

3. Kapitel: Kants Theorie des Selbstbewußtseins als Beispiel für Selbstbeziehung

1. Die Mittlerfunktion der Kantischen Selbstbewußtseinstheorie

Die Kantische Theorie des Selbstbewußtseins ist eine der wichtigsten und wirkungsmächtigsten der Neuzeit, die irreversiblen Einfluß auf die nachfolgende Geschichte ausgeübt hat, nicht allein auf den Deutschen Idealismus, allen voran auf Fichtes Theorie, sondern auch auf den Neukantianismus und die Phänomenologie, und deren Argumentationspotential selbst noch in der ihrer Herkunft und ihrer Zielsetzung nach gänzlich andersartigen sprachanalytischen Philosophie spürbar ist. Selbst dort, wo die Kantische Philosophie nicht mehr positiv rezipiert, sondern kritisiert und abgelehnt wird, bildet sie noch den unausgesprochenen Hintergrund der Auseinandersetzung. An ihr ist bis heute keine Philosophie vorbeigekommen.

Überblickt man Kants Theorie des Selbstbewußtseins im ganzen zum Zweck einer Beurteilung, so ist sie als eine Mischform einzustufen. Einerseits schließt sie an überkommene Vorstellungen an und wirkt damit in der Theoriegeschichte kontinuierend. Dies gilt insbesondere für die Auslegung des Selbstbewußtseins nach dem Reflexionsmodell, demzufolge das Zustandekommen des Selbstbewußtseins als Zurückkommen eines auf sich selbst zu interpretieren ist. Andererseits gehen auf Kant prinzipielle Innovationen zurück, die richtungweisend für die Zukunft geworden sind. Dies gilt etwa für die Auslegung des Selbstbewußtseins nach dem dynamischen Modell als aktives, spontanes Selbstverhältnis, das zugleich die Möglichkeit bietet, die Theorie in Verbindung mit der Theorie der Freiheit zu bringen, die ja nichts anderes als eine Theorie der aktiven Selbstbestimmung ist. Dieser Gedanke ist besonders von den idealistischen Philosophen begeistert aufgenommen und weitergebildet worden, so von Fichte, der unter dem Einfluß der Französischen Revolution das Selbstbewußtsein zum Freiheitsbewußtsein hypostasierte. Und zum dritten hat Kant eine Reihe von Neuerun-

gen eingeführt, ohne jedoch dieselben bis in ihre letzten Konsequenzen zu bedenken, so daß er in dieser Hinsicht zwar als Innovator von Theoriemöglichkeiten, nicht aber auch als deren Explikator gelten kann. Er ist hier auf halbem Wege steckengeblieben und hat den weiteren Ausbau seinen Nachfolgern überlassen. Dies gilt z. B. für das Verhältnis des Selbstbewußtseins zum Objektbewußtsein. Selbstbewußtsein wird von Kant nicht nur als Dependenzgrund der Objekte in Anspruch genommen, sondern auch als Deduktionsgrund, jedoch nur in formaler, nicht in materialer Hinsicht. Die Objekte sind nur ihrer Form nach Produkte des Subjekts, nicht ihrer Materie nach. Damit bleibt Kant einem formalen Idealismus verhaftet, ohne sich zu einem materialen durchzurufen. Die Fortbildung zum absoluten Idealismus, demzufolge die Welt formales wie materiales Produkt des Ich ist, ist erst ein Resultat des Nachdenkens der idealistischen Philosophen, das bei Kant zwar angelegt, jedoch nicht vollständig entwickelt ist.

Wenn hier von einer Kantischen Theorie des Selbstbewußtseins die Rede ist, so ist das nicht in dem Sinne gemeint, als ob sich in irgendeinem von Kants Werken oder auch nur in einem der Kapitel eine voll explizierte Theorie fände. Vielmehr begegnen mehr oder weniger systematisch ausgearbeitete Thesen verstreut über seine Schriften. Die aufschlußreichsten Passagen finden sich in der *Kritik der reinen Vernunft*, sowohl in der ersten Auflage von 1781 wie in der zweiten von 1787, und zwar in dem Kapitel „Paralogismen der reinen Vernunft“. Dieses enthält eine kritische Auseinandersetzung mit der rationalistischen Psychologie des 18. Jahrhunderts und mit deren Seelenbegriff, der ja nur ein antiquierter Name für Bewußtsein ist, so daß sich aus diesem Kapitel, wenngleich *methodo negativa*, wichtige Resultate der Kantischen Auffassung gewinnen lassen. Eine weitere wichtige Stelle ist die „Transzendente Deduktion“. In ihr wird die originäre Verbindung der für die Kantische Erkenntnistheorie entscheidenden Faktoren, des Denkens und der Anschauung, anvisiert und dabei die höchste Form des Denkens, das sich selber denkende Denken oder Selbstbewußtsein, angesprochen.

2. Das „ich denke“ muß alle meine Vorstellungen begleiten können

Bei der Exposition der Kantischen Theorie des Selbstbewußtseins sei von dem wohl bekanntesten Satz aus dem Anfang des § 16 der „Transzendentalen Deduktion“ ausgegangen:

„Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“¹

Der Satz enthält drei wesentliche Bestandteile: *erstens* das „ich denke“, das sich auch als „ich bin mir meiner bewußt“ wiedergeben läßt und mit dem Selbstbewußtsein identisch ist, *zweitens* die Vorstellungen, mit denen die Vorstellungen von Objekten gemeint sind, also das Objektbewußtsein, und *drittens* eine Aussage über die Beziehung von Selbst- und Objektbewußtsein von der Art einer Begleitung der Objektvorstellungen durch die Ich-Vorstellung. Der Sinn des Satzes erschließt sich noch genauer, wenn man ihn mit einer ähnlichen, obzwar nicht gleichen Aussage konfrontiert: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten“, wohingegen der Kantische Satz lautet: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Diese Konfrontation läßt deutlich werden, daß die Kantische Intention nicht dahin geht, daß ein explizites Selbstbewußtsein, wie es im „ich denke“, „ich bin mir meiner bewußt“ vorliegt, immer und überall meine Objektvorstellungen begleitet. Es wäre auch absurd anzunehmen, daß ich, die dieses oder jenes vorstellt, wünscht, will, in jedem Augenblick mir explizit bewußt wäre, daß ich es bin, die dies tut. Behauptet wird von Kant nur die Disposition, die im Bedarfsfall aktualisiert werden kann und dann angesichts einer bestimmten Objektvorstellung zu der mit ihr verbundenen Ich-Vorstellung führt. Das „können“ drückt im Unterschied zur Aktualität die Potentialität aus. Genauer besehen ist aber nicht von einem bloßen „können“, sondern von einem „muß können“ die Rede: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Das „muß“ indiziert eine Notwendigkeit, und zwar die prinzipielle, durchgängige Begleitung

¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, unveränderter Nachdruck der von R. Schmidt besorgten Ausgabe (nach der 2. durchgesehenen Aufl. von 1930), Hamburg 1956 [abgekürzt: *Kritik der reinen Vernunft*], B 131 f.

des, wiewohl nicht expliziten, so doch impliziten Selbstbewußtseins. In jedem Objektbewußtsein ist die Disposition zur Entfaltung des Selbstbewußtseins mitgegeben, und zwar notwendig.

Die so weit getriebene Analyse des Satzes macht ein Zweifaches deutlich. Objektbewußtsein kann für sich ohne explizites Selbstbewußtsein auftreten. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich allerdings, daß es einen grundsätzlichen Bezug zum Selbstbewußtsein hat. Entsprechend gilt auch umgekehrt für das Selbstbewußtsein, daß es einerseits für sich vorstellbar ist, wenngleich *in abstracto*, andererseits *realiter* einen notwendigen und prinzipiellen Bezug zum Objektbewußtsein aufweist. Diese Zweiteilung in ein reines Selbstbewußtsein und in ein Selbstbewußtsein mit Beziehung auf ein Objektbewußtsein gibt die Gliederung dieses Kapitels vor. In einem ersten Schritt soll Kants Theorie des Selbstbewußtseins in dessen reinem Für-sich-Sein exponiert und dann in einem zweiten die Theorie der Beziehung des Selbstbewußtseins zum Objektbewußtsein angeschlossen werden.

3. Das Selbstbewußtsein in seinem reinen Für-sich-Sein

Die Darstellung von Kants Konzeption des Selbstbewußtseins muß vor dem Hintergrund der im systematischen Teil dieser Arbeit explizierten Interpretationsmöglichkeiten erfolgen. Vier Merkmale sind für Kants Theorie charakteristisch: *Erstens*: Das Selbstbewußtsein begegnet als denkendes Selbstverhältnis, nicht als Selbstan-schauung oder Selbsterfahrung oder ähnliches. *Zweitens*: Es weist eine egologische Struktur auf, nicht eine nicht-egologische, anonyme. *Drittens*: Es ist durch Aktivität und Spontaneität charakterisiert und unterscheidet sich damit als aktives Selbstverhältnis von einem statischen, einer immer schon bestehenden oder instantan sich ein-stellenden Selbsthabe. *Viertens*: Trotz seines aktiven Charakters bewahrt es seine Eigenart als Selbstbeziehung. Es ist Selbstreflexion im Sinne eines Zurückkommens auf sich als Vorgegebenes, nicht Selbstproduktion im Sinne einer originären Selbsterzeugung. Diese Merkmale gilt es im folgenden näher zu erläutern.

a) *Das Selbstbewußtsein als „ich denke“*

Selbstbewußtsein wird von Kant als denkendes Selbstverhältnis gedeutet. Aus diesem Grunde sind die Formeln „ich bin mir meiner bewußt“ und „ich denke“ synonym. Freilich ist diese Synonymität nicht von Anfang an gegeben; denn Denken bedeutet ursprünglich und im einfachsten Fall „ich denke etwas“, aber nicht „ich denke mich selbst“, wobei der Gegenstand des Denkens nicht etwas Äußeres, sondern das Denken selber ist.

Zum Beleg seien einige Stellen angeführt, aus denen die Verschiedenheit der Bedeutung von „ich denke“ und „ich bin mir meiner bewußt“ hervorgeht, sodann Stellen, die für ihre Identität sprechen.

Zu Beginn des Paralogismuskapitels² heißt es, daß das „ich denke“ „das Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transzendentalen sei“. Es komme bei allem Denken vor, mag es sich um das Denken dieses oder jenes Gegenstands und dieser oder jener Eigenschaft an den Gegenständen handeln. Da es allem Denken zugrunde liege, gebe es selbst keinen speziellen Gedanken und Begriff ab, vielmehr fungiere es als genereller Ermöglichungsgrund des Denkens. Das „*Ich denke*“, sagt Kant, macht „sogar alle transzendentalen Begriffe möglich“³. In dieselbe Richtung zielt auch, wenn Kant von dem „Aktus, Ich denke“⁴ spricht, der den empirischen Vorstellungen von Objekten zugrunde liegt.

Diese und ähnliche Stellen lassen sich nur verstehen, wenn man das „ich denke“ als den Denkakt selbst, als die generelle Denkform oder, da Denken und Urteilen identisch sind, als die Urteilsform überhaupt interpretiert, in der etwas gedacht wird, nicht aber als Reflexion, in der das Denken sich selber denkt. Das Vehikelsein des „ich denke“ und seine Beteiligung bei allem Denken, selbst den Kategorien als Gegenstandsbegriffen, legitimiert die von Heidegger in *Sein und Zeit* gegebene Ausdeutung, wonach das Denken die formale Struktur des Vorstellens, nicht aber ein Vorgestelltes ist:

„Das Ich denke ist kein Vorgestelltes, sondern die formale Struktur des Vorstellens als solchen, wodurch so etwas wie Vorgestelltes erst möglich wird.“⁵

² A. a. O., A 341 B 399.

³ A. a. O., A 343 B 401.

⁴ A. a. O., B 423 Anm.

⁵ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 9. Aufl. Tübingen 1960, S. 319.

Auf der anderen Seite findet sich eine Reihe von Belegen, nach denen das „ich denke“ nicht die einfache Bedeutung des Denkens hat, sondern die kompliziertere des sich selber Denkens, bei dem das Denken Denkendes und Gedachtes zugleich ist, mithin als Einzelvorstellung im reflexiven Sinne auftritt. Eine der bekanntesten Stellen bildet die schon zitierte Aussage am Anfang des §16 der „Transzendentalen Deduktion“ B. Das „ich denke“ hier im Sinne eines einfachen Denkaktes zu interpretieren, verbietet sich aus zwei Gründen: *Erstens*: Das Denken, sofern es im Urteilen besteht und mit der Verknüpfung des anschaulich gegebenen Mannigfaltigen gemäß diversen Urteilsformen identisch ist, muß zum Zwecke der Objektkonstitution immer und überall vorliegen. Es muß, in Kants Terminologie, die Objektvorstellungen nicht nur begleiten können, sondern faktisch stets begleiten, um sie zu ermöglichen. *Zweitens*: Der Ausdruck des Begleitens erscheint inadäquat zur Bezeichnung der Beziehung des Denkens auf die Anschauung, die für Kant allererst Objekterfahrung konstituiert. Hingegen erhält das „ich denke“ dann einen plausiblen Sinn, wenn es im reflexiven Sinne als Selbstbewußtsein interpretiert wird, dessen Möglichkeit in aller Objekterfahrung mitgeht. Dabei braucht es nicht explizit in jedem Urteil vorhanden zu sein, es genügt, wenn es latent jeden geistigen Akt begleitet und bei Bedarf expliziert werden kann.

Und noch eine zweite Stelle sei genannt, aus der das „ich denke“ als „ich bin mir meiner selbst bewußt“ hervorgeht. Es ist die Paralogismus-Stelle⁶, in der Kant unterstreicht, daß der Satz „ich denke“ „die Wahrnehmung seiner selbst“ ausdrücke, an der man „eine innere Erfahrung“ habe. Obwohl hier von Wahrnehmung seiner selbst die Rede ist, darf nicht übersehen werden, daß es sich um eine denkende Selbstbeziehung handelt. Die Selbstwahrnehmung soll hier eine präreflexive Stufe des Selbstbewußtseins ausdrücken und indizieren, daß das sich selber Denken sich unmittelbar erfährt, noch vor jeder kategorialen Ausdeutung.

Wie leicht und sorglos Kant jedoch die Formulierungen „ich denke“ und „ich bin mir meiner bewußt“ sowie synonyme Terme konfundiert, läßt sich einer Anmerkung aus der „Transzendentalen Deduktion“ entnehmen:

„Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach

⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 342 B 400.

ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“⁷

Zwar tauchen hier die Begriffe „Denken“ und „Selbstbewußtsein“ nicht auf, wohl aber synonyme, nämlich „Verstand“ und „Apperzeption“. Da Verstand das Vermögen zu denken ist und Apperzeption das Selbstbewußtsein bezeichnet, wird deutlich, wie Kant hier ohne weiteres die Apperzeption mit dem Verstand und damit das Selbstbewußtsein mit dem Denken identifiziert.

Faßt man diese Stellen zusammen, so belegen sie zwei unterschiedliche Konnotationen, die Kant mit dem „ich denke“ verbindet, zum einen den Denkakt, der sich im Urteilen manifestiert und die Struktur einer Synthesis mannigfaltiger Anschauungen zur objektiven Einheit hat, und zum anderen das Selbstbewußtsein, das die Struktur eines Selbstverhältnisses aufweist. Das „ich denke“ ist beides: Verbindungsprinzip mannigfaltiger Vorstellungen zur objektiven Einheit und reflexives Bewußtsein.

Die Frage, was Kant zur Identifizierung des Denkens mit dem Selbstbewußtsein und zur Auslegung des letzteren als denkendes Selbstverhältnis motivierte, läßt sich nur historisch beantworten mit dem Hinweis auf die Privilegierung des Denkens in der Neuzeit, wie sie in Descartes' *cogito* zum Ausdruck kommt. Schon Thomas von Aquin gelangte in der Beantwortung der von Aristoteles aufgeworfenen Frage, ob alle Vermögen selbstreferentiell seien oder nur einige, zu dem Schluß, nur den höheren, den intellektuellen, die Herstellung eines Selbstverhältnisses zuzutrauen. Kant hat diesen Gedanken ziemlich unkritisch aufgegriffen, und zwar von Leibniz, auf den der Terminus „Apperzeption“ für Selbstbewußtsein zurückgeht. Leibniz, dessen Schriften, soweit sie publiziert waren, Kant bekannt waren, spricht allem Seienden den Modus der *perceptio* zu, was man mit Wahrnehmung oder, allgemeiner, mit Vorstellung, Bewußtsein im weitesten Sinne übersetzen kann. Nur dem höchsten Seienden kommt *ad-perceptio* zu. Wie schon das Wort besagt, handelt es sich bei der *ad-perceptio* um ein zusätzlich zur Vorstellung bzw. zum Bewußtsein Vorgestelltes. Mit ihr ist die Vorstellung der Vorstellung bzw. das Bewußtsein des Bewußtseins, das Selbstbewußtsein, gemeint. Auch Crusius sowie die gesamte rationalistische Philosophie, die Kant studierte, haben das Selbstbewußtsein als denkendes Selbstverhältnis ausgelegt.

⁷ A. a. O., B 134 Anm.

Außer dem historischen Hinweis gibt es ein sachliches Argument, das das Kantische Theorem verständlich werden läßt. Denken ist für Kant ein diskursives, analytisch-synthetisches Prinzip; seine Grundleistung besteht im Trennen und Verbinden, und zwar in der Zerlegung eines Ganzen in seine Teile und der Wiederaussetzung der Teile zur Einheit. Die Anschauung demgegenüber ist ein holistisches Vermögen, das das Objekt in ganzheitlicher Weise rezipiert, ohne es weiter zu bearbeiten. Erst auf der Basis des holistisch Gegebenen setzt die Arbeit des Verstandes in Form einer Analysis und Synthesis ein. Dieselbe Struktur einer zweistelligen Relation mit zumindest stellendifferenten Gliedern liegt auch im Selbstbewußtsein vor, das eine Selbstbeziehung und damit eine Relation mit zwei unterscheidbaren Relata ist, die in diesem signifikanten Fall in der Einheit und Identität des Selbst zusammenfallen. Im Selbstbewußtsein zerlegt sich das Ich in ein Subjekt und in ein Objekt, in ein Bewußthabendes und in ein Bewußtseiendes. Diese Struktur der internen Dualität und Differenz innerhalb der Einheit läßt sich nur durch das Denken, nicht durch die Anschauung verständlich machen. Nur im und durch das Denken lassen sich aufgrund der Synthesstruktur die Relata vermitteln.

Ein drittes Argument stammt aus der empirischen Psychologie. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier besteht nach Kant darin, daß nur der erste Verstand besitzt, denken und Selbstbewußtsein entwickeln kann. Dies hebt ihn an Rang und Würde unendlich über das verstandlose, ichlose Tier hinaus und macht ihn zur Person. Die Fähigkeit zum Selbstbewußtsein, die sich in der Vorstellung „ich“ manifestiert, basiert auf dem Vermögen der Unterscheidung des eigenen Subjekts von Objekten und anderen Subjekten und setzt ein diskursives, urteilendes Vermögen, wie es das Denken ist, voraus.⁸ Tieren spricht Kant daher nicht nur Selbstbewußtsein, sondern auch Denken und Erkenntnis von Dingen ab. Sie können sich mit der Sinnlichkeit und den Instinkten behelfen.⁹

Die Festlegung des Selbstbewußtseins auf das selbstbezügliche Denken enthebt nicht der Abgrenzung von anderen, mehr oder weniger verwandten Selbstbewußtseinsarten, wie der Selbstanschauung und der Selbsterfahrung. Mit der ersteren ist das selbstreferen-

⁸ I. Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, §§ 1, 40, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1 ff., Berlin 1902 f. [abgekürzt: Akad.-Ausg.], Bd. 7, S. 127, 196.

⁹ A. a. O., § 40 (Akad.-Ausg., Bd. 7, S. 196).

tielle Denken deshalb nicht kompatibel, weil die Selbstanschauung keine Selbstzuwendung des Anschauungsvermögens bedeutet in dem Sinne, daß dieses sich selber anschaute, so wie das Denkvermögen sich selber denkt. Vielmehr bedeutet die Selbstanschauung im Zuge der Selbsterkenntnis des menschlichen Subjekts die erste Stufe des Anschauung und Denken umfassenden Erkenntnisprozesses: die anschauliche Vorstellung seiner selbst vor dem inneren Sinn. Da das, was ausschließlich vor dem inneren Sinn erscheint, nur aus dem Erkenntnissubjekt kraft innerer Affektion (Selbstaffektion) stammen kann, so wie das vor den äußeren Sinnen Gegebene nur von äußeren Dingen kraft äußerer Affektion stammen kann – freilich nicht aus dem Erkenntnissubjekt *qua* Anschauungsvermögen, da dieses einer Selbstzuwendung unfähig ist, sondern aus dem Erkenntnissubjekt *qua* Denkvermögen –, ist es das intellektuelle Subjekt, das Denken, das sich affiziert und vor dem inneren Sinn erscheint. Es ist nicht nur einer Selbstzuwendung, sondern auch einer Erscheinung vor dem inneren Sinn fähig. Das Hinzutreten von Begriffen, das ebenfalls im Rahmen der Selbstaffektion des Denkens geschieht, führt die Selbstanschauung in Selbsterkenntnis über. Selbsterkenntnis oder innere Erfahrung ist diejenige konkrete Erfahrung des Erkenntnissubjekts, die auf der inneren Sequenz von Empfindungen, Gedanken, Gefühlen, Wünschen, kurzum, auf der mentalen Geschichte basiert, wie sie sich in der Introspektion erschließt und durch Verstandesbegriffe bestimmt wird. Sie ist das Pendant zur äußeren Erfahrung. Hingegen ist mit dem Selbstbewußtsein als einem sich selber denkenden Denken nur ein Strukturmoment und Abstraktionsprodukt des konkreten Vorgangs gemeint, eine rein logisch-transzendente Funktion.

Dies hindert jedoch nicht, nach der Vergewisserungsweise des denkenden Selbstbezugs zu fragen. Die von Kant gegebene Antwort mutet befremdlich an. Er spricht von einer Selbstwahrnehmung. Schon in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*¹⁰ bezeichnet er die Selbstkonstataktion des Denkens als „Wahrnehmung seiner selbst“ oder „innere Erfahrung“, die auf einem empirischen Prinzip gründe, ohne jedoch eine empirische Erkenntnis zu sein. Das bloße Bewußtsein des Empirischen ist noch kein empirisches Bewußtsein.¹¹ In den *Prolegomena* von 1785 heißt es dann genauer, daß das Ich „kein Begriff, sondern nur Bezeichnung des

¹⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 342 B 400f.

¹¹ Wie sich in Abwandlung des Erkenntnisbegriffs sagen läßt, vgl. a. a. O., A 343 B 401.

Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es durch kein Prädikat weiter erkennen¹², sei.

„Wäre die Vorstellung der Apperzeption, das *Ich*, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädikat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädikate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung ... steht.“¹³

Ebenso betont Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* von 1786 in der Anmerkung zum Beweis des ersten Gesetzes der Mechanik, daß der „Gedanke Ich gar *kein Begriff*, sondern nur innere Wahrnehmung [sei], aus ihm ... also auch gar nichts (außer der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des inneren Sinnes von dem, was bloß als Gegenstand äußerer Sinne gedacht wird)“ geschlossen werden könne.¹⁴ „Das *Ich*, das allgemeine Korrelat der Apperzeption und selbst bloß ein Gedanke, bezeichnet als ein bloßes Vorwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung.“¹⁵

Näheren Aufschluß gibt die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*¹⁶. Hier wird das „ich denke“ eine „unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung“, genannt, unbestimmt deshalb, weil sie durch keine Kategorien, nicht einmal durch die des Daseins, bestimmt ist, obwohl sie selbst den Grund aller Kategorien abgibt, und Anschauung bzw. Wahrnehmung deshalb, weil diese die Existenz des Selbstbewußtseins anzeigt. Wenn der Satz „ich denke“ ein empirischer genannt wird, so soll damit keineswegs die Intellektualität bestritten, sondern lediglich zum Ausdruck gebracht werden, daß irgendein Stoff gegeben sein muß, der das Dasein des „ich denke“ anzeigt und die Bedingung seiner Anwendung ist; denn ohne eine solche empirische Vorstellung könnte der Aktus „ich denke“ gar nicht stattfinden.¹⁷ Denkend vergewissert man sich seiner Existenz als denkendes Wesen. Die Frage nach der Zugangs- und Vergewisserungsweise hat Kant bis in seine Spätzeit hinein be-

¹² I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 46 Anm. (Akad.-Ausg., Bd. 4, S. 334).

¹³ A. a. O.

¹⁴ A. a. O., Bd. 4, S. 543.

¹⁵ A. a. O., S. 542.

¹⁶ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 422 f. Anm.

¹⁷ Vgl. I. Kant: Reflexion 4225 (Akad.-Ausg., Bd. 17, S. 465), nach der das Ich eine „unerklärliche Vorstellung“, eine „Anschauung“ ist.

schäftigt. In den sogenannten Kiesewetter-Aufsätzen von 1788–1790, in denen er schwierige Themen seiner Philosophie behandelt, stellt er die Frage: „Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?“ und beantwortet sie mit der Verlegenheitsauskunft, daß es ein „*transzendentes Bewußtsein, nicht Erfahrung*“ sei.¹⁸ Denn Erfahrung ist ohne Zeitbestimmung nicht denkbar. Die Erfahrung meiner selbst ist die Vorstellung meines empirischen Daseins in der Zeit. Wäre nun das Bewußtsein dieser Erfahrung, d. h. das Bewußtsein, daß ich eine Erfahrung anstelle und dabei denke, selbst wieder empirisch und der Zeitbestimmung unterworfen, so müßte eine neue Zeit angenommen werden als Bedingung dieses Bewußtseins. Es gäbe also eine Zeit, in welcher und mit welcher die gegebene Zeit verflösse, was absurd ist. Das Bewußtsein, eine Erfahrung zu machen oder überhaupt zu denken, ist selbst zeitlos, nicht zeitliche Erfahrung.

Wenn Kant die Konstatierung des eigenen Bewußtseins, das Sich-selber-Denken, in Abgrenzung sowohl von der Selbsterkenntnis wie vom reinen Denken als Wahrnehmung bzw. Empfindung beschreibt, dann ist eine Paradoxie unvermeidbar, insofern das Sich-selber-Denken zum Sich-selber-Wahrnehmen und -Empfinden wird. Die unmittelbare Gewißheit des Denkens, ausgedrückt durch Wahrnehmung, ergibt einen Widerspruch. In ihm sind weitere Inkonsequenzen angelegt: Das Denken, von Hause aus ein *mittelbares* Vorstellen, wird bei unmittelbarer Vergewisserung zu einem *unmittelbaren* Vorstellen, einer Anschauung. Ebenso wird die *Spontaneität* des Denkens zur *Rezeptivität* der Anschauung. Selbst wenn man unterstellt, daß im Bereich der Fundamentalbegriffe die normalen Interpretationsweisen versagen und die Argumentation paradox wird, bleibt ein Rätsel, wie das Sich-selber-Denken durch bloße *Selbstwahrnehmung* bzw. -*empfindung* ohne gleichzeitige *begriffliche* Bestimmung sich seines *Denkcharakters* vergewissern könne. Die Erkenntnis von etwas als etwas oder auch nur die Vergewisserung von etwas als etwas setzt die Eingrenzung des Betreffenden und seine Abgrenzung gegen anderes voraus gemäß der spinozistischen Formel *omnis determinatio est negatio*. Hierzu aber bedarf es einer begrifflichen Bestimmung. Fehlt diese und damit auch das Abgrenzungskriterium, so ist das Konstatierte – hier das Denken – nicht als solches, nämlich als Denken, identifizierbar.

¹⁸ I. Kant: Reflexion 5661 (Akad.-Ausg., Bd. 18, S. 318f.).

b) Die egologische Struktur des Selbstbewußtseins

Ein zweites Kriterium des Kantischen Selbstbewußtseins ist seine egologische Struktur, die sich äußerlich in der Formulierung „ich denke“ dokumentiert. Die Ichhaftigkeit unterscheidet Kants Theorie von allen nicht-egologischen, die das Bewußtsein entweder als anonymes, ich- und subjektloses auffassen wie die antiken Theorien von Platon und Aristoteles, aber auch einige neuzeitliche wie die von Brentano und dem frühen Husserl, oder die das Bewußtsein als eine Sequenz von Bewußtseinszuständen interpretieren, als mentale Geschichte, und diese mit dem Namen „ich“ versehen wie die Strom- und Flußmodelle des englischen Sensualismus (Hume), des Empirismus (James) und der Phänomenologie (Husserl und Sartre). Im Gegensatz zu solchen Auffassungen schreibt Kant Denken und Reflexion einem Ich zu, faßt dasselbe als Subjekt von Prädikaten und reiht sich damit in die cartesianische Tradition des *cogito*, des „ich denke“, ein.

Ihren Ausgang nimmt eine solche Theorie vom Substanz-Akzidens-Modell der Außenwelt, fungieren doch in dieser die Dinge und Personen als Besitzer von Eigenschaften oder als Träger von Handlungen. Von hier ist die Theorie auf die Innenwelt des Geistes transferiert worden und nach ihrem Vorbild das Verhältnis des Denkens zum Denkenden, des Reflektierens zum Reflektierenden interpretiert worden. Dies war um so eher möglich, als Denken und Reflexion oft – so auch bei Kant – als Handlungen verstanden wurden, die einen Handelnden erfordern. Überlegungen dieser Art dürften auch Kant zum Ansatz eines Ich als Träger von Denk- und Reflexionsakten bewogen haben. Für ihn scheint die Annahme abwegig zu sein, ein Bewußtsein ohne Bewußtseiendes anzunehmen. Wo immer Denken, Bewußtsein, Selbstbewußtsein usw. auftreten, ist jemand, der vorstellt, denkt, Bewußtsein und Selbstbewußtsein hat. Da *ich* die Vorstellungen habe, nicht umgekehrt die Vorstellungen *mich* haben, bzw. da die Vorstellungen *durch mich* sind und nicht *ich* durch die Vorstellungen, läßt sich auf dieses Verhältnis nur das Substanz-Akzidens-Schema applizieren, nach welchem die Substanz dasjenige ist, was selbst nicht mehr als Akzidens an anderem gedacht werden kann, sondern nur noch als Grund der Akzidenzien. Während die Akzidenzien ausschließlich an der Substanz vorkommen, existiert die Substanz für sich, unabhängig und selbständig.

Gleichwohl nimmt Kant gegenüber der ursprünglichen Auffas-

sung, für die Descartes' Konzeption des Ich prototypisch ist, eine kritisch-distanzierte Haltung ein. Der Grund liegt in der empirischen Nicht-Verifizierbarkeit einer solchen These, insbesondere ihrer Schlußfolgerungen. Nach Descartes ist das Ich in Analogie zu den realen Dingen der Außenwelt als reale Denksubstanz konzipiert, die gegenüber den materiellen Substanzen mit allerlei besonderen Prädikaten wie Immaterialität, absoluter Einfachheit, Unzerstörbarkeit ausgezeichnet ist. Eine solche Theorie ist nach den strengen Kriterien der Kantischen Erkenntnistheorie, für die Erkenntnis im Vollsinne erst bei Vorhandensein von Begriff *und* Anschauung vorliegt, unhaltbar; denn die nur *logische* Widerspruchslösigkeit einer einfachen, unzerstörbaren, ewigen Substanz genügt nicht zum Erweis ihrer Existenz, kann man sich doch vieles erdenken, was keine Realität hat; hinzukommen muß empirische Anschauung.

Im Paralogismuskapitel der *Kritik der reinen Vernunft* findet sich eine großangelegte Widerlegung der rationalistischen Seelensubstanz-Metaphysik. Bekanntlich hat Kant diese zweimal verfaßt, ohne daß man von der zweiten Fassung sagen könnte, daß sie fundierter sei als die erste, wie zu erwarten gewesen wäre. Während Kant in der zweiten Auflage aus systematischen Gründen *a limine* jede Anschaulichkeit des „ich denke“ negiert, geht er in der ersten behutsamer vor und sucht in subtilen Explorationen zu eruieren, ob nicht doch im inneren Sinn Beweiskriterien für eine Substantialität des Ich mit seinen besonderen Eigenschaften vorhanden seien. Insbesondere die Tatsache, daß das Ich immer wieder, d. h. beharrlich bei allem Denken und Vorstellen auftritt, legt den Schluß nahe, daß man es hier mit einer beharrlichen Anschauung zu tun habe, die das sinnliche Kriterium der Substantialität, nämlich Beharrlichkeit, erfüllt. Wenn dies dennoch nicht der Fall ist, so hängt das damit zusammen, daß die Konstatierung einer beständigen Sukzession von der Art rein temporaler Verhältnisse, wie sie den inneren Sinn ausmachen, als Bezugsschema die Kopräsenz des Raumes verlangt. Wie die Wahrnehmung des Fließens eines Flusses *qua* Fließen ein konstantes Bezugssystem, das feste Ufer, voraussetzt – denn solange man mit dem Strom schwimmt, bemerkt man dessen Strömen nicht –, so setzt auch die Konstatierung des scheinbar beharrlichen Ich in der Zeitfolge eine räumliche Vorstellung voraus. Da eine solche im inneren Sinn nicht existiert, kann das wiederholte Auftreten des Ich nicht als beharrliche Anschauung deklariert werden, weder als Vorstellung des Beharrlichen noch als beharrliche Vorstellung;

es könnte sich jedesmal um eine gänzlich neue Vorstellung handeln.¹⁹ Alles, was angesichts dieser Kritik vom ontologischen Substanz-Akzidens-Modell übrigbleibt, ist ein logisches Subjekt-Prädikat-Modell, demzufolge das Ich nichts weiter als ein logisches Subjekt, nicht aber eine reale Substanz ist. Diese theoretische Konstruktion ist allerdings unverzichtbar für Kant, wenn Denken und Reflexion überhaupt noch einen Sinn haben sollen. Ausdrücklich heißt es:

„In allen Urteilen bin ich nun immer das *bestimmende* Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht. Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als *Subjekt*, und als etwas, was nicht bloß wie Prädikat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst *identischer Satz*; aber er bedeutet nicht, daß ich, als *Objekt*, ein, für mich, selbst *bestehendes Wesen*, oder *Substanz sei*.“²⁰

Außer im Blick auf die Subjekthaftigkeit wird das in allem Denken und Reflektieren vorkommende Ich noch durch eine Reihe von Merkmalen charakterisiert, denen Kant im Paralogismuskapitel systematisch nachgegangen ist. Hierher gehört unter dem Titel der Qualität – in der Zuordnung *prima vista* etwas merkwürdig – die Einheit des Ich-Subjekts, die eine numerische bzw. ein Singular ist.²¹ Sie wird auch „absolute Einheit“²² genannt und dem Aggregat bzw. der Kollektion entgegengestellt. Über die Merkwürdigkeit dieser Bestimmung vermag auch die Formulierung als Einfachheit (einfaches Subjekt)²³ nicht hinwegzutäuschen, die den qualitativen Charakter herausstreichen soll. Es handelt sich hier, genauer besehen, um eine synthetische Einheit; denn das Ich ist eines gegenüber einer Pluralität von Vorstellungen, die auf es eindringen und in ihm vereint werden müssen, wenn sie zur Einheit eines Sinnzusammenhangs wie überhaupt zur Einheit des Bewußtseins zusammenstimmen sollen. Der Verweis auf die Einheit des Sinnzusammenhangs, auf die Einheit des Gedankens oder des Themas bildet das entscheidende sachliche Argument für die Annahme der Einheit des Ich

¹⁹ Die Argumentation verläuft teilweise analog derjenigen bezüglich äußerer Substanzen. Auch bei dieser ist zu unterscheiden zwischen der Vorstellung des Beharrlichen und der beharrlichen Vorstellung. Während die erstere aufgrund ihrer Temporalität ständig wechselt, gibt es bezüglich des Raumes und der räumlichen Substanzen immerhin eine beharrliche Vorstellung (vgl. *Kritik der reinen Vernunft* B XLI).

²⁰ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 407.

²¹ A. a. O.

²² Z. B. a. a. O., A 353 ff.

²³ Z. B. a. a. O., A 351, A 354 f., B 407.

gegenüber seinen Vorstellungen.²⁴ Dies läßt sich an Beispielen demonstrieren. Würden die einzelnen Wörter eines Satzes oder Verses auf verschiedene rezipierende Subjekte verteilt werden oder die einzelnen Töne einer Melodie auf verschiedene Hörer statt auf einen einzigen, so käme es niemals zum Verstehen des *einen* Satzes oder Verses oder der *einen* Melodie. Die Einheit des Satzes, die Einheit des Verses, die Einheit der Melodie verlangen ein einziges Subjekt, nicht eine Vielzahl.

Bei einem so durchschlagenden Argument für die Notwendigkeit eines einzigen Ich liegt die Vermutung seiner realen Existenz nahe; dennoch hält Kant diese selber für unerweislich. Weder empirisch läßt sich ein absolut einfaches Ich auffinden, da wahrnehmbar nur die materiellen, zusammengesetzten und zerlegbaren Substanzen sind, noch auch *a priori* analytisch eruieren, geschweige denn *a priori* synthetisch; denn die bloße Begriffsanalyse des einen in sich komplexen Sinnzusammenhangs führt auf zwei gegensätzliche Möglichkeiten, sowohl auf ein einziges Ich wie auf eine Vielzahl. Die These, daß *ein* Gedanke nur die Wirkung der *Einheit* eines denkenden Wesens sein könne, gestattet sowohl die Auslegung, daß jeder Vorstellung des komplexen Gedankens distributiv *ein* denkendes Wesen und somit ein Komplex zusammenwirkender denkender Wesen, d. h. eine kollektive Einheit²⁵, entspricht – wie ja auch in der Außenwelt die einheitliche Bewegung eines Körpers auf eine Vielheit zusammenwirkender Substanzen zurückgeht –, als auch die, daß dem komplexen Gedanken ein *einziges* denkendes Wesen von synthetischer Natur zugrunde liegt. Wenn Kant sich für die letztere Version, die synthetische Einheitsstruktur des Ich, entscheidet, so bleibt sein Argument rein thetischer Natur. Der Satz wird ein analytischer genannt²⁶ in demselben Sinne, in dem die Synthesis der Mannigfaltigkeit von Vorstellungen zur Einheit der Apperzeption ein analytischer Satz genannt wird²⁷, nämlich insofern diese Annahme für *a priori* notwendig erachtet wird zur Erklärung der Sinn- und Bewußtseinseinheit.

Außer durch Einheit ist das Ich noch durch numerische Identität

²⁴ Die Einheit des Sinnzusammenhangs, die eine qualitative ist, rechtfertigt letztlich den qualitativen Charakter des Arguments. Das zahlenmäßig Eine ist stets auch das qualitativ Einfache (Selbige), wie es in der Formel „ein und dasselbe“ zum Ausdruck kommt. Vgl. a. a. O., B 114, 131 (§§ 12 und 15).

²⁵ A. a. O., A 353.

²⁶ A. a. O., A 407.

²⁷ Vgl. a. a. O., B 138.

charakterisiert, und zwar unter dem Titel der Quantität. Gemeint ist mit dieser die Einheit und Selbigkeit des Ich über die Zeit hinweg, die Kontinuierung des Ich als Person, die wir auch „persönliche Identität“ nennen. Diese durchgängige Einheit und Selbigkeit des Ich setzt die synthetische Einheit voraus und ist nur auf ihrer Basis möglich; denn um die diversen Vorstellungen „meine“ nennen zu können, müssen sie auf ein einziges Ich bezogen und in ihm verbunden sein. Nur unter der Voraussetzung der synthetischen Einheit der Vorstellungen im Ich ist die durchgängige Identität des Ich in allen diesen Vorstellungen verständlich.

Bezeichnet die erste Einheit die Einheit des Ich gegenüber einem Komplex von Vorstellungen, so bezeichnet die zweite die Einheit des Ich in der Zeit, was die Kontinuierung des Komplexes einschließt. Es lassen sich folgende Stufen unterscheiden:

(1) Das Ich ist eines gegenüber einer Einzelvorstellung, z. B. der grünen Farbe der Wandtafel oder der rechteckigen Gestalt derselben oder der Härte ihres Materials.

(2) Das Ich ist eines gegenüber einem Komplex von Einzelvorstellungen, so gegenüber der Vorstellung der Tafel, in der die aufgezählten Teilvorstellungen zusammengefaßt sind.

(3) Das Ich ist mit der komplexen Vorstellung „Tafel“ und möglicherweise mit anderen eines über die Zeit hinweg, sei es über gewisse Zeitabschnitte oder über die gesamte Lebenszeit. Da theoretisch die numerische Identität des Ich die Kontinuierung in der gesamten Zeit verlangt, kann entweder gesagt werden, daß das Ich in der ganzen Zeit ist, oder, daß die ganze Zeit im Ich ist.

Die Annahme eines durchgängig sich erhaltenden Ich ist stets das stärkste Argument zur Erklärung der Überbrückung scheinbar bewußtloser Zustände wie Schlaf, Ohnmacht und Koma gewesen. Denn was garantiert, daß die Person, die am Morgen nach einem traumlosen Tiefschlaf aufwacht, noch dieselbe ist wie die, die am Abend einschlief, wenn nicht ein identisch verharrendes Ich! Die Frage, ob Bewußtsein von bewußtlosen Vorstellungen überhaupt möglich sei als Voraussetzung durchgängiger Beständigkeit des Ich, hat Kant in der *Anthropologie*²⁸ behandelt. Diese Möglichkeit, von Locke bestritten, ließe sich dann erklären, wenn man die strikt unbewußten Vorstellungen ermäßigte zu dunklen Vorstellungen, von denen man zwar kein unmittelbares explizites Bewußtsein,

²⁸ § 5 (Akad.-Ausg., Bd. 7, S. 135 ff.).

wohl aber ein mittelbares, auf Schluß beruhendes hätte²⁹; denn im Fall prinzipiell unzugänglicher Vorstellungen wäre die Folge eine Auflösung des Bewußtseinszusammenhangs in eine Vielzahl diskreter, durch Bewußtseinslücken unterbrochener Zusammenhänge, was einer Depersonalisierung gleichkäme, wie dies in pathologischen Fällen zu beobachten ist.

Freilich auch die numerische Identität des Ich hält Kant für empirisch unerweisbar aufgrund eines Arguments, das mit der Differenz des Zeiterlebens operiert und letztlich wieder mit dem Fehlen eines anschaulichen Kriteriums für die durchgängige Beharrlichkeit des Ich in der Zeit. Zwar bin ich mir der Identität meiner selbst in jedem Zeitpunkt und so während der gesamten Zeit bewußt, folglich bin ich mir auch der gesamten Zeit in mir bewußt, aus der Perspektive eines Fremdbeobachters aber, in den ich mich versetzen kann, beobachte ich mich allererst *in* der Zeit, die eine andere ist als die in mir vorgestellte. Da beide nicht von vornherein als kongruent angesetzt werden können, kann aus der zeitlichen Sequenz des Bewußtseins einschließlich des Zeitbewußtseins nicht auf die numerische Identität und Beharrlichkeit meines Bewußtseins in aller Zeit geschlossen werden; denn dazu wäre wieder ein beharrliches Bezugssystem erforderlich, das in der bloßen Zeitfolge, die einen irreversiblen Prozeß darstellt, in welchem ein Moment das andere definitiv ablöst, nicht vorliegt.³⁰

Kant selbst hat ein Beispiel angeführt, das die Kontinuierung aller Bewußtseinszustände in der Zeit erklärt, ohne zur Annahme einer durchgängigen Existenz des Ich in allen Zeitpunkten und -abschnitten zu nötigen.³¹ Die Kontinuierung der Bewußtseinszustände in der Zeit wird danach in Analogie zur Übertragung der Zustände einer elastischen Kugel auf eine andere interpretiert. Wie eine elastische Kugel, wenn sie auf eine gleichartige in gerader Richtung stößt, dieser ihre gesamte Bewegung mitteilt und diese wieder bei Anstoß einer anderen ihre eigene Bewegung plus der vorigen und so fort, so könnte auch ein Bewußtsein gedacht werden, das seinen

²⁹ Als Beispiel führt Kant einen aus der Ferne gesehenen Menschen an. Obwohl man weder Augen noch Ohren noch Mund, kurzum, keine Details erkennen, folglich sich deren auch nicht bewußt sein kann, vermag man sie aus der allgemeinen Kontur des Menschen zu erschließen; denn wäre dies nicht möglich, so könnte man, da sich aus den Teilvorstellungen die Gesamtvorstellung „Mensch“ zusammensetzt, auch keine Vorstellung und kein Bewußtsein vom Menschen haben.

³⁰ Das Argument operiert mit der Differenz von Zeitmoment und Zeitextension.

³¹ Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 363f. Anm.

gesamten Zustand einem zweiten überträgt, dieses seinen eigenen und den früheren einem dritten und so fort. Da auf diese Weise nichts verlorenginge, wären im Endzustand alle vorhergehenden Zustände erhalten, ohne daß die Person in allen Zeiten dieselbe gewesen wäre.

Ungeachtet dessen stellt die numerische Identität des Ich für Kant ein logisches Postulat dar.³² Ob man angesichts dieses Beispiels tatsächlich noch auf der logischen Notwendigkeit eines identischen Ich in aller Zeit insistieren darf, bleibt fraglich. Hier zeichnet sich vielmehr die Möglichkeit ab, von einer Erhaltung der Bewußtseinszustände, welche die Person im jeweiligen Zeitmoment ausmachen, unter Verzicht auf ein durchgängig beharrliches Ich als Träger derselben zu sprechen. Dies könnte zu einer Neuinterpretation der Identität führen, in der diese nicht mehr als durchgängige, sich erhaltende Instanz in allen Zeitpunkten und -abschnitten verstanden würde, sondern als der ganze, ständig sich erweiternde Bewußtseinsstrom. Das identische Ich wäre dann die Bezeichnung für das Ganze, nicht mehr für ein Einzelnes, das durch das Ganze hindurchgeht. Dies gibt Anlaß, die Theorie des Ego *in genere* einer kritischen Prüfung zu unterziehen, wobei diese ausschließlich auf dem Boden der Kantischen Philosophie und mit den Mitteln derselben erfolgen soll.

Drei prinzipielle Einwände erheben sich:

(1) Schon die Reduktion des Ich auf ein rein logisches mit entsprechend rein logischen Strukturen: der Subjektivität, Singularität und numerischen Identität bei gleichzeitigem Verzicht auf eine Theorie der realen, konkreten Natur des Ich mutet befremdlich an, zumal wenn das Ich als systemfundierendes Prinzip fungieren und das gesamte System tragen soll. Sie wird insbesondere dann suspekt, wenn sich Widersprüche zwischen logischer Konstruktion und Realität auftun, wie der Vergleich des Ich-Bewußtseins mit der elastischen Kugel zeigt. Wie kann die logische Identität des Ich noch reklamiert werden, wenn der tatsächlich stattfindende Wechsel im empirischen Bewußtsein nicht dazu zwingt, von einem und demselben durchgängigen realen Ich auszugehen?

Selbst wenn man konzidiert, daß die formale Theorie des Ich allein aus transzendentalphilosophischen Gründen zum Zwecke der Objektconstitution und der Beziehung auf die Objektwelt projektiert sei und sich damit auf eine Bedeutungstheorie beschränke,

³² Vgl. a. a. O., B 408.

unangesehen einer möglichen empirischen Theorie des Ich, führt das Programm zu Schwierigkeiten, sobald der Objektwelt Realitätscharakter zugebilligt wird. Wie kann eine vorgestellte Welt von Objekten, die durch Realitätscharakter ausgezeichnet ist, abhängig gemacht werden von einem rein formalen Ich, dessen Realität prinzipiell für unausweisbar gilt? Beschränkt sich die Kantische Theorie schon auf das vorstellende Subjekt und seine Beziehung zur vorgestellten Welt unter Verzicht auf eine Theorie der Natur des vorstellenden Subjekts und der Gegenstände, soweit sie unabhängig vom Vorstellungsbezug existieren, so geht der Verzicht bezüglich der Theorie des vorstellenden Ich im Vergleich zur Theorie der vorgestellten Objekte noch weiter, indem hier selbst innerhalb des Vorstellungshorizonts auf ein Realitätspostulat verzichtet wird. Auf diese Weise kommt es zu einer unhaltbaren Asymmetrie.

(2) Nun könnte man allerdings mit Kant auf die Theorie der immediaten Selbstwahrnehmung des sich selber denkenden Denkens hinweisen, die Garant der faktischen Existenz des „ich denke“ sei. Mit dem Denken müssen im Sich-selber-Denken auch sein Subjekt, nämlich das das Denken vollziehende Ich mitsamt seinen Strukturen, der Singularität und der numerischen Identität, unmittelbar vergewissert werden. Dies ist um so zwingender, als die Theorie des Ich nicht von außen von einem fremden Subjekt beschrieben wird, sondern als letzter Horizont aller Theoretisierung und Beschreibung auf Selbsterfassung basiert. Es bleibt aber völlig uneinsichtig, wie eine bloße Empfindung oder Wahrnehmung, eine kategorial unbestimmte Anschauung, eine derart weitgehende Leistung wie die Explikation der egologischen Struktur des Selbstbewußtseins erbringen können soll. Wie vermag eine gerade in logischer Hinsicht unbestimmte Empfindung oder Wahrnehmung zu einer so detaillierten Beschreibung des Ich zu führen, wie Kant sie im Paralogismuskapitel gibt und auch sonst zu Deduktionszwecken benutzt?

(3) Der weitestgehende Einwand ist in der Frage impliziert, ob sich nicht auf die egologische Struktur des Bewußtseins überhaupt verzichten lasse und ob Kant nicht *de facto* bereits bei der Deduktion darauf verzichte, zumindest im Begriffe sei, darauf zu verzichten. Schon das Kugelbeispiel demonstrierte die Nicht-Notwendigkeit der Annahme eines logischen Ich, so daß das Festhalten am Ich unbegründet blieb. Tatsächlich erfüllt das nicht-egologische Selbstbewußtsein, das reine sich selber denkende Denken, alle Funktionen des Ego, so daß Kant hier einer Täuschung erlegen sein

könnte, wenn er meinte, das Ego zu analysieren, in Wahrheit jedoch nur das ichlose Selbstbewußtsein zergliederte. Was dem ichlosen Selbstbewußtsein die Erfüllung aller Aufgaben des Ich, der Subjektivität, Singularität und numerischen Identität, ermöglicht, ist die Struktur einer „Einheit mit interner Zweiheit“ oder einer „Zweiheit in der Einheit“, die es als zweistellige reflexive Relation verkörpert. Indem das sich selber denkende Denken sich in sich dirimiert in ein Denken *qua* Subjekt und in ein Denken *qua* Objekt und über diese Dualität wieder mit sich zusammengeht, übernimmt es die Rolle des Ich als Verbindungsprinzip, und indem es sich in Subjekt und Objekt als ein und dasselbe erhält, repräsentiert es die numerische Identität. Als Bezugspol oder Referent hat es die Funktion des Subjekts. Wenn alle Funktionen des Ich von einem nicht-egologischen Bewußtsein übernommen werden können, gibt es keinen ausreichenden epistemischen Grund mehr für die Notwendigkeit einer Annahme desselben.

c) Die Aktivität (Spontaneität) des Selbstbewußtseins

Das dritte Merkmal von Kants Theorie des Selbstbewußtseins ist die Aktivität und Spontaneität desselben. Wiewohl diese Kennzeichnung in der Geschichte der Selbstbewußtseinstheorie kein Novum darstellt – eine solche Konzeption liegt vielmehr schon nahezu ausgearbeitet in Wolffs Psychologie vor, darüber hinaus begegnet sie gleicherweise in Rationalismus wie Empirismus³³, und selbst Platon ist sie nicht unbekannt³⁴ –, ist doch die neuerliche Akzen-

³³ Vgl. B. Tuschling: *Widersprüche im transzendentalen Idealismus*, in: *Probleme der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Kant-Tagung, Marburg 1981, hrsg. von B. Tuschling, Berlin, New York 1984, S. 227–310, bes. S. 255 ff.; R. Brandt: *Historisches zum Selbstbewußtsein*, in: *Probleme der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, a. a. O., S. 1–14, bes. S. 4 ff.

³⁴ Daß die Interpretation des Denkens als Aktivität und Spontaneität tatsächlich nur eine Version von vielen ist, zeigt gerade der Hinweis auf Platon. Platon interpretiert das Denken primär als noetische Erkenntnis, als eine Art intellektueller Anschauung, die ein rezeptives Vermögen ist, das den Gegenstand auf einheitlich-ganzheitliche Weise erfaßt. Dieser Denkbegriff ist in Analogie zum Wahrnehmungsbegriff konzipiert. Da Wahrnehmung stets Wahrnehmung von etwas ist, wird auch das Denken entsprechend angesetzt: als Denken von etwas, nicht als Denken, daß etwas der Fall ist oder nicht. Obwohl dieses Denken vorbereitet sein muß, tritt es dann, wenn es eintritt, instantan ein und äußert sich etwa in dem Ausruf: „ich hab’ es“, „ich versteh’ es“, so wenn man die Lösung eines mathematischen Beweises plötzlich einsieht, einen Plan oder eine Absicht plötzlich durchschaut oder den Sinn eines Wortes begreift. Diese Art denkender Erkenntnis bildet die Grundlage für jede Art begrifflicher Analyse. Was die noetische Erkenntnis auf holistische Weise erfaßt, analysiert und syn-

tuierung dieses Aspekts das Signifikante und Epochale an der Kantischen Theorie. Selbstbewußtsein wird als aktives Selbstverhältnis verstanden, als Sich-auf-sich-Beziehen, nicht als statisches, ruhiges Immer-schon-auf-sich-Bezogensein. Selbstbewußtsein bedeutet für Kant den Reflexionsakt.

Zwei Gründe dürften diese Interpretation veranlaßt haben:

(1) Selbstbewußtsein findet sich nicht immer schon in uns vor, sondern muß erst hergestellt werden. Sein Vollzug kann uns zugemutet werden. Das Postulat, sich von der Außenwelt abzuwenden und sich selber zuzuwenden, kann an uns ergehen gleichsam wie ein Ruf: „Werde dir deiner selbst bewußt!“ Eine solche Aufforderung setzt die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit voraus, wie sie in der Formulierung des § 16 der *Kritik der reinen Vernunft* zum Ausdruck kommt: „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können.“³⁵ Das Postulat ist nur dann sinnvoll, wenn Selbstbewußtsein nicht immer schon *in actu* besteht, sondern erst aktualisiert werden muß. Das aber setzt Aktivität voraus.

(2) Der andere Grund hängt mit Kants spezifischer Theorie des Denkens als Urteilen zusammen und gilt aufgrund der Identität von Denken und Selbstbewußtsein auch für das letztere. Für Kant bedeutet Denken Urteilen, und Urteilen besteht im Verbinden, im einfachsten Fall von Subjekt- und Prädikatbegriff, in komplizierteren Fällen von Satzteilen und Sätzen. Verbinden aber ist eine Tätigkeit, die Aktivität erfordert.

Es versteht sich, daß diese Interpretation auf bestimmten, keineswegs selbstverständlichen Prämissen basiert. Sie setzt voraus, daß dem Denken das Material zur Bearbeitung zur Verfügung gestellt wird. Darüber, wie dieses Material beschaffen sein müsse, sind zwei grundsätzliche Annahmen möglich:

(a) Unterstellt man, daß es sich um ein disparates, atomisiertes, diffuses Mannigfaltiges handelt, das zum Zweck der Objekt- und

thetisiert die dianoetische Erkenntnis mittels der Begriffe in Urteilen. Bevor eine Definition von etwas, beispielsweise des Begriffs „Tisch“ oder „Baum“, möglich ist, muß die Bedeutung als ganze erfaßt sein. Erst auf dieser Grundlage ist die spezifizierte Angabe der Merkmale in Urteilen möglich. – Mit Blick auf diese beiden Denkgestalten, die noetische und dianoetische Erkenntnis, stellt Kants Interpretation des Denkens eine Fortsetzung des dianoetischen Typs dar, da sie analysierend und synthetisierend verfährt, indem sie die begrifflichen Bestimmungen zu Urteilen verbindet. Obwohl im Verbinden wie Trennen Aktivität angelegt ist, ist es erst Kant gewesen, der sie eigens thematisiert hat.

³⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 131.

Einheitskonstitution synthetisiert werden muß, dann ordnet man Kant dem englischen Datensensualismus zu, der ein Empfindungsatomismus ist und von isolierten, diskreten Vorstellungen ausgeht und deren Bündelung vorsieht. Locke und Hume waren der Meinung, daß Erkenntnis in der Bündelung nicht nur isolierbarer, sondern prinzipiell isolierter Vorstellungen bestehe – daher der Name „Bündeltheorie“. Bei Kant tritt der Gedanke der aktiven Verbindung hinzu.

(b) Geht man – Kants Intention gemäßer – von einem extensionalen, kontinuierlichen Anschauungsmaterial aus, wie es in Raum und Zeit vorliegt, so lassen sich die Operationen des Denkens als Grenzsetzungen innerhalb dieses unbegrenzten Kontinuums verstehen, als Einteilungen des holistisch Angeschauten³⁶ und als Wiederzusammensetzung der Teile zum Ganzen. Diese analytisch-synthetische Funktion des Denkens gilt seit Platon, der sie im Kontext der *Dihairesis* entwickelte und dem noetischen Denken konfrontierte, als Merkmal des dianoetischen Denkens. Letzteres hat Kant in der Theorie des diskursiven Verstandes fortgesetzt.³⁷

Die Beschreibung des Selbstbewußtseins als aktives Selbstverhältnis eröffnet eine interessante, wiewohl nicht unproblematische Perspektive auf die Freiheitsphilosophie, deren Basis die Handlungstheorie ist. Die hier unterstellte Strukturanalogie von Selbstbewußtsein und Freiheitsbewußtsein ist nicht allein für Kant relevant, sondern mehr noch für den auf ihn folgenden Idealismus.

Wie die Interpretation des Selbstbewußtseins als aktives Sich-auf-sich-Beziehen eine Annäherung an den Freiheitsbegriff als Selbstbestimmung darstellt, so muß auch umgekehrt der Freiheitsbegriff dem Selbstbewußtsein angenähert werden, wenn die Strukturanalogie zwischen beiden greifen soll. Kants Begriff der Freiheit unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt von unserer gewöhnlichen Vorstellung. Nach dem Normalverständnis gilt Freiheit als Voraussetzung sittlichen Handelns. Sie muß konzediert werden bei moralischen Handlungen ebenso wie bei deren Verfehlung; denn sittliches Handeln ist nur möglich, wenn Verpflichtungen bestehen, die eingehalten, aber auch verfehlt werden können. Wesen, die vollständig determiniert sind, haben keine Möglichkeit zur Entscheidung für oder wider eine Sache; für sie gibt es daher auch weder Verpflichtungen noch Freiheit. Unser gewöhnlicher Freiheits-

³⁶ Das stets ein vorläufiges Ganzes ist.

³⁷ Vgl. Anm. 34.

begriff ist daher zu charakterisieren *erstens* als „Freiheit von“, nämlich von äußeren Determinanten, und *zweitens* als „Freiheit zu“, nämlich zu Handlungen nach sittlichen Gesetzen, die allerdings von außen auferlegt werden und denen gegenüber wir aus irgendwelchen Gründen Verpflichtungen haben.

Von diesem Verständnis unterscheidet sich Kants Begriff speziell im letzteren Punkt. Zwar heißt auch für ihn Freiheit Freiheit von äußeren Bestimmungen sowie Freiheit zu einem Handeln nach dem Sittengesetz, nur liegt dieses Gesetz in der Freiheit selbst, nicht außerhalb ihrer. Freiheit wird aufgefaßt nicht nur als Kausalprinzip, Handlungen zu initiieren – als solches wäre sie von Willkür nicht unterscheidbar –, sondern zugleich als Konstitutionsprinzip, Handlungsgesetze zu etablieren. Als spontanes Prinzip ist sie zugleich ein nomothetisches Prinzip, das die Gesetze ihres Handelns in ihrem und durch ihr Handeln realisiert. Sofern der Wille frei ist, trägt er schon das Gesetz in sich und ist insofern vernünftig. Freiheit meint nicht schrankenlose Willkür, sondern geregelte Freiheit, Befolgung eines immanenten Sittengesetzes. Der kategorische Imperativ „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“³⁸, ist nicht nur, wie er allerdings oft verstanden bzw. mißverstanden wird, ein Selektionsprinzip, unter gegebenen Maximen diejenige auszuwählen, die größtmögliche Allgemeinheit besitzt, sondern ein Konstitutionsprinzip, das im Handeln diese Maxime überhaupt erst erzeugt.

Insofern Freiheit diese beiden Merkmale aufweist: *erstens* Spontaneität bzw. Kausalität, d. h. das Vermögen, sich von anderem loszureißen und von sich aus etwas zu bewirken, und *zweitens* Autonomie (Selbstgesetzgebung), d. h. das Vermögen, im Handeln Selbstbestimmung und Regelung der Freiheit zu sein, zeigt sie eine genaue Entsprechung zum Selbstbewußtsein, das ebenfalls *zum einen* im Reflexionsakt die Fähigkeit zur Loslösung von anderem und zur Selbstzuwendung besitzt und *zum anderen* im Denkkakt die Fähigkeit zur Einheitsstiftung nach Regeln. Auch Denken ist geregelte Aktivität. Ein Unterschied besteht allerdings darin, daß Freiheit Selbstproduktion, Selbstbewußtsein lediglich Selbstzuwendung auf der Basis von Vorgegebenem ist.

Diese weitgehende Parallelität im Aufbau von Selbstbewußtsein und Freiheit läßt die Frage nach dem Verhältnis beider sowie darüber hinaus nach dem Verhältnis von theoretischer und praktischer

³⁸ I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7 (Akad.-Ausg., Bd. 5, S. 30).

Philosophie aufwerfen. Drei prinzipielle Möglichkeiten sind denkbar, mit denen Kant im Laufe seiner philosophischen Entwicklung gespielt hat. Die Entscheidung zugunsten der einen oder anderen geht einher mit seiner Systemkonzeption.

(1) Der ersten zufolge kommt dem Selbstbewußtsein ein Primat zu, während Freiheit ein Derivat ist. Das moralische Gesetz erscheint als eine Anwendung der Regelforderung des Selbstbewußtseins, sowohl wenn dieses mit dem Verstand wie wenn es mit der Vernunft in Zusammenhang gebracht wird. Für das Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie heißt das, daß die praktische Philosophie eine Applikation oder Konsequenz der theoretischen darstellt. In seiner vorkritischen Zeit hat Kant eine solche Theorie vertreten, wie aus den *Reflexionen*³⁹ hervorgeht. Das Handeln wird hier aus theoretischer Perspektive betrachtet und der Wille unter die Vernünftigkeit der Einsicht gestellt. Ich bin ein sittliches Wesen, weil ich zum einen Selbstbewußtsein und zum anderen Handeln bin.

Allerdings weist diese Interpretation zwei Schwächen auf. Einmal stellt die Abhängigkeit der Freiheit vom Selbstbewußtsein die Freiheit in Frage, da Selbstbewußtsein über den Verstand erfahrungsbezogen, Freiheit hingegen erfahrungsindependent ist. Die Interpretation des Selbstbewußtseins im Hinblick auf Vernunft hinwiederum setzt die Theorie dem Vorwurf der Kontingenz aus, da Vernunft mit ihrem bloßen Postulat nach größtmöglicher Regelung gegenüber dem Verstand kontingent ist. Des weiteren vermag das Selbstbewußtsein die Motivation des Willens nicht zu erklären, die für Handlungen entscheidend ist. Gerade die Motivationstheorie führt zur zweiten Alternative.

(2) Nach ihr wird umgekehrt die theoretische Philosophie als Ausfluß der praktischen verstanden. Freiheit fungiert hier als Schlußstein der Vernunft, der theoretischen wie der praktischen. In ihr vollendet sich die Philosophie. Diese Konstruktion ist die der Kritiken. Gegenüber der ersten hat sie den Vorteil, die Verbindung von noumenaler und phänomenaler Welt erklären zu können; denn Freiheit ist hinsichtlich ihrer Realität dadurch vor dem Selbstbewußtsein ausgezeichnet, daß sie von der Erfahrung independent ist und nicht wie dieses auf Gegebenes angewiesen. Sie realisiert sich durch sich selbst, wenngleich auf praktische Art. Indem sie sich

³⁹ I. Kant: Reflexion 5620 (Akad.-Ausg., Bd. 18, S. 258 f.) und Reflexion 7204 (Akad.-Ausg., Bd. 19, S. 283 f.).

so durch sich selbst etabliert, meldet sie sich als Faktum, das nur noch aufgewiesen und demonstriert, nicht mehr aber aus anderem deduziert werden kann. Der Glaube an die Realität des freien Willens ist seine einzige Legitimation. Wird er verweigert wie im Zweifel, dann entfällt die Realität der Freiheit. Die Annahme des Sittengesetzes ist zugleich seine Realisierung. Diese Überlegenheit der Freiheit über das Selbstbewußtsein in der Realitätsfrage qualifiziert die Freiheit zum Fundamentalbegriff, von dem das Selbstbewußtsein wegen seiner grundsätzlichen Erfahrungsbezogenheit als niedrigere Stufe abhängig bleibt.

Freilich kann das Freiseinsollen niemals die Faktizität der Freiheit beweisen. Es bleibt die prinzipielle Möglichkeit des Zweifels durch die theoretische Vernunft. Nach dieser ist sowohl die Alternative denkbar, daß Freiheit existiert, wenn nämlich der Verstand sich nicht durchgängig auf die Sinnlichkeit bezieht, sondern über sie hinausreicht und ein unbegrenztes übersinnliches Feld zur praktischen Realisierung vorfindet, wie auch die, daß Freiheit nicht existiert, wenn der Verstand sich totaliter auf die Sinnlichkeit beziehen sollte. Beide Alternativen sind weder beweisbar noch widerlegbar; sie stellen lediglich Hypothesen dar.

(3) Eine dritte Möglichkeit, Selbstbewußtsein und Freiheit, durchgängigen Erfahrungsbezug und durchgängige Erfahrungsdependenz, Notwendigkeit und Zufall zusammenzudenken, wird mit der Theorie der Koinzidenz von Selbstbewußtsein und Freiheit und damit von theoretischer und praktischer Vernunft unterstellt. Selbstbewußtsein wird hier zugleich als Freiheitsbewußtsein gedeutet und umgekehrt. Diese in den Kantischen Prämissen zwar angelegte, aber von Kant selbst nie gezogene Konsequenz findet sich erst in der Kant-Nachfolge bei den Idealisten, allen voran Fichte, realisiert. Mehr noch als sein Vorgänger akzentuiert er den Tätigkeitscharakter des Selbstbewußtseins. Diesem Zweck dient auch die Substitution des Reflexionstheorems durch das Produktionstheorem, demzufolge das Ich nicht mehr nur ein Vorgegebenes ist, das auf sich im Selbstbewußtsein lediglich zurückkommt, sondern etwas, das sich erst produziert. Das Ich setzt sich, d. h. das Ich erzeugt sich wie ein Schöpfergott und zeigt damit dieselbe Struktur wie die Freiheit und Autonomie.

d) Das Selbstbewußtsein als Reflexion

Obwohl der Charakter der Aktivität und Spontaneität das Selbstbewußtsein in unmittelbare Nähe zum Freiheitsbegriff rückt, bleibt dasselbe bei Kant eine Beziehung, genauer eine Selbstbeziehung, nicht eine Selbstsetzung. Es ist als Reflexions-, nicht Produktionsmodell konzipiert. Seine Eigenart besteht darin, daß das Ich als Vorfindliches auftritt, das in einer Reflexionsbewegung von sich ausgeht und auf sich zurückkommt, nicht aber sich selbst hervorbringt.

Diese Interpretation des Selbstbewußtseins ist die älteste und daher uns auch vertrauteste. Sie erklärt sich aus dem Umstand, daß Selbstbewußtsein durch Abwendung von der Außenwelt und Hinwendung zur Innenwelt zustande kommt. Da die letztere bereits vorliegt, handelt es sich um ein Zurückkommen des Ich auf sich, nicht um eine Selbsterzeugung. Der Terminus „Reflexion“ bringt diese Rückbiegung auf sich zum Ausdruck.

Zweifelsohne hat das Reflexionsmodell seinen guten und berechtigten Sinn, und zwar genau dann, wenn es zur Explikation eines Sachverhalts in Anspruch genommen wird.⁴⁰ In diesem Fall setzt es die Existenz des Betreffenden voraus. Seine Aufgabe besteht dann darin, den phänomenalen Befund, der im Fall des Ich Selbstbeziehung ist, auf Begriffe zu bringen und unter eine Beschreibung zu stellen. Auf diese Weise verdeutlicht die Explikation zwar bereits vorhandene Strukturen, so auch die selbstreferentielle des Ich, erklärt aber nicht ihr Zustandekommen.

Wird Reflexion dagegen in Anspruch genommen zur Erklärung des Zustandekommens des Selbstbewußtseins wie bei Kant, so sind Schwierigkeiten unvermeidlich. Sie sind unter dem Namen „Zirkel- oder Regreßschwierigkeiten“ bekannt. Kant hat sie nicht nur für unvermeidlich, sondern auch für unüberwindlich gehalten. Der Grundgedanke ist der, daß sich das Selbstbewußtsein, das durch Selbstzuwendung erklärt werden soll, in eben dieser Erklärung voraussetzt und damit eine *petitio principii* begeht. Statt sich aufzuklären, entzieht es sich; statt sich zu erfassen, läuft es vor sich davon und dreht sich so in einem ständigen Kreis um sich selbst. Diesen Grundgedanken hat Kant zu Beginn des Paralogismuskapitels der

⁴⁰ Zu den verschiedenen Bedeutungen von Reflexion vgl. H. Radermacher: *Zum Begriff der Reflexion*, in: *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981, hrsg. von D. Henrich, Stuttgart 1983, S. 162–175.

Kritik der reinen Vernunft entwickelt und dann systematisch unter den diversen kategorialen Aspekten in den einzelnen Abschnitten der ersten Auflage spezifiziert. Zu Anfang des Paralogismuskapitels heißt es:

„Zum Grunde derselben [der transzendentalen Seelenlehre] können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: *Ich*; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.“⁴¹

Da der Aufweis der redundanten Struktur des Selbstbewußtseins hier mit der signifikanten Rolle des Selbstbewußtseins im Erkenntnisprozeß in Zusammenhang gebracht wird, erschließt sich der Text vollständig nur im Kontext der Kantischen Erkenntnistheorie. Geht man davon aus, daß Denken ein wesentliches Moment der Objekterkenntnis neben der Anschauung ist, und weiter, daß Denken im Urteilen besteht und dieses in der Verbindung einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen im Ich zwecks Objektkonstitution, so resultiert die Schwierigkeit, bei jeder Erkenntnis, auch der des Ich-Subjekts, welches die Basis der gesamten Erkenntnisstruktur bildet, eben diese Struktur anwenden zu müssen. Statt über das Ich als Objekt zu urteilen und von ihm durch Prädikate eine objektive Vorstellung zu gewinnen, wird es als Subjekt immer schon in Anspruch genommen. Als Grundlage aller objektbezogenen Begriffe kann es sich selbst nicht als Objekt erfassen, ohne sich selbst vorauszusetzen. Zwei Präzisierungen sind bezüglich seiner vorzunehmen. Zum einen kann sich das Ich nicht als Objekt im speziellen Sinne, d. h. in Abgrenzung von anderen Objekten thematisieren, weil es Grund aller Objektbegriffe ist und so den Horizont von Objektivität bildet, zum anderen vermag es sich nicht als Objekt in *sensu stricto*, d. h. als

⁴¹ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 345f. B 403f.

Synthesis von Begriff und Anschauung zu erfassen, da ihm auf der Ebene der begrifflichen Selbstzuwendung die Anschauung fehlt. Aus der konkreten Komplexion der Selbsterfahrung ist hier die rein abstrakte Selbstzuwendung des Denkens herausgehoben – die logische, nicht anschauliche Selbstbeziehung –, und für diese gilt, daß der Begriff sich deshalb nicht zu begreifen vermag, weil er sich selbst im Begreifen schon voraussetzt.

In der zweiten Auflage hat Kant dieses Argument gerade im Blick auf die Kategorien als Grundbegriffe des Ich präzisiert.

„Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen.“⁴²

Sollte man meinen, daß das Subjekt als Grund der Kategorien sich selbst durch die Kategorien – sei es durch eine, mehrere oder alle – erfassen könne, so täuscht man sich, da beim Versuch einer kategorialen Selbsterfassung die gesamte Struktur der Beziehung der Kategorien auf das Ich vorausgesetzt werden muß. Wiewohl Grund der Begriffe, bleibt das Ich selbst unbegreiflich; es läßt sich nicht einmal durch die Kategorie der Existenz oder der Substanz fassen.

Diesen Gedanken hat Kant je nach kategorialem Aspekt, auf den er bei der Behandlung des Selbstbewußtseins abstellt, variiert.

Im ersten Paralogismus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hebt er auf den Aspekt der Substantialität bzw. Subjektivität ab, demzufolge das Ich Träger der Vorstellungen ist. Versucht man, diese Struktur zu erfassen, so ist sie bereits vorauszusetzen; denn da wir keine andere Vorstellung vom Ich als Träger haben außer dem „Begriffe der Beziehung, den alles Denken, auf das Ich, als das gemeinschaftliche Subjekt hat, dem es inhäriert“⁴³, bleibt nichts anderes übrig, als aus diesem Begriff selbst zu schließen. Da das Ich-Bewußtsein es ist, das alle Vorstellungen erst zu Gedanken macht auf dem Grunde einer Beziehung derselben auf es, gilt auch bei der Selbsterfassung, daß es die Vorstellung von sich erst durch die Beziehung auf sich zum Gedanken macht und damit sich selbst voraussetzt, ohne sich in dem, was es ist, aufzuklären.

⁴² A. a. O., B 422.

⁴³ A. a. O., A 349 f.

Eine ähnliche Argumentation hatte Kant bei Hume im *Treatise of Human Nature*⁴⁴ im Kontext einer Kritik an der cartesianischen Seelensubstanz finden können. Unterstellt man wie Descartes das Ich als Träger von Eigenschaften – in diesem Fall von Vorstellungen (*perceptions*) –, dann muß es sich nach Humes Epistemologie durch Sinnesempfindungen (*impressions: sensations* oder *reflections*) bekunden, auf denen die *ideas* beruhen. Doch weder durch eine noch durch mehrere noch durch alle Perzeptionen ist es zugänglich, da es Referent derselben ist und bei deren Konstatierung immer schon vorausgesetzt wird. Aus der Nicht-Perzipierbarkeit des Ich schließt Hume allerdings anders als Kant auf dessen fiktiven, mysteriösen Charakter.

Auch nach dem zweiten Paralogismus, der das Ich als Verbindungs- und Einheitsprinzip und damit als Bezugspol einer Pluralität von Vorstellungen in den Vordergrund stellt, bleibt das Ich für sich selbst uneinholbar, heißt es doch:

„daß, wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen, und also dem Objekte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subjekt unterschieben müsse, (welches in keiner anderen Art der Nachforschung der Fall ist) und daß wir nur darum absolute Einheit des Subjekts zu einem Gedanken erfordern, weil sonst nicht gesagt werden könnte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorstellung).“⁴⁵

Ausführlich kommt der dritte Paralogismus auf die Redundanz zu sprechen, und zwar im Hinblick auf die Personalität oder numerische Identität des Ich:

„Da ich aber, wenn ich das bloße Ich bei dem Wechsel aller Vorstellung beobachten will, kein ander Korrelatum meiner Vergleichenungen habe, als wiederum Mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewußtseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nämlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Objekt zukommen, unterschiebe, und das voraussetze, was man zu wissen verlangte.“⁴⁶

Will ich sagen, wer ich selbst als Person, als durchgängig in der Zeit existierendes Wesen bin, so kann ich dies nur, wenn ich die Vorstellungen als meine deklariere. Die Legitimität dieser Deklaration

⁴⁴ D. Hume: *A Treatise of Human Nature* in two volumes, Vol. 1, introduction by A. D. Lindsay, London 1911, wiederholte Aufl. London, New York 1961, S. 238f. (Book 1, Part 4, Section 6: „Of Personal Identity“).

⁴⁵ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 353f.; vgl. A 354.

⁴⁶ A. a. O., A 366.

läßt sich nur durch den Verweis darauf begründen, daß diese Vorstellungen bereits als meine bekannt sind und einem als Ich Bekannten zukommen. Hierzu aber benötige ich mich selbst als Korrelat des Vergleichs. Um sagen zu können, durch welche Vorstellungen ich als identische Person definiert bin, bedarf es bereits der Vorstellung des numerischen Ich, das so nicht erklärt, sondern vorausgesetzt wird. Die Erklärung bleibt tautologisch.

Dieser epistemologische Zirkel war es letztlich, der in der Kant-Nachfolge Fichte veranlaßte, über Kant hinauszugehen und das Reflexionsmodell durch ein Produktionsmodell zu substituieren, bei dem das Ich nicht vorausgesetzt, sondern erzeugt wird. Ob sich auf diese Weise der Redundanz entgehen läßt, bleibt fraglich.

4. Das Selbstbewußtsein in seinem Objektbezug

Bisher wurde das Selbstbewußtsein rein für sich exponiert, seine Internstruktur analysiert und die mit dieser einhergehenden Schwierigkeiten aufgezeigt. Es muß jetzt noch der zweite eingangs angekündigte Schritt vorgeführt werden, die Beziehung des Selbstbewußtseins auf Objekte, worin die objektkonstituierende Funktion desselben besteht; denn ausschließlich um dieser willen nimmt Kant die Analyse des Selbstbewußtseins vor, die ihm nicht Selbstzweck, sondern lediglich Mittel zur Erklärung des Erfahrungsbezugs ist, und mißlingt der Übergang vom reinen Selbstbewußtsein zum Objektbewußtsein, dann kollabiert das ganze Kantische Programm.

Kant selbst bezeichnet in einer Anmerkung des §16 der „Transzendentalen Deduktion“ das „ich denke“ als den höchsten Punkt der Philosophie, „an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß“⁴⁷. Hier wird unmißverständlich zum Ausdruck gebracht, daß das Selbstbewußtsein die Rolle eines höchsten Prinzips der Philosophie spielt, aus dem in einem ersten Schritt, der sogenannten metaphysischen Deduktion, die Verstandesformen (Urteils- und Begriffsformen) abzuleiten sind, die den Gegenstand der Logik ausmachen – handelt es sich doch beim Selbstbewußtsein um das sich selber denkende Denken –, während in einem zweiten Schritt, der sogenannten Transzendentalen Deduktion, der Bezug dieser logischen Formen auf die sinnliche Anschauung nachzuweisen ist.

⁴⁷ A. a. O., B 134.

Dem Selbstbewußtsein kommt damit der Status eines Deduktionsprinzips zu; es wird in die Rolle eines letzten Grundes eingewiesen, aus dem das Gesamtsystem der Philosophie, zumindest das theoretische, entworfen werden soll.

Wie so oft bei Kant ist dieser Gedanke von ihm nur projiziert, nicht aber realisiert worden. Überblickt man das theoretische Hauptwerk Kants, die *Kritik der reinen Vernunft*, so findet man den entgegengesetzten Weg eingeschlagen, metaphorisch gesprochen: den Weg von unten nach oben, beginnend mit der „Transzendentalen Ästhetik“, der Lehre von der sinnlichen Anschauung und ihren Formen Raum und Zeit, aufsteigend zur „Transzendentalen Logik“, der Lehre vom Verstand und seinen Formen, den Kategorien, deren Vehikel und letzter Grund die Form des sich selber denkenden Denkens ist, um dann in den folgenden Kapiteln, in der „Transzendentalen Deduktion“, im Schematismus- und Grundsatzkapitel, die Verbindung dieser beiden für die Kantische Erkenntnistheorie konstitutiven Momente, der Anschauung und des Verstandes, zu demonstrieren. Denn Objekterkenntnis im strengen Sinne ist für Kant nur unter diesen beiden Bedingungen möglich. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“⁴⁸ Durch die Anschauung allein, durch das bloße Hinstarren auf Gegenstände, wird noch kein Gegenstand erfaßt, vielmehr bedarf es zur Erfassung und Bestimmung desselben eines Begriffs, kraft dessen die Anschauung als Anschauung dieses bestimmten Gegenstands ansprechbar wird. Und ebenso wird durch das bloße Denken noch kein Gegenstand gegeben; denn erdenken, ausdenken, einbilden läßt sich vieles, ohne daß diesem irgendeine objektive Realität zukäme. Gegenstandserkenntnis im Vollsinn setzt stets Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand voraus.

Statt des von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* faktisch eingeschlagenen methodischen Weges von der Sinnlichkeit zum Verstand hätte man den genau umgekehrten Weg erwartet, nämlich den Ausgang vom höchsten Punkt seiner Philosophie, der Theorie des sich selber denkenden Denkens, um aus dieser in einem ersten Schritt die Formen des Denkens, die Gegenstandsbegriffe, zu deduzieren und dann aufgrund des Nachweises ihres defizienten Modus und der Notwendigkeit ihrer anschaulichen Komplettierung die Beziehung auf Anschauung anzuschließen. Diesen Weg hat erstmals Kants Schüler Jacob Sigismund Beck eingeschlagen, der ein drei-

⁴⁸ A. a. O., A 51 B 75.

bändiges kommentierendes Werk zu Kants kritischen Schriften mit dem Titel *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant, auf Anraten desselben* verfaßte, das von Kant autorisiert war. In dieser Darstellung wird erstmals die von Kant postulierte Erklärung des Gesamtsystems aus einem einheitlichen Gesichtspunkt realisiert. Es ist Becks Überzeugung, daß das Ausschlaggebende für das Verständnis der Kantischen Philosophie nicht ihre Detailprobleme seien, sondern der zentrale Gesichtspunkt, aus dem diese behandelt werden. In diesem Sinne wählt er zum methodischen Ausgangspunkt seiner Explikation das Selbstbewußtsein. Diese Konzeption hat Becks Interpretation die Bezeichnung einer Standpunktlehre eingetragen entsprechend dem Titel des dritten Bandes seiner Ausgabe: *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß*.

Wenn Beck auch nur die Vielfalt der nicht immer konsistenten und kohärenten Gedanken Kants in ein einheitliches Konzept zwang und so die Kantische Philosophie systematisierte, so hat der Gedanke des Selbstbewußtseins als systemfundierendes Prinzip weitergewirkt und ist zum unaufgebbaren Bestandteil der nachkantischen, idealistischen Philosophie geworden, die sich als monistische Philosophie verstand, d. h. als Philosophie aus einem einzigen Prinzip. Reinhold war der erste, der einen methodologischen Monismus einführte, Fichte, Schelling, Hegel haben darüber hinaus einen metaphysischen Monismus vertreten. Begnügte sich Reinhold noch damit, das Selbstbewußtsein zum methodischen Darstellungsprinzip zu erheben, so erhielt es von Fichte den Status einer *ratio essendi* und *cognoscendi*, eines Seins- und Erklärungsgrundes der Welt zugleich.

Um die Bedeutung des Selbstbewußtseins für das Objektbewußtsein bei Kant genauer zu verstehen, ist es nötig, sich die überhaupt möglichen und erdenkbaren Interpretationsweisen der Stellung des Selbstbewußtseins zum Objektbewußtsein zu vergegenwärtigen. Zumindest drei Auslegungsweisen sind denkbar:

(1) Selbstbewußtsein und Objektbewußtsein existieren relativ unabhängig voneinander und sind nur über ein Dependenzverhältnis miteinander verbunden, und zwar so, daß das Objektbewußtsein vom Selbstbewußtsein dependiert. Eine solche Konzeption liegt in der cartesianischen Philosophie vor, die *res cogitans* und *res extensa* als zwei selbständige Seinsbereiche betrachtet, wenngleich mit der Dominanz der *res cogitans*. Die *res extensa* und mit ihr die Gegenstandserkenntnis sind hier in ein epistemologisches, nicht ontologi-

ches Abhängigkeitsverhältnis von der Selbsterkenntnis gebracht. Da nach dieser Konzeption Welterkenntnis nur im methodischen Ausgang von der Selbsterkenntnis möglich ist, läßt sich diese Konzeption als methodischer Idealismus klassifizieren.

(2) Der Gedanke, daß das Selbstbewußtsein nicht nur den Status eines methodischen Ausgangsprinzips, sondern den eines realen Deduktionsgrundes hat, aus dem das Objektbewußtsein ableitbar ist und von dem es folglich auch abhängt, führt zu metaphysischen Arten des Idealismus. Je nach Umfang der Deduktion lassen sich zwei Arten unterscheiden: der formale und der materiale. Zum ersten gelangt man, wenn man das Selbstbewußtsein lediglich als formales Deduktionsprinzip statuiert, aus dem die Formen der Objekte deduzierbar sind. Nach dieser Konzeption ist die Objekt- und Welterkenntnis ein formales Produkt des Ich, noch kein materiales. Die Gegenstandserkenntnis ist nur der Form nach vom Ich abhängig, während die Materie an das An-sich-Sein der Gegenstände gebunden bleibt.

Bezüglich der formalen Ableitung lassen sich wiederum verschiedene Deduktionsgrade denken, je nachdem, ob die Ableitung nur die generellsten Formen, die sogenannten Prinzipien, betrifft oder auch die spezielleren bis hin zu den speziellsten, den Einzelbestimmungen. Da die Idee der Totalität formaler Bestimmungen des Gegenstands mit dessen Existenz koinzidiert, geht hier die totale formale Deduktion in die materiale über.

(3) Der materiale oder absolute Idealismus ergibt sich aus der Annahme einer nicht nur partialen, sondern totalen Ableitung der Objekte aus dem Selbstbewußtsein, sowohl aller ihrer Formen wie ihrer Materie. Man kann hier im eigentlichen Sinne von einem Produktionsverhältnis sprechen: das Selbstbewußtsein tritt als Schöpfer und Urheber auf und die Welt als sein Produkt. Die Produziertheit ist nicht nur eine formale, sondern eine materiale.

Versucht man eine Einordnung der Kantischen Philosophie, so hat man es mit einem formalen Idealismus zu tun. Kants Philosophie ist Transzendentalphilosophie, Aufweis der formalen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis. Das Selbstbewußtsein als ein sich selber denkendes Denken ist lediglich eine leere, inhaltslose Form, die den formalen Rahmen für Objektivität absteckt, innerhalb dessen Objekte, wenn sie überhaupt für uns Objekte werden sollen, auftreten müssen, während der Inhalt derselben, das Was des Denkens, von außen gegeben werden muß. Da das „ich denke“ stets ein „ich denke etwas“ ist, bei dem das Denken sich

auf einen Gegenstand bezieht, dieser Gegenstand aber nicht aus dem Denken selber stammt, muß er dem Denken bereitgestellt werden. Das Vermögen, das dem Denken den Stoff zur Bearbeitung liefert, ist die sinnliche Anschauung, die als ein rezeptives Vermögen das Vorgegebene aufnimmt. An genau dieser Stelle ist der systematische Ort für die Einführung der sinnlichen Anschauung neben dem Denkvermögen. Aufgrund der Bereitstellung des Erkenntnisstoffs erweist sich die Anschauung als ein komplettierendes Vermögen. Während ein hypothetisch angenommener göttlicher Verstand, ein sogenannter *intuitus originarius*, mit dem Gedanken von etwas sich den Gegenstand des Denkens selber gibt, ist unser menschliches Denken als das eines endlichen Erkenntniswesens auf vorgegebenes Anschauliches angewiesen. Wollte man das Denken seiner Struktur nach beschreiben, so müßte man, da Denken Urteilen ist und Urteilen in der Synthesis einer vorgegebenen Mannigfaltigkeit zur Einheit besteht, mithin drei Komponenten enthält: *erstens* Einheit, *zweitens* Synthesis und *drittens* vorgegebenes Mannigfaltiges, dieses reine Denken als Synthesis zur Einheit beschreiben, wobei das zu synthetisierende Mannigfaltige noch ausstände, da dieses erst durch die sinnliche Anschauung hereinkommt. Aufgrund seiner Leerheit, die sich in der bloßen Form der Verbindung zur Einheit dokumentiert, bleibt das Denken auf fremdes Material angewiesen.

An diesem Punkt wird die idealistische Philosophie ansetzen und über Kant hinausgehen; denn für sie ist das „ich denke“ nicht nur eine leere Verbindungsform, die auf einen externen Stoff angewiesen ist, sondern eine Form, die den Stoff in sich vorfindet und letztlich durch Selbstaffektion erzeugt. Der Idealismus begründet diese Ansicht durch den Rekurs auf die Struktur des Selbstbewußtseins, in der er eine Relation zweier Relata erblickt, die gleichwohl zusammenfallen und damit eine interne Vielheit in der Einheit bilden. Im Selbstbewußtsein spaltet sich das Ich in ein Subjekt und in ein Objekt, mithin in zumindest zwei differente Glieder, die nichtsdestoweniger zur Einheit und Identität verbunden bleiben. Da das Selbstbewußtsein bei genauerem Durchdenken bereits eine Mannigfaltigkeit impliziert, qualifiziert es sich nicht nur zum formalen, sondern auch zum materialen Deduktionsgrund. Die in ihm vorfindliche Mannigfaltigkeit ist nach idealistischer Ansicht sein eigenes Produkt. Denn sofern das Selbstbewußtsein *qua* Verstand im Akt des Denkens und Synthetisierens mittels der Begriffe sich selbst affiziert, erscheint es sich vor dem inneren Sinn. Es verbindet

somit nicht nur das Mannigfaltige im Denken, sondern erzeugt es auch durch Affektion.

Diesen Schritt über ein bloß formales Selbstbewußtsein hinaus in Richtung auf eine materiale Selbsterkenntnis hat Kant nicht mehr vollzogen. Zu sehr ist er in der Erfahrung verwurzelt, zu sehr auf das Ich als formalen transzendentalen Deduktionsgrund der Welt fixiert, als daß er in der Analyse desselben die Bedingungen formaler und materialer, denkender und anschauernder Welterkenntnis hätte finden können. Diese spekulative Höhe haben erst Hegel und Fichte erklommen, indem sie die transzendental-kritische Selbstbesinnung zu einer transzendental-spekulativen Selbsterkenntnis steigerten. Für sie ist das „ich denke“ nicht mehr nur leere Form, angewiesen auf einen externen Inhalt, sondern ein Denken und Anschauung gleicherweise Verbindendes. Dadurch daß das Ich im Selbstbewußtsein sich in sich selbst dirimiert in ein Subjekt und in ein Objekt, geht es in die Mannigfaltigkeit, in die Materie ein, dadurch daß es sich in dieser Selbstentzweiung und Gegensätzlichkeit aufhebt und in die ursprüngliche Einheit zurückgeht, stellt es sich in seinem Denken wieder her. Das so in sich zurückgehende Bewußtsein begreift sich als ursprüngliche Einheit von Ich und Gegenstand, von Form und Inhalt, von Einheit und Mannigfaltigkeit, von Denken und Anschauung.

5. Schwierigkeiten des Objektbezugs

Trotz seiner Restriktion wirft das Kantische Programm eine Reihe von Problemen auf; denn bei einer durchgeführten formalen Deduktion, sei es auch nur einer der generellsten formalen Bestimmungen der Objekte und ihrer Zusammenhänge, stellen sich zum wenigsten folgende Fragen: *Erstens*: Läßt sich aus dem Selbstbewußtsein die Form überhaupt oder, in Gesetzesterminologie formuliert, die Gesetzmäßigkeit überhaupt deduzieren? *Zweitens*: Bietet das Selbstbewußtsein hinreichende Gründe für die Deduktion einer Pluralität und Diversität von Formen bzw. Gesetzen? *Drittens*: Enthält das Selbstbewußtsein die Prämissen für eine Iteration der Formen und Gesetze, d. h. für ihre Allgemeingültigkeit? *Viertens*: Bildet es die Basis für eine Deduktion desjenigen Systems von Urteilen und Begriffen – der Art, Zahl und Gliederung nach –, das Kant tatsächlich aufgestellt hat? Diese Fragen implizieren Alternativen, in denen die Möglichkeit der gegensätzlichen Annahme mit-

schwingt. So muß im ersten Fall geklärt werden, ob das Selbstbewußtsein so beschaffen ist, daß es einen Einheitszusammenhang, den wir Form oder Gesetz nennen, garantiert, oder ob es auch die Möglichkeit einer bloßen Aggregation oder Koalition des Mannigfaltigen ohne Einheitsstiftung zuläßt. Mit der zweiten Frage wird die Alternative zur Disposition gestellt, ob die Struktur des Selbstbewußtseins prinzipiell verschiedene Weisen der Einheitsstiftung des Mannigfaltigen – also verschiedene allgemeine Formen und Gesetze – ermöglicht oder nur zur Ausbildung irgendwelcher Einheitsbegriffe, irgendwelcher Gesetze und Gleichförmigkeiten taugt, hingegen die Auffindung der tatsächlichen Gesetze der Empirie überläßt. Hier geht es um die Entscheidung, ob das Selbstbewußtsein nicht nur zur Einheitsstiftung überhaupt, sondern zur Stiftung diverser Arten von Einheit *a priori* fähig ist. Die dritte Frage zielt darauf, ob das Selbstbewußtsein die Invarianz von Einheitszusammenhängen, die Gesetze ausmachen, zu garantieren vermag oder nur eine freie Wahlfolge gestattet. Bei der vierten Frage geht es um die Festlegung des Selbstbewußtseins auf das bestimmte Kantische System von Einheitsformen bzw. um die Offenheit auch gegenüber anderen Systemen.

Beim Versuch, auf diese Fragen eine Antwort zu finden, spielen insbesondere jene Aspekte des Selbstbewußtseins eine Rolle, die in der egologischen Struktur fundiert sind – also die Aspekte des Ich als Subjekt (Bezugspol), Verbindungsprinzip und numerische Identität –, da dem Ego Referenz-, Synthesis- und Kontinuierungsfunktion zufallen. Es wurde schon kritisch angemerkt, daß diese Funktionen nicht nur von einem egologischen Selbstbewußtsein erfüllt werden können, sondern auch von einem nicht-egologischen kraft seiner Selbstbezüglichkeit; denn als selbstbezügliche Relation legt sich letzteres in Glieder auseinander, die dennoch ein und dasselbe sind. Das nicht-egologische Selbstbewußtsein präsentiert sich schon von sich her als ein Beziehungs-, Verbindungs- und Konstanzgefüge. Aus der Dreierbeziehung der selbstreferentiellen Relation muß, wenn überhaupt, das Programm deduzierbar sein.

(1) Die Frage, ob das Selbstbewußtsein die Garantie für einen Einheitszusammenhang biete oder nur für eine Aggregation bzw. Kollektion, läßt sich nur durch den Hinweis auf die Faktizität des Selbstbewußtseins und seine genuine Struktur beantworten. Die Einheit des Selbstbewußtseins in und trotz aller Spaltung in Wissen und Gewußtes ist ein Faktum, das nur demonstrabel, nicht mehr aber deduzierbar oder erschließbar ist. Wie der zweite Paralogis-

mus zeigte, vermochte nicht einmal die apriorische Begriffsanalyse der Bewußtseins- und Sinneinheit, wie sie in der Einheit eines Gedankens, eines Themas, eines Verses usw. vorliegt, eine Entscheidung darüber herbeizuführen, ob ihr eine kollektive oder qualitative Einheit (ein Aggregat oder ein einfaches Bewußtsein) zugrunde liege. Die Entscheidung liefert allein die unmittelbare Selbsterfassung, derzufolge das Selbstbewußtsein keine Kollektion, sondern eine qualitative Einheit ist. Freilich ist diese Vergewisserung zunächst auf den Augenblick beschränkt; sie sagt noch nichts über den Einheitszusammenhang über die Zeit hinweg. Es wäre durchaus denkbar, daß eine Pluralität isolierter, diskreter Selbstbewußtseine, d. h. unterbrochene Bewußtseinszusammenhänge in Form eines depersonalisierten Bewußtseins existierten. Die Behauptung einer durchgängigen Bewußtseinseinheit erfordert zusätzliche Konditionen, die über die Struktur des Selbstbewußtseins als einfacher Referenzpol (Subjekt) hinausgehen.

(2) Bevor diesem Problem weiter nachgegangen werden kann, muß die zweite Frage beantwortet werden, ob das Selbstbewußtsein nur die Fähigkeit zur Einheitsstiftung überhaupt besitze, gleich welcher Art, oder auch die zu bestimmten Arten, wobei die Frage nach deren Zahl und Spezifität nicht ausbleiben kann. Im ersten Fall hätte das Selbstbewußtsein nur die Funktion eines Regulativs zur Einheitssuche unter der Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, eines Postulats zur Bildung von Objekten, von welcher Art immer diese sein mögen. Der zweite Fall zielte auf eine apriorische Konstitution bestimmter Objekte und Objektzusammenhänge.

Aktualität gewonnen hat diese Frage durch die von Hans-Georg Hoppe in verschiedenen Arbeiten⁴⁹ im Zuge einer Analyse des Kantischen Bewußtseinsbegriffs aufgestellte These, daß die Vermutung irrig sei, Kant habe es in erster Linie mit dem Problem wissenschaftlicher Erfahrung zu tun, „die im Ausgang von dem alltäglichen lebensweltlichen Zu-tun-haben mit den Dingen auf die Erarbeitung von intersubjektiv zugänglichen und nicht mehr durch sekundäre Qualitäten bestimmten Gegenständen abzielt“⁵⁰. Wenn Kant, wie etwa in den *Prolegomena*, seine transzendentalphilo-

⁴⁹ H. Hoppe: *Möglichkeit der Erfahrung und Einheit des Selbstbewußtseins bei Kant*, in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 6.–10. April 1974, Berlin, New York 1974, Teil II,1, S. 277–287; vgl. auch ders.: *Synthesis bei Kant*. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘, Berlin, New York 1983.

⁵⁰ H. Hoppe: *Möglichkeit der Erfahrung ...*, a. a. O., S. 284.

sophischen Untersuchungen am Problem der Möglichkeit wissenschaftlicher und intersubjektiv gültiger Erkenntnis orientiere, dürfe das nicht darüber hinwegtäuschen, „daß der eigentliche Sinn von Kants Transzendentalphilosophie nicht hier, sondern in der Frage zu suchen sei, wie unsere Vorstellungen, die zunächst bloß ‚innere Bestimmungen unseres Gemüts‘ und ‚Modifikationen‘ unserer Sinnlichkeit sind (A 197 = B 242), ‚aus sich selbst heraus‘-gehen und ‚objektive Bedeutung noch über die subjektive, welche ... (ihnen) als Bestimmung des Gemütszustandes eigen ist‘, bekommen können“⁵¹. Nur dieser generelle Erfahrungs- und Objektbegriff, der auch die alltägliche Erfahrung mit ihren nicht-wissenschaftlichen Objekten einschließt und auf wissenschaftliche Objektkategorien nicht fixiert ist, der in seiner Allgemeinheit nur einen Einheits- und Objektzusammenhang überhaupt ohne besondere Konfiguration bedeutet, soll nach Hoppe aus dem (durchgängigen) Einheitszusammenhang des Selbstbewußtseins folgen; nur um die „formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen“ (A 105), in der das Gewühle der Erscheinungen ‚individuiert‘ ist, indem es vermöge der Beziehung auf Gegenständliches ... eine neue ‚Beschaffenheit‘ und ‚Dignität‘ erhält (A 197 = B 242)⁵², soll es gehen.

Wäre die These richtig, so gäbe es einen Einheitszusammenhang des Bewußtseins ohne eine besondere, *a priori* festgelegte Art der Einheitsstiftung. Es gäbe eine Verbindung ohne Regel der Verbindung. Ob dies möglich ist, erscheint zweifelhaft; denn die qualitative Einheit des Selbstbewußtseins, die gerade auch Hoppe annimmt, beruht auf einer bestimmten, nicht auf irgendeiner Einheitsstiftung. Eine unregelmäßige Verbindung wäre eine *contradictio in adiecto*; denn was die Verbindung von einer bloßen Zusammenstellung oder Aggregation unterscheidet, ist der Weg, der zur Einheit führt. Gestalttheoretisch ließe sich der Sachverhalt so ausdrücken, daß die neue Gestaltqualität, die stets mehr als eine Und-Verbindung ist, eine Übersummutation, nur unter der Voraussetzung einer bestimmten Art und Weise der Synthesis resultiert, nicht bei einer beliebigen, wahllosen Zusammenstellung. Es dürfte daher nicht zufällig sein, daß Kant gerade auf die wissenschaftliche Erfahrung mit ihren

⁵¹ A. a. O., S. 284.

⁵² A. a. O., S. 283 f.

Regeln und Gesetzen rekurriert⁵³, bei der es sich nicht nur um einen Fall unter anderen handelt, sondern um das Paradigma von Regelbildung; denn der Regelcharakter unterscheidet die wissenschaftliche Erfahrung von der vorwissenschaftlichen und unwissenschaftlichen.

Begründen läßt sich der Regelcharakter aus dem Selbstbewußtsein insofern, als die für das Selbstbewußtsein konstitutive triadische Struktur, die mit der Einheit und ihrer internen Dualität gegeben ist, ein Schema der Verbindung vorzeichnet. Die synthetische Einheitsstruktur des Selbstbewußtseins, die qualitative Einfachheit gegenüber der Vielheit, die das zweite egologische Kriterium ausmacht, gibt den Rahmen für geregelte Synthesen ab. Man wird wohl so weit gehen dürfen zu behaupten, daß mit der numerischen Zweiheit, der qualitativen Differenz, der Internrelation der möglichen oder wirklichen Relata „Subjekt“ und „Objekt“ auch bereits die prinzipiellen Arten der Synthesis auf einen quantitativen, qualitativen, relationalen und modalen Aspekt festgelegt sind. Da sie mit der Struktur des Selbstbewußtseins selbst gegeben sind, sind sie ebenfalls nur faktisch aufweisbar, nicht deduzierbar oder erschließbar.

(3) Sehr viel schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob die Verfassung des Selbstbewußtseins die durchgehende Invarianz der geregelten Verbindungen, d. h. der Gesetze, garantiere oder nur eine freie Wahlfolge. Der Terminus der freien Wahlfolge entstammt der Mathematik, wo er im Kontext von Konstruktionen gebraucht wird. Während Konstruktion ursprünglich und im Normalverständnis eine geregelte Setzung bedeutet im Unterschied zu einer beliebigen, willkürlichen, liegt in der freien Wahlfolge eine Konstruktion in reduzierter Form vor, insofern die Festlegung der Schritte, die den Charakter der Gesetzgebung hat, hier von Mal zu Mal neu erfolgt, nicht wie in der normalen Konstruktion ein für allemal. Fest steht nur, daß von einer Instanz zur anderen übergegangen werden muß, nicht, wie. Beschreibt man die normale Konstruktion als Methode, die mittels eines endlichen Prinzips das Unendliche beherrschbar macht, indem sie mit dem ersten Schritt definitiv alle weiteren Schritte festlegt, so stellt die freie Wahlfolge eine Methode dar, bei der die Folge der Schritte bis ins Unendliche hinein neu geregelt werden muß. Das Unendliche ist nur über unendlich viele

⁵³ Ob er dabei nur die ihm faktisch vorliegende Newtonische Physik im Auge hat oder auch eine andere, ist eine sekundäre Frage.

Schritte ausmeßbar. Es läßt sich darüber streiten, ob diese Auffassung den Sinn von Konstruktion und damit von Gesetzmäßigkeit nicht aufhebt. Die Alternative wäre, die Konstruktion so weit zu fassen, daß sie den Oberbegriff für geregelte wie unregelte Folgen abgibt.

Die Entscheidung dieser Frage verweist auf die Struktur der numerischen Identität des Selbstbewußtseins, die ohne Zeit nicht denkbar ist. Nicht zufällig wird im dritten Paralogismus der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* die Zeit als Implikat des Ich angesetzt, indem entweder die ganze Zeit im Ich oder das Ich in der ganzen Zeit ist. Von ihrer Struktur als homogener oder inhomogener, kontinuierlicher oder diskreter, unendlicher oder endlicher hängt ab, ob sich die Regeln durchgängig erhalten oder ob eine ständige Neustrukturierung erforderlich wird. Aus dem Selbstbewußtsein allein ist diese Frage nicht zu beantworten, auch wenn die numerische Identität desselben als Identität in der Zweierheit von Subjekt und Objekt angesetzt wird; denn bereits der Übergang in der Explikation erfolgt sukzessiv und zeitlich.

(4) Am problematischsten ist die Einlösung des Deduktionsprogramms im Blick auf Kants spezielle Urteils- und Kategorientafel mit genau der Anzahl, Art und Gliederung, wie sie vorliegt, zumal Kant selbst eine Ableitung niemals vorgeführt hat, weder in seinen publizierten noch in seinen unpublizierten Schriften. Zudem räumt er ein⁵⁴, daß wir keinen Grund *a priori* angeben können, warum wir gerade diese Zahl und diese Art von Kategorien haben. Allerdings wäre eine solche Aussage noch mit dem faktischen Aufweis des Systems im Selbstbewußtsein kompatibel, vorausgesetzt, das Selbstbewußtsein nötigte aufgrund genuiner Gründe zu genau diesem System, wie dies auch bei der Form überhaupt und bei den speziellen Formen (quantitativen, qualitativen, relationalen und modalen) der Fall ist. Ansätze zu einem solchen Aufweis *a priori* bestehen aber bei Kant nicht. Hier hat zu Recht Fichtes Kritik eingesetzt. In der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 unternimmt Fichte den Versuch, Kants Programm einer metaphysischen und transzendentalen Deduktion einzulösen.

Trotz vieler offener Fragen wird man das Kantische Programm, das die Formen der Objekte aus dem Selbstbewußtsein als dem letz-

⁵⁴ Vgl. I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 145 f. und *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (Akad.-Ausg., Bd. 8, S. 249 f.).

ten Bewußtseinshorizont zu begreifen versucht, als einen spezifisch neuzeitlichen Versuch der Bewußtseins- und Erkenntnistheorie würdigen müssen. Eine ganz andere Frage ist, ob es zum Verständnis der Objekte tatsächlich des Selbstbewußtseins bedarf; denn irgendwelche spezifischen Leistungen und Charaktere, die nicht auch von den Objekten selbst erbracht werden können, liegen nicht vor, weder in der Deduktion der Form überhaupt noch in der spezifischer Formen.

Faßt man die Resultate der Kantischen Theorie des Selbstbewußtseins zusammen und betrachtet sie im Vorblick auf die weitere Geschichte, insbesondere die idealistische Philosophie, die gerade vom Kantischen Prinzip des Selbstbewußtseins ausgeht, so muß man sagen, daß Kant eine Reihe von Innovationen eingeführt hat, die sich für die weitere Theoriegeschichte als fruchtbar erweisen, die von den Nachkantianern aufgenommen, ausgebaut und weitergebildet werden, wie beispielsweise das Theorem von der Spontaneität des Selbstbewußtseins, das die Möglichkeit einer Beziehung zum Freiheitsbewußtsein eröffnet und damit die Möglichkeit einer Verbindung von Theorie und Praxis, oder die Interpretation des Selbstbewußtseins als Relation zweier Relata, die zusammenfallen und folglich eine interne Mannigfaltigkeit in der Einheit bilden – ein Gedanke, der, wenn er konsequent zu Ende gedacht wird, in den absoluten Idealismus führt –, daß aber andererseits Kant, gerade was die Grundstruktur des Selbstbewußtseins betrifft, an tradierten Vorstellungen, nämlich am Reflexionstheorem mit seinen Schwierigkeiten, festgehalten hat und damit zum Stein des Anstoßes und der permanenten Kritik geworden ist.