

Metaphysik und Kritik

Interpretationen zur „Transzendentalen Dialektik“
der *Kritik der reinen Vernunft*

Herausgegeben von

Jiří Chotaš

Jindřich Karásek

Jürgen Stolzenberg

Königshausen & Neumann

Der Sammelband erscheint im Rahmen des Forschungsvorhabens *Grundlagen der modernen Welt im Spiegel der Literatur und Philosophie* (CEZ:MSM0021620824) und des Forschungsvorhabens *Transdisziplinäre Forschung ausgewählter Grundprobleme der Philosophie und verwandter Geisteswissenschaften* (CEZ:AV0Z90090514), die im Institut für Philosophie der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität, Prag, und im Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik durchgeführt werden.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.



© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2010

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Bindung: Verlagsbuchbinderei Keller GmbH, Kleinlöder

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-3580-7

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhalt

<i>Jiří Chotaš, Jindřich Karásek, Jürgen Stolzenberg</i>	
Einleitung	7

I. Das Projekt einer neuen Metaphysik

<i>Günter Zöller</i>	
In der Begrenzung zeigt sich der Meister.	
Der metaphysische Minimalismus der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	19

II. Ideenlehre

<i>Martin Bondeli</i>	
Idee als System, Idee des Verstandes, System der Ideen.	
Bemerkungen zu Kants Ideenlehre	37
<i>Jindřich Karásek</i>	
Der Selbstbezug der Vernunft.	
Zur Logik der Kantischen Ideendeduktion	59

III. Kritik der rationalen Psychologie

<i>Jan Kuneš</i>	
Kants Kritik der rationalen Psychologie	75
<i>Bernhard Thöle</i>	
Kants Diagnose der Illusionen der rationalen Psychologie	99
<i>Jiří Chotaš</i>	
Das Ich als transzendentes Subjekt.	
Eine Auseinandersetzung mit Rolf-Peter Horstmanns Interpretation	
von Kants Paralogismen	117
<i>Heiner F. Klemme</i>	
Die rationalistische Interpretation von Kants „Paralogismen der	
reinen Vernunft“.	
Eine Kritik	141

IV. Kritik der rationalen Kosmologie

Marcus Willaschek

Die „Spontaneität des Erkenntnisses“.
Über die Abhängigkeit der „Transzendentalen Analytik“ von der
Auflösung der Dritten Antinomie 165

Jan Palkoska

Quasiantinomische Behauptungen und die dogmatische Metaphysik.
Zur Gültigkeit der Beweise in der ersten Antinomie 185

V. Kritik der natürlichen Theologie

Konrad Cramer

Ens necessarium 203

VI. Theorie der theoretischen und praktischen Subjektivität

Manfred Baum

Subjekt und Person bei Kant 237

Jürgen Stolzenberg

Subjektivität und Freiheit.
Zu Kants Theorie praktischer Selbstbestimmung 253

Milan Sobotka

Kants zweifache Überwindung der traditionellen Metaphysik 271

Jiří Chotaš

Bibliographie.
Neuere Literatur zur „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen
Vernunft* (1992–2009) 283

Zitierweise und Siglen 309

Personenregister 311

Hinweise zu den Autoren 315

Jiří Chotaš/Jindřich Karásek/Jürgen Stolzenberg

Einleitung

In einem Brief an Kant vom 9. Juli 1771 berichtet Marcus Herz, sein Freund, der königsbergische Kaufmann David Friedländer, habe ihm eröffnet, Kant sei „kein so großer Verehrer der spekulativen Weltweisheit“ mehr, wie er es vormals gewesen wäre. Diese Nachricht versetzte Herz in nicht geringe Verwirrung: „Wie zitterte ich bei dieser Nachricht! Wie, dachte ich, war das also bloße Täuschung von meinem Lehrer, daß er mir bei so mannigfaltiger Gelegenheit den Wert der Metaphysik so sehr anpries; oder empfand er damals wirklich das dafür, was er zu empfinden vorgab, aber die Zeit hat ihm einen schärfern Blick in das Innere der Wissenschaft tun lassen, der auf einmal seine wärmsten Gesinnungen in einen kalten Widerwillen verwandelte“ (AA X, S. 124).

Diese Stelle lässt keinen Zweifel daran, daß Kant vor dem Jahre 1771 ein Vertreter der rationalistischen Metaphysik war. In diese Zeit fällt aber auch ein Ereignis, das ihn zu einem radikalen Kritiker der Metaphysik werden ließ: Es ist dies die Entdeckung der natürlichen Antithetik der reinen Vernunft. Diese Entdeckung stellte das Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der Metaphysik, wie sie Kant vor Augen stand, von Grund auf in Frage. Sie ließ Kant zu der Überzeugung kommen, daß im Zentrum der Metaphysik, und insbesondere bei den Untersuchungen über die ontologische Grundverfassung der Welt, die reine Vernunft sich als unfähig erweist, auf die Frage nach der Wahrheit ihrer Urteile eine befriedigende Antwort zu geben. Stattdessen verstrickt sie sich in Widersprüche mit sich selbst, wenn sie versucht, die Gründe und den Geltungsbereich metaphysischer Erkenntnis anzugeben.

Kant benötigte bekanntlich zehn Jahre, um den Schlüssel zur Lösung der metaphysischen Fragen zu finden, den er in der *Kritik der reinen Vernunft* vorlegt. Er besteht in der Neubegründung der nicht-empirischen Erkenntnis durch die Einschränkung ihres Geltungsbereichs auf die Bedingungen empirischer Erkenntnis – das Thema der sog. „Transzendentalen Analytik“ – und der daraus gewonnenen Entdeckung und Auflösung des Scheins der traditionellen metaphysischen Erkenntnis in der „Transzendentalen Dialektik“.

Es zeigte sich bald, daß es Kant in der Tat gelungen war, die überlieferte Gestalt der Metaphysik, insbesondere die Metaphysik der sog. Leibniz-Wollfschen Schule, zu destruieren. Gleichwohl wird man Kant nicht gerecht, wenn man ihn mit dem bekannten Wort Moses Mendelssohns den „Alleszer-

Marcus Willaschek

Die „Spontaneität des Erkenntnisses“

Über die Abhängigkeit der „Transzendentalen Analytik“ von der Auflösung der Dritten Antinomie¹

I. Einleitung

Kants Überwindung der traditionellen Metaphysik in der „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* beruht auf den Ergebnissen der „Transzendentalen Ästhetik“ und „Analytik“, vor allem auf der dort begründeten Einschränkung möglicher Erkenntnis auf den Bereich der Erscheinungen. Im Folgenden wird es um die Frage gehen, ob es in der *Kritik* auch eine Abhängigkeit in umgekehrter Richtung gibt: Setzen Kants Thesen über die Spontaneität des Verstandes in der „Analytik“ die Auflösung der Dritten Antinomie voraus? Immerhin ist in beiden Kontexten von „Spontaneität“ die Rede, worunter Kant hier wie dort soviel wie Selbsttätigkeit und Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen versteht. Droht die Selbsttätigkeit des Verstandes, von der in der „Analytik“ die Rede ist, nicht ebenso mit der Kausalität der Natur in Konflikt zu geraten wie die Selbsttätigkeit der Vernunft, um die es in der Dritten Antinomie geht? In diesem Fall wäre Kants kritische Theorie der Erfahrung, einschließlich der „Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, von der Auflösung der Dritten Antinomie abhängig.

Diese Frage ist zunächst von Interesse mit Blick auf die inneren Zusammenhänge der *Kritik der reinen Vernunft*. Fällt die Antwort positiv aus, so dürfte das die Gewichte innerhalb des Werkes zugunsten der „Transzendentalen Dialektik“ verschieben. Zugleich entscheidet sich an dieser Frage, ob Kants Theorie des Gemüts und seiner Erkenntniskräfte, wie manche neuere Interpreten meinen,² mit einem heute weit verbreiteten physikalistischen Naturalismus vereinbar ist oder ob sie nicht doch auf eine andere ontologische Hintergrundtheorie angewiesen ist.³ Und schließlich ist der Begriff der Spontaneität des Verstandes seit einiger Zeit selbst wieder stärker ins Zentrum erkenntnistheoretischer Auf-

¹ Für wichtige Hinweise und Kritik danke ich Thomas Höwing und Steffi Schadow.

² Vgl. Kitcher 1990; Brook 1994.

³ So z.B. Ameriks 1982; Pippin 1987; Allison 1989, 1996.

merksamkeit gerückt, so dass die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Denken und Freiheit auch über die Interpretation der Kantischen Philosophie hinaus von Interesse ist.⁴ – Um diese Frage mit Blick auf Kant zu beantworten, werde ich zunächst auf Kants Begriff der Spontaneität in der „Transzendentalen Analytik“ und in der Dritten Antinomie eingehen (II), dann fragen, ob es sich in beiden Zusammenhängen um denselben oder aber um unterschiedliche Begriffe handelt (III) und schließlich auf die Frage eingehen, warum auch die Freiheit des Verstandes nach Kant nicht theoretisch beweisbar ist (IV).

II. Spontaneität in der „Analytik“ und in der „Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft*

Zunächst zur Spontaneität des Verstandes. Zu Beginn der „Transzendentalen Logik“ charakterisiert Kant den Verstand als „Spontaneität der Begriffe“ sowie als „das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses“ (A 51/B 75). Das unterscheidet den Verstand von der Sinnlichkeit als einer „Rezeptivität der Eindrücke“ oder auch „Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen“ (ebd.). Die Spontaneität des Verstandes besteht demnach in erster Annäherung darin, dass bestimmte Vorstellungen, nämlich Begriffe, nicht wie Empfindungen passiv empfangen, sondern aktiv hervorgebracht werden. Wie man sich dieses Hervorbringen vorstellen muss, wird in der „Analytik“ erst nach und nach deutlich: Im „Leitfaden“-Kapitel erläutert Kant, dass Begriffe auf „Funktionen“ beruhen, worunter er „die Einheit der Handlung“ versteht, „verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens“ (A 68/B 93). Die entsprechende „Handlung“ selbst bezeichnet Kant wenig später als „Synthesis“: Raum und Zeit, so Kant, „enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung [...]. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, dass dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Hand-

⁴ Besonders John McDowell setzt terminologisch wie inhaltlich bei Kants Begriff der Spontaneität in der „Analytik“ an (vgl. McDowell 1994, Kap. 1; McDowell 1998) und schlägt von dort eine Brücke zu Sellars' These, der „logical space of reasons“ sei nicht auf den „logical space of causes“ reduzierbar (Sellars 1956), sowie zu Davidsons These von der Eigengesetzlichkeit des Mentalen (Davidson 1970). Beide Thesen stellen sich als Varianten der Kantischen Einsicht in die Spontaneität des Verstandes heraus. Sollte der dabei einschlägige Begriff der Spontaneität derselbe sein wie der, den Kant in der Formulierung der Dritten Antinomie verwendet, und sollte es sich dabei um eine echte Antinomie handeln, dann wäre ein wichtiger Strang der neueren Erkenntnistheorie und Philosophie des Geistes darauf angewiesen, dass diese Antinomie sich auflösen lässt. Davidson erkennt einen solchen Zusammenhang ausdrücklich an (vgl. ebd., S. 207). Zur Frage, ob McDowells Position in eine Antinomie von Freiheit und Natur führt, vgl. Greenberg und Willaschek 2000.

lung nenne ich Synthesis“ (A 77/B 102).⁵ Während Kant die Synthesis der Einbildungskraft zuschreibt, ist es die Aufgabe des Verstandes im engeren Sinn, „diese Synthesis auf Begriffe zu bringen“ (A 78/B 103). Allerdings bezeichnet Kant auch die Synthesis selbst, oder, wie es im § 15 der B-Deduktion heißt, die „Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt“ (B 129) als eine „Verstandeshandlung“ sowie als einen „Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft“ und „Aktus der Selbsttätigkeit“ (B 130). Ein solcher „Aktus der Spontaneität“ ist auch die „transzendente Apperzeption“ in der Vorstellung „Ich denke“, durch die der Verstand die synthetische Einheit des Selbstbewusstseins hervorbringt (vgl. B 132; B 150).

Der Kantischen Analyse zufolge äußert sich die Spontaneität oder Selbsttätigkeit des Verstandes also auf drei verschiedenen Stufen: *erstens* darin, dass dasjenige, was uns zu einem bestimmten Zeitpunkt anschaulich gegeben ist, in einem spontanen Akt der Synthesis „aufgenommen, durchgegangen, und verbunden“ wird – eine Leistung, die Kant der Einbildungskraft zuschreibt (A 77/B 102).⁶ *Zweitens* wird diese Synthesis spontan „auf Begriffe“ gebracht und so als Einheit vorgestellt (A 78/B 103). Und *drittens* schließlich verbindet die transzendente Apperzeption diese Einheiten spontan zu einem im Zeitablauf identischen Bewusstsein.⁷ Dabei sind diese drei Ebenen der Spontaneität des Verstandes nicht als zeitlich aufeinander folgende Schritte zu verstehen, sondern als unterschiedliche Aspekte oder Ebenen jenes Bewusstseins, das sich durch spontane Akte zugleich als intertemporal identisches Selbstbewusstsein und als Bewusstsein von einer objektiven Realität konstituiert.

Diese Thesen über die Spontaneität des Verstandes haben manche Leser als Teil von Kants sogenannter „transzendentaler Psychologie“ aufgefasst, welche die unbewussten psychischen Mechanismen beschreibt, die unserer bewussten Erfahrung zugrunde liegen.⁸ Man kann sie aber auch als Aussagen über die Gel-

⁵ Diese Selbsttätigkeit zeigt der Verstand nicht nur angesichts des „Mannigfaltigen der reinen Anschauung“ von Raum und Zeit, sondern auch angesichts eines Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, da Kant zufolge auch die empirische Begriffsbildung und –verwendung nicht durch das empirische Material festgelegt ist, sondern sich „auf der Spontaneität des Denkens“ gründet.

⁶ In der A-Deduktion unterscheidet Kant noch einmal zwischen der „Synthesis der Apprehension in der Anschauung“ und der „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung“, die allerdings beide „unzertrennlich verbunden“ seien (vgl. A 102).

⁷ Wie diese Schritte sich zu Kants These in seiner *Logik* verhalten, die Form (Allgemeinheit) eines Begriffs sei „jederzeit gemacht“ (*Logik*, AA IX, S. 93), scheint mir eine interessante, aber auf der Basis der Kantischen Texte kaum zu beantwortende Frage zu sein. In der *Logik* betrachtet Kant „Comparison, Reflexion und Abstraktion“ als die drei Schritte, in denen die allgemeine Form eines (empirischen) Begriffs „gemacht“ wird (ebd., S. 93f.). Es scheint mir jedoch zweifelhaft, ob diese Schritte auch für diejenige Synthesis eine Rolle spielen, um die es Kant in der „Analytik der Begriffe“ geht, da Kant hier primär an *reinen* Verstandesbegriffen interessiert ist, die gerade nicht auf einer „Abstraktion“ beruhen (anders Longuenesse 1993).

⁸ Vgl. zum Beispiel Hoppe 1983, Kitcher 1990, Brook 1994; dazu Willaschek 1997.

tungsbedingungen und die Rechtfertigungsbasis empirischer Urteile verstehen.⁹ In dieser erkenntnistheoretischen Perspektive, die ich im Folgenden einnehmen möchte, bedeutet Kants These von der Spontaneität des Verstandes vor allem, dass weder die Bildung von Begriffen noch ihre Verwendung in Urteilen durch sinnliche Eindrücke, d.h. durch kausale Einflüsse auf die Sinnesorgane, determiniert sind. Kein sinnlicher Eindruck legt eindeutig fest, unter welchen Begriff wir ihn bringen und über welche Begriffe wir überhaupt verfügen. Begriffe sind uns nicht mit den sinnlichen Eindrücken „gegeben“, sondern wir „machen“ sie selbst.¹⁰ Gerade deshalb sind wir für ihren Inhalt und ihre Verwendung in Urteilen in einem erkenntnistheoretisch relevanten Sinn verantwortlich. Anders als die Vorgänge in unseren Sinnesorganen bedürfen unsere Begriffe und Urteile daher einer *Rechtfertigung*. Kant selbst stellt die Rechtfertigung von Begriffen und synthetischen Urteilen *a priori* in den Mittelpunkt seiner Untersuchung, doch gilt derselbe Zusammenhang zwischen Spontaneität und Normativität auch für empirische Begriffe: Nur deshalb, weil unsere empirische Begriffsbildung nicht bereits durch die empirischen Daten festgelegt ist, sondern *bei uns* liegt, ist es sinnvoll, die Verwendung eines empirisch *inadäquaten* Begriffs (Bsp. *Walfisch*) als ungerechtfertigt zu kritisieren. Und nur deshalb, weil die Verwendung empirischer Begriffe in Urteilen nicht durch die gegebenen Eindrücke unserer Sinne notwendig gemacht wird, sondern unserer Kontrolle unterliegt, ist es sinnvoll, von *korrekter* oder *inkorrekt*er Begriffsverwendung, gerechtfertigten und ungerechtfertigten Urteilen zu sprechen.¹¹ So eröffnet erst die These von der Spontaneität des Verstandes das Feld für die Erkenntnistheorie als eine *normative* Disziplin, in der es nicht um die Genese, sondern um die Rechtfertigung, die „Deduktion“ unserer Begriffe und Urteile geht.

Der Zusammenhang zwischen der Spontaneität und der Normativität unserer kognitiven Prozesse beruht auf dem Gedanken, dass es eine Befolgung von Regeln und damit einhergehend eine Unterscheidung zwischen richtig und falsch, gerechtfertigt und ungerechtfertigt, nur dort gibt, wo es einen Spielraum für das *eigene* Handeln gibt – d.h. für Selbsttätigkeit oder Spontaneität. Anders als die Spontaneität hebt Kant die Normativität der Erkenntnis in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht besonders hervor. Kant erkennt sie jedoch (a) implizit mit seiner juristischen Metaphorik und (b) mit seiner Rede von Begriffen als Regeln auch explizit an.

(a) Die dominierende Metapher der *Kritik der reinen Vernunft* ist die des Gerichtshofs, vor dem die Vernunft Richterin und Angeklagte zugleich ist (vgl. A xi f.). Im Verlauf dieses Gerichtsverfahrens ergibt sich unter anderem die Notwendigkeit dessen, was die „Rechtslehrer“ eine „Deduktion“ nennen; sie soll den „Rechtsgrund“ unserer synthetischen Urteile *a priori* aufdecken, die Frage „*quid juris*“ hinsichtlich unseres Gebrauchs reiner Verstandesbegriffe beantwor-

⁹ Vgl. zum Beispiel Rohs 1988 sowie, in anderer Weise, McDowell 1994, 1998.

¹⁰ Zu diesem Gegensatz vgl. auch Cramer 1986.

¹¹ Auf diesen Punkt werde ich im Folgenden zurückkommen.

ten und so über den „Rechtsanspruch“ unserer vermeintlichen Erkenntnis *a priori* entscheiden (vgl. A 84/B 116f.). Damit setzt Kant offensichtlich voraus, dass der Verstand (und das heißt letztlich: das erkennende Subjekt) überhaupt einen Anspruch auf normative Richtigkeit erhebt. Und dieser Anspruch setzt seinerseits voraus, dass unsere Urteile ein Ergebnis unserer eigenen Aktivität und nicht das Produkt externer Faktoren sind. In einer Reflexion aus den 70er Jahren kommt dieser Zusammenhang besonders klar zum Ausdruck: „Wir können eine Handlung von uns entweder betrachten als etwas, das *geschieht*, d.i. als Erscheinung, oder als etwas, das *geschehen soll*, d.i. als eine Anschauung der Selbsttätigkeit zu möglichen wirkungen“ (Refl. 4334; AA XVII, S. 508f.; H.v.m.). Die *Spontaneität* und die *Normativität* unserer Verstandeshandlungen gehen Hand in Hand.¹²

(b) Explizit kommt der normative Aspekt der Erkenntnis bei Kant darin zum Ausdruck, dass er Begriffe als *Regeln* zur Synthesis sinnlicher Eindrücke versteht und die Möglichkeit von Fehlern in der Anwendung dieser Regeln – Kant spricht von einem Mangel an Urteilskraft (vgl. A133/B172) – ausdrücklich einräumt. Es kann sich bei diesen begrifflichen Regeln daher nicht um faktische Regelmäßigkeiten handeln: Nur von Regeln im Sinne von Normen oder normativen Standards kann man versehentlich abweichen (etwa indem man einen Begriff falsch verwendet). In erkenntnistheoretischer Perspektive sollte man das aktivistische Vokabular, in dem Kant mentale Prozesse beschreibt, daher vor allem als Anerkennung der Normativität von Begriffsverwendung und Erkenntnis verstehen (und nicht als Teil seiner „transzendentalen Psychologie“).

Allerdings verwischt Kant gelegentlich den Unterschied zwischen faktischen Regelmäßigkeiten und normativen Regeln, so etwa in der bekannten Definition des Willens im zweiten Abschnitt der *Grundlegung*: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen“ (AA IV, S. 412). Auch wenn die genaue Deutung dieser Stelle umstritten ist,¹³ scheint klar zu sein, dass die Prinzipien, *nach* denen vernünftige Wesen handeln, keine Naturgesetze, sondern Regeln im Sinne von Normen sind. Dennoch fasst Kant hier beides unter demselben Gesetzesbegriff zusammen, ebenso wie in der Einleitung zur „Transzendentalen Dialektik“, wo es heißt: „Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen“ (A 294/B 350). Daher, so Kant weiter, könne der Verstand für sich allein auch nicht irren, „weil, wenn er bloß nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urteil) mit diesen Gesetzen notwendig übereinstimmen muss“ (ebd.). Hier

¹² Es stellt sich die Frage, ob Kant zufolge nicht auch die reine Anschauung eine Form von Spontaneität involviert. Die Antwort könnte unter Hinweis auf B 160 Anm. lauten, dass die *Form der Anschauung* auf einer Struktureigenschaft unseres Gemüts beruht und insofern passiv ist, dass aber die *formale Anschauung* bereits einen Akt der Spontaneität (und damit eine Verstandeshandlung) erfordert.

¹³ Vgl. dazu Laberge 1989, Willaschek 1992, § 5, Timmermann 2003, Kap. II.

scheint Kant die Gesetze, nach denen der Verstand handelt, also nicht als normative Gesetze, sondern als faktische Gesetzmäßigkeiten zu verstehen.

An anderen Stellen hingegen betont Kant ausdrücklich den normativen Charakter der Regeln des Verstandesgebrauchs, so zum Beispiel in seiner Logik-Vorlesung: „In der Logik ist aber die Frage nicht nach *zufälligen*, sondern nach *notwendigen* Regeln; nicht, wie wir denken, sondern wie wir denken *sollen*. [...] Sie soll uns den *richtigen*, d.h. den mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes lehren“ (AA IX, S. 14, Z. 3 u. 4; Herv. v. Verf.). Es ist gerade dieser normative Charakter, der Kant zufolge die Logik von der Psychologie unterscheidet (vgl. ebd.).¹⁴ Regeln, die besagen, wie man richtigerweise denken soll, können sich nur an Wesen richten, die in der Lage sind, ihr Denken aktiv und selbständig, mit anderen Worten: spontan, an diesen Regeln zu orientieren. Andersherum gesagt: Wenn die passiv empfangenen Eindrücke unserer Sinne bereits vollständig festlegten, was wir denken, so wäre ein „Sollen“, wie Kant in einem anderen, aber strukturell durchaus verwandten Zusammenhang sagt, „am unrechten Orte“ (vgl. AA IV, S. 414).¹⁵ – Diese skizzenhaften Bemerkungen müssen vorerst ausreichen, um denjenigen Aspekt der Kantischen These von der Spontaneität des Verstandes herauszustellen, auf den es im Folgenden ankommen wird.¹⁶

Im Gegensatz zur Verwendung des Ausdrucks in der „Transzendentalen Analytik“ erläutert Kant in der „Dialektik“ ausdrücklich, was er unter „Spontaneität“ versteht, nämlich: „eine Kausalität, durch welche etwas geschieht, ohne dass die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d.i. eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen“ (A 446/B 474). Das bedeutet nicht, dass einer spontanen Verursachung keine anderen Ereignisse zeitlich vorhergehen, sondern nur, dass sie durch diese nicht verursacht werden: „Denn“, so Kant, „wir reden hier nicht vom absolut ersten Anfange der Zeit nach, sondern der Kausalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluss der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist“ (A 450/B 478).

¹⁴ Vgl. dazu Heßbrüggen-Walter 2004.

¹⁵ Die Rede von einem Sollen setzt Kant zufolge dreierlei voraus: 1. Eine objektiv gültige Regel; 2. die Fähigkeit, diese Regel zu befolgen; 3. Fehlbarkeit in der Befolgung der Regel (vgl. AA IV, S. 414; dazu Willaschek 1992, § 4).

¹⁶ Einen anderen Aspekt betont Allison, dem zufolge die Spontaneität des Verstandes vor allem darin zum Ausdruck kommt, dass diskursive Urteile stets die Struktur haben, etwas *als* etwas zu betrachten („taking as“), und so ein aktives Subjekt voraussetzen (Allison 1989, S. 93ff.; 1996, S. 62). Allison erwähnt jedoch auch die Verbindung zwischen Spontaneität und Normativität (ebd., S. 63).

Spontaneität liegt also dann vor, wenn ein Ereignis, das eine Reihe von weiteren Ereignissen bewirkt, seinerseits nicht durch zeitlich vorhergehende Ereignisse verursacht ist. Das Geschehen bis zu einem bestimmten Zeitpunkt legt demnach nicht kausal fest, ob ein bestimmtes Ereignis zu einem späteren Zeitpunkt stattfindet oder nicht. Da Kausalität laut Kant mit naturgesetzlicher Erklärbarkeit einhergeht, gilt ein Ereignis demnach dann als „absolut spontan“, wenn es kein *Naturgesetz* gibt, das dieses Ereignis als notwendige Folge eines vorhergehenden zu erklären erlaubt.¹⁷

Die Annahme, es gebe natürliche Ereignisse, die in diesem Sinn „spontan“ sind, kollidiert offensichtlich mit der Auffassung, die Natur sei kausal durchgängig determiniert. Auf die Frage, ob sich daraus tatsächlich eine *Antinomie* ergibt, werde ich weiter unten zurückkommen. Zunächst aber zur Frage, wie sich beide Begriffe von Spontaneität, derjenige der „Analytik“ und derjenige der „Dialektik“, zueinander verhalten.

III. Ist die Spontaneität des Verstandes absolut oder relativ?

Zumindest auf den ersten Blick scheint der Spontaneitätsbegriff der „Analytik“ schwächer zu sein als derjenige der Dritten Antinomie. Die Spontaneität des Verstandes besteht darin, dass die Weise, wie wir die Eindrücke unserer Sinne konzeptualisieren und diese Konzeptualisierungen (Urteile) zu einem einheitlichen Bewusstsein verbinden, durch die gegebenen Eindrücke selbst nicht, oder zumindest nicht vollständig, determiniert ist. Das allein schließt aber nicht aus, dass es weitere kausale Faktoren gibt, die, eventuell in Verbindung mit unseren Sinnesempfindungen, unsere Begriffsbildung und Begriffsverwendung kausal vollständig festlegen. Man könnte das Kantische „Gemüt“ zum Beispiel als eine Art Computer betrachten, in dem das Programm (Anschauungsformen und Kategorien) „a priori bereitliegt“ (vgl. A 20/B 34). Dann wäre das Output des Computers (die Urteile) durch das sinnliche Input und das Programm vollständig festgelegt. Wilfrid Sellars hat auf der Grundlage dieses Vergleichs die These vertreten, dass Kant dem Gemüt in der „Transzendentalen Analytik“ lediglich eine, wie er es nennt, „*relative Spontaneität*“ zugesprochen habe.¹⁸ Diese, so Sellars, sei damit vereinbar, dass unsere Urteile zwar relativ zum sinnlich Gegebenen spontan, aber dennoch durch *andere* natürliche Ursachen vollständig deter-

¹⁷ Ob das Ereignis stattdessen vielleicht unter ein Gesetz anderer Art fällt, etwa das Sittengesetz (vgl. AA IV, S. 446f.), ist für den Begriff der Spontaneität unerheblich. Absolute Spontaneität im Sinne der Dritten Antinomie bedeutet noch nicht „Autonomie“ im Sinne einer moralischen Selbstgesetzgebung, auch wenn Kant in seinen moralphilosophischen Schriften beides oft nah aneinander rückt. Spontaneität ist lediglich eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für Autonomie; vgl. dazu Willaschek 1992, §§ 6, 13.

¹⁸ Vgl. Sellars 1972, S. 79.

miniert sind.¹⁹ Für diese Lesart spricht unter anderem die unmittelbare Vorgesichte des Kantischen Spontaneitätsbegriffs: So gilt Baumgarten zufolge eine Handlung als spontan, wenn sie von einem Prinzip abhängt, welches im Handelnden selbst liegt.²⁰ Das schließt aber nicht aus, dass dieses Prinzip seinerseits von äußeren Faktoren abhängt – sei es von einer göttlichen Schöpfung oder von einem genetischen Code. Baumgarten bezeichnet die menschliche Seele daher gerade aufgrund ihrer Spontaneität, ihrer Fähigkeit zu selbsttätiger Veränderung, als einen „Automaten“.²¹ Auch Kant spricht davon, dass eine solche Spontaneität den Menschen zu einem „denkenden Automaten“ (AA V, S. 101), einem „*automaton spirituale*“ (AA V, S. 97) machen würde. Er bezeichnet sie als „*spontaneitas secundum quid*“ oder auch als „komparative“ Spontaneität und unterscheidet sie von einer „absoluten“, d.h. unbedingten Selbsttätigkeit (vgl. z.B. AA V, S. 97, 101; AA XXVIII, S. 267).

In der Literatur ist die Auffassung verbreitet, Kant sei auf einen absoluten Spontaneitätsbegriff zwar im Kontext der Dritten Antinomie festgelegt (und damit auch im Kontext seiner Moralphilosophie, die ja die Auflösung der Freiheitsantinomie voraussetzt), nicht aber in der „Analytik“ der *Kritik der reinen Vernunft*.²² Doch gegen diese Auffassung sprechen mehrere gewichtige Gründe. Sie ergeben sich (a) aus der Rolle, die Kant Urteilskraft und Einbildungskraft zuweist, (b) aus Stellen in veröffentlichten Werken und Reflexionen, an denen Kant ausdrücklich behauptet, nur ein absolut spontaner Verstand könne objektiv gültige Urteile fällen, und (c) aus jenen Stellen, an denen Kant dem Menschen ein unmittelbares Bewusstsein absoluter Spontaneität in der Ausübung seiner Verstandes- und Vernunftvermögen zuzuschreiben scheint.²³

(a) Auch wenn sich die kategoriale Synthesis des anschaulich Gegebenen vielleicht mit der Anwendung eines Computerprogramms vergleichen lässt, gilt dies für andere Aspekte der Kantischen Urteilslehre in der „Analytik“ nicht. Insbesondere die Rolle von Urteilskraft und Einbildungskraft ist mit einem solchen Vergleich kaum vereinbar. Unter Urteilskraft versteht Kant im vorliegenden Zusammenhang die Fähigkeit, Begriffe und andere Regeln auf Einzelfälle anzuwenden. Daher kann die Ausübung dieser Fähigkeit selbst nicht wiederum in der Befolgung einer Regel zur richtigen Regelanwendung bestehen, da sich sonst ein vitiöser Zirkel oder ein infiniter Regress ergeben würde (A 133/B 172). Urteilskraft muss geübt oder, wie Kant in Vorwegnahme Wittgensteins auch sagt, „abgerichtet“ werden (ebd.). Da sie selbst (zumindest als empirische

¹⁹ Ebd.

²⁰ „Actio a sufficienti principio, quod agenti internum est, dependens est SPONTANEA“ (Baumgarten, *Metaphysica*, § 704; abgedr. in: AA XVII, S. 131).

²¹ „Si AUTOMATON dicatur se ipsum mutans, anima erit automaton“ (ebd., § 705).

²² Vgl. z.B. Henrich 1975, S. 66; Sellars 1972, S. 79; Kitcher 1990, S. 253.

²³ Dabei wird sich auch herausstellen, dass die absolute Spontaneität des Verstandes keinesfalls, wie man zunächst vielleicht meinen könnte, jene Form von selbstgenügsamer Produktivität erfordert, die Kant zufolge allein dem göttlichen Verstand vorbehalten ist.

Urteilskraft) nicht regelgeleitet ist, lässt sie sich aber auch nicht als Programm eines Computers oder eines *automaton spirituale* modellieren, denn ein solches Programm ist ja nichts anderes als ein Set von Regeln.

Dagegen könnte man vielleicht einwenden, dass Computer doch auch keine Urteilskraft brauchen, um ihre Programme anzuwenden. Aber die Antwort darauf liegt auf der Hand: Computer wenden ihre Programme nicht an, sie *befolgen* keine Regeln, sondern *unterliegen* Regelmäßigkeiten. Computer fällen daher auch keine Urteile, nach deren Rechtfertigung man fragen könnte. Was ihnen (bisher jedenfalls) fehlt, ist gerade jenes Moment von Selbsttätigkeit oder Spontaneität, das Kant an den kognitiven Leistungen des Menschen betont. Diese Spontaneität äußert sich übrigens nicht nur im nicht-mechanischen Charakter der *Anwendung* von Begriffen, sondern auch in der Plastizität unseres Begriffsrepertoires selbst, die Kant besonders in der „Vorrede B“ unter Hinweis auf die wissenschaftlichen Revolutionen von Thales, Galilei und anderen betont (vgl. B xi ff.). Unsere Begriffe sind uns eben nicht einfach vorgegeben; wir können sie im Lichte neuer Erfahrungen, veränderter Erkenntnisinteressen und neuer technischer Möglichkeiten aktiv gestalten und anpassen. Vielleicht wird es einmal Computer geben, die ebenfalls über diese Form von Spontaneität verfügen, doch entsprechen auch diese dann nicht mehr dem einfachen (am Begriff der universellen Turing-Maschine orientierten) Computer-Modell des Geistes.

Als produktive *Einbildungskraft* bezeichnet Kant die Fähigkeit, das unverbundene Mannigfaltige der Anschauung (insbesondere das „Material“, das unsere Sinne uns darbieten) zu anschaulichen Einheiten zusammenzufassen (vgl. A 100–103; A 115–125; B 150–156). Sie erlaubt uns so, nicht nur isolierte Daten zu empfangen, sondern zusammenhängende Gestalten wahrzunehmen. Diese Fähigkeit ist selbst eine Form der Spontaneität des Verstandes (B 151f.); Kant unterscheidet sie aufgrund ihrer Spontaneität von der reproduktiven Einbildungskraft, „deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen [...] unterworfen ist und daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis a priori nichts beiträgt“ (B 152). Da die *produktive* Einbildungskraft laut Kant durchaus etwas zur Erklärung der Möglichkeit von Erkenntnis a priori beiträgt, darf man im Umkehrschluss annehmen, dass sie nicht „lediglich empirischen Gesetzen unterworfen ist“. Auch bei der produktiven Einbildungskraft könnte es sich daher nicht um einen Teil eines Computerprogramms handeln, denn Computer *sind* lediglich empirischen Gesetzen unterworfen.

Kants Konzeption von Urteilskraft und Einbildungskraft und ihrer Rolle beim Zustandekommen objektiver Erkenntnis wirft sicherlich ebenso viele Fragen auf wie sie beantwortet. Dennoch kann man festhalten, dass ihr die wichtige, später vor allem von Wittgenstein betonte Einsicht zu Grunde liegt, dass es sich bei Regelfolgen, Begriffsanwendung und Gestaltwahrnehmung nicht um mechanische oder quasi-mechanische Vorgänge handeln kann. Um die Spontaneität des Verstandes, wie sie in Urteils- und Einbildungskraft zum Ausdruck kommt, als bloß „relative“ oder „komparative“ Spontaneität verstehen zu können, müsste es

möglich sein, diejenigen Erkenntnisprozesse, die relativ zu bestimmten Ausgangsbedingungen (hier: dem anschaulich gegebenen Material) spontan sind, als kausal determiniert zu beschreiben, sobald man *alle* relevanten Ausgangsbedingungen in Betracht zieht. Vielleicht kann man auch das Befolgen von Regeln und die Gestaltwahrnehmung in diesem Sinn als kausal determinierte Vorgänge beschreiben; doch beschreibt man sie dann gerade nicht mehr *als* Regelfolgen oder Gestaltwahrnehmung. Zumindest auf dieser erkenntnistheoretischen Beschreibungsebene, so kann man Kant verstehen, ist eine rein kausale Erklärung unserer Erkenntnisleistungen ausgeschlossen. Gerade darauf soll Kants Rede von einer Spontaneität des Verstandes hinweisen: Sofern wir mit unseren Urteilen objektive *Gültigkeit* beanspruchen, können wir sie nicht als vollständig kausal determiniert betrachten.

(b) Genau das behauptet Kant auch ausdrücklich in einer Reihe von Reflexionen. Die wichtigste von ihnen, die zugleich den Zusammenhang zwischen Spontaneität und Normativität betont, stammt aus der Zeit um 1778 und lautet: „Die transzendente Freyheit ist die nothwendige Hypothesis aller Regeln, mithin alles Gebrauchs des Verstandes. Man soll so und so denken etc. folglich muß diese Handlung frey seyn, d.i. nicht von selbst schon (subiectiv) bestimmt seyn, sondern nur obiectiven Grund der Bestimmung haben“ (Refl. 4904, AA XVIII, S. 24).²⁴ Da „transzendente Freiheit“ nur ein anderer Ausdruck für *absolute* Spontaneität ist (vgl. A 446/B 474), besagt diese Notiz, dass objektiv gültige Urteile einen absolut spontanen Verstand erfordern; andernfalls wären die Urteile nämlich durch subjektive Faktoren bedingt (d.h. durch solche, die für die Gültigkeit des Urteils unerheblich sind).²⁵

Zwei Jahre nach Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* nimmt Kant diesen Gedanken, mitsamt der Gegenüberstellung von subjektiven und objektiven Gründen, in einer veröffentlichten Schrift wieder auf. Gegen Ende der Rezension von Schulz' *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre* heißt es: „Er [Schulz] hat aber im Grunde seiner Seele, obgleich er es sich selbst nicht gestehen wollte, voraus gesetzt: dass der Verstand nach objektiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urteil zu bestimmen das Vermögen habe und *nicht unter dem Mechanismus der bloß subjektiv bestimmenden Ursachen*, die sich in der Folge ändern können, *stehe*; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft gibt“ (AA VIII, S. 14; H.v.m.). Auch hier nimmt Kant den urteilenden Verstand also ausdrücklich vom „Mechanismus der bloß subjektiv bestimmenden Ursachen“ aus. Die „Freiheit zu denken“ besteht darin, „objektiven Gründen“ zu folgen, die nicht wie natürliche Ursachen kommen und gehen, sondern zumindest dem Anspruch nach „jederzeit gültig sind“.²⁶

²⁴ Kant fügt hinzu „(Sie [transzendente Freiheit] ist die Eigenschaft der Wesen, bei denen das Bewußtseyn der Regeln Grund ihrer Handlungen ist.“ (Refl. 4904, AA XVIII, S. 24).

²⁵ Vgl. auch Refl. 5413, AA XVIII, S. 176; Refl. 5441, ebd., S. 182f. Zu Kants Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Gründen vgl. auch Willaschek 2002.

²⁶ Vgl. dazu auch Rosefeldt 2000, S. 169–184.

Wie nahe Kant die Spontaneität des Verstandes in der Schulz-Rezension an die transzendente Freiheit im Sinne der Dritten Antinomie rückt, wird deutlich, wenn man die zitierte Stelle mit der Formulierung der Freiheitsantinomie in den ebenfalls 1783 erschienenen *Prolegomena* vergleicht: „Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht bloß mit seinen subjektiv bestimmenden Gründen, welche die Naturursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht und so fern das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objektive Gründe, die bloß Ideen sind, bezogen wird, so fern sie dieses Vermögen bestimmen können, welche Verknüpfung durch ein Sollen ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heißt Vernunft; und so fern wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objektiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden“ (AA IV, S. 344f.). Wie die objektiven Gründe des Verstandes „jederzeit gültig sind“, so gelten auch die objektiven Gründe der Vernunft „ohne Einfluß der Umstände der Zeit und des Orts“ (AA IV, S. 345). Kant charakterisiert die Spontaneität des Verstandes in der Schulz-Rezension also mit denselben Merkmalen wie die Spontaneität der Vernunft in den *Prolegomena*. Und wenn die Selbsttätigkeit der Vernunft verbietet, den Menschen (in dieser Hinsicht) als Sinnenwesen zu betrachten, dann muss dies auch für die Selbsttätigkeit des Verstandes gelten.

(c) Das führt uns zu zwei Stellen, an denen Kant die Spontaneität von Vernunft und Verstand ausdrücklich als Grund dafür anführt, den Menschen (auch) als ein intelligibles Wesen zu betrachten. Zunächst zu einer vieldiskutierten Passage in der „Erläuterung“ zur Auflösung der Dritten Antinomie. Dort stellt Kant überraschenderweise fest, der Mensch erkenne sich selbst „durch bloße Apperzeption“. Er sei daher für sich selbst „einesteils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand [...]“. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft“ (A 546f./B 574f). Zwar hebt Kant die Vernunft gegenüber dem Verstand noch einmal besonders hervor,²⁷ doch er lässt keinen Zweifel daran, dass er auch den Verstand als ein „intelligibles“ und insofern empirisch unbedingtes Vermögen versteht. Wenn nun, wie Kant an derselben Stelle betont, die Vernunft den Verstand „bestimmen“ kann (nämlich dahingehend, in der Natur eine möglichst vollständige systematische Einheit zu suchen), dann *kann* die Tätigkeit des Verstandes nicht vollständig durch empirische Ursachen determiniert sein, denn die Vernunft selbst ist als „intelligibles Vermögen“ keine empirische Ursache. Die synthetisierende Leistung des Verstandes und die systematisierende Leistung der Vernunft sind Kant zufolge daher gleichermaßen Ausdruck der absoluten Spontaneität des menschlichen Gemüts.

²⁷ „[V]ornehmlich wird die letztere [...] von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand danach bestimmt, der dann von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht“ (A 547/B 575).

Eine parallele Stelle findet sich in der *Grundlegung*, wo Kant schreibt: „Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen [...] unterscheidet, und das ist die Vernunft“ (AA IV, S. 452). Es folgt ein ausdrücklicher Vergleich der Spontaneität der Vernunft mit derjenigen des Verstandes: „Diese [die Vernunft], als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: dass, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist [...], er dennoch aus seiner Tätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann als die, so bloß dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewusstsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht.“ (ebd.)

Diese Stelle könnte zunächst gegen die These sprechen, die Spontaneität des Verstandes sei nicht nur eine relative, sondern eine absolute Unabhängigkeit von zeitlich vorhergehenden Ursachen. Kant stellt die Spontaneität der Vernunft eindeutig über die des Verstandes: Jene ist „rein“, diese nicht. Doch genauer betrachtet besteht dieser Unterschied allein darin, dass die Selbsttätigkeit des Verstandes *inhaltlich* auf etwas sinnlich Gegebenes angewiesen ist, die der Vernunft hingegen nicht. Der Gebrauch der Verstandesbegriffe ist *insofern* sinnlich bedingt, als er (anders als ein *intellectus archetypus*, der produktive Verstand Gottes) auf sinnlich gegebenes Material angewiesen ist, um zu Erkenntnissen zu führen. Das bedeutet aber nicht, dass der Verstandesgebrauch durch sinnliche Eindrücke oder irgendwelche anderen Faktoren kausal *determiniert* wäre.

Die Unabhängigkeit des Verstandes von einer kausalen Determination durch sinnliche Daten kommt unter anderem darin zum Ausdruck, dass Kant den Einfluss äußerer Gegenstände auf unsere Sinnlichkeit als „Affektion“ bezeichnet. Den Ausdruck „affizieren“ verwendet Kant nämlich im Anschluss an Leibniz gerade als Gegensatz zu einer mit Freiheit unvereinbaren Form von Determination: „eine Willkür ist sinnlich, wenn sie *pathologisch* (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) *affiziert* ist; sie heißt tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie *pathologisch necessitiert* werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*“ (A 534/B 562; vgl. AA VI, S. 213). Wenn sich die sinnliche Affiziertheit der menschlichen Willkür im Zuge der Auflösung der Dritten Antinomie als vereinbar mit absoluter Spontaneität erweist, kann auch die sinnliche Bedingtheit unseres Verstandesgebrauchs dessen absolute Spontaneität nicht ausschließen: Zum einen betrifft sie nur die Möglichkeit, durch Anwendung seiner Begriffe zu Erkenntnissen zu gelangen, nicht aber die spontane Hervorbringung der Begriffe selbst, zum anderen ist selbst diese Bedingtheit, als *inhaltliche* Angewiesenheit auf sinnliche Daten, etwas anderes als kausale Determination. Die Angewiesenheit unseres *diskursiven* Verstandes auf ein gegebenes Material ist mit dessen *absoluter* Spontaneität also durchaus vereinbar. – Verstand und Vernunft unterscheiden sich der *Grundlegung* zufolge also *nicht* darin, dass die Vernunft über eine absolute, der

Verstand über bloß relative Spontaneität verfügte, sondern nur darin, dass der Verstand diese absolute Spontaneität an einem gegebenen Material, die Vernunft hingegen „rein“ ausübt.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass Kant sich implizit durch seine Konzeption der Vermögen Urteilskraft und Einbildungskraft, explizit durch verschiedene veröffentlichte wie unveröffentlichte Äußerungen darauf festlegt, dass der menschliche Verstand über eine absolute Spontaneität verfügt; die Begriffsbildungen und Urteile des Verstandes sind durch sinnliche Daten zwar bedingt, aber nicht kausal determiniert. Die scheinbare Unvereinbarkeit von Freiheit und Naturdetermination, die der Dritten Antinomie zugrunde liegt, lässt sich also nach Kant nicht auf den Bereich körperlichen Handelns begrenzen, sondern betrifft auch die rein geistigen Tätigkeiten des Verstandes, die Kant in der „*Transzendentalen Analytik*“ untersucht. Auch der rein theoretische Gebrauch von Verstand und Vernunft erfordert mehr als nur die „*Freiheit eines Bratenwenders*“.²⁸

IV. Die Spontaneität des Verstandes und die Beweisbarkeit der Freiheit

Nun werfen die beiden zuletzt zitierten Stellen aus der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Grundlegung* zwei Fragen auf, deren Beantwortung auch Licht auf die Reichweite der Kantischen Thesen über die menschliche Spontaneität wirft. Erstens: Missachtet Kant mit der Behauptung, der Mensch sei sich seiner Spontaneität unmittelbar bewusst, nicht seine eigenen erkenntniskritischen Restriktionen, wonach wir auch uns selbst und das eigene Gemüt nur als Erscheinung, nicht aber als intelligiblen Gegenstand erkennen (vgl. B 152–159)? Und zweitens: Wenn wir über ein unmittelbares Bewusstsein der eigenen Spontaneität verfügen, warum ist Kant dann der Meinung, einen theoretischen Beweis menschlicher Freiheit könne es nicht geben (vgl. A 558/B 586; A 799/827; A 803/B 831)?

Diese Fragen berühren eine ganze Reihe von in der Kant-Interpretation umstrittenen Themen: die Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen, die Anwendung dieser Unterscheidung auf das erkennende und handelnde Subjekt, Kants Konzeption des Selbst und der transzendentalen Apperzeption, die Unterscheidungen zwischen relativer und absoluter Spontaneität, zwischen transzendentaler und praktischer Freiheit und zwischen theoretischen und praktischen Beweisen der Freiheit. Auf diese schwierigen Themen kann ich hier nicht im Detail eingehen, sondern sie nur so weit verfolgen, wie es nötig ist, um einen Einwand auszuräumen, der sich aus den beiden genannten Fragen ergeben könnte: Kant könne keine absolute Spontaneität des Verstandes

²⁸ Zu demselben Ergebnis kommen auf andere Weise auch Pippin 1987 und Allison 1989.

behaupten, so der Einwand, da dies seiner kritischen Konzeption des Subjekts und der These von der Unbeweisbarkeit der Freiheit widersprechen würde.

In diesem Zusammenhang ist es zunächst wichtig zu beachten, dass ein Beweis theoretischer Freiheit (d.h. der Freiheit im Denken) noch kein *theoretischer* Beweis der Freiheit ist. Ein theoretischer Beweis transzendentaler Freiheit (genauer: ein für die Zwecke der „spekulativen“ Vernunft hinreichender Beweis) müsste von a priori gewissen Prämissen ausgehen und zu dem Ergebnis kommen, dass wir (Menschen) über absolute Spontaneität verfügen. Es müsste sich also um einen Beweis von genau jener Art handeln, die Kant im Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* kritisiert.²⁹ Einen solchen Beweis hält Kant offenbar für unmöglich. Das bedeutet jedoch nicht, dass es in einem anderen, nämlich praktischen Sinn, durchaus möglich ist, unsere theoretische Freiheit zu beweisen. Unter einem *praktischen* Beweis einer bestimmten These (genauer: einem für die Zwecke der praktischen Vernunft hinreichenden Beweis) kann man den Nachweis verstehen, dass wir diese These anerkennen *müssen*, sofern wir uns als handelnde Subjekte begreifen.³⁰

Wenn wir nun unser Denken mit Kant ebenfalls als eine *Aktivität* betrachten, dann lässt sich diese Art von Beweis unmittelbar auf den Fall theoretischer Spontaneität übertragen: Ein *praktischer* Beweis dafür, dass wir im Denken absolut spontan sind, bestünde in dem Nachweis, dass wir uns selbst nicht als denkende (urteilende) Subjekte begreifen können, ohne uns für absolut frei zu halten. Einen solchen Beweis absoluter Spontaneität skizziert Kant am Ende der Schulz-Rezension (s.o.) sowie an der folgenden Stelle in der *Grundlegung*: „Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Hinsicht wirklich frei. [...] Nun behaupte ich: dass wir einem jeden vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist [...]. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewusstsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. [...] folglich muss sie als praktische Vernunft [...] von ihr selbst als frei angesehen werden“ (AA IV, S. 448). Kant entwickelt dieses Argument mit Blick auf die praktische Vernunft, doch lässt es sich ganz analog auch für den Verstand und den spekulativen Vernunftgebrauch formulieren: Wäre ich mir der Tatsache bewusst, dass ich meine theoretischen Urteile nicht aufgrund vernünftiger Gründe und Überlegung fälle, sondern aufgrund von „Antrieben“ und anderen Faktoren, die für die Gültigkeit

²⁹ Einen „Paralogismus der Freiheit“, der parallel zu den vier Paralogismen in der *Kritik* aufgebaut ist, rekonstruiert Rosefeldt aus Kants Metaphysik-Vorlesungen (vgl. Rosefeldt 2000, S. 152ff.).

³⁰ Zu einer Interpretation der Kantischen These vom „Factum der Vernunft“ als Teil eines „praktischen“ Beweises menschlicher Freiheit vgl. Willaschek 1992, S. 184–192; 224–231.

der Urteile nicht relevant sind, dann könnte ich sie als meine Urteile nicht aufrechterhalten. Begründete Urteile zu fällen, bedeutet bereits, absolute Spontaneität zu beanspruchen – so lautete bereits Kants Einwand gegen Schulz.

Gesteht man Kant dies zu, dann zeigt sich, dass die Annahme absoluter Spontaneität zumindest in praktischer Hinsicht unhintergebar ist: Solange wir uns als erkennende und handelnde Subjekte begreifen, müssen wir uns „die Idee der Freiheit leihen“. Dennoch reicht dieser „praktische“ Beweis in theoretischer oder „spekulativer“ Hinsicht nicht aus, denn es erscheint denkbar, dass dasjenige, was in praktischer Hinsicht unhintergebar ist, sich in theoretischer Hinsicht dennoch als falsch herausstellt. Soweit wir uns unserer Spontaneität in der transzendentalen Apperzeption bewusst sind, könnte es sich durchaus um eine lediglich relative oder „komparative“ Selbsttätigkeit handeln. So heißt es in der *Kritik der praktischen Vernunft* (mit kritischen Anklängen an Leibniz und Baumgarten): „wären die Handlungen des Menschen [...] Bestimmungen desselben [...] als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein. Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucansonsches Automat [...] und das Selbstbewusstsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewusstsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird“ (AA V, S. 101). Wir verfügen Kant zufolge also keineswegs über ein unmittelbares Bewusstsein von der *absoluten* Selbsttätigkeit des Gemüts, denn das unmittelbare Bewusstsein unserer eigenen kognitiven Tätigkeiten schließt nicht aus, dass diese vollständig durch natürliche Ursachen, also etwa durch neuronale Prozesse, determiniert sind.³¹ In diesem Fall würden wir einer Täuschung erliegen: Wir halten die Selbsttätigkeit des Verstandes, derer wir uns in der transzendentalen Apperzeption bewusst sind, für Freiheit, d.h. für *absolute* Spontaneität; in Wirklichkeit handelte es sich jedoch nur um komparative Spontaneität. Da wir diese Täuschung Kant zufolge nicht ausschließen können, rechtfertigt die „bloße Apperzeption“ (A 546/B 574) nicht die kategorische Feststellung, dass wir über „intelligible“, naturkausal nicht determinierte Vermögen verfügen. Gerechtfertigt ist nur die konditionale Aussage, dass dann, wenn unser Selbstbewusstsein uns nicht täuscht, unser Verstand über absolute Spontaneität verfügt.³²

³¹ Genau das sollten wir der „Analytik der Grundsätze“ zufolge auch erwarten, denn unser eigenes Denken ist schließlich ein empirisches Phänomen und muss als solches eine empirische Erklärung haben. Die Frage ist jedoch, ob es sich *ausschließlich* um ein empirisches Phänomen handelt.

³² Der Grund, weshalb sich die Freiheit des Willens nicht „spekulativ“ aus dem Selbstbewusstsein beweisen lässt, ist daher nicht nur die „Lücke“ („gap“) zwischen „epistemic spontaneity“ und „practical freedom“, die sich aus der handlungsmotivierenden Kraft moralisch-praktischer Freiheit (der „Achtung vor dem Sittengesetz“) ergibt (so Allison 1990, S. 62f.; ähnlich bereits Henrich 1960, S. 246). Tatsächlich sind für Kant vernünftige

Sollte unser Verstand nicht absolut spontan sein, so hätte dies also zwei Konsequenzen: Erstens würde damit unser Selbstverständnis als denkende und handelnde Wesen auf einer *unvermeidlichen* Täuschung beruhen, denn wie Kant gegen Schulz geltend macht, können wir uns nicht als denkend und handelnd begreifen, ohne uns für *absolut* spontan zu halten. Und zweitens würde Kants kritische Theorie des Gemüts auf unser menschliches Gemüt nicht zutreffen: Nur wenn wir uns über unsere Freiheit im Denken nicht täuschen, ist das von Kant analysierte Gemüt tatsächlich das unsere.³³

Umgekehrt gilt daher: Trifft Kants Theorie auf uns zu, dann kann es sich bei uns nicht um denkende Automaten handeln, deren kognitive Prozesse denen eines Computers entsprechen. Ja man kann sogar noch einen Schritt weitergehen: Der Begriff eines denkenden Automaten muss aus Sicht der Kantischen Konzeption des Verstandes in der „Transzendentalen Analytik“ letztlich in einen Widerspruch führen. Wer Regeln nicht selbständig befolgt, sondern ihnen unterliegt wie einem Naturgesetz, wer nicht auf Kritik reagieren und sich nicht selbst korrigieren kann, wer Begriffe nur durch die mechanische Verarbeitung sinnlicher Daten, nicht aber produktiv durch Phantasie und Perspektivwechsel bilden kann, der denkt eben auch nicht wirklich, sondern scheint nur zu denken (vgl. B 428: „Das Denken, für sich genommen, ist bloß die logische Funktion, mithin *lauter Spontaneität* der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung“; H.v.m.).

Die beiden zitierten Stellen, an denen Kant uns ein unmittelbares Bewusstsein der eigenen Selbsttätigkeit zuzuschreiben scheint, müssen demnach folgendermaßen verstanden werden: Wir stellen an uns selbst Fähigkeiten fest, deren Ausübung wir notwendigerweise als Fälle absoluter Selbsttätigkeit begreifen

Wesen denkbar, die in ihrem Denken absolut spontan sind, die aber nicht über jene Freiheit verfügen, die dem Argument der *Grundlegung* und der zweiten *Kritik* zufolge analytisch mit der Geltung des Sittengesetzes verbunden ist. Doch das ist nicht das einzige Hindernis einer spekulativen „Deduktion des Sittengesetzes“. Bereits die Tatsache, dass wir uns Kant zufolge auch unserer „epistemischen Spontaneität“ in *theoretischer* Hinsicht nicht sicher sein können, schließt einen solchen Beweis aus. In seiner Rekonstruktion der Entwicklung der Kantischen Moralbegründung nennt Henrich beide Gründe, jedoch ohne sie klar auseinanderzuhalten (vgl. v.a. Henrich 1960, S. 247).

³³ Die Situation ist damit genau analog zum Ergebnis der *Grundlegung*, wo Kant meint gezeigt zu haben, dass Autonomie und Geltung des Sittengesetzes sich wechselseitig implizieren, aber offen lassen muss, ob unser menschlicher Wille tatsächlich autonom ist (vgl. AA IV, S. 463). – Wenn man Spontaneität mit Kant als eine notwendige Bedingung für die Anwendbarkeit von Normen betrachtet (und damit für die Unterscheidung zwischen richtig und falsch), so kann man, in Analogie zum Schluss vom Sollen auf das Können, von der normativen Bewertbarkeit unserer kognitiven Leistungen auf ihre Spontaneität schließen: Die Verwendung eines Begriffs in einem Urteil ist ein regelgeleiteter Vorgang, für den die Anwendbarkeit einer Richtig/Falsch-Unterscheidung konstitutiv ist; wären unsere Urteile vollständig durch sinnliche Eindrücke determiniert, dann würde sich diese normative Unterscheidung nicht auf sie anwenden lassen; also sind unsere Urteile nicht durch sinnliche Eindrücke determiniert und insofern spontan.

müssen. Man muss seine eigenen Urteile und Meinungen Kant zufolge als Ergebnis spontaner Prozesse und damit als unabhängig vom Mechanismus der Naturursachen betrachten, um sie als theoretische Einstellungen ernstnehmen zu können. Doch damit legt sich Kant nicht auf die Behauptung fest, dass unser Denken wirklich *absolut* und nicht nur *relativ* spontan ist, denn das lässt sich anhand unseres Selbstbewusstseins allein nicht entscheiden.³⁴

Der Kontext der beiden Stellen in der „Erläuterung“ zur Auflösung der Dritten Antinomie und in der *Grundlegung* unterstützt eine solche Lesart: An beiden Stellen betont Kant ausdrücklich, dass ein *Beweis* der Freiheit auf diese Weise nicht möglich ist (vgl. A 557f./B 585f.; AA IV, S. 455, 463). Der Rekurs auf das Selbstbewusstsein soll in beiden Fällen lediglich belegen, dass wir tatsächlich über den Begriff einer unbedingten Spontaneität verfügen (in der *Grundlegung* vor allem, dass wir über ihn unabhängig von moralischen Überlegungen verfügen) und dass wir diesen Begriff (sei es zu Recht oder zu Unrecht) auf uns selbst anwenden.³⁵

Das Ergebnis der bisherigen Überlegungen ist also folgendes: Die Spontaneität des Verstandes, die Kant der Rezeptivität der Sinnlichkeit gegenüberstellt, ist nicht nur eine Unabhängigkeit relativ zu den kausalen Eindrücken der Sinne, sondern eine Unabhängigkeit von natürlichen Ursachen insgesamt. Es handelt sich somit um eine *absolute* Spontaneität im Sinne der Dritten Antinomie. Wenn es also einen Konflikt zwischen absoluter Spontaneität und Naturkausalität gibt, dann betrifft er auch Kants Begriff des Verstandes in der „Transzendentalen Analytik“. Zugleich gilt aber, dass wir uns laut Kant der Spontaneität des Verstandes allein aufgrund unseres Selbstbewusstseins ebenso wenig sicher sein können wie der Freiheit unseres Willens.

Es besteht also tatsächlich eine inhaltliche Abhängigkeit der „Analytik“ von der „Dialektik“: Der Verstand, den Kant in der „Analytik“ untersucht (und den er, wie zitiert, ausdrücklich als eine „Kraft der Natur“ bezeichnet; vgl. A 294/B 350), verfügt über absolute Spontaneität; zugleich will Kant dort die Geltung eines Kausalprinzips begründen, wonach jedes natürliche Ereignis durch vorhergehende natürliche Ereignisse verursacht ist. Es ergäbe sich somit ein Widerspruch *innerhalb* der „Analytik“, falls die Antinomie zwischen Spontaneität und Naturkausalität sich nicht auflösen ließe. Kant beansprucht bekanntlich, verständlich machen zu können, wie absolute Spontaneität und Notwendigkeit bei derselben Handlung im Rahmen des transzendentalen Idealismus nebeneinander bestehen können. Ob dieser Nachweis gelingt, muss ich hier allerdings offen lassen.³⁶

³⁴ Ähnlich Allison 1996, S. 64. Eine andere Lesart schlägt Rosefeldt vor, der zu zeigen versucht, dass wir Kant zufolge *mehr* Grund haben, uns in theoretischer Hinsicht für frei zu halten als in praktischer Hinsicht; vgl. Rosefeldt 2000, S. 162ff.

³⁵ Vgl. auch die Anmerkung zu B 158 sowie B 429, die in dieselbe Richtung weisen.

³⁶ Zu Kants Versuch, die Dritten Antinomie aufzulösen, vgl. Willaschek 1992, §§ 7 und 8.

Literaturverzeichnis

- Allison, Henry E. (1989): „Kant's Rejection of Materialism“, in: ders.: *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge 1996, S. 92–106.
- Allison, Henry E. (1990): *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge.
- Allison, Henry E. (1996): „On Naturalizing Kant's Transcendental Psychology“, in: ders.: *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge, S. 53–66.
- Ameriks, Karl (1982): *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford.
- Baumgarten, Alexander G. (1757): *Metaphysica* (1739), Halae Magdeburgicae, Editio IIII (Nachdruck in: AA XVII, S. 3–226).
- Brook, Andrew (1994): *Kant and the Mind*, Cambridge.
- Cramer, Konrad (1986): „„Gegeben“ und „Gemacht“. Vorüberlegungen zur Funktion des Begriffs ‚Handlung‘ in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten“, in: *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, hrsg. v. Gerold Prauss, Frankfurt a.M., S. 41–81.
- Davidson, Donald (1970): „Mental Events“, in: ders.: *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, S. 207–225.
- Greenberg, Sean und Willaschek, Marcus (2000): „Is McDowell Confronted with an Antinomy of Freedom and Nature?“, in: *John McDowell: Reason and Nature. Lecture and Colloquium in Münster 1999*, hrsg. v. Marcus Willaschek, Münster, S. 51–54.
- Henrich, Dieter (1960): „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg. v. Gerold Prauss, Köln 1973, S. 223–253.
- Henrich, Dieter (1975): „Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnitts von Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘“, in: *Denken im Schatten des Nihilismus*, hrsg. von Alexander Schwan, Darmstadt, S. 55–112.
- Heßbrüggen-Walter, Stefan (2004): *Die Seele und ihre Vermögen: Kants Metaphysik des Mentalen in der „Kritik der reinen Vernunft“*, Paderborn.
- Hoppe, Hansgeorg (1983): *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin/New York.
- Kitcher, Patricia (1990): *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford.
- Laberge, Pierre (1989): «La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois», in: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, hrsg. v. Otfried Höffe, Frankfurt a.M., S. 83–96.
- Lewis, David (1973): „Causation“, in: *Journal of Philosophy* 70, S. 556–567.
- Longuenesse, Béatrice (1993): *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*, Paris.

- McDowell, John (1994): *Mind and World*, Cambridge (Mass.).
- McDowell, John (1998): „Having the World in View. Sellars, Kant, and Intentionality“, in: *Journal of Philosophy* 95, S. 431–491.
- Pippin, Robert (1987): „Kant on the Spontaneity of Mind“, in: *Canadian Journal of Philosophy* 17, S. 449–476.
- Rohs, Peter (1988): „Kants transzendente Deduktion als Lösung von Invarianzproblemen“, in: *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt a.M., S. 135–192.
- Rosefeldt, Tobias (2000): *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Berlin.
- Sellars, Wilfrid (1956): „Empiricism and the Philosophy of Mind“, in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 1, hrsg. v. Herbert Feigl und Michael Scriven; wiederabgedruckt als Wilfrid Sellars: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge (Mass.) 1997.
- Sellars, Wilfrid 1972: „...this I or He or It (the thing) which thinks...“, in: ders.: *Essays in Philosophy and its History*, Dordrecht/Boston 1977, S. 62–90.
- Timmermann, Jens (2003): *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin.
- Willaschek, Marcus (1992): *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar.
- Willaschek, Marcus (1997): „Kant und die Philosophie des Geistes. Zu neuen Büchern über Geist und Subjekt bei Kant“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51, S. 468–478.
- Willaschek, Marcus (2002): „Which Imperatives for Right? On the Prescriptivity of Juridical Laws in Kant's *Metaphysics of Morals*“, in: *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, hrsg. v. Mark Timmons, Oxford, S. 65–87.