

## 11. Vorlesung

Drei Elemente sind es, deren Zusammenhang Kant aus der Einheit Eines Gedankens einsichtig machen möchte: Objektivität, Urteilsstruktur und Einheit des Selbstbewusstseins. Nachdem wir eine vorläufig befriedigende Antwort über das Verhältnis zwischen der Objektivität eines Vorstellungs-Ensembles und der Form des assertorischen Urteils gefunden haben, sind wir nun damit beschäftigt, das dritte Element ins Spiel zu bringen. Da Urteile Verknüpfungen zwischen Vorstellungen sind und der Begriff einer solchen Verknüpfung (angewandt aufs sinnlich Mannigfaltige) eine Kategorie bildet, fragen wir nun nach dem Einheitssinn, der in solcher Verknüpfung am Werk ist. Wir wissen, dass Kant ihn aus der Einheit aufzuklären versucht, mit der wir im reinen Selbstbewusstsein bekannt sind. Und da hatten wir zwei mögliche Weisen unterscheiden können, wie Selbstbewusstsein (das ja, nach Kant, wegen seiner Leere [z. B. *KrV* B 404], nur zusammen mit Vorstellungen auftritt, die nicht es selbst sind), – wie also Selbstbewusstsein Eines bleibt im Fluss der von ihm begleiteten Vorstellungen: eine analytische Einheit und eine synthetische Einheit. Wir haben die erste auch *Einfachheit*, die zweite auch *numerische Identität* genannt. Der Unterschied war kurz der, dass ich im ersten Fall durch Analyse das eine und selbe Ich als das Subjekt der Vorstellungen freilegen kann, die seine Gedanken sind. Im zweiten Fall gehe ich nicht von jedem Ich-Gedanken auf das ihnen gemeinsame Eine Subjekt zurück, sondern ich achte auf ihre Vernetztheit auch untereinander. Alsdann habe ich mit einem Verhältnis zwischen *verschiedenen* Vorstellungen zu tun, die dennoch alle vom selben Ich gedacht werden. Und das impliziert wiederum, dass man die Möglichkeit einräumen muss, im Geist von jedem beliebigen Gedanken zu jedem beliebigen anderen übergehen zu können. Nun muss die Reihe der Übergänge irgendwie nach Weisen oder Typen begrenzt sein, sonst würde sie der Handhabe der analytischen Einheit des Selbstbewusstseins entgleiten. Anders gesagt: die

Übergänge zwischen den Denkvorkommnissen müssen sich anhand von *endlich* vielen *Übergangsregeln* vollziehen. Und eben die sind's, die Kant als Urteilsformen oder Kategorien bezeichnet hatte. Denn nur der *Begriff einer Regel* kann eine Brücke schlagen zwischen der Unendlichkeit der Einzelfälle und dem Erfordernis ihrer Beherrschbarkeit durch ein einiges Prinzip.

Mit dieser Idee hat Kant zum ersten Mal im Verlauf der neueren Philosophie-Geschichte Licht gebracht in das Verhältnis zwischen der Konnexität/Verbundenheit unserer Erfahrungen, ihrer Objektivität und ihrer Zugehörigkeit zur gründenden Einheit des reinen Selbstbewusstseins.

Dabei unterscheidet er, wie gesagt, zwei Bedeutungen von Einheit: eben Einfachheit und Konnexität (oder Synthetizität) des ICH – und diesen Unterschied müssen wir nun textnäher als bisher explizieren.

Kant nennt die ‚ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption‘ (Überschrift des § 16, B 131 u.) das Bewusstsein, durch das uns bekannt ist, dass wir die Vorstellung ‚Ich denke‘ jedem beliebigen Gedanken, den wir fassen, anfügen können. Halten wir uns nicht lange auf mit der Erklärung der Bedeutung des Monsterworts ‚Apperzeption‘. Ich habe schon gesagt, dass Kant es von Leibniz übernimmt, der darunter die Reflektiertheit unserer Vorstellungen (er sagt: Perzeptionen) versteht. Da für Leibniz Perzeptionen unbewusst sein können und die Bewusstheit nur durch Verdeutlichung vormals verworrener Vorstellungen zustande kommt, ist ihm die reflexive Bekanntschaft mit Perzeptionen nur der höchste Klarheitsgrad des Vorstellens überhaupt. Von ‚Ad-perzeption‘ spricht er, um deutlich zu machen, dass hier nicht nur geradehin perzipiert, sondern auf das Perzipieren obendrein noch reflektiert wird (vgl. etwa *Monadologie* § 23, § 30). Auch

und schon für Leibniz war die Apperzeption mit dem Selbstbewusstsein (bzw. mit dem Gedanken ‚ich‘) einerlei.

Bleibt die Erklärung der Rede von der ‚Ursprünglichkeit‘. Wir wissen aus der cartesianischen Tradition, der Kant sich hier nur anschließt, dass der Gedanke ‚ich‘, von allem Zweifel ausgenommen, in einer Evidenz besteht. Evidenz ist, was aus sich selbst, nicht aus anderem einsichtig ist. So ist Selbstbewusstsein eine ursprüngliche, nicht aus anderem Bewusstsein ableitbare Bekanntschaft. Man kann auch sagen, dass sie umgekehrt die Ermöglichungsbedingung und insofern Ursprung allen anderen Bewusstseins (*von* etwas) ist.

Schwieriger ist die Erklärung des zweiten Prädikats ‚synthetisch‘. Das Ich heißt ein synthetisches Prinzip, weil es ja definiert ist durch den Bezug zu den Vereinigungen (oder Zusammennehmungen), die verschiedene Vorstellungen miteinander unterhalten. Das Ich *begleitet* sie alle (ja es vereinigt sie *aufgrund* seines Sie-Begleitens) und bleibt doch ‚unwandelbar‘ (A 107) mit sich identisch. Es ist dieser Doppelbezug auf die Dinge und auf sich selbst, den wir gewöhnlich mit der Vorstellung des Selbstbewusstseins verbinden. Aber hier müssen wir sofort präzisieren: Der Selbstbezug ist durch Ständigkeit ausgezeichnet (das Ich ist immer das eine und selbe in allen Vorstellungen), während die von ihm begleiteten Vorstellungen nicht nur untereinander je verschieden sind, sondern auch die Weise ist es, wie sich das Ich auf die je verschieden *façonnierten* Vorstellungen bezieht. Ich gehe vom Kummer zur Freude, von haltlosem Leid zur Entscheidung: also durch lauter unterschiedene psychische Zustände, Akte oder Dispositionen (die, wie wir wissen, Kant alle *indistincte* ‚Vorstellungen‘ nennt). Das Ich, das sie alle begleitet, bleibt darum doch ‚unwandelbar‘ hinsichtlich ihres Fließens und Sich-Veränderns. Auch in diesem Sinne ist das ICH also ‚ursprünglich‘ – es fällt nämlich nicht zusammen mit der psycho-physischen Person, die ich auch bin (und die

wie alle Zeit-Dinge der physischen Welt sich bald freut, bald leidet und überhaupt dem Wechsel, schließlich dem Tod überantwortet ist). Vielmehr steht der Ausdruck ‚ursprüngliche Apperzeption‘ für das *absolute* Subjekt, das nicht ich noch du ist, sondern alle Vorstellungen, Wollungen und Gefühle empirischer Personen vermittelt seines ICH DENKE begleitet (und dies ICH DENKE ist a priori; das werden Sie nicht von ihren Liebesschmerzen und Hungergefühlen, auch nicht von ihren Lebensentscheidungen und sportlichen Leistungen behaupten wollen – und auch wenn Sie sonst skeptisch gegen die Rede von einem unbedingten Subjekt bleiben mögen, müssen Sie nicht so tun, als sei Ihnen das Motiv für Kants Unterscheidung völlig unverständlich).

Wir haben eben gesagt, es sei *durch* sein Begleiten, dass das ICH DENKE alle seine Vorstellungen verknüpft. Dies Begleiten muss man sich aber nicht als eine Eins-zu-eins-Beziehung zwischen einem reinen Cogito und je einer Vorstellung denken. Solch eine Beziehung liegt vielmehr in der analytischen Einheit (oder Einfachheit) des Cogito vor. Sobald es darum geht, die Kategorien als ebenso viele Übergangsregeln *zwischen* Vorstellungen aus dem Cogito abzuleiten (das will ja die transzendente Deduktion), muss man die Logik dieser Interrelationen selbst aufklären (nicht dies, dass eine jede von ihnen das Merkmal ‚wird vom Ich denke begleitet‘ in sich enthält). Und dann ist zu zeigen, dass solcher Wechselbezug nur als das Werk von Kategorien zu denken ist.

Die transzendente Deduktion will uns verständlich machen, wie diese Einigungs-Formen (oder Kategorien) wirklich vom Cogito abgeleitet werden können. Hat man einmal verstanden, dass ihr Mechanismus nur aus der *synthetischen* Verfassung des ICH erklärbar ist, muss man seine Struktur genauer analysieren.

Tatsächlich begnügen sich viele Leser und Kommentatoren von Kants Hauptwerk mit dem Gedanken, alle Vorstellungen hätten eben dies gemein, prinzipiell vom ICH DENKE begleitet werden zu können. Dazu brauchen sie nur den berühmten Einleitungssatz des § 16 zu zitieren: „Das Ich denke muß alle unsere Vorstellungen begleiten können.“ Das ICH wäre dann ein Art Foyer, auf dem alle Vorstellungen sich ein Stelldichein geben (oder geben können müssen): sind sie doch alle *meine* Vorstellungen (oder können es sein). Die Meinigkeit dient ihnen dann als kleinster gemeinsamer Teiler – und darauf deutet ja die Rede von der ‚analytischen Einheit‘. Man analysiert der Reihe nach alle Vorstellungen und findet dann als gemeinsames Merkmal ihre Meinigkeit. Kant sagt das ausdrücklich so im selben Paragraphen, in der Fußnote B 133 f.:

Die analytische Einheit des Bewußtseins hängt allen gemeinsamen Begriffen als solchen, an, z.B. wenn ich mir *r o t* überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgendwo angetroffen oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann; also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als *v e r s c h i e d e n e n* gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas *V e r s c h i e d e n e s* an sich haben, folglich muß sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenngleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewußtseins, welche sie zum *conceptus communis* macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.

In dieser Passage gibt es zunächst eine sehr deutliche Unterscheidung zwischen analytischer und synthetischer Einheit des Cogito. Sie heißt analytisch, wenn es gilt, das Cogito – das ICH DENKE – als eine Eigenschaft zu entdecken, in die sich alle unsere Gedanken teilen. Aber – beeilt sich Kant anzufügen – die Analyse wäre gar nicht möglich, wenn die Vorstellungen sich auf eine einzige Eigenschaft reduzierten (nämlich das Vom-ICH-begleitet-Sein). Vielmehr muss es eine Vielfalt vom Cogito verknüpfter Vorstellungen geben, und diese Verknüpfung (aus der die Analyse nachträglich nur das eine Merkmal der Ichheit isoliert) ist selbst *synthetisch*. Ich lese Ihnen den Passus vor, an den die Anmerkung sich anschließt:

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtsein die-

ser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung [einzeln] mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der anderen *hinzusetze* und mir der Synthesis derselben [als solcher] bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle [vgl. A 108], d. i. die *analytische Einheit* der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner *synthetischen* möglich (B 133).

Hier ist ganz klar behauptet, dass die Identität (oder synthetische Einheit) der Einfachheit (oder analytischen Einheit) des Cogito zuvorkommt. Und daraus wiederum ergibt sich ohne weiteres, dass die transzendente Deduktion bei dieser Eigenschaft des Bewusstseins ansetzen muss.

Wenn Sie sehr spitzfindig sind, werden Sie mir Folgendes sagen: Genügt es nicht, wenigstens anfangs, gezeigt zu haben, dass die Synthetizität nicht aus den Vorstellungen selbst erklärt werden kann? Und *wenn* es synthetische Verbindung zwischen den Sinnesdaten gibt, dann kann diese Verbindung doch nur das Werk des ICH DENKE sein – jedenfalls dann, wenn es außer der Sinnlichkeit nur noch das Denkvermögen als Erkenntnisquelle gibt.

In der Tat unterscheidet Kant ja (mit dem Savoyardischen Vikar) ein Leiden von einem Tun im Gemüt. Wir empfangen die Sinnesdaten passiv, während das intellektuelle ICH die judikativen Synthesen aktiv an ihnen vollzieht. Für Kant sind ‚intellektuell‘ und ‚spontan‘ geradezu synonym. Ein späterer Zusatz zur Reflexion Nr. 4182 lautet: „Intellectuel ist das, dessen Begrif ein Thun ist“ (AA XVII, 447). So kann die Funktion des Cogito ebenso gut durch das ‚Ich verbinde‘ wiedergegeben werden – wobei die verschiedenen Weisen der Einheitsstiftung durch die Kategorien angegeben wären.

Das lässt sich ziemlich leicht verstehen. Schwieriger, aber auch wichtiger ist die Frage: Wie erlangt das *Cogito Bewusstsein* von seiner Spontaneität? Während Kant – abgesehen von einigen mysteriösen Andeutungen – vorgezogen hat, sich über diesen Punkt auszuschweigen, haben seine Nachfolger, besonders Fichte und die Frühromantiker, gerade auf ihn den Finger gesetzt. Freilich können wir Kants Antwort (samt dem Unbefriedigenden daran) schon aus der Semantik des Leibnizschen Ausdrucks ‚aperception‘ erschließen. Bewusstsein unserer Selbsttätigkeit erlangen wir durch *Reflexion*. Leibniz unterscheidet sehr klar

*entre la Perception, qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'Aperception, qui est la Conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur (§ 4 der Principes de la Nature et de la Grâce, in: Philosophische Schriften, hg. von C. I. Gerhard, 1874-1890, Bd. IV, 600).*

Das ‚Ich denke‘ bestünde demnach als Ergebnis einer Reflexion auf das ‚Subjekt‘ unserer Gedanken. Nun kann eine Reflexion nur ein Bewusstsein bezeugen, das schon bestanden hat – erschaffen kann sie es nicht. Also musste die Reflexion von dem ursprünglichen Subjekt selbst ausgeübt werden, das seinerseits nicht als reflexives Bewusstsein gedacht werden kann. Immerhin besteht das Bewusstsein ‚Ich denke‘ nur dank einer Selbstreflexion. Und durch sie kennen wir uns explizit als aktives Prinzip jeden objektiven Vorstellens.

Was hat uns diese kleine Abschweifung nun eingebracht? Dies: Wir haben zwei wesentliche Eigenschaften des transzendentalen Subjekts gefunden: seine *Spontaneität* und seine *Reflexivität*.

Somit wissen wir jetzt, dass jeder Gedanke unter den Klassifikationsbegriff ‚bewusste Vorstellung‘ oder ‚vom ICH DENKE begleitete Vorstellung‘ fällt. Was wir damit aber noch gar nicht wissen, ist, wie konkret von diesem Bewusstsein her Einheit in die verschiedenen Gedanken kommt, die ICH fassen kann. Und eben das soll uns die transzendente Deduktion erklären.

\*

Wir haben uns klar gemacht, dass das ICH eine Tätigkeit ist, deren ständigen Bezug auf Gedanken die Reflexion bezeugt. Die Reflexion bringt auch ans Licht, dass das ICH sich apperzipiert als stets dasselbe in allen möglichen Gedanken, deren Subjekt es ist. Nun ist klar, dass allein aus dem Bezug des ICH auf alle seine Gedanken noch nicht die Konnexität dieser Gedanken untereinander erklärt ist – und diese Erklärung verspricht uns die ‚transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‘. Das liegt auf der Hand, sind doch die Kategorien genau solche Einheitsfunktionen, die mehrere Vorstellungen zusammenbinden.

Aller Wahrscheinlichkeit nach war Kant selbst der Ansicht, dass der Mechanismus der Kategorien von der *synthetischen* Einheit des Selbstbewusstseins aus einsichtig gemacht werden kann (darum mussten wir deren Bedeutung gleich eingangs herausstellen). Wie dünn hier auch die Luft zum Atmen wird, so hoch auch das Abstraktionsniveau ist: Denken Sie daran, dass es hier um nichts Geringeres als um den Beweis geht, mit dem die *KrV* steht und fällt. Umso nötiger ist es, drei Typen von Argumentation auseinanderzuhalten, die Kant für diesen Nachweis einsetzt, aber nicht immer auseinanderhält.

Die Kategorien wurden als Synthesis-Funktionen bestimmt, ohne welche die gegebenen Inhalte nicht in der Einheit eines denkenden Subjekts „zusammenstehen“ könnten (und ‚zusammenstehen‘ entspricht auf deutsch recht genau der griechischen Medial-Form ‚συντίθεσθαι‘). Dies zugegeben, können wir 3 Hinsichten unterscheiden, unter denen das geschehen kann.



1. Kategorien können notwendig sein, damit ein gegebenes Mannigfaltiges in den Gedanken *eines* Subjekts enthalten sein kann. 2. Kategorien können aber auch die Bedingung stellen, unter der verschiedene Inhalte sich in komplexen Einzelgedanken (also Begriffen) dieses selben Subjekts vereinigen können. Und 3. können sie Bedingungen dessen sein, dass dieses Subjekt verschiedene Gedanken als allesamt die *seinen* erkennen kann.

Ich erkläre jetzt diese drei Aspekte einen nach dem anderen, zunächst den ersten: Wie kommt es überhaupt, dass ein Mannigfaltiges einem (einigen) Subjekt zugehören kann? Die Frage ist nicht rhetorisch, denn wir wissen ja, dass eine sinnliche Anschauung, amorph, wie sie an ihr selbst ist, zu ihrem Zustandekommen keinerlei Hilfe durch Gedanken bedarf (A 90 f.), so wie umgekehrt Gedanken per se völlig anschauungsfrei sein können. Daraus ergibt sich (ich zitiere Kant), dass zum Selbstbewusstsein nur dasjenige gelangt, ‚was sich in Gedanken schickt‘. Nun sind die intellektuellen Funktionen, die die Anschauung bearbeiten und für den Verstand einsichtig machen, die Kategorien. Gilt zusätzlich, dass die Kategorien aus dem Selbstbewusstsein fließen, so müssen sie auch seine cartesianische Evidenz teilen. Kant sagt dazu (A 108), dass das Bewusstsein die Identität der Handlung „vor Augen“ habe, durch die es das sinnlich Mannigfaltige der transzendenten Einheit, und zwar nach Regeln a priori, unterwirft. So fließen die Synthesisfunktionen aus einem Handlungs-Bewusstsein, dessen Urheber das ICH ist. Nun könnte das Ich – als cartesianische Selbstdurchsichtigkeit – diese Funktion nur erfüllen, wenn es zugleich Bewusstsein von den apriorischen Bedingungen hat, unter denen eine solche Synthesis möglich wird. Das hindert aber nicht, diese Einheitsbedingungen von der Einheit des Subjekts selbst noch zu unterscheiden. Und diese Einheit des Subjekts selbst ist, wie wir wissen, analytisch. Dann fragt sich nun: Wie kann die analytische Einheit sich begreifen als Grund der Synthesis zwischen vielerlei Gedanken?

Damit sind wir auf den zweiten Aspekt gestoßen. Es wäre in der Tat abwegig, das Subjekt allein als allgemeines Bewusstseinsfeld anzusehen, innerhalb dessen alle Gedanken aufs Mal sich einstellten und so ihre (analytische) Einheit fänden. Das ICH muss sich nicht nur als Eines in Bezug auf eine unbestimmte Mannigfaltigkeit von Gedanken denken können. Es muss auch imstande sein, die verschiedenen Inhalte in komplexe Einzelgedanken zusammenzufassen. Wir wissen schon, dass ein komplexer Einzelgedanke ein Begriff ist. Ein Begriff – ausgedrückt durch einen generellen Terminus – enthält in sich eine Mannigfaltigkeit von untereinander verschiedenen Gedanken. Dergleichen komplexe Gedanken sind z. B. die Konjunktionen, die Disjunktionen, die Relationen und sogar, wie wir gesehen haben, der Gedanke eines Einzeldings qua Objekt.

Versuchen Sie jetzt einmal, sich vorzustellen, eine solche Komplexität käme allein dadurch zustande, dass in ihr die analytische Einheit des ‚Ich denke‘ mitgedacht ist. Denn dann wäre die Vorstellung eines (einzelnen) komplexen Sachverhalts nichts anderes als die Gesamtmenge der Gedanken, die ein Subjekt fasst – eine offenkundige Absurdität. So folgt, dass ein Subjekt, seiner selbst bewusst als eines Einzelwesens angesichts der Elemente eines komplexen Gedankens, sich auch der Art und Weise bewusst sein muss, wie diese Elemente in einem komplexen Gedanken zusammengefasst werden. Das heißt, Selbstbewusstsein muss *Bewusstsein der Regeln* einschließen, die am Werk sind, wo immer eine solche Komplexion von Gedanken gebildet wird. Und da diese Regeln unmittelbar aus seiner eigenen Einheit fließen sollen, können sie nur (ebenfalls) a priori sein (d. h. bekannt jeder beliebigen Erfahrung voraus); wäre das nicht, könnten die Regeln nicht an der Reinheit des Cogito teilhaben. Auf der anderen Seite wissen wir, dass diese Regeln die Kategorien sind und dass Kategorien Einheitsfunktionen sind. Also können sie *nicht* aus der einfachen (oder analytischen) Einheit des Co-

gito abgeleitet sein – denn das Cogito hat in der Einfachheit seines Selbstbezugs keinerlei Übergang von etwas zu etwas anderem zu vollbringen. Sofern sich die Vereinigungs-Regeln nur a priori spezifizieren lassen, kann diese Spezifikation nur aus anderen Gründen erfolgen, als die aus der analytischen Einfachheit des Subjekts abgeleitet werden können.

3. Wie kann man dann dem Subjekt die notwendige Fähigkeit zusprechen, von sich aus komplexe Gedanken zu entwickeln? Versuchen wir's mal mit der folgenden Überlegung. Wie könnten – so wollen wir fragen – untereinander völlig disparate Gedanken dem Subjekt als die *seinen* bekannt sein, wenn nicht gleichzeitig ein Bewusstsein der Notwendigkeit ihres wechselseitigen Zusammenhangs bestünde? Denn nichts könnte Werk eines Subjekts sein, das nicht eben dadurch auch an der apodiktischen Evidenz und vollkommenen Selbstdurchsichtigkeit teilhätte, die alle Welt ihm seit Descartes zuerkennt.

Diese Überlegung ist zwar suggestiv, aber nicht schlüssig. Sie beruht nämlich auf einem fehlerhaften Zirkel. Denn wie könnte sich das Subjekt Komplexionen von Gedanken als die *seinigen* zuschreiben, wenn deren Konnexität kein ursprünglicher Bestand seiner eigenen Einheit wäre? So setzt die Argumentation voraus, was sie bestreitet, nämlich dass die Verbundenheit der Vorstellungen ihre Einsichtigkeit der Vertrautheit des Subjekts mit einer Einheits-Form verdankt, die die seine ist, die sich aber nicht reduziert auf die bloß analytische Einheit des ‚Ich denke‘, das alle Vorstellungen zwar begleiten kann, aber so, dass die Vorstellungen *vor* der Begleitung nicht schon die *seinen* waren. So kommen wir definitiv zu dem *Schluss* (den wir schon geraume Zeit umwerben), *dass die Einheit des Subjekts gedacht werden muss als möglich nur aufgrund „von Synthesis nach einer Regel“* (IO 72, Anm.). Anders gesagt: Selbstbewusstsein als synthetisches Bewusst-

sein ist nur vermittels der Kategorien möglich. Und umgekehrt: die Struktur der geforderten Einheit ist zwar a priori einsichtig, aber sie ist nicht analytisch.

Hier haben wir zweifellos das härteste Problem der ganzen Kategorien-Deduktion. Versuchen wir, es so klar wie möglich zu fassen. Wir haben gesehen, dass allein von der Einfachheit des Cogito her die Deduktion undurchführbar ist. Wollen wir dennoch an der Überzeugung festhalten, dass das Cogito ein Ort der Transparenz und der Evidenz ist (genau das meint man mit 'Selbstbewusstsein'), dann muss man ihm eine Einheitsform zuschreiben, die von der tautologisch-analytischen Einheit (des Ich = Ich) unterschieden ist. Die These wäre dann, „daß Einheit des Selbstbewußtseins nur durch Synthesis gemäß Prinzipien a priori möglich ist“ (IO 71, Anm.). Jetzt müssen wir nur noch prüfen, ob die Deduktion der Kategorien von dieser neuen Konzeption der Einheit des ICH her gelingt.

Für jemanden, der mit der cartesianischen Tradition vertraut ist, klingt die Formel dieser Neukonzeption befremdlich. Schließlich wird hier das Ich in Abhängigkeit davon gebracht, dass zwischen seinen Gedanken eine Einheit a priori möglich ist. Ich will diese Bedingung noch auffälliger formulieren: *das reine ICH Kants kommt zum Bewusstsein seiner eigenen Einheit erst auf dem Umweg über die Kategorien, die doch sein eigenes Werk sind.*

Tatsächlich – das haben wir schon gesehen – qualifiziert Kant das Spezifische der Ich-eigenen Einheit als *numerische Identität* (A 107 f., 113, auch B 130 f., 133). Von ihr allein erwartet er sich die Lösung aller noch offenen Probleme. Nun wissen wir (ich wiederhole es trotzdem), dass dem Ich Identität zusprechen bedeutet: es für stets dasselbe zu halten. Aber diese Identität – im Unterschied zur einfachen Einheit – muss definiert werden als *Beziehung auf eine Vielheit verschiedener zu durchlaufender Zustände*. Wer das Ich als Kontinuität im Fluss seiner Zustände

denkt, denkt es einem Prozess von Übergängen unterworfen, aus denen seine Identität immer aufs neue unbeschädigt wiederauftaucht. Nun ist klar – Sie können es durch eine einfach Reflexion testen –, dass unser Ich nicht die Totalität seiner Vorstellungen – sagen wir: seine Welt – mit einem Globalblick umfassen könnte. Stets hat es nur einige Vorstellungen, und andere nicht. Will es sich trotzdem als Ursprung der Einsichtigkeit der ganzen Welt erfassen, muss es auf den Begriff des geregelten Übergangs von einem Gedanken zu einem anderen zurückgreifen. Denn der Begriff der Regel impliziert, dass, wer sie beherrscht, die Totalität der Einzelfälle, die darunter fallen, gar nicht mehr kennen muss. Kenne ich allgemeine Typen des geregelten Übergangs (und zwar a priori, d. h. aus meinem Selbstbewusstsein), dann habe ich auch die allgemeine Einheitsfunktion erfasst, die in ihnen allen am Werk ist – welches auch immer die einzelnen konkreten Gedanken sein mögen, zwischen denen ich fortlaufe.

Diesen Gedanken kann man auf zwei verschiedene Weisen schlüssig machen (und sie verwirren sich in Kants eigenen Ausführungen zuweilen). Man kann sich auf die Übergänglichkeit berufen, die die Vorstellungen nach feststellbaren Regeln verbindet. Oder man kann direkt auf die Identität des ICH verweisen, die deren Prinzip sein soll.

Die erste Démarche hat Kant in A 103 ff. befolgt. Dort geht es um den Nachweis, dass das Ich nach Durchgang durch eine virtuelle Unendlichkeit verschiedener Gedanken immer noch dasselbe ist. Kant nennt das Immer-noch-mit-sich-als-mit-demselben-Bekanntsein ‚Rekognition‘ und betont, diese Art von Wiedererkennen setzte Begriffsgebrauch voraus. Jetzt das Zitat:

Ohne das Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Aktus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann. Vergesse ich im Zählen: daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu-

einander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge, durch diese sukzessive Hinzusetzung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis.

Das Wort Begriff könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses eine Bewußtsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehene, und dann auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt. Dieses Bewußtsein kann oft nur schwach sein, so daß wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Aktus selbst, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung | der Vorstellung verknüpfen: aber unerachtet dieser Unterschiede muß doch immer ein Bewußtsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe, und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen unmöglich (A 103 f.).

Die Möglichkeit der Rekognition ist eine Tatsache, und sie beweist, dass das Bewusstsein prinzipiell durch vielerlei Zustände hindurchgehen *kann*, ohne darin seine Identität zu verlieren. Aber nicht auf diese Tatsache will Kant unsere Aufmerksamkeit lenken. Er will uns zu denken geben, dass wir uns nicht nur unserer Identität durch mehrere Gedanken hindurch erinnern, sondern dass wir auch einen Denk-Inhalt als (jetzt) immer noch derselbe geblieben erkennen können. Diese Fähigkeit, etwas Vergangenes als identisch mit einem gegenwärtigen Bewusstseins-Gegenstand festzuhalten, setzt ein Vermögen der Idealisierung und Konzeptualisierung des in die Vergangenheit abgesunkenen Inhalts voraus. Da der Inhalt als solcher *tatsächlich* in der Vergangenheit verschwunden (also gar nicht mehr da) ist, kann das, was ihm die gegenwärtige Charakterisierung als ‚immer noch derselbe‘ einträgt, nicht er selbst, es muss seine *Begriffsform* sein. Wir behalten oder bewahren ihn sozusagen *unter einer bestimmten Beschreibung*, die auf ihn nicht mehr als auf einen gegenwärtigen Inhalt zutrifft und uns erlaubt, ihn wiederzuidentifizieren als nur noch er selbst, und nicht ein anderer. Ist das richtig, so hätten wir damit gezeigt, dass der Übergang eines Gedankens zu einem anderen im Bewusstsein die Rekognition der Vergangenheit und damit *Begriffsgebrauch* voraussetzt. Nun sind Begriffe Regeln einer Verbindung. Sie versammeln unter sich vielerlei Vorstellungen als Exemplare (oder Fälle) einer und derselben Art. Kommt ein solcher Fall wieder vor, so deuten wir ihn als Erfüllung einer gewissen Zahl von Eigenschaften, die als Kriterien in die Definition der entsprechenden Art eingehen (IO 75).

Diese Beobachtung ist sicherlich geeignet, eine Theorie über das Funktionieren der Kategorien aufzuschließen. Trotzdem ist sie noch ungenügend. Denn eine Kategorie appliziert sich nicht nur auf Fälle, wo wir unsere vergangenen Gedanken wieder identifizieren. Um streng a priori und mithin notwendig zu gelten, müssen sie sich auch auf künftige Fälle anwenden lassen. Kants Argument aus A 103 f. taugt aber nur zur Erklärung der Möglichkeit, dass wir vergangene Gedanken aufbewahren und gegenwärtig halten können. Er taugt nicht für den Übergang zu neuen Vorstellungen. So muss die Rekognition durch ein Vermögen ergänzt werden, das den Übergang zu kommenden Gedanken erklärt.

Hier scheint erfolgsversprechender die zweite unserer Démarchen: sie geht gerade umgekehrt von der *Identität des Selbstbewusstseins* aus und leitet die Notwendigkeit und Universalität der Kategorien daraus ab. Diese Identität nennt Kant (wie wir wissen) ‚numerisch‘. Ich belege das durch ein längeres Zitat:

Nach meinen Grundsätzen ist sie [sc.: die durchgängige Affinität der Erscheinungen, (dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen, und darunter gehören m ü s s e n )] sehr wohl begreiflich. Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transzendentalen Vorstellung, ist die *numerische Identität* unzertrennlich, und a priori gewiß, weil nichts in das Erkenntnis kommen kann, ohne vermittels dieser ursprünglichen Apperzeption. Da nun diese Identität notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, hineinkommen muß, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäß sein muß. Nun heißt aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige, (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine *R e g e l*, und wenn es so gesetzt werden m u ß, ein *G e s e t z* (A 113 [von mir kursiviert]).

Den hier verwendeten Begriff numerischer Identität hat Kant bei der Philosophie Leibnizens ausgeborgt. Nach Leibniz sind Gegenstände numerisch identisch, wenn sie alle ihre Eigenschaften teilen (oder: hinsichtlich aller ihrer Merkmale übereinkommen). Gegenstände, die diesem super-strengen Kriterium unterstellt werden, können im Grunde identisch nur sein, wenn sie ein einziges Objekt bilden, das allenfalls aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet wird. Unterschiede nur aufgrund räumlicher oder zeitlicher Unterschiede kommen nach Leibniz nicht in Frage (denn für ihn existieren Raum und Zeit nur als bloße Erscheinungen, sie

sind unwirklich: keine wesentlichen Eigenschaften von existierenden Gegenständen). Gegenstände, die numerisch (also der Zahl nach) voneinander differieren, können immer noch nach Art oder Gattung identisch sein, und die Leibnizsche Identitäts-Auffassung ist wesentlich generisch (im Unterschied zu der von Strawson oder Tugendhat, für die die Identifikation eines Dings immer die Identifikation eines Einzeldings in Raum und Zeit ist – so, dass Raum- und Zeitunterschiede eine Identifikation vereiteln).

Nun ist der Begriff der numerischen Identität einer der umstrittensten der Philosophiegeschichte – und er ist es noch in den jüngsten analytischen Debatten.<sup>1</sup> Halten wir in unserem gegenwärtigen Fragezusammenhang nur folgendes fest: Um sich auf vernünftige Weise von der Einfachheit (wo die Sache beziehungslos einfach sie selbst ist) unterscheiden zu können, muss die numerische Identität als eine echte Beziehung zwischen zwei Termen charakterisiert werden. Identität bezeichnet eine Beziehung zwischen zwei Relata. Darauf hat mit besonderem Nachdruck David Hume bestanden. Um „simplicity“ von „identity“ zu unterscheiden, schreibt er:

And this idea we call that of identity. We cannot, in any propriety of speech, say, that an object is the same with itself, unless we mean, that the object existent in one time is the same with itself existent at another. By this means we make a difference, betwixt the idea meant by the word, *object*, and that meant by *itself*, without going the length of number, and at the same time without restraining ourselves to a strict and absolute unity (*Treatise*, 201).

Mit anderen Worten: Man spricht nur dort von Identität, wo die Identifizierung eines Gegenstandes eine echte, also nicht-triviale Erkenntnis bringt. Habe ich mich von einer Freundin vor vielen Jahren getrennt und sehe sie heute wieder, so bedeutet ihre Identifikation am Flughafen in der ausströmenden Menschenmenge keine Selbstverständlichkeit, sondern gelingendfalls eine wirkliche Erkenntnis.

---

<sup>1</sup> Ich habe ihn ausführlich diskutiert (und weitere Literatur genannt) in: „Identität und Subjektivität“, in: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart (Reclam) 1991, 79-157, vgl. auch *Subjektivität und Intersubjektivität*, ebd. 415 ff. und 428 ff., neuerdings in „Identität, Existenz, Urteil“ und „Identität und Differenz“, in: M. F., *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp (stw 1851, Texte 13 und 14). Ferner Robert Nozick, *The Identity of the Self*, in: *Philosophical Explanations*, Cambridge, Massachusetts (Harvard University Press) 1981, 27-166.



Sage ist dagegen ‚mein Freundin ist meine Freundin‘, so habe ich nur zweimal dasselbe gesagt; der Satz ist kontrafaktisch wahr, welches auch immer die Tatsachen der Welt sein mögen: denn er besagt ja nur, dass, wenn etwas oder jemand meine Freundin ist, es/sie nach der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch unmöglich nicht meine Freundin sein könnte.

Spricht Kant nun dem transzendentalen Subjekt die Eigenschaft zu, ‚numerisch identisch‘ zu sein, so erkennt er ihm damit offenbar mehr zu als nur die analytische Einheit (die auf der Tautologie oder dem Satz des Widerspruchs beruht). Er erkennt ihm damit eine *Beständigkeit über die Zeit*, d. h. durch einen Wechsel seiner Zustände, Sehepunkte oder Vorstellungen hindurch zu (und widerspricht damit Leibniz, dessen Identitäts-Definition nur qualitativ/generisch ist – nur den Begriff, nicht seine raum-zeitliche Stellung berücksichtigend). Sie werden mich vielleicht fragen: Wie konnte denn Leibniz glauben, sein äußerst rigoroser Kriterium vollständiger Übereinstimmung zweier Objekte nach allen (wesentlichen) Eigenschaften sinnvoll versöhnen zu können mit dem anderen, wonach Identität sich über eine Beziehung zwischen mindestens zwei Zuständen realisiert? Wir ahnen die Antwort schon aus unserem früheren Blick auf die Metaphysik des Leibniz: Er war überzeugt, dass jede Substanz immer alle ihre Eigenschaften zugleich in sich enthalten müsse (sonst wäre sie keine Substanz, sondern eine Abfolge distincter Zustände; freilich tut sie das nicht vollkommen bewussterweise). So existiert im Grunde gar keine Vielheit von Substanzen, sondern nur eine einzige. Und alle Differenzen reduzieren sich auf bloße Differenzen in deren Selbstwahrnehmung (auto-aperception). Sind doch nach Leibniz nicht alle Vorstellungen (perceptions) klar, und wenn sie klar sind, sind nicht alle deutlich – so entsteht der Schein einer Verschiedenheit von Substanzen.

Allerdings tendiert Leibnizens Definition des Identitäts-Prinzips zu folgendem Paradox. Einerseits erkennt er an, dass von Identität nicht-trivial nur da die Rede sein sollte, wo verschiedene Zustände voneinander diskriminiert werden können. Andererseits fasst er den Sinn von Identität so restriktiv wie überhaupt möglich, so nämlich, dass jede Differenz von Zuständen ausgeschlossen wird.

Die Schüler und Nachfolger Leibnizens – vor allem Crusius – haben ihm darum früh schon vorgeworfen, den Identitäts-Begriff überlastet zu haben. Und auch Kant hat den zu strengen Identitäts-Begriff verworfen, wenn er bemerkt, dass zwei Gegenstände, die im übrigen alle ihre Eigenschaften teilen, sich immer noch nach ihrer Stellung in Raum und Zeit unterscheiden können. Das hat ihn jedoch nicht daran gehindert, an einigen Stellen auf die restriktive Leibnizianische Identitäts-Definition zurückzugreifen, z. B. in A 107, wo er das Selbstbewusstsein als ‚rein, ursprünglich, unwandelbar‘ oder auch als ‚stehend und bleibend‘ qualifiziert und ihm doch zugleich, auf der selben Seite, die Eigenschaft ‚numerischer Identität‘ zuspricht.

Dieser Passus stellt aber doch, aufs Ganze gesehen, eine klare Ausnahme dar – und wer den ganzen Text der transzendentalen Deduktion überschaut, sieht das auch gleich. Wir werden beim nächsten Mal sehen, dass Kant den zu strengen und restriktiven Begriff der numerischen Identität verabschiedet, um eine maßvollere Konzeption ihres Wesens zu erwägen.

## 12. Vorlesung

Heute hoffe ich, ein Kapitel unserer Vorlesung abzuschließen. Darin sollte der Zusammenhang von Vorstellungs-Objektivität, Urteils-Wahrheit und Identität des Selbstbewusstseins durchsichtig gemacht werden. Wir hatten zuletzt Gründe dafür vorgebracht, warum die Deduktion der Kategorien nicht aus der analytischen Einheit, sondern nur aus der Identität des Cogito erfolgen könnte. Und auf der Suche nach einem besseren Verständnis der Identität des Cogito hatten wir (mit Dieter Henrich [IO 77 ff.]) einen harten (Leibniz'schen) und einen moderateren Sinn von Identität unterscheiden lernen. Uns schien, dass die Deduktion erfolgreich nur dann durchgeführt werden könne, wenn wir den zweiten als tragfähig ausweisen können.

Einnern Sie sich zunächst, warum der erste Identitäts-Sinn (den Kant zuweilen aufgreift, so in *KrV* A 107) uns unbefriedigend erschienen war. Leibniz hatte identisch zwei Gegenstände genannt, die in allen ihren ‚qualités intrinsèques‘ übereinkommen (wobei ihre Stellung in Raum und Zeit für ihn keine Rolle spielte). Um sich zu überzeugen, ob die Definition gegebenenfalls erfüllt wird oder nicht, empfiehlt uns Leibniz die Probe an der Satz-Form. Das ist das berühmte Kriterium der Ersetzbarkeit ‚salva veritate‘. Kann ich in einem Satz alle dem Subjekt zugesprochenen Prädikate durch andere ersetzen, ohne dass der Wahrheitswert Schaden nimmt, so waren die beiden Sätze bedeutungsgleich. Danach wären numerisch identisch zwei Gegenstände dann und nur dann, wenn sie sich erstens in keiner wesentlichen Eigenschaft voneinander unterscheiden und wenn zweitens folgender Satz stimmt: „A kann s dann und nur dann zugesprochen werden, wenn es auch t zugesprochen werden kann.“ Anders gesagt: Ist A im ‚vollständigen Begriff‘ (*conceptus completus*) von s enthalten ist, so ist es auch im vollständigen Begriff von t enthalten (und umgekehrt).

So wird Identität zunächst definiert als eine *Beziehung*, aufgrund deren zwei Termini – bedeutungsmäßig verschieden – als für *dieselbe Sache* stehend erkannt werden können. Was an dieser Definition überrascht, ist, dass unsere Erwartung (wonach individuelle Substanzen voneinander unterschieden werden können) enttäuscht wird. Die berühmte Differenz der ‚points de vue‘, wonach Individuen „de miroirs vivans de l'univers“ sind (Zweiter Brief an M. Borguet, 1697), ist nur eine Bedingung dafür, dass im Blick auf Substanzen überhaupt von Verschiedenheit gesprochen werden kann (sonst würde die Identität nicht mehr eine *Relation* zwischen zwei Termini darstellen, sondern sich auf die Einfachheit eines einzigen Terminus reduzieren, der, nach dem Gesetz des Widerspruchs, unmöglich nicht mit sich zusammenfallen könnte). In anderen Worten: Das Identitäts-Kriterium ist so rigide, dass es im Grunde jegliche Veränderung und Unterschiedenheit zwischen Relaten ausschließt - mit der befremdlichen Konsequenz, dass alle individuelle Substanzen alle ihre Eigenschaften jederzeit besitzen (wenn auch nicht immer im Zustand der Klarheit oder der Deutlichkeit), ja dass es im Grunde nur eine einzige (Spinoza'sche) Substanz gibt. (Der Schein ihrer Vielheit entstände mit der Verworrenheit der individuellen Sehepunkte.)

Sehen wir jetzt zu, ob solch ein Identitätskonzept zusammengeht mit Kants Auffassung von der numerischen Identität des Selbstbewusstseins als Prinzip oder Ursprung der Kategorien (sofern Kategorien wiederum Formen sind, die den Übergang zwischen Gedanken des Subjekts regeln).

Nun muss man gleich zu Beginn bemerken, dass eigentlich schon sein philosophischer Ausgangspunkt – der Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand – es Kant verbietet, Leibnizens Identitäts-Definition für sich in Anspruch zu nehmen. Wechsel und Fluss der Vorstellungen sind keine Tatsachen des alleinigen Cogito,

sondern auch dessen, was ihm (von außen) gegeben wird (dagegen sind für Leibniz seine Zustände oder ‚qualités/dénominations intrinsèques‘ innere Eigenschaften der Substanz selbst).

Das Leibniz-Kriterium numerischer Identität lässt sich also auf Kants Werk höchstens dann anwenden, wenn es eine ernste Modifikation durchmacht. Im Lauf seiner wechselnden Vorstellungen könnte das Subjekt gegenwärtig sein durch die Art und Weise, wie diese Vorstellungen in einer Verbindung auftreten (und als darin auftretend ihrerseits vorgestellt werden). Nach diesem Modell bliebe das Subjekt wirklich dasselbe (im strengen Leibniz-Sinne, der verlangt, dass es Beziehungen nur zu sich unterhält). Aber es bezöge sich jetzt genauerhin auf das, was in diesen Verbindungen es selbst ist (die Vereinigungshandlung nämlich). So wäre das Subjekt überhaupt nicht betroffen von dem, was im Fluss der Vorstellungen nicht zu der Einheit gehörte, die es ihm aufprägt; es hätte immer nur zu tun mit seiner eigenen Einheit (so wie die Vorstellungen sie ihm widerspiegeln).

Aber obwohl Kant mit dieser Erklärung zu liebäugeln scheint, ist sie doch gar nicht schlüssig. Denn das Subjekt kann nur unter der Bedingung als Ursprung einer einsichtigen Veränderung von Vorstellungen betrachtet werden, dass auch seine eigene Identität ein relationales Element aufweist. Anders gesagt: Nur der Identitätsbegriff könnte dem Subjekt gerecht werden, der es selbst als auf verschiedene Zustände bezogen definierte. Kant gibt das selbst zu, wenn er sagt, das Subjekt könne mittels des ‚Ich denke‘ alle Vorstellungen begleiten, so verschieden diese voneinander auch seien. Stellt sich also hinsichtlich einer Komplexion von Vorstellungen das Bewusstsein ein, dass ich es bin, der sie (also diese Komplexion) denkt, so ist damit der *Gesamtzustand* des Subjekts verändert. Die Selbstreflexion kann also als eine echte Veränderung des Zustandes des apperzi-

pierenden Subjekts selbst gelten, und nicht nur als Modifikation dessen, was ihm von außen widerfährt (also von Seiten der wechselnden Sinnesdaten).

Ist das aber der Fall (und beeinträchtigt diese Veränderung überdies nicht die Identität des Subjekts), so haben wir hier mit einer *moderierten Identität* desselben zu tun.

Die Richtigkeit dieser Überlegung hat Kant indes nicht gehindert, (noch einmal) den strengen Identitäts-Sinn in Anspruch zu nehmen (z. B. in *KrV* A 362 ff.). Das sieht man daran, dass in diesen Texten ziemlich oft – vor allem in der A-Auflage – von der ‚Unwandelbarkeit‘ oder auch ‚rein logischen‘ Identität der Apperzeption die Rede ist. Wir können uns allerdings verständlich machen, warum Kant an diesen Bestimmungen festhalten wollte. Schließlich war ihm darum zu tun, die ‚Ständigkeit‘ des Ich von der ‚Beharrlichkeit‘ einer Substanz über eine Zeit hinweg zu unterscheiden – und das Paralogismen-Kapitel zeigt ja gerade, dass das Ich eine reine Vereinigungsfunktion, also etwas Leeres, keine Substanz, mithin auch nicht *over time* beharrend ist. Aber das transzendente Subjekt Kants ist darum doch auch keine bloß *logische* Entität; das Subjekt *existiert* vielmehr wirklich (wie schon Descartes betont hat – aber auch Kant setzt darauf größten Nachdruck [vgl. z.B. B 422 f.]). Es ist das, was in jedem wirklichen Bewusstsein gewusst wird (wie etwa in der Konzentration auf das, was ich Ihnen gerade sage, aber nicht minder in der Besinnung auf meine Liebe oder mein Leid). Wenn das Subjekt nicht unabhängig von Einheitsbegriffen gedacht werden kann, so ist es darum noch lange kein abstraktes oder formales Objekt, sondern unter anderem der Grund und das Prinzip der *wirklich ausgeübten* Reflexion oder Synthesis. Es gibt überhaupt keinen philosophischen Grund, ein Prinzip nicht gleichzeitig für wirklich zu halten, dessen Definition notwendig formale Begriffe in sich schließt.

Sollte Sie diese Entgegnung aber immer noch nicht überzeugen, so werden Sie gewiss das folgende Argument schlagend finden. In fast allen Schlüsseltexten betont Kant nachdrücklich, dass die transzendente Deduktion nur aufgrund der Prämisse zustandekommt, dass die Einheit der Apperzeption ein Prinzip a priori ist. Apriorität und Identität gehen gleicherweise in die Argumentation der Deduktion ein:

denn das Gemüt konnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transzendentalen Einheit unterwirft, und ihren ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht (A 108).

Dies Zitat scheint nun wirklich schlagend. Denn hätten wir die Identität des Cogito im strikten Leibnizschen Sinne denken können, so wäre die Frage, ob von ihr auch ein apriorisches Wissen besteht, ganz gleichgültig gewesen. Wenn wir (warum auch immer) dem Subjekt strikte Identität zuschreiben, dann folgt unmittelbar auch dies: dass *in seiner Struktur beständige Bedingungen der Vorstellungsverknüpfung* angetroffen werden müssen, ob diese Bedingungen dem Cogito nun zugänglich sind oder nicht. Sie fließen *notwendig* aus dem Begriff der strikten Identität selbst, ob das Subjekt nun davon Kenntnis hat oder nicht. Wird dagegen angenommen, dass das Subjekt *wissen* muss, ob es im Übergang von einem Zustand zu einem anderen konstant bleibt, so muss ihm die Identität seines Übergehens ‚vor Augen stehen‘ (wie Kant sich ausdrückt). Mit anderen Worten: der maßvollere Identitätsbegriff erfordert cartesianische Evidenz als seine Bedingung. Also entspricht nur der maßvollere Identitätsbegriff der Erfahrung des Selbstbewusstseins, der jede Rede vom ‚Sein‘ von dem Bewusstsein abhängig machen, das wird davon erlangen können. (Es gibt im Subjekt Sein nur für das Bewusstsein.)

Unter diesen Umständen sollte man nun annehmen, in Kants Texten überwögen die Argumente zugunsten des moderateren Identitäts-Sinns über die zugunsten der Leibnizschen Fassung. Das ist aber leider nicht der Fall. Und wenn wir der Rekonstruktion vertrauen wollen, die Dieter Henrich von der einzig durchschla-

genden Argumentation der transzendentalen Deduktion versucht hat, so können wir uns nur auf ein einziges Textstück bei Kant stützen, in dem ein triftiges Argument vorgebracht worden wäre (eben A 108). Henrich nennt es das „Schlüssel-Argument“ (IO 86). Den Ausgang bilden die Überlegungen – wir kennen sie jetzt – über die Identität des Subjekts: Diese Identität muss, wie gesagt, verstanden werden als Identität im gemäßigten Sinn und muss gleichzeitig auf das Selbstbewusstsein als cartesianisch gewisses Prinzip rückbezogen werden. Nun impliziert die Identität eine Abfolge von Zuständen eines und desselben Subjekts; denn das Subjekt könnte nur dann nicht-trivial 'dasselbe' genannt werden, wenn es durch vielerlei Zustände hindurchgeht. Das zweite Kriterium von Subjektivität, auf das Descartes Wert legt, seine Selbst-Durchsichtigkeit, muss darüber hinaus ein unbezweifelbares *Bewusstsein* von der Identität im Übergang garantieren. Ist die numerische Identität so in der cartesianischen Gewissheit eingeschlossen, die das Subjekt hinsichtlich seiner selbst hat, so folgt, dass das Subjekt, jeder Erfahrung voraus, vertraut sein muss mit seinem Vermögen, durch verschiedene Zustände hindurchzugehen.

Nun sind die Übergänge, von denen wir hier handeln, zum Teil und wesentlich ein Werk der *Zeit*, die doch nicht zur Ausstattung des Verstandes gehört. Die Zeitlichkeit der Übergänge zwischen Vorstellungen kann also – als nicht zugehörig zur rein *intellektuellen Sphäre des denkenden Subjekts* – auch nicht in das apodiktische und apriorische Wissen eingehen, das das Subjekt von sich selbst besitzt. Ist das der Fall – und es *ist* natürlich der Fall –, dann ergibt sich, dass die Übergangsregeln auch noch von dem sinnlichen Übergang unabhängig sein müssen, der von der reinen Anschauungsform Zeit bewerkstelligt wird. Kant selbst hat zwischen diesen beiden Übergangs-Typen selbst nicht so klar unterschieden, wie ich es gerade tue. Es gibt überhaupt nur wenige Textstellen, die an einer ernststen Problemlösung arbeiten – und die bleiben oft ohne weitere Erläuterung oder ver-



lieren sich im Dickicht angrenzender, nicht unmittelbar zur Sache gehörender Gedanken. Selbst der relativ aufschlussreichste Passus ist sehr dicht und überladen. Es handelt sich um die schon *in toto* zitierte Stelle A 108, wo davon die Rede ist, dass das Gemüt sich seine Selbst-Identität im Übergang nicht vorstellen könnte, hätte es nicht die Vereinigungshandlung als solche, und zwar a priori, (also mit cartesianischer Evidenz) ‚vor Augen‘. Früher hatten wir den Aspekt der cartesianischen Gewissheit (das Sich-vor-Augen-Stehen) besonders herausgehoben. Jetzt geht es uns um den komplementären Aspekt, dass das Gemüt sich seiner Identität nicht gewiss werden könnte, es sei denn im Blick auf eine geregelte Synthesis seiner Vorstellungen. Wie sollen wir das verstehen?

Nun, es ist klar, dass, wer von den Übergängen nur das nackte Faktum konstatierte, deren Notwendigkeit und strikte Universalität noch gar nicht begriffen hätte (er hätte eine kontingente, empirische Tatsache festgestellt). Da die Übergänge aber zum *apriorischen Wissensbestand* des Subjekts (hinsichtlich seiner Identität) gehören, müssen die Übergänge selbst auch a priori einsichtig (also notwendig und allgemein) sein. Sowenig das cartesianische Identitäts-Bewusstsein aus der Erfahrung geschöpft ist, so wenig kann das Vorauswissen um künftige Übergänge das Werk einer einfachen (probabilistischen) Prognose sein. Von den Übergängen kann im Bewusstsein nur soviel impliziert sein, wie durch die *Verständlichkeit* seines Identitätssinns gefordert wird.

Nun kann man keinen Begriff von Übergängen schlechtweg bilden, ohne zugleich an die Art und Weise zu denken, wie solches Übergehen erfolgt. Anders gesagt: ich kann nur *geregelte Weisen* von Übergang begreifen, und um geregelt zu sein, müssen diese Übergangsweisen *konstant* und *wohlbestimmt* sein. Sie müssen konstant sein, sonst wäre das Wissen, das von ihnen besteht, empirisch, kontingent, von Fall zu Fall revisionsbedürftig und unregelmäßig. Die Übergangs-

modi, wie sie empirischen Dingen eignen, können sich nach Maßgaben kontin-  
 gender Umstände ändern, die man immer aufs neue berücksichtigen und an die  
 man immer wieder das Wissen neu anpassen muß. Ein apriorisches (also erfah-  
 rungsfrei gewonnenes) Identitäts-Prinzip schließt dagegen grundsätzlich solche  
 Neu-Anpassung aus.

Wir haben gerade von Übergangsweisen im Plural gesprochen. Gewiss ist es prin-  
 zipiell möglich, sich einen einzigen Übergangsmodus vorzustellen, um den apri-  
 orischen Identitätsbedingungen des Subjekt genüge zu tun. Sind aber mehrere in  
 ihm eingeschlossen, müssen sie alle das eben aufgestellte Konstanz-Gebot erfül-  
 len. Es sind mehrere, weil sie verschiedene *Funktionen* erfüllen - alle eingeschlos-  
 sen im Gedanken ‚ich‘ als Identitätsprinzip. Ihre Konstanz (und ihre Be-  
 stimmtheit, die ebenfalls im Begriff einer *spezifischen* Funktion impliziert ist) ver-  
 langt den Begriff einer *Regel*, und, wenn keine Ausnahme auch nur denkbar ist,  
 sogar den eines *Gesetzes*: „Nun heißt aber die Vorstellung einer allgemeinen Be-  
 dingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige, (mithin auf einerlei Art) ge-  
 setzt werden kann, eine *R e g e l*, und wenn es so gesetzt werden m u ß, ein  
*G e s e t z*“ (A 113 u.). Diese Definition folgt übrigens nur, mit einer modifizierten  
 Anwendung, der aus Baumgartens Metaphysik (§ 83): "Propositio enunciatis deter-  
 minationem rationi conformam est norma (regula, lex)."

Es ist klar, dass Kant an die *Kategorie* denkt, die in diesem strikten Sinn ein *Ge-  
 setz* ist, denn ihre Reichweite ist universell, und ihre Anwendung geschieht mit  
 Notwendigkeit.

Wir haben jetzt in großen Zügen mehr rekonstruiert als am Text nachvollzogen die berühmte „transzendente Deduktion des des reinen Verstandesbegriffe“ - und zwar vor allem aufgrund der Version der A-Auflage. Noch haben wir die Aufgabe vor uns, zu zeigen, wie denn die eigentliche Beweis-Strategie sich ins Werk setzt. Das will ich in der nächsten Stunde vorführen und damit das Kapitel der ‚Deduktion‘ abschließen. Erlauben Sie mir, heute noch ein paar wichtige Ergänzungen zu unserer Argumentationsskizze anzufügen.

Zunächst möchte ich gern ein Missverständnis ausräumen, das sich gern einstellt und zu dem mein Vortrag selbst eingeladen hat. Wenn wir nämlich von Übergängen zwischen mehreren Vorstellungen sprechen, so denken wir fast unvermeidlich an die Zeit. Denn was – so sagt man sich – wäre ein Übergang, der nicht im Medium der Zeit stattfände?

Wir haben das Problem kurz schon berührt und auch gesehen, dass die Zeit eine Form der Sinnlichkeit ist, während die Kategorien (als Übergangsformen) aus dem Verstand entspringen. Verstandesübergänge – wie Ursache und Wirkung – beschreiben Bedingungs-Bezüge, nicht solche des bloß zeitlichen Vor und Nach. Dass *post hoc* ist kein *propter hoc*, wie wir früher sagten; und die Kausalität spricht sich über das letztere aus.

Außerdem ist nach der Anlage der kantischen Theorie die Zeitfolge keine Konsequenz aus der Identität des Subjekts (denn das Subjekt ist verständig, nicht sinnlich). Die These ist weniger abwegig, als es zunächst scheint. Denn man kann sich rasch davon überzeugen, dass es nicht-zeitliche Abfolgen gibt (wie etwa die logischen Transformationen). Und in unserem Fragezusammenhang ist nur von solcherlei Übergängen die Rede. Die Regeln, die im Begriff eines identischen

Selbstbewusstseins impliziert sind, müssen als Übergangsregeln analog zu den Inferenzregeln der Logik verstanden werden.

Diese Analogie musste so lange verborgen bleiben, wie nur von Zuständen des Subjekts und nicht von Inhalten dieser Zustände die Rede war. Dass die Folge dieser Zustände geregelt ist, bedeutet also, dass auch die Inhalte, die das Subjekt vorstellt, sich in genau der Ordnung darstellen, die im Gedanken der Identität des Subjekts impliziert ist. Die Regel, die die Abfolge der Vorstellungszustände bestimmt, ist mithin zugleich eine Regel, die das mögliche Erscheinen der entsprechenden Vorstellungsinhalte bestimmt.

Diese Überlegung lässt sich durch zwei Zusatzargumente ergänzen und abstützen:

a) Zwischen der Identität der Person über eine zeitliche Abfolge ihrer Zustände hinweg und der Identität des Subjekts der Gedanken besteht folgender Unterschied: Die Sequenz der Zustände ist für die Person ein für allemal fixiert durch ihre Lebensgeschichte. Ihre Folge ist irreversibel aufgrund der Eindimensionalität, in der unser Zeitleben abläuft. Dasselbe gilt aber nicht für die Gedanken des Subjekts. Man kann grundsätzlich von einem zum anderen übergehen, und zwar dank der Regel, die die Übergänge in Analogie zu logischen Beziehungen definiert (wenn A aus B folgt, ist B der Grund von A – man kommt vom einen zum anderen gemäß den beiden Richtungen einer und derselben Inferenzregel). Aber es besteht nicht nur ein Wechselseitigkeits-Bezug zwischen den Relata; die Identität des Subjekts in allen seinen Zuständen impliziert eine noch bedeutsamere Konsequenz, dass dieses nämlich von jeder beliebigen seiner Vorstellungen zu jeder beliebigen anderen übergehen kann – ist doch deren Verkettung vom einen zum anderen Ende der intellektuellen Sphäre geregelt. Durch geregelte Verfahren wie Ableiten oder Rückschließen oder Klärung seiner Erinnerungen oder artiku-

lierendes Aufmerken kann das Subjekt sich einen Inbegriff der Vorstellungen bilden, die alle die seinen sind und zwischen denen eine endliche Zahl von Regeln - eben die Kategorien - Übergänge vermittelt. Das Prinzip universeller Übergänglichkeit ist schon aufgestellt durch den Gedanken eines in allen seinen Vorstellungen identisch (und selbstbewusst) bleibenden Subjekts. So muss zwischen diesen Vorstellungen im ganzen ein System gesetzmäßiger Verweisungen bestehen, deren Gesamt die objektive Welt definiert; denn wir wissen im vorhinein, daß die Welt – als Gesamt der Gegenstände – nicht anderes sein kann als das, was auf Seiten des Gegenstandes der Totalität von Synthesen ist, die das transzendente Subjekt nach Kategorien oder geregelten Übergangsweisen vollzieht.

b) Angesichts einer solchen Präzisierung könnte man erwarten, dass die Spontaneität des Subjekts gleichsam gehemmt oder behindert wird durch die Zwänge, die aus den Kategorien fließen: Es kann nicht tun, was es will, sondern muss sich den Gesetzen der Verstandesbegriffe fügen. Trotzdem sind diese nur Bedingungen *möglicher* Übergangsweisen. Von ihnen werden nur *Möglichkeiten* des Übergangs determiniert, und nicht *reale* Übergänge, die das Subjekt frei eröffnen kann. Hat es aber einmal auf diesen oder jenen Gedanken eingelassen, so hat das Subjekt nicht mehr die Freiheit, seine Synthesis aber beliebige Weise zu vollziehen, außer um den Preis einer Aufgabe des Objektivitätsanspruchs seines Denkens und einer Auslieferung ans freie Spiel der Einbildungskraft. Der gewissermaßen unfreiwillige Charakter regelgebundener Synthesis schließt jedoch nicht wirklich aus, dass es in jedem Falle das Subjekt selbst ist, welches am Ursprung aller Synthesen steht, über die es zur objektiven Welt gelangt, die wiederum sich gestaltet nach Maßgabe der Verknüpfungen, die das transzendente Subjekt zwischen seinen Vorstellungen herstellt. Gewiss sind die Übergangsregeln, die logisch aus dem Begriff seiner Identität (im gemäßigten Sinn des Wortes) folgen, einmal abgeleitet, nicht mehr in der Verfügung des denkenden Subjekts. Ihre

Anwendung aufs Mannigfaltige der Sinne geschieht aber dennoch in Übereinstimmung mit seinen welterschließenden und -entdeckenden Initiativen. Anders gesagt: das Subjekt kann mehrere Welten bewohnen, alle gleich objektiv, alle durch Kategorien bestimmt, aber eine jede anders gestaltet und individuiert kraft des *Interpretationsvermögens*, das Kant nicht mehr in den Blick bringt und dessen Analyse uns in ein ganz anderes und neues Gebiet führen würde.

Jedenfalls sind wir jetzt an einem Punkt angelangt, auf dem wir ganz kecklich Kants These vom Anfang der transzendentalen Deduktion als haltbar behaupten dürfen. Diese These, die wir jetzt als bewiesen ansehen, können wir (in Henrichs Worten) so resümieren: „Die Identität des Selbstbewußtseins, die wir wirklich a priori denken, würde in dieser Weise unmöglich gedacht werden können, wenn sie nicht den Gedanken von notwendigen Regeln einschloesse, der alle Erscheinungen unterworfen sind, sofern sie überhaupt zu denken sind“ (IO 92). Man *muss* sie nicht denken (vgl. A 90 f.), man kann sie einfach sinnlich anschauen, ohne sie durch Begriffe zu interpretieren – wie wenn ich auf einem Berggipfel träumend den Wolkenspielen zusehe. Aber sobald man sich an die ‚Arbeit des Begriffs‘ macht, werden diese Anschauungen – an sich nicht-intellektuell – Denkgesetzen unterworfen, wie sie aus dem Begriff selbstbewusster Identität (des ICH) fließen, eben den Kategorien.

Dieser Beweis hat zwei Vorzüge. Zunächst macht allein er eine Reihe dunkler Texte verständlich, die Kant uns zur transzendentalen Deduktion hinterlassen hat. Denn er stützt sich auf die zwei Aspekte, die Kant selbst in seiner Analyse des Selbstbewusstseins als Prinzip dieser Deduktion und 'höchsten Punkt der Philosophie' herausgestellt hat, dass es nämlich Prinzip der gemäßigten Identität ist und dass diese Identität und seine Implikationen ihm a priori vertraut sind. Fehlte einer dieser beiden Gesichtspunkte, trüge der Beweis (der Deduktion) nicht mehr.

Sodann: Erinnern Sie sich an den Grund für das Scheitern der Versuche, die Kategorien-Deduktion aus der Einfachheit des Subjekts zu führen. Zwar erlaubte der Begriff analytischer Einheit den Gedanken einer Integration gegebener Anschauungen in der Einheit des Subjekts, machte aber noch nicht die Annahme nötig, daß das Subjekt davon auch *Bewusstsein* haben könne. Ist diese Annahme ausgeschlossen, wird Kants Theorie unvereinbar mit der cartesianischen Evidenz, dass alles, was dem Bewusstsein geschieht, diesem auch unbezweifelbar gewiss ist. Eben diese Konsequenz hat Kant zu einer anderen Konzeption der Subjekt-Einheit getrieben, einer Auffassung, wonach das Selbstbewusstsein nur zusammen mit dem Bewusstsein seiner Vereinigungsfunktionen zustandekommt. Man kann den Prozeß dieser Entdeckung also nicht so beschreiben, als hätte der Philosoph entdeckt, daß das Selbstbewusstsein logisch noch andere notwendige Gedanken außer sich selbst voraussetzt. Im Gegenteil würde es nicht zur Einheit seines Selbstbewußtseins gelangen, wenn es sich nicht zugleich ‚die Einheit der Handlung vorstellte, die ihren [der Vorstellungen] Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht‘ (A 108). So beschreibt die wichtigste Belegstelle, die sich im Textkorpus der A-Version der transzendentalen Deduktion findet, die innere Abhängigkeit des Bewusstseins, das das Subjekt von sich selbst hat, von dem Bewusstsein, das es von der Regeln hat, die ihm allererst erlauben, sich in einer durchgängigen Identität durch unendlich viele verschiedene Zustände hindurch zu installieren.

Reflektieren wir rückblickend und abschließend noch auf den Zusammenhang zwischen unseren Analysen der Objekt-Struktur und der Identität des Subjekts (vgl. IO 108-112). In der ersten hatten wir den Unterschied expliziert, der besteht zwischen der bloßen *Phänomenalität* der (sinnlichen) Erscheinungen und dem Gedanken von *Objekten*, die aufgrund formaler Bedingungen des Urteils gebildet wurden. In der zweiten hatte sich gezeigt, dass das ICH-Bewusstsein ein Regelbe-

wusstsein ist. Noch aber hatten wir nicht danach gefragt, welches genau diese Regeln sind, kraft deren das Bewusstsein ‚Ich denke‘ a priori alle Übergänge von einer Vorstellung zur anderen voraussieht. Aber es ist auch nicht mehr schwierig zu ahnen, dass die Urteilsform, die objektkonstitutiv ist, genau auch die im Bewusstsein von der Subjekt-Identität vorausgesetzte Regel ist.

In der Tat wird ja in einem Urteil genau wie im Gedanken der Bewusstseins-Identität ein Übergang zwischen Gedanken konzipiert. In beiden Fällen verbindet der Übergang zwei an sich verschiedene Entität in Einen Sachverhalt zusammen. Die Urteilsformen sind also wirklich Regeln, durch deren Vermittlung Synthesen zwischen Vorstellungen sich bilden (obwohl damit ein Urteil noch nicht hinreichend definiert ist).

Kant hat sicherlich nicht geglaubt, dass sich die Urteilsstruktur in einem formalen Schlussverfahren als der Subjekt-Identität ableiten lässt. Damit die transzendente Deduktion für gelungen gelten kann, genügte es indes zu zeigen, dass der gemäßigte Identitätsbegriff von Subjektivität den der Synthesis-Regel erfordert und daß diese Regel zu Recht als Urteilsform spezifiziert werden kann.

Die Analyse der Objektivität hätte allein aus sich nicht beweisen können, dass *alle* Erscheinungen verwoben sind. Da sie sich nur auf die kategorische (also, nach heutigem Sprachgebrauch: assertorische) Aussage-Form stützen konnte, hat sie die Behauptung nicht schlüssig begründen können, wonach diese Aussagen (und die durch sie intendierten Tatsachen) ein *Ganzes* von systematischen Verweisen bilden, also eine Welt oder Natur. Die Analyse der Subjekt-Identität kann jedoch ihrerseits die Beweislast einer solchen Behauptung tragen. Denn das Reglbewußtsein, ohne das die Identität des Subjekts nicht *a priori* gedacht werden könnte, impliziert die Identität *aller* Vorstellungen, welche es auch sein mögen,



und mithin auch den Gedanken von Regeln solcherart, dass sie die durchgängige Verbindung aller Gedanken möglich machen. Wenn nun das Regelbewusstsein in der Identität des ‚Ich denke‘ eine allgemeine Verbundenheit garantiert und wenn diese Regeln außerdem als Urteilsformen interpretierbar sind, so folgt, dass es noch andere Urteilsformen als nur die des kategorischen Urteils geben muss. Es muss ebenso viele geben, wie nötig ist, damit jedes beliebige Bewusstsein sich auf Objekte beziehen kann. Aus der Vielfalt dieser Grundformen des Urteils entspringt die Idee einer kollektiven Einheit der Gegenstände im Schoß der Natur. Quod erat demonstrandum.

Versuchen wir noch, aus heutiger Perspektive Sinn oder Unsinn von Kants Theorie einzuschätzen. Zunächst muss man wohl zugeben, dass die meisten Argumente, die wir triftig gefunden haben, nur durch eine harte Rekonstruktionsarbeit haben freigelegt werden können. Dabei haben wir uns weitgehend auf die bedeutende Vorarbeit Dieter Henrichs verlassen. Sind diese Argumente aber mal ans Licht gebracht, so erweisen sie sich weitgehend und in vielerlei Hinsicht als übereinstimmend mit Ergebnissen der zeitgenössischen analytischen Philosophie. Kants Analyse des Zusammenhangs zwischen Objektivität und Urteils-Struktur ist nicht nur immer noch gültig, sondern übertrifft sogar vielfach, was die aktuelle Philosophie uns dazu zu sagen weiß. Der Ausgangspunkt der kantischen Theorie ist freilich nicht die Sprache und der Satz, sondern der Datensensualismus. Und eben der hat von Seiten zeitgenössischer Philosophie die heftigsten Angriffe über sich ergehen lassen müssen (‚The Myth of the Given‘).

Kants Lehre von der Einheit des Subjekts erlaubt und erfordert ebenfalls Unterscheidungen, die eine Projektion auf zeitgenössische Positionen nahelegen. Im Unterschied zu unseren Zeitgenossen, ging Kant allerdings von der Prämisse aus, das Selbstbewusstsein sei nicht nur der letzte Grund aller Gewissheit, sondern

gar ein selbstgenügsames Prinzip der philosophischen Analyse. Die Einheitsbegriffe, die er ihm zudachte, hat er sogar aus ihm ableiten wollen. Aus diesem Grund erschien ihm die Aufgabe, die logischen Grundfunktionen zu untersuchen, der anderen Aufgabe untergeordnet, die darin bestand, die Grundaspekte des Selbstbewusstseins freizulegen.

Heute besteht weitgehend Konsens darüber, dass dies eher eine Schwäche des kantischen Ansatzes war. Ist die semantische Analyse mal zur alleinseligmachenden philosophischen Methode erklärt, so ist im vorhin entschieden, dass ein Ausgang vom Selbstbewusstsein der Strenge der logischen Analysen Eintrag tun müsse.

Solange man Kants Theorie als Gegenentwurf zur formalen Semantik unserer Tage präsentiert, kann sie gar nicht anders als schlecht wegkommen. Statt sie also zur Opponentin der Semantik zu erklären, täte man besser, sie als deren notwendiges Korrektiv zu betrachten – und so tun es mehr und mehr die analytischen Bewusstseins- und Geist-Theoretiker, z. B. Castañeda oder Chisholm. Denn Kants Theorie erlaubt, einen Fehler zu vermeiden, der einen Teil der formalen Semantiker entwertet. Er besteht in der Behauptung, man könne das Selbstbewusstsein auf ein System von Verweisungen zwischen Aussagen oder auf die Verwendungsregel der ersten Person singularis oder auf bestimmte Beschreibungen oder das System der Demonstrativpronomina usw. reduzieren, ihm komme also keine ursprüngliche und konstitutive Funktion zu. Diese These ist falsch oder wenigstens überstürzt – das habe ich in den Vorlesungen früherer Semester (gedruckt als Nachwort zu *Selbstbewußtseins-Theorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, und *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart: Reclam 1991) umständlich zu zeigen versucht. Zeigt sich, dass die formale Semantik, die ja ohnehin immer mehr im Gegenwind der neuen Bewusstseinsphilosophie radelt,

ihren eigenen Erklärungsmitteln den transzendentalen Idealismus nicht ersetzen kann – der einen logisch unableitbaren, aber trotzdem unabweisbaren Abhängigkeits-Bezug zwischen Selbstbewusstsein und Regelbegriff annimmt –, – ich sage: wenn die formale Semantik es nicht schafft, uns auf befriedigende Weise ein so vordringliches Phänomen wie das Selbstbewusstsein samt seinem formalen Identitätsprinzip zu erklären, so haben wir ausgezeichnete Gründe für die Überzeugung, dass die kantische Philosophie insofern unüberholt ist. Sie ist es aber auch in vieler anderen Hinsicht.

### 13. Vorlesung

Wir haben in den letzten Wochen die theoretischen Hintergrundannahmen durchsichtig zu machen versucht, ohne deren ausdrückliche Präsentation die berühmterberühmte ‚transzendente Deduktion der Kategorien‘ noch dunkler wäre, als sie es eh’ ist. An diesem Kapitel der *KrV* konnten wir uns schon darum nicht vorbeistehlen, weil wir von ihm den argumentativen Schlüssel zu Kants Hauptwerk gereicht bekommen, der dann alle folgenden Türen aufschließt. Dabei bin ich weitgehend Henrichs Deutung gefolgt, die den Zusammenhang von Objekt-Struktur, Aussage-Wahrheit und Ich-Identität vor allem an der A-Deduktion (besonders an A 108) belegt. Aber gerade die Deduktion gehört zu den Kapiteln, die Kant vollkommen umgearbeitet hat – und zwar nicht nur, um größere Klarheit im Ausdruck zu gewinnen, sondern weil er sein Argument in der Zwischenzeit auf neue argumentative Grundlagen stellen konnte. Bevor ich mich ganz von der Deduktion abwende, soll darum auch die B-Version noch in den Blick kommen. Und zwar wollen wir sehen, durch welche argumentativen Schritte sich der von ihr versprochene Beweis eigentlich vollzieht.

Ich sagte schon, dass Kant – anders als später Reinhold (und, an ihn anknüpfend, Fichte) – unter ‚Deduktion‘ nicht Ableitung von Sätzen aus einem obersten Grundsatz versteht. Kant versteht darunter einen weniger ambitionierten Geltungsnachweis; und was da nachgewiesen werden soll, ist die universelle Geltung der Kategorien für alle Erkenntnis aus Erfahrung. Ich gebe ihm selbst das Wort (*KrV* § 13):

Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist, (*quid juris*) von der, die die Tatsache angeht, (*quid facti*) und indem sie von beiden Beweis fodern, so nennen sie den ersteren, die die Befugnis, oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die D e d u k t i o n [...] (A 84 = B 116).

Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion; weil zu der

Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die *transzendente Deduktion* derselben, und unterscheide sie von der *empirischen Deduktion*, welche die Art anzeigt, wie ein [empirischer] Begriff durch Erfahrung und [abstrahierende und vergleichende] Reflexion über dieselbe[n] erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das [psychologische] Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen (A 85 = B 117).

Ziel der transzendentalen Deduktion ist also ein Geltungs-Nachweis, nicht der Aufweis eines Begriffsformungs-Mechanismus im Inneren unseres Geistes. Geltung aber haben Kategorien, wenn das durch ihre Anwendung hindurch Bestimmte ein Objekt (nicht ein bloß subjektiver Vorstellungskomplex) ist. Und sie haben universelle Geltung, wenn nicht nur einige Objekte, sondern *alle* darunter fallen. Dass nur einige Gegenstände unter die Kategorien fallen, andere aber nicht, ist ja eine Möglichkeit, die im Vorhinein bei der Anlage der kantischen Philosophie nicht abzuweisen war. Die Zwei-Stämme-Lehre besagt ja, dass uns sehr wohl Anschauungen gegeben werden können, ohne dass ein Gedanke sie interpretiert (A 90 f.). Und dann, so könnte man folgern, ist auch das Umgekehrte nicht a priori ausgemacht, dass nämlich alle Anschauungen unter Kategorien fallen. Dass das doch so ist, ist der Beweis, für den sich die transzendente Deduktion stark macht.

Gestützt auf das Zitat, in dem Kant selbst den Ausdruck ‚Deduktion‘ aus einer gängigen Praxis der Juristen rechtfertigt, hat Dieter Henrich die Quellen für Kants Wortwahl freigelegt. Mit der Wahl des Ausdrucks ‚Deduktion‘ für ein solch schwaches Rechtfertigungsverfahren lehnt sich Kant – wie eben zitiert – an einen im 18. Jh. noch präsenten Sprachgebrauch der „Rechtsgelehrten“ an (*KrV* A 84 f. = B 116 f.). (Kant las seine Kollegs über Naturrecht – vgl. AA XIX, 321/5 ff und XXVII. 2,2, 1317 ff. – auf der Grundlage des Kompendiums von Gottfried Achenwalls *Jus naturalis* [Göttingen 1763, Kant benutzte die 7. Aufl. von 1781], das die Unterscheidung absoluter und bloß hypothetischer – oder erworbener – Rechte noch kennt. Letztere sind solche, „die einem aus einem *facto juridico* entstehen“

[AA XXVII 2.2, 1340].<sup>2</sup> Dieser Sprachgebrauch geht zurück auf eine Praxis des 14. Jahrhunderts, die der sogenannten *Deduktionsschriften*, die kontroverse Rechtsansprüche zwischen Herrschern voneinander unabhängiger Territorien, Stadtrepubliken und anderer Rechtskörperschaften des Heiligen Römischen Reichs zu schlichten hatten. Mangels universell einheitlicher Rechtsprechung waren solche Ansprüche nur zu ‚deduzieren‘. Sie wurden nicht gedruckt, sondern von Herrscherhäusern zur Verteidigung eigener Ansprüche benutzt und verteilt. – Die Praxis der Deduktionsschriften geht zurück auf die Zeit, da das Römische Recht noch nicht wiederbelebt und die moderne Gesetzestheorie noch nicht begründet war. Eine Deduktion überbrückt diese Absenz eines universell anerkannten Prinzips und sucht, Ansprüche bündig und triftig zu rechtfertigen. Im 18. Jahrhundert, wieder (aber diesmal in einem modifizierten Sinne) nach Christian Wolff, erfolgten juristische Deduktionen gewöhnlich unter Verweis auf eine Tatsache, ein Faktum oder ein Datum – so wurde z. B. der Nachweis der Rechtmäßigkeit eines Be-

<sup>2</sup> Dieter Henrich führt ohne weitere Erläuterung auch Pütter als zeitgenössischen Fortführer dieser Tradition an: „Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique, in: Kant’s Transcendental Deductions.“ *The Three Critiques and the Opus Postumum*, ed. Eckart Förster, Stanford, California 1989, Part I, 29-46, Anmerkungen 251 f., hier: 33. Pütter war ursprünglich zusammen mit dem ihm befreundeten und sechs Jahre älteren Gottfried Achenwall Verfasser des von Kant seinen Vorlesungen über Naturrecht zugrundegelegten Kompendiums *Elementa iuris naturae*, Göttingen 1750 (21753), deren zweiter Band (*Iuris naturalis Pars posterior Conspectus*) in AA XIX, 321/3 ff. mit Kants Reflexionen integral abgedruckt ist, freilich in einer überarbeiteten Neuauflage (der 7. von 1781), die seit 1763 nur noch Achenwalls Namen als Autor nennt. Achenwall hat Pütters ursprünglichen Beitrag (über allgemeines Privatrecht und allgemeines bürgerliches Recht, dessen Geltung er nun bestritt), in der 2bändigen Neuauflage vollständig entfernt, allerdings Pütters Beitrag zum allgemeinen Staatsrecht in überarbeiteter Form belassen. (Zu Pütters Kooperation mit Achenwall vgl. R. v. Stintzing u. E. Landsberg, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Bd. 3, 1. Halbbd., München 1898, 335.) Ob Kant Pütter, dessen akademischer Stern damals zu den strahlendsten der (freilich eher positiv-konservativ und naturrechtsskeptisch orientierten) Rechtswissenschaft gehörte, aus einer Originalpublikation kannte, etwa seinem 3bändigen Standardwerk *Litteratur des Deutschen Staatsrechts* (1776-1783), läßt sich aufgrund der Akademie-Ausgabe nicht entscheiden. Vgl. Christoph Link, „Johann Stephan Pütter“, in: Michael Stolleis (Hg.), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Frankfurt/M. 21987, 310-331, hier: 311 (dort auch weitere Literatur zu Pütter und Achenwall).

Johann Stephan Pütter (1725-1807) war ein damals berühmter Staatsrechtler und Historiker in Göttingen. Noch der Jura-Student Novalis arbeitete 1791 mit seinen Schriften: NS IV, 4. Seine Liste von fürs Studium nach Jena mitzunehmenden Büchern enthielt u. a. die *Teutsche Reichsgeschichte in ihrem Hauptfaden entwickelt*, Göttingen 1778, 21783: vgl. NS IV, 694. Das Werk war aus dem Vorlesungskompendium *Grundriß der Staatsänderungen des Teutschen Reichs* (1753, neu 1776) und aus der Straffung des 3bändigen *Vollständige[n] Handbuch[s] der Teutschen Reichshistorie* (21772) hervorgegangen. Über den Deduktionskomplex berichtet auch Pütters 1786 auf Wunsch der Königin Sophie Charlotte von England verfasstes Werk *Historische Entwicklung der heutigen Staats-Verfassung des Teutschen Reiches* (3 Bände, zuletzt 31798).

sitzes oder einer Erbschaft 'deduziert' unter Rückgriff auf die Tatsache einer Kaufurkunde oder eines letzten Willens (eines Testaments). Bei Kant tritt an die Stelle eines solchen empirischen Faktums (in der Deduktion des kategorischen Imperativs) ‚das Faktum der Vernunft‘ und in der theoretischen Philosophie die Tatsache der Apperzeption. (Die Apperzeption *ist* ein Faktum, denn sie wird durch den ‚empirischen Satz: Ich denke‘ ausgedrückt: *KrV* B 422 f. mit Anm.<sup>3</sup> Dass Kant von seinem höchsten Grundsatz wirklich die Auffassung hatte, er stelle ein Faktum oder Datum dar, daran hatten Kants Zeitgenossen noch keinerlei Zweifel. So schreibt – *pars pro toto* – der orthodoxe Kantianer Carl Christian Erhard Schmid in der Einleitung zu seiner *Empirische[n] Psychologie*, das „Ich denke“ sei „das einzige Datum, das ihr [sc.: der reinen und eigentlich metaphysischen Wissenschaft] zum Grunde liegt, und aus diesem einfachen Grundgedanken, der selbst vor aller übrigen Erfahrung vorausgeht [mithin ist er selbst eine Art Erfahrungstatsache], muß sie alle ihre Behauptungen entwickeln [...]“<sup>4</sup>) Mit dieser Wendung (‚Entwickeln ihrer Behauptungen‘) meint Schmid offenbar nicht, dass die transzendente Deduktion eine erschöpfende logische Ableitung sein will: Sie begründet nur einen Geltungsanspruch: den der universellen Anwendbarkeit der Kategorien auf alles Anschauliche: „deren Gültigkeit“. Und sie tut das unter Verweis auf ein anerkanntes und Recht (bzw. Geltung) sicherndes ‚Faktum‘ (Schmid sagt ‚Datum‘). Nicht hingegen ‚leitet‘ sie die Kategorien analytisch aus einem obersten Prinzip ab. Diese Ableitungen erreichen nie den Status von *Demonstrationen* oder *Definitionen* (wie die Mathematik), sondern lediglich den von *probationes* bzw. *expositiones* (Erörterungen), die nicht auf anschauliche Evidenz zielen, sondern durch die systematische Kohärenz der Gesamtargumentation abgestützt werden müs-

<sup>3</sup> Zur Deutung dieser schwierigen Stelle vgl. den Interpretationsteil meiner Anthologie *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt/M. 1991 (stw 964), 416 ff., bes. 420 ff.

<sup>4</sup> Jena: im Verlage der Crökerschen Handlung, 1791, 22.

sen.<sup>5</sup> In seinen *Logik*-Vorlesungen unterschied Kant schon früh das *Untersuchen* (die *examinatio*) vom *Überlegen* (der *reflectio*).<sup>6</sup> Bei Untersuchungen suche ich, sagt Kant, ‚gleich auf den Grund der Urteile zu kommen‘; wenn ich dagegen vorher überlege, so ‚vergleiche ich mein Urteil mit den Gesetzen des Verstandes‘ und frage mich nach den *Gründen* für meine Überzeugung von seiner Geltung. So leistet die Reflexion ein In-Erinnerung-Bringen von Voraussetzungen, die der blindlings ans Werk sich machenden (und insofern ‚vor-urteilenden‘) Untersuchung verborgen bleiben können – etwa des Umstands, dass jede Analysis eine Synthesis voraussetzt (*KrV* B, § 16). Damit ist das vorgängige Reflektieren bestimmt als ein nicht letztlich definierbares oder abstrakt beherrschbares Rationalitäts-Erfordernis jeder seriösen Untersuchung. Auch im Verfahren der so genannten transzendentalen Deduktion der Kategorien waltet etwas von dem, was Kant später *reflektierende Urteilskraft* nennen wird. Die Erfahrung des ‚Ich denke‘ kann in diesem Sinne für die Reflexionsleistung *par excellence* gelten,<sup>7</sup> bindet sie doch alles Untersuchen an eine schlechthin grundlegende kritische Voraussetzung, die dem dogmatischen Untersuchen verborgen geblieben war.

So viel zu Kants Wahl des Ausdrucks ‚Deduktion‘, den man vom heutigen Verständnis fernhalten muss.

Wenige Texte des europäischen Denkens haben eine vergleichbar durchschlagende Wirkung auf die zeitgenössische Philosophie geübt wie Kants ‚transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‘. Verrückterweise gibt es aber auch nur wenige, die so dunkel sind. Schopenhauer hat einmal gesagt, wenn man eine Seite

<sup>5</sup> Zum Sinne dieser Unterscheidungen siehe die Diskussion der Rehberg'schen Einwände gegen Reinholds deduktivistisches Mißverständnis der philosophischen Rechtfertigung in unserer 12. Vorlesung.

<sup>6</sup> Vgl. Henrich, „Kant's Notion [...]“, 41 ff., gestützt auf ganz ähnlich lautende Passagen aus *Logik*-Nachschriften, an denen Kant übers Vorurteil (*praejudicium*) spricht: AA XXIV, 161, 424, 547, 641.

<sup>7</sup> Henrich erinnert an eine Formulierung aus der *Anthropologie* (§ 4), in der vom Ich der reinen Apperzeption als von dem „blos reflectirende[n] Ich“ gesprochen wird (AA VII, 134, Anm.; Z.25 f.).



von Kant lese, sei einem, als trete man in ein hell erleuchtetes Zimmer. Er hatte Recht, was die Texte betrifft, in denen Kant seine Prinzipien *anwendet*. Liest man die Paragraphen über die transzendente Deduktion, so hat man eher den Eindruck, durch düstere Katakomben oder das Labyrinth eines Schatzhauses zu schreiten (Henrich).

Diese Beobachtung erklärt auch, warum in der reichen Literatur zum Thema nicht einmal ein allgemein geteilter Konsensus zustande gekommen ist, worin denn genau der Beweis besteht. Wieder war es Dieter Henrich, der einen inzwischen zwar auch nicht unumstrittenen, aber doch auch nicht widerlegten Vorschlag zur Rekonstruktion der Beweisstruktur vorgelegt hat.<sup>8</sup> Sehen wir also, um endgültig dies Kapitel unserer Rekonstruktion abzuschließen, worin genau die Beweisstruktur der B-Version der transzendentalen Deduktion besteht.

Henrich verteidigt zunächst die These, dass allein die B-Ausgabe über einen wirklich schlüssigen Beweis verfügt und dass die Forschungsliteratur ihn noch gar nicht in befriedigender Weise dargelegt hat.

Das mag zusammenhängen mit einem tatsächlich verwirrenden Zug des Textes. In der B-Auflage finden sich nämlich *zwei* Stellen, die den Beweis abschließend zu

---

<sup>8</sup> „The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction“, in: *Review of Metaphysics*, Band XXII, 4. 1969, 640-649. Henrich hat sich seither einem Streitgespräch mit dem führenden Kopf der alten Bonner Schule des Neukantianismus, mit Hans Wagner, ausgesetzt: „Die Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe – eine Diskussion mit Dieter Henrich“, in: *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“ – Kant-Tagung Marburg 1981*, hg. von Burkhard Tuschling, Berlin - New York: de Gruyter, 1984, 34-96.

Für einen stärkeren Sinn von ‚Deduktion‘ plädiert Jochen Lechner, unter Rekonstruktion des Kettenchlusses, der Kants transzendentaler Deduktion tatsächlich zugrunde liegt, in einem glockenklaren und zur Vorbereitung für Examina sehr empfehlenswerten Text (der in meinem Büro als Kopiervorlage zu Verfügung steht): „Die Deduktion der Kategorien in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*“, in: *Argumente und Zeugnisse*. Alwin Diemer zum 65. Geburtstag, hg. von Wolfram Hogrebe, Frankfurt/M.-Bern-New York: Peter Lang, 1985, 56- 121

Vgl. inzwischen auch *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988, stw 723, ferner Wolfgang Becker, *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*, Freiburg-München: Alber, 1984.

liefern beanspruchen. Dieser Schluss – und die Vollendung der Deduktion überhaupt – besteht, wie gesagt, in dem Nachweis, dass die Kategorien unseres Verstandes qualifiziert sind, eine Erkenntnis der Erscheinungen sicherzustellen, wie sie uns in der Einheit einer Erfahrungs-Synthesis gegeben sind. So etwa liest sich's in A 90 = B 122 f.:

Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im Gemüt a priori liegen | den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; daß sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einsicht des Denkens bedarf, gemäß sein müssen, davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen. [Und zu zeigen, worin sie besteht, ist die Aufgabe der transzendentalen Deduktion.]

Die Conclusio des § 20 liest sich wie folgt: „Also [es handelt sich mithin wirklich um einen Schluss] steht auch das Mannigfaltige in Einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien“ (B 143). Im Resultat scheint diese Conclusion sich nicht zu unterscheiden von der im § 26 vorgebrachten, wonach „die Kategorien [...] also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung [gelten]“ (B 161).

So hat man versucht, hier zwei Beweisanläufe desselben Satzes zu erblicken. Diese Sicht steht aber in Widerspruch zur ganz eindeutigen Formulierung, die Kant im § 21 macht. Da erklärt er, es handle sich eher um zwei Argumente als um zwei Beweise und dass die beiden nur im Verein den wirklichen Beweis der Deduktion liefern. Ich zitiere:

[Erst] in der Folge (§ 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, ge | zeigt werden, daß die Einheit derselben keine andere sei, als welche die Kategorie nach dem vorigen § 20 dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt, und dadurch also, daß ihre Gültigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht werden.

Nachdruck liegt auf dem ‚aller‘ (vor ‚Gegenstände‘). Danach kann man ein Kriterium aufstellen, das über Erfolg oder Scheitern einer Interpretation des Gesamttextes der 'transzendentalen Deduktion' entscheidet, nämlich: Die Interpretation muss zeigen können, dass, entgegen dem ersten Eindruck, wonach beide Schlussfolgerungen ungefähr aufs selbe hinauslaufen, die §§ 20 und 26 zwei Argumente vorbringen, die in ihren Resultaten sichtbar differieren, und dass beide, vereint

genommen und aufeinander bezogen, einen einzigen Beweis liefern. – Um die Skizze unserer Rekonstruktion möglichst durchsichtig zu machen, nehme ich die Lösung gleich vorweg: Im ersten Argument ist nur dies gesagt, *dass* die Kategorien sich überhaupt auf gegebene Anschauungen beziehen, während im zweiten davon die Rede ist, dass sich die Kategorien auf *alle* Gegenstände unserer Sinne anwenden. Es versteht sich, dass nur die zweite Formulierung dem Anspruch der transzendentalen Deduktion voll genügt, da es doch, wie der § 13 sagt, sehr wohl sein könnte, dass ‚ohne Funktionen des Verstandes allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden können‘ (A 90 = B 122). Eine andere Formulierung: „denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise“ (A 91 = B 123).

Das Problem, das wir hier berühren, ist von früheren Kommentatoren entweder für unauflösbar erklärt oder stillschweigend übergangen worden. Die besseren versichern immerhin, dass Kants Behauptung, die Deduktion präsentiere einen Beweis in zwei Schritten, nicht ernst genommen werden könne und dass man den Text als zwei verschiedene Beweise lesen müsse. Sie wissen es mir sicher zu danken, wenn ich mich nicht umständlich bei der reichen Forschungsliteratur aufhalte (vgl. Henrich, *l.c.*, 642-4), sondern ohne Umstände an die Lektüre mache, die mir die erfolgversprechendste scheint.

Der Fehler aller Kommentare, die es zur Beweisstruktur der transzendentalen Deduktion gibt, besteht darin, dass sie sich über Kants entschiedene Versicherung hinwegsetzen, wonach es nur einen, in zwei aufeinanderfolgenden Schritten erbrachten Beweis gebe, und dass sie statt dessen von zwei verschiedenen Beweisen sprechen. Die Argumente zugunsten dieser Lesart lassen sich aber nicht halten.

Wir müssen also nach einer anderen Deutung des Textes Ausschau halten. Sie muss die Irrtümer der Kommentatoren vermeiden und Kants eigene Worte berücksichtigen, wonach der Beweis in zwei aufeinanderfolgenden Schritten erbracht wird.

Wir stützen uns dabei vor allem auf die §§ 20, 21 und 26, deren Verbindung uns die Lösung des Problems liefert. Die These des zweischrittigen Beweises zieht ihre Plausibilität daraus, dass sie allein eine gewisse Zahl von Besonderheiten des Textes verständlich macht, die von allen anderen Deutungs-Vorschlägen vernachlässigt werden müssen.

Kant hat, allem Anschein nach, der Tatsache Bedeutung beigemessen, dass das Ergebnis des im § 20 vorgebrachten Beweises eine Restriktion enthält: Dort wird gesagt, dass Anschauungen unter Kategorien stehen, *lediglich insofern* sie als Anschauungen schon Einheit besitzen (B 143). Ich gebe Ihnen den Wortlaut im vollen

**Kontext:**

Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption, weil durch diese die *E i n h e i t* der Anschauung allein möglich ist. (§ 17). Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile. (§ 19) Also ist alles Mannigfaltige, sofern es in Einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen *b e s t i m m t*, durch die es nämlich zu einem Bewußtsein überhaupt gebracht wird. Nun sind aber die *K a t e g o r i e n* nichts anderes, als eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist. (§ 13) Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien.

In diesem Abschnitt liegt auch darum ein besonderer Akzent auf der Restriktion, weil Kant den unbestimmten Artikel im Ausdruck ‚in Einer Anschauung‘ mit Großbuchstaben schreibt. So springt dem Leser ins Auge, dass hier an die Einheit einer Anschauung gedacht ist – also an eine Anschauung, die nicht mehr vorbe-grifflich oder chaotisch, sondern schon in der Einheitsform präsentiert wird. Ist

aber eine Anschauung geeint, so steht sie bereits unter den Kategorien. So sagt Kants Feststellung noch gar nichts über *Umfang und Dimension*, innerhalb deren einige Anschauungen entdeckt werden können.

Die Restriktion des § 20 (in Form des „sofern“) wird später wiederaufgenommen und ausdrücklich erörtert in dem Teil des § 21 („Anmerkung“), der die Lösung des zweiten Beweisschritts vom § 26 vorwegnimmt. Dort wird gesagt, dass die eben (in § 20) angebrachte Restriktion aufgehoben werde im § 26, dass also die zweite Hälfte der Deduktion zeigen werde, dass die Kategorien nicht nur für die schon geeinten Anschauungen, sondern für *alle* Gegenstände unsere Sinne gelten (B 161). Ich gebe Ihnen die entsprechenden Textstellen, zunächst die des § 21:

Ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur *n o t w e n d i g e n* Einheit des Selbstbewußtseins gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie. Diese zeigt also an: daß das empirische Bewußtsein eines gegebenen Mannigfaltigen Einer Anschauung ebensowohl unter einem reinen Selbstbewußtsein a priori, wie empirische Anschauung unter einer reinen sinnlichen, die gleichfalls a priori statt hat, stehe. - Im obigen Satze ist also [nur] der Anfang einer *D e d u k t i o n* der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien *u n a b h ä n g i g* v o n *S i n n l i c h k e i t* bloß im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben wurde, abstrahieren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelt der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen. In der Folge (§ 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, ge|zeigt werden, daß die Einheit derselben keine andere sei, als welche die Kategorie nach dem vorigen § 20 dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt, und dadurch also, daß ihre Gültigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht werden (B 144 f.).

Ich füge gleich den versprochenen Passus aus dem § 26 hinzu, auf den das Zitat hindeutet:

Wir haben *F o r m e n* der äußeren sowohl als inneren sinnlichen Anschauung a priori an den Vorstellungen von Raum und Zeit, und diesen muß die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit gemäß sein, weil sie selbst nur nach dieser Form geschehen kann. Aber Raum und Zeit sind nicht bloß als *F o r m e n* der sinnlichen Anschauung, sondern als *A n s c h a u u n g e n* selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten) also mit der Bestimmung der *E i n h e i t* dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt (siehe transz. Ästhet.). [Kant schiebt hier eine Fußnote ein, in der er präzisiert, daß die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, ihrerseits wieder als 'Gegenstände vorgestellt werden können (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf)'; dann sind sie nicht länger Formen der Anschauung, sondern verwandeln sich in "die *f o r m a l e* *A n s c h a u u n g*", anders gesagt: in Anschauungsformen, die ihrerseits und als solche vom Verstand vergegenständlicht werden.] Also ist selbst schon *E i n h e i t* d e r *S y n t h e s i s* des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithin auch eine *V e r b i n d u n g*, der alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß sein muß, a priori als Bedingung der Synthesis aller *A p p r e h e n s i o n* schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben. Diese synthetische Einheit aber kann keine andere sein, als die der Verbindung

des Mannigfaltigen einer gegebenen *A n s c h a u u n g* *ü b e r h a u p t* in einem ursprünglichen Bewußtsein, den Kategorien gemäß, nur auf unsere *s i n n l i c h e A n s c h a u u n g* angewandt. Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien, und, da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmung ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung (B 160 f.).

Fassen wir in wenigen Worten zusammen, worin genau der Beweis besteht: Die Deduktion kommt durch folgende Überlegung in Gang. Wo immer wir Einheit antreffen, ist diese Einheit das Werk der Kategorien und von ihr her bestimmt. In unserer Vorstellung von Raum und Zeit haben wir jedoch Anschauungen, die Einheit und gleichzeitig jeden beliebigen Inhalt einschließen, der unseren Sinnen gegeben werden kann (anders gesagt; denken wir die Formen unserer Anschauung, so zugleich auch all das, was von ihnen umfasst wird). Denn in der Tat entspringen die Vorstellungen von Raum und Zeit in unserer Sinnlichkeit, außerhalb derer uns keine Vorstellung gegeben werden kann. *Folglich* können wir sicher sein, dass *alles* sinnlich Gegebene (es sei, was es wolle) ausnahmslos unter den Kategorien steht. Was zu beweisen war.

\*

Erst im § 26 kommt also die transzendente Deduktion ins Ziel. Denn erst dort wird gezeigt, dass nicht nur einige, sondern alle Erfahrung unter den Kategorien steht. Erratisch auftauchende und nicht nach bestimmten Regeln wiederholbare Wahrnehmungen könnten eine zusammenhängende und systematische Erkenntnis nicht verständlich machen. Einziges Resultat einer beschränkten Ordnungsmöglichkeit der sinnlichen Gegebenheiten wäre eine diffuse und diskontinuierliche Wahrnehmungsabfolge. (Erinnern Sie sich, dass Kant streng zwischen Wahrnehmungen und Erfahrungen unterscheidet – nur den letzteren den Status objektiver Erkenntnisse einräumend.)

Ungewöhnlich ist gewiss die Behauptung, unser Vermögen, unsere eigenen Sinesindrücke bewusst zu machen und so zu verknüpfen, sei nur endlich. Diese These ergibt sich aber dennoch unmittelbar aus dem tragenden Grundgedanken der *KrV*. In der These steckt nämlich, dass unser Bewusstsein die Besonderheit hat, völlig „leer“ zu sein. Alles, wovon wir Bewusstsein erlangen können, muss uns auf Wegen geliefert werden, die ihrerseits nicht von unserem Bewusstsein abhängen. Nach Kant ist dies der Grund, warum wir das Bewusstsein als eine *Tätigkeit* annehmen müssen, als ein *Bewusstmachen*, dessen notwendige innere Einheit uns dazu bringt, ihm den Namen des ‚Ich‘ zu geben. Aber diese Tätigkeit setzt vor allem voraus, dass da etwas Vorgegebenes sei, das bewusst zu machen ist. So kann unser Bewusstsein nur zusammen mit einem "passiven/empfindlichen" Vermögen angetroffen werden, das in einem gewissen Sinne der Bewusstseins-Spontaneität entgegengesetzt ist. Kant reformuliert die Aufgabe der transzendentalen Deduktion unter Bezug auf eben diese Unterscheidung: Sie hat den Auftrag zu zeigen, dass die Kategorien imstande sind, etwas Gegebenes in die Einheit des Bewusstseins aufzunehmen. „Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände“ (A 90 = B 123). Wenn das grundsätzlich möglich wäre, stellt sich die Frage, ob ein solches Missverhältnis zwischen Bewusstsein und Gegebenheit für alle Erscheinungen ausgeschlossen werden kann oder bloß für einen Teil derselben. Der Unterschied zwischen diesen beiden Eventualitäten definiert im Grunde den Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Beweis-Schritt.

Die eben gestellte Frage, ob uns nämlich auch unabhängig von den Denkfunktionen Gegenstände gegeben werden können (A 89-91 = B 122/3) und ob also die Anwendung der Kategorien auf das *Gesamt* der Anschauungen womöglich keine Selbstverständlichkeit darstellt, – diese Frage drängt sich nicht auf allen Ebenen

der Analyse der Erkenntnisbedingungen auf. Man könnte sich im Gegenteil vorstellen, dass die transzendente Deduktion nicht mit einer Trias von Möglichkeiten konfrontiert wäre (alle – ein Teil – keine), sondern einfach mit folgender Alternative: dass nämlich entweder *keine* oder *alle* sinnlichen Vorstellungen durch Kategorien bestimmbar sind. Wer mit Kants Werk vertraut ist, wird den Verdacht nicht los, dass Kant selbst bereit gewesen wäre, das letztere anzunehmen. Das würde aber darauf hinauslaufen, dass Kant eine alternative Beweisführung offen gestanden hätte, eine solche, die mit dem in der B-Auflage geführten Beweis nicht identisch wäre. Denn in dieser Auflage bringt er ja wirklich die Möglichkeit ins Spiel, dass der Verstand nur über ein partielles Vermögen der Vereinigung sinnlicher Vorstellungen verfügen könnte. Wenn er diese Möglichkeit letztlich doch ausschließt, so nur aufgrund der uns bekannten Überlegung, dass wir tatsächlich über einheitliche Vorstellungen von Raum und Zeit verfügen und so *alle* sinnlichen Vorstellungen einigen können.

Wir sind glücklicherweise in der Lage, beweisen zu können, dass Kant sich selbst bewusst war, dass die transzendente Deduktion ganz anders geführt werden kann. Seit 1793 hatte sein Schüler Jacob Sigismund Beck begonnen, eine kommentierte Auswahl aus Kants kritischen Schriften zu veröffentlichen (*Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anrathen desselben*, Band 1, Riga: Hartknoch, 1793, „Dritter Band, welcher den Standpunct darstellt, aus welchem die critische Philosophie zu beurtheilen ist“, Riga: Hartknoch, 1796). Auf der Titelseite konnte er sich – wie zitiert – darauf berufen, diesen Auszug auf Kants eigene Anweisung zu veröffentlichen. Kant war eben daran interessiert, seinen Lesern einen sachkundigen und geschickt formulierten Kommentar zur Verfügung zu stellen, da er wohl wusste, wie schlecht es um seine schriftstellerische Begabung als Didaktiker bestellt war. Aber als Beck 1796 den dritten Band seiner Auswahl publizierte, fand er nötig, eine grundsätzliche Untersuchung über



den Gesichtspunkt anzustellen, aus dem Kants *Kritik* heute bewertet werden müsse. Dabei kam er auf den Gedanken, dass der Aufbau des Werkes zu einer Fehleinschätzung der kantischen Lehre führen könne. Um ihr zuvorzukommen, war es in Becks Augen unerlässlich, nicht mit der Sinnlichkeitslehre, sondern unmittelbar mit der produktiven Tätigkeit des Verstandes zu beginnen. So, glaubte er, kann man das Missverständnis ausräumen, zu dem Kants Rede von ‚gegebenen Begriffen‘ oder von ‚Gegenständen, die uns von außen affizieren‘ führt. Nach Beck sind solche Reden nur Anpassungen an die traditionelle Lehre, die Kant aus einführenden und pädagogischen Gründen übernommen hätte. Mit dieser Deutung näherte sich Beck, wenn auch reichlich spät, der philosophischen Überzeugung Salomon Maimons und Johann Gottlieb Fichtes, deren Systeme in wesentlichen Punkten mit der von Beck vorgeschlagenen Korrektur Kants übereinstimmen.

Kant hat diese Korrektur natürlich nicht billigen können. Da er aber an Becks Arbeit ihrer publizistischen Effekten wegen interessiert war, neigte er eher dazu, nicht – wie er's sonst wohl tat – von vornherein darüber abzusprechen. In einem Brief an einen Kollegen Becks, den Professor Johann Heinrich Tieftrunk (vom 11. Dezember 1797, AA XIII, 222 ff. und AA XIV, 467-473), und in den Reflexionen 6353 und 6358 (AA XVIII, 679 f., 683-5) hat Kant zu zeigen versucht, bis zu welchem Punkt die *Kritik* einer alternativen Darstellung fähig ist. Daran können wir ersehen, dass Kant selbst zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Deduktion von den Kategorien her (also aus dem Selbstbewusstsein) erwogen hat.

Sie hätte also die Lehre von den Kategorien (als Einheitsregeln eines allgemeinen möglichen Bewusstseins) zum Ausgangspunkt – entsprechend den Paragraphen 16-18 der B-Deduktion. Dann müsste sie zeigen, dass apriorische Anschauungen voraussetzen sind, sollen die Kategorien überhaupt auf *alle* gegebenen An-

schauungen gehen. Das wird evident, wenn man überlegt, dass die Kategorien nur als leere Funktionen begriffen werden können, die einer Erfüllung von Seiten des Gegebenen bedürfen. Ohne eine solche Anwendungs-Möglichkeit fehlte ein wesentliches Element ihrer Bedeutung. Die Bedeutung von Begriffen a priori wie den Kategorien ist gewiss selbst nur a priori zugänglich. Aber die einzige Möglichkeit, die besteht, um den Kategorien eine Bedeutung a priori zuzusichern, ist ihre Applizierbarkeit auf eine Form sinnlicher Anschauung – das einzige a priori verfügbare Element im Bereich sinnlicher Anschauungen. Gäbe es keine Anschauung a priori, so gäbe es auch keinen Kategorienegebrauch im allgemeinen. Nun können die Kategorien auf die Anschauung nur angewendet werden, insofern sie diese Form selbst als eine einige Vorstellung auffassen. Denn die Kategorien sind nichts anderes als Formen, die etwas (ihnen von anderwärts her Gegebenes) synthetisieren. Und kraft dieses Vermögens kann die Anwendung der Kategorien auf *alle* sinnlichen Vorstellungen gewährleistet werden. Denn keine sinnliche Anschauung kann *unabhängig* von den reinen Sinnlichkeits-Formen gegeben werden, die ihrerseits vollständig den Kategorien unterworfen sind.

Mit einem solchen Raisonement hätte Kant das Ergebnis, zu dem er im § 26 der B-Deduktion allein aufgrund der Einheitlichkeit der formalen Anschauung kommt, als *notwendige* Bedingung allen Kategorienegebrauchs ableiten können. Dementsprechend wäre die Deduktion nicht mehr zweischrittig erfolgt, sondern hätte die universelle Anwendung der Kategorien auf *alle* Anschauung mit einem Schritt erwiesen.

Allerdings hat Kant im gleichen Zusammenhang auch die Gründe angegeben, die ihn am Beweisverfahren der B-Deduktion haben festhalten lassen. Dieser Beweis, sagt er, erfolgt nach synthetischer Methode, d. h. er berücksichtigt den Aufbau der *Kritik*, in der zwei Lehren ursprünglich unabhängig voneinander entwickelt sind:

die Lehre von den Kategorien als dem Selbstbewusstsein einwohnende Vereini-  
gungsfunktionen und die Lehre von Raum und Zeit als gegebene Vorstellungen.  
Der zweite Beweisschritt nach der synthetischen Methode stützt sich auf die Re-  
sultate der transzendentalen Ästhetik als auf Tatsachen. Wäre er nach analytischer  
Methode vollzogen worden, hätte man erst einmal die *Notwendigkeit* der An-  
schauungsformen begründen müssen. Dieser Begründung hätte eine Ästhetik fol-  
gen müssen, die dartut, welches denn die Formen sind, über die wir tatsächlich  
verfügen. Erst dadurch wäre die Deduktion zum Abschluss gekommen. Kant war  
aber der Ansicht – ich zitiere ihn –, dass diese „Methode freylich die Klarheit und  
Leichtigkeit nicht hat als die in der Critik d.r.V. befolgte synthetische welche von  
dem was in den Anschauungen a priori und deren Eigenthümlichkeit ausgehend  
zu den reinen Verstandesbegriffen aufsteigt und indem sie diesen durch Beyspie-  
le immer ihre Realität darlegen kann natürlich dennoch aber nicht ohne Verdienst  
ist“ (Brief an Tieftrunk, AA XIV, 471, Z. 23 ff.). Und das ist eben der Grund, wa-  
rum Kant sich nicht entschließen konnte, Becks Konstruktion für eine echte Ver-  
besserung anzusehen. Kant hatte immer die Tendenz, seine Theorie im Blick auf  
ihre theoretischen Konsequenzen überzeugend zu machen und die Analyse ihrer  
Grundlagen auf ein Minimum zu beschränken. Sein Hauptziel war der Angriff  
auf den Dogmatismus (Leibniz-Wolff) und den Skeptizismus (Hume). Er rechnete  
überhaupt nicht damit, dass die begabtesten spekulativen Köpfe seiner Zeit diese  
Ergebnisse unbefragt akzeptierten, an Anwendungsfragen aber weniger interes-  
siert waren und sich vor allem an die Prüfung des obersten Prinzips seiner Philo-  
sophie - nämlich des Selbstbewusstseins - machten, das sie ganz schlecht begrün-  
det fanden.

Ich übergehe die unter Kant-Kommentatoren viel diskutierte Frage nach der Un-  
terscheidung einer subjektiven (vor allem in der A-Auflage vorliegenden) und  
einer objektiven (angeblich von der B-Auflage erbrachten) Deduktion (vgl. Vor-

rede zur *KrV*, A XVI). Die objektive Deduktion würde beweisen, *dass* die Anschauungen unter Kategorien stehen, während die subjektive Deduktion uns erkläre, *wie* das genau geschieht und welche Arbeitsteilung zwischen welchen Erkenntnisvermögen dabei ins Spiel kommt (vgl. auch die Anm. zur Einleitung in die *MAN* [AA IV, 474], wo Kant sagt, das sei ein psychologisches Problem, kein geltungstheoretisch relevantes: „keinesweges *n o t h w e n d i g*, sondern *b l o s v e r d i e n s t l i c h*“). (Vgl. Henrich 650-3.) Adickes und Paton haben den zweiten Schritt des B-Beweises falsch gedeutet, nämlich als Anfügung einer subjektiven Deduktion an die vorangegangene objektive. Aber durch die ganze Deduktion B hindurch handelt sich's lediglich um eine Erklärung der Möglichkeit, wie Anschauung und Kategorien ins Verhältnis treten. Zu dem Zweck war zunächst zu zeigen, dass die Kategorie sich immer und wesentlich auf eine Synthesis von Anschauungen bezieht. Sodann musste gezeigt werden, dass solche Kategorien Synthesis-Leistungen innerhalb der Anschauung selbst vollziehen können. So ist ausgeschlossen, dass es in irgendeiner Anschauung Einheit geben könnte, die ihr von anderwärtsher als aus der Einigungshandlung des Cogito zukommt.

Mit diesen Überlegungen ist jedoch immer noch nicht zureichend erklärt, was Kant verhindert hat, seine Deduktion klarer und eindeutiger zu gestalten. Der Hauptmangel der Deduktion besteht darin, dass Kants Text – statt das allein triftige Argument herauszustellen – immer noch andere Elemente und Parallel-Argumente mitschleppt, die zuweilen ungebührlichen Akzent tragen und so unsere Aufmerksamkeit vom Kern ablenken. Ein anderer Grund, der uns nur in die Irre führen kann, ist, dass Kant selbst schon zu Beginn des berühmten § 16 zu suggerieren scheint, alle sinnlichen Vorstellungen fallen unter das ‚Ich denke‘. Aber das ist eine bloße Erschleichung. Ich zitiere nochmal den berühmten Passus:

Das: *I c h d e n k e*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *k ö n n e n*; 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 (B 141 f.).

Kant geht hier von der Analyse dessen aus, was ich meine, wenn ich sage, eine Vorstellung sei die *meine*. Die Einheit der Apperzeption liefert die ursprüngliche Definition dessen, was unter dem ‚mir zugehört‘ zu verstehen ist. Denn auf diese Einheit wird durch die Ausdrücke ‚ich‘ oder ‚ich denke‘ bezuggenommen. Alle Vorstellungen sind also meine, *insofern* sie in der Einheit des Selbstbewusstseins zusammengebunden sind. Aber nun dehnt Kant erschlichenerweise die Bedeutung von ‚meine‘ stark aus und lässt sie alle Vorstellungen einschließen, die überhaupt im Selbstbewusstsein vereinigt werden *können*, die aber selbst den Charakter des Selbstbewusstseins gar nicht tragen, weil sie aus einem anderen Stamm als dem Verstand herrühren. Natürlich gibt es gute Gründe für diese Ausdehnung (und Reinholds Vorstellungs-Philosophie wird diesen Weg gehen). Denn wir nennen Vorstellungen ‚unsere‘, weil und insofern wir Bewusstsein davon haben können, dass sie uns zugehören.

Diese semantische Ausdehnung ist aber dennoch äquivok und unstatthaft. Denn sie kann leicht zu einer noch stärkeren Ausdehnung führen, die darin bestünde, alle Vorstellungen überhaupt, wie sie in der Sinnlichkeit auftreten, schon für (virtuell) selbstbewusst auszugeben. Damit aber würde die ganze Arbeit der transzendentalen Deduktion überflüssig, führte doch schon eine schlichte Analyse der Wortbedeutung von ‚mein‘ auf die Gewissheit, dass ‚alle meine Vorstellungen‘ mithin selbstbewusst wären – die Aufgabe der Deduktion dieser These fiel hinweg.

Das wäre eine erstaunlich einfache Lösung des Problems, das Kant als das „tiefste“ der ganzen Transzendentalphilosophie ankündigt. Sie beruht in der Tat auf einem heimlichen *shifting* des Sinns des Wortes ‚mein‘. Nach Kant ist die Sinnlichkeit radikal verschieden vom Verstand. Und wenn mir nur dadurch etwas angehört, dass es vom Cogito gedacht wird, so versteht sich von selbst, dass mir die

Anschauungen *sensu stricto* nicht zugehören. Darum sollten sie auch nicht, wie Kant es beständig tut, ‚subjektiv‘ genannt werden. Sie sind sozusagen niemandes Werk, sie erwerben den Charakter der Meinigkeit erst dadurch, dass ich sie denke und so in die Sphäre meiner Subjektivität einhole. (Aber auch dann sind die ge-einten sinnlichen Vorstellungen nicht *als solche* mein: Der einigende Verstand ist es.) Kant hat nicht hinreichend klar die Homonymie gesehen, die in der Wendung ‚meine Vorstellungen‘ liegt und sich sogar verführen lassen, diese vorgebliche Meinigkeit mit dem Werk des ‚Ich denke‘ zu verwechseln. Diese Äquivokationen finden sich übrigens an vielen Stellen der transzendentalen Deduktion (z.B. B 135, A 120), besonders in der A-Auflage. Aber sie haben Kant doch nie so stark blenden können, dass er der Versuchung nachgegeben hätte, die Notwendigkeit einer zweischrittigen Ableitung der Kategorien aufzugeben. Die ganze Aufgabe dieser Deduktion ergibt sich vielmehr gerade aus der Tatsache, dass das Denken *nicht* die Sinnlichkeit impliziert und dass man also, wegen dieser Kluft, den Anspruch auf universelle Geltung der Kategorien für *alle* Vorstellungen, sinnliche wie intellektuelle, allererst begründen muss.

Schließt man sich Henrichs Versicherung an, dass der so rekonstruierte Beweis B „formal korrekt“ ist (l. c., 656), so bleibt doch wahr, dass die Struktur des Prinzips, auf dem er beruht, schlecht oder gar nicht erklärt worden ist. Ich spreche vom Selbstbewusstsein, aus dessen Verfassung nicht nur die Kategorien-Deduktion, sondern Kants gesamte Philosophie allererst einsichtig werden. Man hätte erwarten dürfen, dass Kant zunächst mal Struktur und Funktion des Selbstbewusstsein aufdeckt, bevor er Konsequenzen und Implikationen daraus entwickelt – denn das versteht man doch unter dem Ausdruck ‚Deduktion‘. Statt dessen besteht die von Kant befolgte Methode nur darin, die Voraussetzungen zu spezifizieren, die man anerkannt haben muss, wenn man *die Möglichkeit der Existenz eines solchen Prinzips wie das Selbstbewusstsein* zeigen will. Wenn man diese Methode benutzt,

kommt man bestenfalls zur Erkenntnis der Bedingungen, die, ohne schon in der Struktur des Selbstbewusstseins gegeben zu sein, gerade vorausgesetzt werden muss *aufgrund* dieser Struktur und im Blick auf eine Aktualisierung des Selbstbewusstseins.

Indem wir den Finger auf die Grenzen und den schwachen Punkt der kantischen Theorie legen, haben wir zugleich die Aufgabe definiert, die sich für die begabtesten unter Kants unmittelbaren Schülern und Nachfolger stellen musste. Fortan wird *Selbstbewußtsein*, als *Prinzip aller Philosophie*, im Zentrum aller Spekulation stehen.