihre selbstgefällige Verstrickung in der „allgemeinen und selbstverständlichen Seinsproblematik der überlieferten Metaphysik“, läßt sich letztendlich nur durch Kants Taubheit gegen „das allgemeine Seinsproblem“ erklären (WmF 192, 203, 246).²⁶

Nach Heideggers Ansicht ist Kants ontologisches Banausentum bezüglich der Seinsfrage

²⁶ Hierin liegt auch der Grund der Problematik des Unterschiedes zwischen Natur- und Geisteswissenschaften (Kausalität der Natur und die der Geschichte); WmF 140 f., 213.

nichts Neues. Die Leitfrage (τί τὸ ὄν) wurde von Kant nie wirklich gestellt bzw. nicht selbst in Frage gestellt (WmF 37f.). Diese Leitfrage selbst in Frage zu stellen heißt, nach dem Fragwürdigen an der Frage zu fragen. Das Fragwürdige an der Frage: Was ist das Seiende? ist *das Sein und wie es verstanden wird* (ὄν ἢ ὄν). Anhand der Erläuterung des vorbegrifflichen und meist übersehenen Seinsverständnisses sowie der Auslegung der verschiedenen Hauptbedeutungen von *ousia* – Bewegtsein (μεταβολή), Wassein (εἶδος), Substanzsein (ὑποκειμενον) und Wirklichkeitssein (ἐνέργεια), aber vor allem Wahrsein als das eigentlichste Seiende (το δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθές) in *Metaphysica* Theta, 10 – versucht Heidegger im ersten Teil von WmF zu zeigen, daß Sein von Aristoteles als beständige Anwesenheit verstanden wird.²⁷

Insofern „Sein“ beständige Anwesenheit bedeutet, wird es im Hinblick auf die Zeit verstanden. Daher wandelt sich die Leitfrage: Was ist das Seiende? zur Grundfrage des Zusammenhanges von Sein und Zeit. „Das ‚Und‘, das beide zusammenzwingt, ist der eigentliche Index des Problems“ (WmF 116). Im Mittelpunkt dieser Grundfrage steht die Frage nach dem Menschen, allerdings nicht (wie im Rahmen der Leitfrage) als einem Seienden unter anderen, dem ein Zeiterlebnis zukommt. Vielmehr wird nach dem Wesen des Menschen gefragt, insofern der innere Zusammenhang von Sein und Zeit dem Seinsverständnis des Menschen und damit seinem Verhalten sowohl zu Seiendem überhaupt als auch zu sich selbst zugrunde liegt (WmF 120–131).

Am Ende dieses ersten Teils von WmF aber beginnt Heidegger für eine Umstellung der Frageperspektive, für „ein gewaltsames Hinzwängen in eine Blickrichtung“ zu plädieren, das von der Beschäftigung mit Aristoteles auf die Erforderlichkeit der Auseinandersetzung mit der Freiheitslehre Kants hinweist (WmF 133). Während der erste Teil von der Integration der Freiheitsfrage in die Leitfrage (τί τὸ ὄν) zur Grundfrage des Zusammenhanges von Sein und Zeit führt, geht der zweite Teil von der umgekehrten These aus, daß das Wesen der Freiheit der Grund der Möglichkeit des Menschen „noch vor Sein und Zeit“ ist (WmF 135).²⁸ Im Rahmen der kantischen Stellungnahme zur Freiheit hat diese Umstellung zur Folge, daß Kausalität ein Problem der Freiheit und nicht umgekehrt ist (WmF 137f.). Damit kehrt Heidegger wieder zu der Interpretation zurück, die im Mittelpunkt seiner ersten zwei Kantvorlesungen sowie KPM steht, nämlich die Auffassung der Selbstaffektion als transzendentaler Subjektivität bzw. als „freier Selbstbindung“, in der die Kategorien gründen sollen.

Merkwürdigerweise aber kommt Heidegger nur kurz am Ende des zweiten Teils von WmF auf diese „Grundthese“ zurück (WmF 299–303).

3.2 Zweiter Teil: Von der Kausalität zur Freiheit

Im ersten Kapitel des zweiten Teils vom WmF geht Heidegger auf die zwei Passagen der KrV ein, in denen Kant Kausalität und Freiheit ausdrücklich abhandelt. Um die *Kausalitätslehre* im Rahmen der zweiten „Analogie der Erfahrung“ genau darzustellen, nimmt Heidegger zur Analogienlehre überhaupt Stellung. Einerseits bewertet Heidegger, wenn auch in seiner eigenen Terminologie, die den Analogien zugrunde liegende Einsicht Kants

²⁷ Heidegger weist die These Schweglers/Jaegers zurück, daß Theta 10, wegen seiner logischen Problematik, nicht zum Buch Theta, ja nicht einmal zur ganzen „Metaphysica“ gehört (WmF 80–91).

²⁸ Nur vorübergehend weist Heidegger im WmF auf die „Verkennung der Transzendenz“ hin (WmF 178). Für Hinweise auf die Freiheit der transzendentalen Subjektivität vgl. PIK 370, 377, 415–417.

als positiv, daß es, der zeitlich-bestimmten Einheit der Natur wegen, „Regeln der notwendigen und durchgängigen Zeitbestimmung alles Vorhandenen“ geben muß (WmF 157). Dadurch, daß diese Regeln zu keinen „direkten ontischen Schlüssen“ verwendet werden dürfen und nicht „rational-logisch“, sondern aus dem Wesen der Erfahrung bewiesen werden, sieht Heidegger gegenüber der vorangehenden Metaphysik in den Grundsätzen „eine Neubestimmung des Wesens des Ontologischen“ (WmF 170 f., 203).

Zugleich aber übt Heidegger nochmals Kritik an dem mangelnden Horizont des Seins- und Zeitverständnisses der kritischen Philosophie. Mit einem Verweis auf KPM behauptet er, daß Kant die Begründung der Analogien „nicht ausdrücklich und eigens gegeben (hat) und sie nicht geben (konnte), weil eine Metaphysik des Daseins fehlt“ (WmF 157). Damit weist Heidegger wieder auf dasjenige Thema hin, das in PIK sowie in KPM „Transzendenz“ hieß und schon im Mittelpunkt seiner ersten Kantvorlesung stand: nämlich auf das obskure Verhältnis der Zeit zum „Ich denke“. ²⁹ Die Erklärung dieses Verhältnisses hätte nach Heidegger eine ursprünglichere Zeitauffassung hervorrufen müssen. Kants verwirrende Rede von Zeitverhältnissen in den Analogien, „wo es sich doch um Verhältnisse des in der Zeit Seienden zur Zeit handelt“, läßt sich dadurch erklären, daß die Zeit für Kant „von vornherein und durchgängig nichts anderes ist als das, worinnen Mannigfaltigkeit der inneren und äußeren Wahrnehmung sich ordnet“ (WmF 159; SZ Par. 79–81). Nicht zuletzt weist die Orientierung an dem In-der-Zeit-Seienden eindeutig auf das für die Deutung der ersten Analogie (WmF 163–174) sowie der zweiten Analogie „Entscheidende“ (WmF 174–200) hin, jenes im *zweiten* Dogma oben Angesprochene, nämlich auf „den Zusammenhang von Naturkausalität überhaupt mit der Seinsart im Sinne des Vorhandenseins“ (WmF 193).

Nach einer kurzen Besprechung der Ideen- und Vernunftlehre Kants (WmF 200–215) applaudiert Heidegger zuerst der unleugbaren Leistung Kants bei seinem „ersten“ Weg zur *Freiheit*: der Auflösung der dritten Antinomie. ³⁰ Kant begriff die „Indifferenz (Unterschiedslosigkeit)“ des alltäglichen Seinsverständnisses, ohne sie als solche identifiziert zu haben, als diejenige „ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft“ (B528), die den Antinomien zugrunde liegt (WmF 228–236). Dennoch bleibt die transzendente Dialektik überhaupt ausdrücklich an der überlieferten Metaphysik orientiert, so daß nicht die Freiheit des Menschen, sondern die *kosmologische Idee* einer unbedingten Kausalität diesen ersten Weg zur Freiheit beherrscht. „Die Freiheit ist im Sinne eines transzendentalen Naturbegriffes angesetzt.“ (WmF 238, vgl. auch 220, 246, 255) Jener Vorwurf der ersten Kantvorlesung wiederholt sich also: der Vorwurf einer Verstrickung in den Naturbegriff der mathematischen Wissenschaften.

Zusammenfassung

Wie dieser letzte Satz andeutet, zieht sich ein roter Faden durch den Kommentar der verschiedenen Kantvorlesungen Heideggers. ³¹ Einerseits weist Heidegger immer wieder auf die drei Dogmen bzw. drei Symptome der Seinsvergessenheit hin: auf die schroffe Scheidung

²⁹ Der Vorwurf, daß Kant die Endlichkeit des Menschen „nicht hinreichend ursprünglich zum Problem gemacht“ (WmF 168, 178, 192) hat, wurde auch in bezug auf die Antinomienlehre erhoben; vgl. WmF 237–239.

³⁰ Im Rahmen dieses Aufsatzes läßt sich der „zweite“ Weg zur Freiheit, wie er in dieser Vorlesung heißt, nicht behandeln. Jener „zweite“ Weg umfaßt die praktische Freiheit bzw. die Frage nach der *Wirklichkeit* der Freiheit im kantischen System; WmF 260–297.

³¹ Dennoch sind drei Diskrepanzen zu bemerken. 1) 1925/1926 (L 358) stimmte Heidegger mit der Klage Curtius' über den Bau des Schematismuskapitels (Kant-Studien 1914) überein. Aber 1929

zwischen Sinnlichkeit und Verstand, auf die Orientierung am Naturbegriff der mathematischen Wissenschaften und auf die „Cartesianische“ Gleichsetzung von „a priori“ und „subjectiv“.³² Andererseits zeigt der Kantkommentar Heideggers in Kants Überlegungen zur Zeit – die sich um die Themen „Form der Anschauung“, „Selbstaffektion“, „transzendente Einbildungskraft“ und die Schematismuslehre gruppieren – den echten Sinn der Seinsfrage auf. Kant „schwankt“ zwar, er ringt zwar mit der Sprache der Tradition und mit den überlieferten Begriffen, aber „er schwindelt nicht“.

(KPM 102 f.) veröffentlichte er die gegenteilige Meinung, 2) 1927/1928 erläuterte Heidegger Kants Begriffs- und Urteilslehre anhand der Logikvorlesung Kants (PIK 220 f.). 1935/1936 aber verzichtete er auf einen Gebrauch der Logikvorlesung mit der Erklärung, daß diese „eine fragliche Sache“ sei (FD 154 f.). 3) 1927/1928 weist Heidegger auf die „merkwürdige“ Auffassung Kants (in der Vorrede B VIII) hin, daß die Logik seit Aristoteles keinen Schritt vorwärts getan hat (PIK 180, 261). 1930 aber kritisiert er genau eine solche Interpretation jener Bemerkung („jenes oft angeführte, aber meist im gegenteiligen Sinne und daher falsch verstandene Wort Kants über die Logik“, FD 152–153).

³² Vor allem in der Bloßstellung dieses letzten Dogmas kündigt sich die Fortsetzung des zweiten Teils von „Sein und Zeit“ an; vgl. SZ 39–40.

Anhang

Heideggers „Kommentar“ zur *Kritik der reinen Vernunft*, aus den Werken, 1925–1936:
eine Seitenkonkordanz

<i>Kritik der reinen Vernunft</i>	L 1925/26	PIK 1927/28	KPM 1929	WMF 1930	FD 1935/36
Vorreden, Einleitungen		40–76	5–18		152f.
Trz. Ästhetik B 33–36 (§ 1) B 37–40, 46–48 (§§ 2, 4) B 40–41, 48–49 (§§ 3, 5) B 42–46, 50–73 (§§ 3, 6–8)	227 305	77–112 122–131 113–122 139–141 145–163	19–52 136–140		137–139 200–204
Trz. Logik B 74–77 B 77–82 B 82–88 B 87–90		165–176 176–188 188–197 198–217	62–65		147–173 178–183
I. Analytik d. Begriffe 1. „Leitfaden“ B 90–93 B 93–101 (§ 9) B 102–105 (§ 10) B 105–113 (§§ 10, 11) B 116–129 (§§ 13, 14)		217–240 241–262 263–292 292–302 303–326	48–50 50–54 55–62 62–65 65–68 81–84		
2. „Deduktion“ A 95–130 B 129–169 (§§ 15–27) (§§ 24, 25) B 162 Anm.	 305–347 294–297	326–391 403–424 391–402 132–139	68–81 170–182 155–165 182–189 56–58 140 An	255–257	
II. Anal. d. Grundsätze B 169–175					
1. „Schematismus“ B 176–187 B 176–187	357–400	429–431	85–109 145f.	159	214–216 224
2. „Grundsätze“ B 189–193 B 193–197 B 197–202			110 115		174–178 183–187 243–245 187–197

<i>Kritik der reinen Vernunft</i>	L 1925/26	PIK 1927/28	KPM 1929	WMF 1930	FD 1935/36
„Axiome“ B 202–207					197–208 250–252
„Antizipationen“ B 207–218					209–226
„Analogien“ B 218–224		424–428		148–163 169–171	227–238
1. „Substanz“ B 224–232	347–357			163–174	234–237
2. „Kausalität“ B 232–256				174–200	237
3. „Gemeinschaft“ B 256–265					238
„Postulaten“ B 266–287					
„Idealismus“ B 274–279	292 f. 355–357				
„Phän. u. Noum.“ B 294–315			115–120		
„Ideenlehre“ B 390–395				203–209	
„Antinomienlehre“ B 432–448				209–216	
„Dritte Antinomie“ B 472–480				216–223	
„Antin., 3. Abschn.“ B 490–504				223–228	
„Antin., 7. Abschn.“ B 525–535				228–236	
„Auflösung“ B 560–587				236–259	
„Architektonik“ B 860–879		61–76			

Die Einteilung ist nicht exakt. Viele Diskussionen greifen übereinander. Um diese Skizze zu ergänzen, wären die Besprechungen der Postulatenlehre (B 266–287), der Antinomienlehre und des ontologischen Gottesbeweises (B 620–630) in „Grundprobleme der Phänomenologie“ (1927; Gesamtausgabe Bd. 24, 61–67, 201–18, 35–57) hinzuzunehmen. Heidegger selbst verweist auf „Vom Wesen des Grundes“ (1929), 21, im Kontext der Deutung der Kausalität. Dennoch fallen die Abschnitte der KrV auf, die nicht berücksichtigt sind, z. B. die Paralogismenlehre und das Amphibolienkapitel („Das Nichts“).