

14. Vorlesung

Wir haben letztens unseren Kommentar der transzendentalen Deduktion – einschließlich ihrer Beweisstruktur – abgeschlossen. Dabei haben wir gesehen, dass Kant die Kategorien aus dem reinen Selbstbewusstsein ‚deduziert‘, von dem er im § 16 als von dem ‚höchsten Punkt‘ oder ‚obersten Grundsatz‘ spricht, aus dem aller Verstandesgebrauch, ja die gesamte Logik ihre Einsichtigkeit bezögen.

Mit der Auszeichnung des Selbstbewusstseins als Prinzip der Erkenntnis insgesamt steht Kant nun keineswegs allein. Originell war per se nicht einmal der Gedanke, das Selbstbewusstsein sei ein Grundsatz, aus dessen Evidenz alle anderen Sätze mit einem Wahrspruch schrittweise ‚abgeleitet‘ werden können. Das Programm der Begründung von Sätzen aus der unzweifelhaften Gewissheit des Cogito stammt vielmehr, wie Sie alle wissen, von René Descartes. In der berühmten „Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre“ (die Rede ist von den *Principia philosophiae*) stellt Descartes die folgende Überlegung an:

Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe duquel j'ai déduit très clairement les suivants (*Œuvres et lettres*, éd. par André Bridoux, Bibl. de la Pléiade, Paris 1953, 562 f.).

Hier ist sowohl schon die Rede vom Cogito als vom höchsten Grundsatz als auch die von der ‚Deduktion‘ anderer Grundsätze aus ihm. So wäre es verfehlt, Kant als Bahnbrecher einer Theorie des Selbstbewusstseins als obersten Grundsatzes zu betrachten. Allerdings darf man sagen, dass Kant das cartesianische Programm gründlicher und einleuchtender durchgeführt hat als Descartes, bei dem es ein weitgehend unausgeführtes Programm geblieben ist (obwohl sich in der 2. und 3. „Meditation“ immerhin Skizzen der Ableitung von Verstandesbegriffen – wie Substanz [281,1] und Akzidens oder ‚Denken überhaupt‘ und ‚Denken-auf-einebestimmte-Weise‘ [284 ff.] – finden lassen). Gewiss haben erst Reinhold und

Fichte das Ich ins Zentrum ihrer so genannten Elementarphilosophie gehoben und seine Struktur einer eindringenden Analyse unterzogen. Aber schon Kant war sich bewusst, dass seine Formel vom ‚Ich denke‘ nicht unproblematisch war. Bis in seine letzten Lebensjahre hat er sich bemüht, der Dunkelheit Herr zu werden, die diese Formel immer für ihn bewahrt hat.

Sie hat viele Gründe. Zunächst leistet „die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich“ (KrV A 345/6 = B 404) Kants Analyse-Versuchen besonders hartnäckigen Widerstand. Kant fand, dass wir uns ‚um sie herum in einem beständigen Zirkel drehen‘, glaubte aber, diesen Umstand auf die Rolle zurückführen zu können, die sie im Erkenntnisprozess spielt: „indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um etwas von ihm zu urteilen“, können wir von seinem Gegenstand „niemals den mindesten Begriff haben“. Ich gebe Ihnen den vollen Wortlaut dieser wichtigen Stelle:

Zum Grunde (B 404) derselben [sc.: einer transzendentalen Seelenlehre] können wir nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung (A 346)lung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.

Das Problem, das Kant hier anspricht, sieht also folgendermaßen aus. Jeder Gedanke *von* etwas (von ihm Unterschiedenen) setzt das ‚Ich denke‘ als seine Ermöglichungsbedingung schon voraus. So wird der eigentliche Subjekt-Pol des ‚Ich denke‘ (das ‚Ich‘ selbst) nie Gegenstand eines Gedankens, ohne sofort wieder in der Stellung eines ungegenständlichen Subjekts dieses neuen Gedankens wiederzuerstehen. So bleibt die vor-prädikative Natur der reinen Apperzeption (oder des ICH) im Dunkel; oder richtiger (da wir auf es nicht verzichten können): es bleibt

uns nichts übrig, als es je immer schon vorauszusetzen (A 402). Darauf hatte schon eine entsprechende Formulierung der A-Auflage des Paralogismen-Kapitels den Finger gelegt:

Auf ihn [sc.: den Begriff eines substantiell fortdauernden Subjekts] [...] können wir [aus dem bloßen Begriff des identischen Selbst] nimmermehr Staat machen, da dieser Begriff sich immer um sich selbst herumdreht, und uns in Ansehung keiner einzigen Frage, welche auf synthetische Erkenntnis angelegt ist, weiter bringt. [...] Da ich [...], wenn ich das bloße Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein ander Korrelatum meiner Vergleichen habe, als wiederum mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewußtseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nämlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Objekt zukommen, unterschiebe, und das voraussetze, was man zu wissen verlangte (A 365 f.).

In anderen Worten: indem ich aussprechen will, wer ich bin, muss ich Wahrnehmungsqualitäten zu den meinigen erklären. Sobald ich mir jedoch die Frage nach der Berechtigung für diese Selbstzuschreibung(en) vorlege, wird mir klar, dass ich sie nur vornehmen könnte, wenn ich zuvor schon mit dem vertraut war, was ‚ich‘ oder ‚mein‘ bedeuten. So sehe ich mich gezwungen, mich selbst (oder den Begriff ‚ich‘) zum Vergleichspunkt zu wählen, der mich darüber aufklären soll, welche Eigenschaft mich definiert, und setze auf diese Weise eben das voraus, was ich in Erfahrung zu bringen beansprucht hatte.

Unter den Umständen wird der Begriff des Ich ungreifbar. Es scheint zu seiner Natur zu gehören, dass ich ihn nicht erfassen kann, denn jedes Erfassen setzt ihn schon voraus. So entflieht der Subjekt-Pol der Apperzeption immer seinem eigenen Zugriff, und die cartesianische Evidenz dieses Gedankens verwandelt sich in etwas Unbegreifliches.

Nun ertrüge „der höchste Punkt der Philosophie“ schwerlich die Zuschreibung einer nicht-fundierten *Voraussetzung* – man könnte sie, sagt Kant in anderem Zusammenhang, „die Subreption des hypostasierten Bewusstseins nennen“ (A 402) –, und noch weniger eine Beschreibung von der Art eines *circulus vitiosus*. Doch hat die Beschreibung, die Kant selbst von seinem Prinzip gibt, unleugbar die Struktur eines solchen Zirkels. Sie greift, und das vielleicht gegen die ur-

sprüngliche Absicht ihres Autors, zurück auf das unhaltbare Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins, das immer schon voraussetzt, was es beweisen soll, und im Zentrum der frühidealistisch-romantischen Kantkritik steht.

Dieses Modell, dessen auch Kant sich zu bedienen scheint, steht indes in einer ehrwürdigen Tradition. Ich habe früher vorgeschlagen, sie unter den Titel *Repräsentations-Modell des Bewusstseins* zu stellen. Dies Modell nimmt an, Bewußtsein sei (von einigen intransitiven Zuständen wie Schmerz abgesehen) stets Vorstellung von einem Gegenstand, der gleichsam – um im Bilde zu bleiben – vor die Augen des Bewusstseinssubjektes gestellt wird: ihm gegenüber. Jedes (oder richtiger: fast jedes) Bewusstsein, wird noch Husserl sagen, ist Bewusstsein von etwas (Bewusstseinstranzendentem). So sieht sich die Bewusstseins-Beziehung geteilt in einen Subjekt- und einen Objekt-Pol der Vorstellung. Jede Vorstellung verlangt einen, der vorstellt, und eines, das vorgestellt wird (Reinhold wird im Revolutionsjahr 1789 aus dieser Struktureigenschaft der Vorstellung eine ganz ‚Neue Theorie des Vorstellungsvermögens‘ entwickeln).¹ Leibniz scheint der erste gewesen zu sein, der das Subjekt dieser Vorstellung in nominalisierter Rede als „ce moy“ bezeichnet hat (z. B. *Discours de Métaphysique*, § 34).² Damit ist das Subjekt des Bewusstseins als jenes *Ich* identifiziert, von dem noch Kant und Fichte sprechen werden. Es tritt in den Blick, sobald der Vorstellungsgegenstand durch das vergegenständlichte Vorstellende selbst besetzt wird: sobald das Subjekt der Vorstellung statt eines anderen sich selbst vor-stellt.

¹ Vgl. Dieter Henrich, „Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789), in: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*“, in: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, hg. von Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe und Albrecht Wellmer, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989, 106-170, bes. 139 ff. – Zum Fragmentarischen der vorliegenden Skizze gehört auch und insbesondere die Aussparung der Selbstbewusstseins-Theorien der ‚kleinen Kantianer‘ (Jacobi, Reinhold, Maimon, Aenesidemus-Schulz, Beck). Diesen Mangel werde ich durch die kommentierte Edition ausgewählter Texte dieser Autoren in der Philosophischen Bibliothek des Deutschen Klassiker Verlags (Bd. 6, vermutlich 1995) zu beseitigen suchen.

² Kantianischer noch in *Die philosophischen Schriften*, hg. von C. I. Gerhard, Berlin 1875-1890, Bd. 2, 53: „[...] la notion de moy lie ou comprenne les différens estats [du sujet]“.

Wieder vollzieht Leibniz den ersten Schritt, indem er das Subjekt oder das Ich des Bewusstseins definiert als Ergebnis einer „connaissance reflexive de cet état intérieur“ (§ 4 der *Principes de la Nature et de la Grace*; vgl. *Monadologie*, §§ 23 und 30: „nous sommes élevés aux *actes réflexifs*, qui nous font penser à ce qui s'appelle *moi*“). Kant, der Ichheit stets mit der Selbstreflexivität der Vorstellung gleichgesetzt hat, hat diese Definition – auch den Terminus, den Leibniz dafür vorsah: „Apperzeption“ – übernommen, vielleicht durch Vermittlung von C. A. Crusius, der vom Bewusstsein als von einer Vorstellung von Vorstellungen spricht (*Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig 1745, 863). Kant notiert in einer Reflexion aus dem Jahr 1769 (Nr. 3929): „Eigentlich ist die Vorstellung aller Dinge die Vorstellung unseres eigenen Zustandes.“ Oder: „Das Bewusstsein ist ein Wissen dessen, was mir zukommt. Es ist eine Vorstellung meiner Vorstellungen, es ist eine Selbstwahrnehmung“ (*Vorlesungen über die Metaphysik*, hg. von K. H. L. Pölit, Erfurt 1821, 135; von der Apperzeption als „[S]elbstwahrnehmung“ ist auch auf einem *Lösen Blatt* – Refl. Nr. 4677 – die Rede: AA XVII, 658, Z. 2).

Kants Definition der Natur des transzendentalen Ich bringt eine ganze Tradition auf ihren Begriff. Ich möchte sie mit dem Ausdruck *Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins* bezeichnen. Es besteht im Wesentlichen darin, das Bewusstsein, das wir von uns selbst besitzen, nach dem Vorbild (des Repräsentationsmodells) der Vorstellung zu interpretieren: als Ergebnis der Rückwendung der Vorstellung auf sich selbst, die sich damit zum Gegenstand macht. Jede Reflexion vollzieht sich als Beziehung zwischen zwei unterschiedenen Termen; ihr Paradox besteht freilich darin, dass sie diese Unterschiedenheit auch wieder leugnen muss, denn sonst erreichte ich am Ziel der Rückwendung auf mich nicht mich selbst, sondern anderes oder anderswen.

Ich will die Geschichte dieses Modells schlaglichtartig zunächst am Werk zweier wichtiger Vorläufer des Idealismus exemplizieren: am Werk Descartes' und Leibniz'. Anschließend will ich einen Blick auf Humes Ansicht über das Selbst werfen, weil Kant auf sie eingeht.

Descartes beschreibt das cogito als eine Selbstbeziehung, die sich einstellt zwischen einem Denken-überhaupt und einer spezifizierten Art und Weise zu denken (*Ceuvres et lettres*, hg. von André Bridoux, Paris 1953 [= Bibl. la Pléiade], 897, 284, 287, 289 passim). Das Denken spaltet sich in ein indifferentes und allgemeines Bewusstsein einerseits und ein näherhin bestimmtes Bewusstsein andererseits: etwa als Wollen, Wahrnehmen, Lieben, Begreifen, Handeln. Diese beiden Seiten des Denkens sind indes unlösbar verknüpft: niemals könnte sich ein Zweifel (als „pensée déterminée d'une certaine manière“) aufwerfen, ohne von einem Denken-überhaupt getragen zu sein, welches, vermittels jenes „témoigage intérieur“ (l. c., 899), davon Kenntnis nimmt. Das umgekehrte gilt ebenso: um etwas zu bezweifeln, zu lieben, zu denken etc., muss das Denken-im-Allgemeinen sich spezifizieren. Der Zweifel – der hier nur als Beispiel für ein bestimmtes Denken („penser d'une certaine manière“) dient – wäre also eine Seinsweise neben anderen, in welcher das Denken-überhaupt sich darstellt. Nur in Bezug aufs letztere erwerben freilich die verschiedenen Denkweisen die ihnen eigene Gewissheit: Wenn ich an meiner Liebe zweifeln kann, so nicht an dem unmittelbaren Bewusstsein, das ich von ihr habe. Wie sollte dies Bewusstsein indes unmittelbar heißen dürfen – und hierin liegt die Problematik von Descartes' cogito-Interpretation –, wenn sein Wesen die Beziehung eines auf ein anderes ist? Diese Beziehung ist ein klassisches Beispiel für die Struktur von Reflexion; und so überliefert es uns Burman aus Notizen seines Gesprächs mit Descartes:

Conscium esse est quiddam cogitare et reflecti supra suam cogitationem (l. c., 1359).

Andernorts spricht Descartes von der „Idee“ des cogito als von derjenigen, „qui me représente à moi-même“ (l. c., 291). Es handelt sich um eine Reflexion – eine Autorepräsentation des Denkens –, deren Struktur die Identität der beiden Momente zwar voraussetzen, nicht aber fundieren kann.³

Die Aporie verschärft sich noch, wenn man von Descartes' zu Leibnizens Werk hinüberblickt. Leibniz unterscheidet, ausdrücklicher noch als sein Vorgänger, „entre la perception qui est un état intérieur [mais souvent insensible] de la Monade représentant les choses externes, et l'Aperception, qui est la Conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur“ (*Principes de la Nature et de la Grâce*, § 4). Es sind die „actes réflexifs“ (präzisiert er in der *Monadologie*, § 30), „qui nous font penser à ce qui s'appelle moi, et à considérer que ceci ou cela est en nous“.

Das Problem besteht alsdann in der Schwierigkeit anzugeben, wie eine als „insensible“ ausgegebene Wahrnehmung im Zuge ihres Reflexionsprozesses („dès qu'on s'aperçoit de ses perceptions“ [*Monadologie*, § 23]) bewusst („perceptible“, „sensible“) gemacht werden kann, wenn nicht schon *zuvor* ein (wiewohl nicht auf

³ Descartes hat das Problem gesehen, seine desaströsen Konsequenzen für seine Explikation aber nicht erkannt: „C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si premièrement, il ne connaît la nature de la pensée et de l'existence. Non que pour cela il soit besoin d'une science réfléchie, ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit“ (l. c., 526 f.). Aus dieser aporetischen Beobachtung zieht Descartes nun keineswegs den naheliegenden Schluss, dass Selbstbewusstsein *nicht* nach dem Modell eines Vorstellens der eigenen Vorstellung gedacht werden darf. Er fährt vielmehr unter Rückgriff auf eben dieses Modell wie folgt fort: „mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise [...]“. Jede Erkenntnis („connaissance“) ist Vorstellung eines von ihr unterschiedenen Objekts. Wird das Objekt einmal von ihr unterschieden, wird kein Kunstgriff mehr zu zeigen vermögen, dass es zugleich von ihr *nicht* unterschieden sein darf, um im radikalen Sinn *Subjekt* von Erkenntnis zu heißen.

Descartes' Unbewusstsein über die desaströsen Konsequenzen des Reflexionsmodells zeigen sich auch in Burmanns Aufzeichnung übers schon zitierte Gespräch. Burman hatte gefragt, ob das Reflexionsmodell nicht impliziere, dass das reflektierende Subjekt nicht mehr an gleichen Zeitstelle sich befinde wie das reflektierende und also Bewusstsein von einem Gedachthaben zu Tage fördere. Descartes antwortet: das Bewusstsein, welches vom Vorstellen (*cogitare*) besteht, entspringe tatsächlich aus einer Reflexion auf dieses Vorstellen. Er leugnet lediglich den Zeitenabstand, der sich zwischen Vollzug und Achthaben auf den Vollzug höhlt, und meint überhaupt, die Seele könne gleichzeitig mehrere Sachen vorstellen (l. c., 1359). – Die Antwort (wenn sie authentisch sein sollte) beweist aber nur, dass Descartes nicht sieht, worin die spezifische Verschiedenheit einer (gelungenen) Selbstvorstellung von einer Gegenstandsvorstellung besteht; die erste könnte ihre Identitätsgewissheit niemals aus einer numerischen Verdopplung in Vorstellendes und Vorgestelltes schöpfen, es sei denn, das Vorgestellte sei schon *vor* der Vorstellung *als* Subjekt bekannt gewesen und wiederhole diese implizite Kenntnis nun lediglich explizit in der und für die Erkenntnis.

Apperzeption beruhendes) Bewusstsein von ihr bestanden hat. Anders gesagt: müsste ich das Licht der Reflexion abwarten, um zu wissen, dass ich soeben eine Wahrnehmung gehabt habe, so würde ich überhaupt nie etwas wahrnehmen. Denn entweder nehme ich wahr, dann könnte von Unbewusstsein nicht die Rede sein, oder ich nehme nicht wahr, alsdann meint ‚Unbewusstsein‘ ganz einfach, dass der entsprechende Akt als solcher nicht stattgefunden hat. (Die Reflexion kann nur aufdecken, was vorlag: findet sie Bewusstsein, so kann der reflektierte Akt nicht unbewusst gewesen sein.) Gewiss hat Leibniz recht, wenn er bemerkt, dass ich nicht aufs Wahrnehmen reflexiv acht haben muss, um wahrzunehmen. Das liegt aber daran, dass Wahrnehmen an ihm selbst bewusst ist und dessen nicht bedarf, von einem zweiten, darüber gestülpten Akt begleitet zu werden, um dies Bewusstsein zu erwerben. Bewusstsein ist, wenn es besteht, unmittelbar; Reflexionen können mittelbar an unmittelbares Bewusstsein anschließen und es in den Status eines Wissens erheben. Die ursprüngliche Gegebenheit ist aber das Bewusstsein selbst, welches offensichtlich einseitig auftritt und nicht als Objektpol eines sich darauf richtenden Bewusstseinssubjektes.

Eine Perzeption, die unbewusst begänne und später, unter dem Blick einer Reflexion, bewusst würde, wäre ein Unding. Ein Bewusstsein, das nicht a priori auch Kenntnis davon hat, bewusst zu sein, wäre überhaupt kein Fall von Bewusstsein. Um ein solches Bewusstsein zu erklären, muss man aber gar auf die Idee einer Beziehung von etwas zu noch etwas (eines Subjekts zu einem Objekt) verfallen, also aufs Reflexionsmodell, das sich vielmehr als ganz unangemessen herausgestellt hat.

Der schlagendste Beweis dafür ist, dass ein als Selbstbeziehung definiertes Bewusstsein damit an ein anderes Bewusstsein verwiesen wäre (wie bei Descartes der Zweifel an das Bewusstsein zu zweifeln), an ein Bewusstsein, das seinerseits

seine Bewährung erst in einem dritten Bewusstsein fände, das wiederum von einem vierten abhinge und so ad infinitum. Nun *existiert* Bewusstsein, woran Kant nicht zweifelt. Da nun Phänomene weder wahr noch falsch sein, sondern nur bestehen oder nicht bestehen können, ist der einzige Gegenstand, der falsch sein kann, die zugrunde liegende Theorie: Selbstbewusstsein besteht. Das Reflexionsmodell kann diesen Bestand nicht verständlich machen. Also muss das Reflexionsmodell falsch sein.

*

Das war, in groben Zügen, die Situation, wie sie sich Kants eigenen Versuchen, das Phänomen Selbstbewusstsein aufzuklären, dargestellt hat – sofern sein Blick jedenfalls auf die kontinentaleuropäische, überwiegend rationalistische Tradition gerichtet war. Die empiristische Tradition (vor allem in Schottland und England) war hinsichtlich unseres Themas freilich nicht minder produktiv, und sie hat dieselben Zirkel in die Struktur des Selbstbewusstseins hineingearbeitet wie die cartesianisch-leibnizische Tradition. (Ich möchte hier nicht wiederholen, was Sie im Nachwort meiner Sammlung *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, S. 438-447, nachlesen können.) David Hume war noch weiter gegangen und hatte bestritten, 1. dass es so etwas wie Selbstbewusstsein überhaupt gibt, und 2. dass wir uns als vorstellende Wesen irgendeiner Einheit over time bewusst sind. Der erste Einwand ergibt sich aus der empiristischen Maxime, wonach für Erkenntnis nur gelten kann, was aus sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet werden kann. Nun gibt es nichts Sinnliches im Ich, und es kann aus Sinnlichem auch nicht verständlich gemacht werden. Der zweite Einwand attackiert die Idee einer durchgängigen Identität des erkennenden Subjekts (aus der Kant, wie wir gesehen haben, ja den Beweis der ‚Deduktion‘ führt). Identität, sagt Hume, ist eine echte Beziehung zwischen zwei semantisch geschiedenen Relaten; so unter-

scheidet sie sich von der einfachen Einheit durch ihre Informativität: das zweite Relat folgt nicht analytisch aus dem ersten. Da nun jede Erkenntnis auf Empfindungen zurückgeht und keine Empfindung mit einer vorangehenden strikt identisch ist, bleibt die Identität der Person im Lauf ihres Zeitlebens eine unerweisliche Unterstellung. Schlimmer noch: die Identität des Subjekts erweist sich als eine Einbildung, weil diese Idee keine empirische Grundlage hat und weil die sinnlichen Empfindungen in der Zeit verfließen, die ihrerseits als Medium einer beständigen Zersetzung und Dissemination ohne andere als imaginäre Einheit gedacht ist.

In dieser Lage musste man die Idee eines identischen Selbstbewusstseins entweder ganz aufgeben oder sie auf eine neue Grundlage stellen, die dem Zirkelverdacht ebenso gut wie der empiristischen Destruktion widersteht. Kant scheint sich, wie wir noch sehen werden, des Gewichts des ersten Einwurfs nicht voll bewusst gewesen zu sein. Gegen den zweiten aber hat er starke Waffen. Wir kennen sie schon: Ohne eine ursprüngliche Synthesis unserer Apperzeption vorauszusetzen – so Kant –, könnten wir nie behaupten, dass das Mannigfaltige unserer Sinne zur Einheit einer objektiven Welt zusammentritt; mehr noch: jeder Anspruch auf Objektivität überhaupt bräche zusammen, und Humes Skeptizismus verlöre selbst die Basis, auf der allein einige seiner Behauptungen als berechtigt anerkannt werden könnten. Wenn wir also nicht die Einsichtigkeit des Cogito voraussetzen, verliert jeder Wahrheitsanspruch – und mit ihm die Kategorienduktion – seine/ihre Evidenz. ‚Höchster Punkt‘ und ‚oberster Grundsatz‘ könnte das ICH nur sein, wenn es sich als solcher auch vollkommen durchsichtig ist. Und diese Durchsichtigkeit des Cogito hat Kant nie geleugnet.

Dagegen muss man sich fragen, ob er sie mit den ihm verfügbaren theoretischen Mitteln jemals verständlich hat machen können. Offenbar war Kants Ehrgeiz mit

dem Nachweis befriedigt, *dass* ein unauflöslicher Zusammenhang besteht zwischen Ich-Identität, Objektivität und Urteilsform. Das Prinzip dieser Deduktion, das Ich selbst, war ihm lediglich wegen seiner – freilich unentbehrlichen – Prinzip-Natur wichtig, anders gesagt: wegen der Konsequenzen, die aus ihm für eine Explikation des Grundes von Objektivität fließen. Es scheint zu Kants größten Überraschungen gehört zu haben, dass er sehen musste, wie seine Schüler sich vor allem mit der Struktur dieses Ich auseinandersetzten und nachzuweisen bemüht waren, dass Kants Philosophie an ihrer Beschreibung scheitert.

Wäre dieser Vorwurf begründet, so wäre er ernst. Denn er betrifft ja nichts geringeres als den von Kant selbst so ausgezeichneten ‚höchsten Punkt‘ seiner Philosophie. Sollte dessen Einsichtigkeit in Frage stehen, würde sofort auch die – von den Kantianern nie in Frage gestellte – transzendente Deduktion um ihre Beweiskraft gebracht sein. Der Vorwurf lautet in der Tat wie folgt: Völlig absorbiert von der Aufgabe einer Deduktion der Kategorien (als gültig für *alle* Anschauungen), hat Kant die Einsichtigkeit seines höchsten Prinzips vernachlässigt; ja er muss ihm geradezu die Erkennbarkeit absprechen.

Erkennbar sind in der Tat – Kants eigener Anweisung für den Wortgebrauch von ‚Erkenntnis‘ zufolge – nur Objekte. Objektivität ist das Ergebnis eines Eingreifens der Einheit des Selbst in die chaotische Mannigfaltigkeit dessen, was uns die Sinne liefern. Dieser Eingriff erfolgt vermittelt der Kategorien, die mich nach Maßgabe von a priori einleuchtenden Regeln von einer Vorstellung zur anderen übergehen heißen, so, dass alles Repräsentable sich zur Einheit einer kontinuierlichen Weltansicht fügt. Eine durch die Kategorien bestimmte Anschauungsmannigfaltigkeit ist eben das, was Kant ‚Erkenntnis‘ nennt. Nun springt in die Augen, dass das Prinzip, in dessen Namen jene Bestimmung erfolgt, nämlich das reine Selbstbewusstsein, seiner Nichtsinnlichkeit halber, nicht Gegenstand einer

Erkenntnis werden könnte. Kant nennt es, nicht ohne Verlegenheit, eine „i n t e l l e k t u e l l e Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts“ (B 278). Andererseits kann nur dasjenige auf den Titel eines Objekts – d. h. eines gesicherten Wissensbestandes – Anspruch erheben, das erkennbar ist. Tatsächlich spricht Kant ja von der *objektiven* Einheit des Ich (z. B. B 139 f.). Da er gleichzeitig die Möglichkeit einer ‚intellektuellen Anschauung‘ leugnet – das wäre eine Verstandes-Synthesis, durch welche der Anschauungsinhalt nicht nur vereinigt, sondern auch materiell hervorgebracht würde –, fragt sich, wie alsdann dem Selbstbewusstsein der Status eines objektiv Seienden zugesprochen werden könnte.

In anderen Worten: insofern allein die Erkenntnis mir objektives Wissen liefert, kann es keine Erkenntnis vom (reinen) Ich geben. Aber kaum ist dieser Schluss anerkannt, sieht man ein, dass er desaströse Konsequenzen hat für die Einsichtigkeit jenes höchsten Punktes der theoretischen Philosophie.

Nun unterscheidet Kant streng zwischen dem *Sein* des Selbstbewusstseins und seinem *Sich-Erscheinen* in der Zeit. Letzteres sei nur als ein empirisches Faktum (mithin als Gegenstand einer Erkenntnis) denkbar. Dagegen bleibe das erstere, das nackte Sein des Selbst, als Ermöglichungsbedingung seines Sich-Erscheinens bloße Voraussetzung⁴. Das solcherart Vorausgesetzte ist ein Seiendes ohne alle Eigenschaft und Qualität (B 404, A 355); von ihm weiß ich lediglich „*daß* es ist“, nie: „*was* es ist“ oder „*wie* es sich erscheint“ (B 155-157). Ich gewahre an ihm nur den *actus purus* seines nackten Daseins (vgl. Anm. B 157 f.). Da jedes Erscheinen des Ich sein Sein zur Voraussetzung hat, könnte man hinsichtlich seiner sagen, in ihm gehe die Existenz der Essenz voraus. Nun ist allein das Erscheinen – die

⁴ *KrV* A 402: „Nun ist zwar sehr einleuchtend: daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und daß das bestimmende Selbst, (das Denken) von dem bestimmbareren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei.“

Essenz – einer Erkenntnis zugänglich. Kant bemerkt dazu, das Ich habe zu seinem Sein Zugang nur über die Prädikate, durch die es sich zugleich bestimmt und in seinem Sein verstellt (A 366 und B 404). Dies Sein selbst, vorprädikativ und vor-kategorial (also nicht-propositional, Kategorien sind ja kondensierte Propositions-Formen), bietet sich keiner Erkenntnis dar. Und dennoch muss von ihm ein Bewusstsein bestehen, soll „der höchste Punkt der Philosophie“ nicht seine Ein-sichtigkeit einbüßen. Man könnte einwenden wollen, die Rede vom Sein des Bewusstseins (im Gegensatz zu seinem Sich-Erscheinen) meine nur seine Seins-weise, also gleichwohl eine Wesensbestimmung desselben, etwa im Sinne der Formulierung „ich existiere als Intelligenz“ (B 158), womit ja nicht gesagt sein soll, die Intelligenz habe über die Tatsache hinaus, als Intelligenz zu erscheinen, noch ein subsistentes Seins außer dieser Bestimmtheit.⁵ Und doch ist es eben die transphänomenale *Existenz* – nur sie könnte in einem radikalen Sinne ‚nackt‘ oder eigenschaftslos heißen –, an welche Kant denkt. Um das zu zeigen, kann ich mich glücklicherweise auf eine kleine, aber bedeutungsschwere Anmerkung stützen, die Kant der Zweitaufgabe des Paralogismenkapitels hinzugefügt hat (B 422/3). Dort – wie übrigens im umgreifenden Kontext – unterscheidet Kant die im Descartesschen Satz *Cogito sum* ausgesagte *Existenz* erstens in aller Deutlichkeit von Begriffen wie ‚Realität‘ und ‚Dasein‘ (damit sind Konzepte zweier Katego-rien-Typen: derjenigen der Qualität und derjenigen der Modalität, aufgerufen, Be-griffe mithin, die auf Erfüllung durch Anschauungsinhalt angelegt und insofern

⁵ Eines Fehlschlusses dieser Art (vom veritativen aufs existentielle Sein) hat Schelling in seinen Münchener Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* Descartes bezichtigt: „Das in dem cogito begriffene sum heißt also nur: sum qua cogitans, ich bin als denkend, d. h. in dieser bestimmten Art des Seyns, welche denken genannt wird, und die nur eine a n d e r e Art zu seyn ist als z. B. die des Körpers, dessen Art zu seyn darin besteht, daß er den Raum e r f ü l l t, d. h. von diesem Raum, den er einnimmt, jeden andern Körper ausschließt. Das in dem cogito eingeschlossene sum hat also nicht die Bedeutung eines unbedingten Ich bin, sondern nur die Bedeutung eines ‚Ich bin a u f g e w i s s e W e i s e‘, nämlich eben als denkend, in dieser Art zu seyn, welche man denken nennt“ (Schellings *sämtliche Werke*, hg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856-61 [zit.: SW] I/10, 10). Kant selbst hat gelegentlich das „Ich existiere“ – im Gegensatz zu dem synthetischen Urteil „ein Körper existiert“ – für „ein analytisch Urtheil“ erklärt (so in den „Selbständige[n] Reflexionen im Handexemplar der Kritik der reinen Vernunft [A]“) (Refl. VI E 14 – A 7 [AA XXIII, 21]). Analytisch kann der Satz ‚cogito sum‘ freilich nur sein, wenn das ‚sum‘ im Sinne von ‚ich existiere in der Weise des denkenden Wesens‘, also nicht in einem vom Denken unabhängigen Seins-Sinn genommen wird.

ungeeignet sind, im Rückschlag das Wesen des rein bestimmenden Ich zu charakterisieren); und Kant unterscheidet zweitens die bare Existenz des reinen Ich von jedem ‚gebenden Bezug‘ auf ‚Empfindung‘, durch welche das Dasein von (sinnlichen) Objekten verbürgt wird. Welcher Bewusstseinsmodus könnte unter diesen Umständen dem reinen Sein des Selbstbewusstseins entsprechen? Sicherlich nicht die Anschauung, denn die Anschauung richtet sich auf die sinnliche Welt, und die Existenz des reinen Ich enthält keine Spur von Sinnlichkeit.⁶ Ebenso wenig aber ein Gedanke, denn das Denken ist niemals unmittelbar, sondern erreicht seinen Gegenstand *vermittelt* eines Begriffs, d. h. eines analytisch abgesonderten Merkmals, den dieser Gegenstand mit vielen anderen gemein hat (A 68/9 = B 93/4). Die in der reinen Apperzeption gewahrte Existenz überfordert mithin sowohl die begriffliche als auch die sinnliche Ausstattung unseres Erkenntnisvermögens; sie situiert sich entschieden diesseits der Schwelle, jenseits deren die Unterscheidung von Anschaulichem und Begrifflichem allererst statthat und möglich wird. Kant lässt ihr die merkwürdige Konstruktion „einer unbestimmten empirischen Anschauung, d. i. Wahrnehmung“ (B 422) entsprechen, die er früher schon einmal als „innere Erfahrung“ oder auch „innere Wahrnehmung“ qualifiziert hatte (A 342 f. = B 400 f.). Diese innere (und doch) empirische Wahrnehmung ist durchaus unterschieden von und hat gar nichts zu tun mit dem, was Kant in anderen Kontexten ‚innere Wahrnehmung‘ nennt, wobei die Wendung ganz synonym gebraucht ist mit ‚innerer Sinn‘, durch welchen (sinnliche) Erscheinungen des (empirischen) Ich empfunden werden (vgl. etwa B XL/XLI, A 107, B 277, B 430, B 156, B 68). Das lässt sich leicht durch die Tatsache belegen, dass Kant diese unmittelbare innere Selbstwahrnehmung oder – Anschauung als „rein intellektuell“ bestimmt; sie trägt in sich, fügt er hinzu, den Ursprung einer „lauteren Spontaneität“ (etwa B 428, B 430 f.), die offenkundig dem empirischen Ich fehlt, die aber gleichwohl in sich die *Existenz* einschließt,

⁶ Vgl. Refl. Nr. 5661 (AA XVIII, S. 318 f.): daß „das Bewußtseyn [...] an sich nichts Empirisches ist“.

hinsichtlich deren Kant bemerkt, dass sie der Apperzeption „[als] etwas Reales [...] gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung“ (B 430 mit B 423; ‚real‘ meint hier offenkundig ‚existent/wirklich‘).

In Kants Augen steht also fest, dass die reine Apperzeption das unmittelbare Bewusstsein ihrer Existenz einschließt und dass dies Bewusstsein, obwohl voranschauungshaft, gleichwohl die Wahrnehmung eines Existierenden einschließt; denn Existenz kann vom Denken nicht erreicht, sie muss *gegeben* werden, sowie Bewusstsein von ihr besteht. Das sind Kants eigene Worte:

Das Ich denke ist [...] ein empirischer Satz, und enthält den Satz, Ich existiere, in sich. [...] Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde liege,) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie (B 422 f., Anm.).

Die Erfahrungshaftigkeit hindert mithin nicht, dass die Empfindung, von der hier die Rede ist, derjenigen Erfahrung zuvorkommt, durch welche das Anschauungsvermögen sinnlichen Stoff von außen aufnimmt und ihn dem Verstand zur kategorialen Bearbeitung weiterreicht. Die Existenz des reinen *cogito* ist weder Anschauung noch Kategorie. Ihr ist epistemisch mithin eine ‚innere Wahrnehmung‘ zugeordnet, die man streng zu unterscheiden hat von der Wahrnehmung psychischer Objektivitäten, wie sie im ‚inneren Sinn‘ vorliegen. In der *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* notiert Kant im gleichen Sinne:

Der Gedanke Ich dagegen gar kein Begriff, sondern nur innere Wahrnehmung, aus ihm kann also auch gar nichts (außer der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des inneren Sinnes von dem, was bloß als Gegenstand äußerer Sinne gedacht wird), folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele als Substanz gefolgert werden (AA IV, 543).⁷

⁷ Vgl. I. c., 470. Kant übersetzt den von Leibniz übernommenen Begriff ‚Apperzeption‘ gelegentlich auch durch „Wahrnehmung seiner selbst als eines denkenden subjects überhaupt“, „Selbstwahrnehmung“ oder gar ‚Selbstempfindung‘ (AA XVII, S. 647, Z. 14 f.; S. 658, Z. 2, Z. 5; Refl. Nr. 4674). In Reflexion Nr. 4225 (AA XVII, S. 465) nennt er „das Ich [...] eine Unerklärliche Vorstellung. Sie ist eine Anschauung, die unwandelbar ist.“ Vgl. I. c., 346, Nr. 3921: „Das Ich, welches gleichwohl kein Begriff, sondern eine [Empfindung] Anschauung ist [...].“ Schon Leibniz nannte das Sich-selbst-Gewahren (aperception) eine Tatsachen-, also eine – ihrer cartesianischen Evidenz unerachtet – empirische Wahrheit, ja eine „erste Erfahrung“ (*Nouveaux Essais sur*

Um die besondere Aporie dieser Überlegung zu verstehen, ist es angezeigt, sich Kants Überzeugung zu besinnen, dass ‚Existenz (Sein) kein reales Prädikat‘ sei (KrV A 598 f. = B 626 f.). Die Eigenschaft Realität konstituiert eine der drei Unterabteilungen der Hauptkategorie Qualität; durch sie wird eine der Washeiten (Qualitäten) des betroffenen Gegenstandes beurteilt, seine *realitas*, seine Sachheit oder Seinsweise (KrV A 143 = B 182 und A 597 f. = B 625 f.). ‚Existenz ist kein reales Prädikat‘ heißt dann: Mit Existenzurteilen wird nichts über die Seinsweise (‚qualitas‘, ‚realitas‘, „quidditas“ [Refl. Nr. 4685 [AA XVII, 674, Z. 12-14]) geurteilt: Sein ist keine Eigenschaft in diesem Sinne. Sage ich ‚Ich existiere als Intelligenz‘, so ist Intelligenz ein reales (zur Qualität des *cogito* gehöriges) Prädikat, und das Urteil selbst ist analytisch („unmittelbar“, „tautologisch“, sagt Kant auch [A 354/5]). Ob ein solches ‚cogito‘ auch unabhängig von seiner Eigenschaft als denkend *existiert*, ist damit nicht ausgemacht. Und doch soll der Satz ‚cogito‘ den empirischen Sachverhalt ‚Ich existiere‘ nach Kant in sich enthalten. Worin bestünde alsdann jener Überschuss, den das Existenzurteil gegenüber dem die *realitas* betreffenden beanspruchen darf?

In seiner kleinen Schrift von 1763 *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* hat Kant seine These von den zwei Bedeutungen des indefiniten Verbalausdrucks ‚sein‘ zuerst zusammenhängend vorgestellt. Sein, heißt es da, ist Gegenstand einer relativen, Dasein ist Ergebnis einer absoluten Setzung. Eine Setzung von etwas ist relativ, wenn dies Etwas in Bezug auf ein anderes (relativ auf dieses) gesetzt wird, etwa im Aussagesatz ‚a ist B‘; hier

l'Entendement Humain, Buch IV, Kap. IX, § 2 [Paris: Garnier-Flammarion] 1966, 383 f.; ebenso *Philosophische Schriften*. Französisch und deutsch, hg. und übersetzt von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz, Frankfurt/M.: Insel, B 1986, Bd. 3.2, 428). Sie sei also „a posteriori“, nicht „a priori“ begründet.

Das Zitat lohnt eine Wiedergabe im vollen Wortlaut: „[...] l'apperception immediate de nostre Existence et de nos pensées nous fournit les premieres verités *a posteriori* ou de fait, c'est à dire les premieres Experiences, comme les propositions identiques contiennent les premieres verités *a priori*, ou de Raison, c'est à dire les premieres lumieres. Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent estre appelées *immédiates*; celles-là, parce que qu'il y a immédiation entre l'entendement et son objet, celle-cy, parce qu'il y a immédiation entre le sujet et le predicatum.“

ist a lediglich in Bezug auf sein B-Sein, nicht aber absolut gesetzt. Von dieser Art Setzung ist offensichtlich diejenige des Ich in der Aussage ‚Ich bin als Intelligen‘. Absolut wäre dagegen die Setzung von a nicht in Bezug auf B, sondern auf a selbst; in diesem Falle wird a das „Dasein“ (wie Kant sagt) zugesprochen (vgl. auch *KrV* A 598 f. = B 626 f.). Sage ich ‚dies a existiert‘, so beziehe ich mich nicht auf ein anderes oder auf irgendwelche Bestimmtheiten von a, sondern ich setze beziehungslos a als da seiend. Relative und absolute Setzung vollziehen sich indes in Form von Urteilen. Gewöhnlich verbinden Urteile Vorstellungen verschiedener Klassen. Im einfachen singulären Aussagesatz wird ein Anschauungsinhalt mit einem Begriff verknüpft ‚a ist B‘), beide sind – in Kants Terminologie – reale Bestimmtheiten. Im Urteil ‚a existiert‘ wird dem Anschauungsinhalt dagegen nicht ein Begriff übergestülpt, sondern der von ihm vermeinten Sache wird das Sein zugesprochen: sie wird ohne weiteren charakterisierenden Zusatz als solche ‚gesetzt‘. Diese Zusprechung von Existenz (durch welche die rein begriffliche Bestimmtheit der Sache überschritten wird) erfolgt über die sinnliche Wahrnehmung. Ob ein Begriff einen da seienden Inhalt hat oder ob ich ihn nur denke, davon kann nur die sinnliche Empfindung mich überzeugen oder abbringen. Die Kategorien der Modalität (unter welche die Existenz fällt), sagt Kant, „haben das Besondere an sich: dass sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken“ (A 219 = B 266). Dasein, Wirklichkeit oder Existenz (Ausdrücke, die Kant gewöhnlich synonym verwendet) berühren also lediglich die „Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so, dass die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn, dass der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit“ (A 225 = B 272/3; vgl. A 374 f: „Wahrnehmung [ist] die Vorstellung einer Wirklichkeit“; „was [...] durch Wahr-

nehmung vorgestellt wird, ist [...] auch wirklich“; Refl. 5710 [AA XVIII, 332]: „Ich erkenne die Existenz [nur] durch Erfahrung“). Trifft das zu, so folgt, dass das Merkmal des absoluten Gesetzseins zusammenfällt mit dem des Sinnlich-Empfundenseins (denn nur dadurch nimmt das Erkenntnisvermögen Stoff auf, der einer von ihm selbst unabhängigen Quelle entstammt).

Ich untersuche hier nicht die Problematik und Ambiguität dieser These. Mir liegt im gegenwärtigen Kontext lediglich daran, verständlich zu machen, welche Gründe Kant haben bewegen können, dem Existenzurteil ‚Ich bin‘ – wobei das Beurteilte hier die *reine*, nicht die empirische Apperzeption ist – eine ‚unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung‘ (und mithin ‚Empfindung‘) zuzuordnen. Die einzige Art und Weise, in der Bewusstsein mit Existenz in Kontakt tritt, ist diejenige Anschauungsspezifikation, die Kant ‚Empfindung‘ nennt. Nur sie vermöchte das absolute Gesetzsein des cogito zu bezeugen. Ist das der Fall – und nach Kants Prämissen scheidet eine andere Erklärung aus –, muss der Auto-perzeption (oder: Ad-perzeption) des cogito, ihrer lautereren Spontaneität/Intellektualität ungeachtet, ein Anschauungselement zugeordnet sein – anders gesagt, Kant kommt schließlich nicht umhin, die von ihm so leidenschaftlich abgewiesene Möglichkeit einer *intellektuellen Anschauung* dennoch ins Spiel zu bringen.⁸ Um eine *Anschauung* handelt sich’s beim reinen Ich, denn sie – als ‚Rezeptivität‘, im Unterschied zur ‚Spontaneität‘ der Intelligenz – könnte Existenz (absolute Setzung) bezeugen; die Anschauung ist gleichwohl *intellektuell*, da sie auf der reinen Spontaneität des Verstandes beruht und die Idee einer

⁸ So auch W. Lütterfelds, „Zum undialektischen Begriff des Selbstbewußtseins bei Kant und Fichte“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 8, Wien 1975, 7-38, hier: 19. Mit den meisten anderen Interpreten deutet Wolfgang Becker (*Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*, Freiburg/München 1984, 239 ff.) die Rede von der Erfahrungshaftigkeit des Satzes ‚Ich denke‘ bzw. von der ‚unbestimmten inneren Wahrnehmung‘ im Sinne der Leerheit, d. h. Erfahrungsverwiesenheit des reinen Cogito (ähnlich Sartres ‚ontologischem Beweis‘ des für sich nichtigen Bewusstseins aus seiner Seins-Bezogenheit). Aber die Leerheit des Ich besagt nur, dass es nur zusammen mit Sinnlichem auftritt (z. B. mit den reinen Anschauungsformen); nicht ist darin impliziert, dass das Bezogene ein Empfindungshaftes (Empirisches) sein muss. Darum folgt aus der Leerheit des ‚Ich denke‘ nicht die notwendige Mit-Gegebenheit von Empfindung.

vollkommenen ‚Bestimmtheit‘ mit sich führt. Das reine Ich existiert also, und es besteht hinsichtlich seiner eine unmittelbare (d. h. vorbegriffliche und auch vor-reflexive) Kenntnis.⁹

Dies ist freilich eine Konsequenz, die in unerträglichen Widerspruch tritt zu Kants Überzeugung, dass die zwei Stämme des Erkenntnisvermögens – Intellekt und Sinnlichkeit – voneinander völlig unabhängig sind, dass der Gedanke, dass ich denke, ganz frei ist vom Element der Anschauung und dass „die Anschauung [umgekehrt] der Funktionen des Denkens auf keine Weise [bedarf]“ (A 91 = B 123); „denn ohne die Funktionen des Verstandes können uns allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden“ (A 90 = B 122); „wir können etwas empfinden, ohne zu denken“ (Refl. 5643 [AA XVIII, 282]). Außerdem hat Kant, in anderen Kontexten, hartnäckig die Möglichkeit einer *unmittelbaren* Selbst-Apperzeption bestritten (dies in der Tradition des Leibniz, der *aperception* mit *réflexion* wiedergibt, z. B. im 4. § der *Principes de la Nature et de la Grace*). Das transzendente Ich, sagt er an der schon zitierten bekannten Stelle (A 345 f. = B 404), ist eine

an Inhalt gänzlich leere Vorstellung [...], welche nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen.

Hier wird gezeigt, dass und warum ich den Gedanken ‚Ich‘ nie in den Rang einer Erkenntnis erheben kann: die Leerheit dieser Vorstellung (also ihre Unsinnlichkeit) verhindert alles Erkennen. Andererseits kann ich sie auch nicht einfach eliminieren, ohne dass sich die Durchsichtigkeit selbstbewussten Erkennens trübe.

⁹ Dieser unbeabsichtigten Konsequenz hat schon Schelling, unter Berufung auf die Fußnote zu B 422/3, Kant überführt (SW I/1, 401 f.). Er war sich auch vollkommen im klaren darüber, dass diese Art von ‚intellektueller Anschauung‘ mit derjenigen nicht in Widerspruch treten wird, die Kant ausdrücklich ablehnt und in welcher die Spontaneität des Verstandes die Materie der Sinne autark erschüfe (l. c., 181 f.). Ich habe die entsprechenden Belege ausgewiesen und interpretiert in meiner Arbeit *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985 (stw 520), 42 ff.

Und die kann Kant nur einfach unterstellen, zeigt aber kein begriffliches Mittel, dass das wir uns ihrer bemächtigen können.

So kann man sich klarmachen, dass Kants Aporie *zwei* – eng benachbarte, aber doch unterscheidbare – Dimensionen hat: eine erkenntnistheoretische und eine ontologische. In der ersten geht es darum, wie ein reines, ungegenständliches Bewusstseinssubjekt von sich Kenntnis gewinnen kann, ohne sich zu objektivieren (und den Subjektcharakter seiner Selbstvergegenständlichung immer nur zirkulär vorauszusetzen)¹⁰; in der zweiten wird gefragt, wie eine reine, mithin unsinnliche Spontaneität Bewusstsein von ihrem eigenen Sein gewinnen könne, wenn Sein per definitionem allein durch Empfindung bezeugt wird. Es scheint, dass beide Probleme mit einem Schlag gelöst werden müssen und werden können.

¹⁰ „Daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne [...]“ (A 402). „Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn, um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen“ (B 422). – Andererseits bestimmt Kant das *reine* „Ich“ der Apperzeption „als obiect der Vernunft“ (Ref. 5811 [AA XVIII, 360]), also immer nach dem Repräsentations-Modell, wonach nur von Gegenständlichem Bewusstsein bestehen kann.

15. Vorlesung

Beim letzten Treffen hatten wir einige Hauptschwierigkeiten sichtbar gemacht, die in der Art und Weise stecken, wie Kant das „Radikalvermögen“ und den „höchsten Punkt“ seiner (theoretischen) Philosophie einführt und beschreibt. Diese Schwierigkeiten haben sich sogar als echte Aporien erwiesen. So steht der Leser vor folgender Alternative: Entweder kann er das Prinzip der kantischen Philosophie schlechtweg für unhaltbar ansehen (und dann wäre das ganze darauf errichtete Gebäude – eine der genialsten Werke des Abendlandes – unbegründet); oder aber man muss für Kants Philosophie ein neues Fundament suchen, und das was die Richtung, in die sich vor allem Reinhold, Maimon und später Fichte orientieren sollten.

Ich erinnere Sie kurz daran, worin die Hauptschwierigkeiten liegen. Eine hatten wir ausführlicher diskutiert: Kant nimmt (wie Descartes) an, im Selbstbewusstsein treten zwei Erfahrungen zusammen: eine Existenz-Gewissheit und eine epistemische Evidenz (das Ich ist sich selbst durchsichtig). Nun leugnet er zugleich die Existenz einer intellektuellen Anschauung. Andererseits sagt er, der einzige Sinn von Existenz sei Wahrgenommenheit – und Wahrnehmung ist immer empirisch. So kommt er in die (für die Anlage seiner Philosophie) absurde Lage, das Cogito einen ‚empirischen Satz‘ nennen zu müssen, in dem des Ichs Wirklichkeit durch eine ‚unbestimmte innere Anschauung, d. i. Wahrnehmung‘ bezeugt werde. Da das hier Wahrgenommene aber nicht anderes sei, als die intellektuelle Spontaneität selbst, muss diese innere Anschauung eine intellektuelle sein. – Für Fichte und Schelling war es dann leicht, Kant einen Selbstwiderspruch vorzuhalten und die These der intellektuellen Anschauung als eine (wiewohl unbeabsichtigte) Konsequenz auf Kant selbst zurückzuführen.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in Kants Beteuerung, das ‚Ich denke‘ sei unerkennbar, weil erkennbar nur Sinnliches sei, das ‚Ich denke‘ aber eine leere intellektuelle Vorstellung ausdrücke. Aber wie kann das ‚Ich denke‘ unerkennbar sein, ohne seine cartesianische Evidenz einzubüßen? Die Beschreibung, die Kant gibt, nennt sogar Gründe für des Ichs prinzipielle Unerkennbarkeit. Er denkt sich den Gedanken der reinen Apperzeption als das Werk einer Tätigkeit, durch die das Subjekt des Wissens von allen besonderen Gegenständen absieht, sich auf sich selbst zurückwendet und so seine stete Einheit mit sich selbst bemerkt. Das Denken denkt sich selbst nur in dem Maße, wie es – leer, wie es ist – etwas denkt, das nicht es selbst ist. Das erklärt, dass das Selbstbewusstsein der einzige Fall ist, in dem die Denktätigkeit und das Gedachte nicht voneinander verschieden sind (im Unterschied zu einer Vorstellung, die normalerweise etwas von ihr verschiedenes Innerweltliches vorstellt). Das erklärt auch, warum diese Einheit nicht im Voraus, sondern erst nachträglich entdeckt werden kann. Das Ich ist nicht Objekt, sondern der stets mögliche Akt, durch den das Ich sich als Ich anspricht, also als Spontaneität erfasst. Ohne diesen Akt gäbe es kein Ich. Sobald es aber einmal das Ich gibt, entsteht diese Dualität unmittelbar: einerseits das wissende Subjekt, andererseits das Subjekt, das aber jetzt in der Stellung eines Gegenstandes seines eigenen Wissen ist, das vor seinem eigenen Blick in ein Objekt umgewendete Subjekt. Das bedeutet, dass sich das Subjekt nie unmittelbar und nie allein *als* Subjekt ergreifen kann. Wenn wir es denken, fassen wir immer nur seine Prädikate: die Gedanken, durch die es sich verstellt. Nie können wir das Subjekt dieser Prädikate als solches erfassen, wir setzen es immer nur voraus. So drehen wir uns in einem beständigen Zirkel um das Ich (*KrV* A 366 = B 404).

Alle Vorgänger Kants – Descartes, Leibniz, Wolff, einige britische Empiristen – hätten darin ihr Erklärungsmodell von Selbstbewusstsein wieder erkennen kön-

nen.¹¹ Ich habe es beim letzten Treffen kurz das Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins genannt. Die Reflexion ist ein Sonderfall von Repräsentation: eine Vorstellung, die, statt ein von ihr unterschiedenes Objekt zu thematisieren, sich auf sich selbst wendet: also sich selbst repräsentiert. So nimmt das Reflexionsmodell des Ich zunächst ein denkendes (oder vorstellendes) Ich an. Dann erklärt es, dies Subjekt stehe in einer beständigen Beziehung mit sich selbst. Ferner behauptet sie, diese Beziehung komme zustande, indem das Subjekt sich selbst vergegenständliche. Diese Möglichkeit, sich ausdrücklich selbst zu thematisieren, zeichne den Menschen vor dem Tier aus und mache ihn zu einem erkennenden Wesen, das Gegenstände identifizieren kann, weil er sich als ein mit sich selbst identisches Wesen kennt.

Zunächst stellt sich diese erste Frage: Die Theorie des Ichs als Reflexion geht auf das Ich-Subjekt, das sich dadurch kennen lernen soll, dass es in ein Selbstverhältnis eintritt oder sich auf sich selbst zurückbeugt. Aber – und das ist die Frage –, wie kann man dies Subjekt sich denken, sofern es nur reines Subjekt ist, und nichts anderes, selbst nicht das ihm gegenüberstehende Objekt? Erinnern Sie sich, dass Kant sich dieser Dimension des Problems durchaus bewusst war. Einerseits unterscheidet er in dem berühmten § 16 der ‚transzendentalen Deduktion‘ das reine Selbstbewusstsein von der Vorstellung ‚Ich denke‘, hinzufügend, letztere sei nur ein abgeleitetes Phänomen: „Ich nenne sie [diese Vorstellung] die r e i n e A p p e r z e p t i o n [...], weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung I c h d e n k e [allererst] hervorbringt, die alle anderen muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“ (B 132). Andererseits, besonders in den §§ 24 und 25 der Deduktion, unterscheidet er den reinen ‚actus purus‘ der selbstbewussten

¹¹ Zum folgenden vgl. Dieter Henrich, „La découverte de Fichte“, in: *Revue de métaphysique et de morale*. Année 72, 1967, n° 2, S. 154-169. Deutsche Übersetzung unter dem Titel „Fichtes Ich“ in D. H., *Selbstverhältnisse*, Stuttgart: Reclam.

Spontaneität – ihr ‚Sein‘ – von der Art und Weise, wie sie sich erscheint (B 152 u., B 155 u., B 156 u., B 157/8 + Anm.). Das *reine* Subjekt des Selbstbewusstseins ist also sehr wohl dessen Sein, dessen reine Aktualität, während die quasi-objektive Seite nur das Prädikat sein kann, durch das jenes sich zur Erscheinung bringt (B 404). So drehen wir uns immer um das gründende Sein, ohne von ihm mehr als die Prädikate zu erhaschen – es immer nur voraussetzend, nie erfassend. Aber auch als objektive Erscheinung soll das Ich nach dem Reflexionsmodell im Spiel sein. Will man also das Phänomen des Selbstbewusstseins in seiner Gänze vom Subjekt-Ich und der darauf gerichteten Reflexion her verständlich machen. so setzt man voraus, was man doch erklären wollte: Ich = Ich. Wir erklären das Ich aus den Prädikaten, die Prädikate sind aber nicht es selbst, so setzen wir das zu Erklärende zirkulär nur voraus (B 404, vgl. die schon zitierte Parallelstelle aus A 366).

Man könnte versuchen, dieser Aporie durch folgende Argumentation zu entgehen. Man könnte sagen, dass Ich sei eigentlich nicht schon vor, sondern erst nach der Reflexion ‚Ich‘ – wie es die vorhin angeführte Stelle aus dem § 16 übrigens nahelegt. Das Ich wäre dann erst das Resultat der reflexiven Selbstvorstellung. Aber auch dies Manöver ist zu raschem Scheitern verurteilt. Wenn nämlich das Subjekt-Ich etwas vom Ich Verschiedenes vorstellt, so wird unklar, wie es dann noch die Einheit-mit-sich (nach der Formel ‚Ich = Ich‘) erklären könnte. Nun besteht das Selbstbewusstsein nur in der Identität der beiden Glieder der Gleichung. Wenn eines darunter, das Subjekt-Ich, nicht mehr Ich ist, kann das Objekt-Ich mit ihm auch nicht mehr identisch sein. Die Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins steht dann vor folgender Alternative: Entweder setzt sie das Phänomen der Ichheit unerklärt nur voraus (A 366), oder sie zerstört es, indem sie es nicht länger auf eine völlige Identität des Subjekts mit sich gründet.

Die zweite Frage beleuchtet das gleiche Ungenügen aus einem anderen Gesichtswinkel. Das Reflexionsmodell nimmt an, das Ich erwerbe Wissen von sich nur *durch* die Rückwendung auf sich selbst. Es genügt aber nicht zu sagen, dass irgendein Subjekt Kenntnis von irgendeinem Subjekt erwirbt. Selbstbewusstsein impliziert vielmehr, dass ich den Gegenstand auf der Objekt-Seite der Reflexion *als mit mir (und nur mit mir) identisch* erkenne, denn es gibt im Selbstbewusstsein kein drittes Glied, das die Gleichung der beiden Relata garantieren könnte. Sehe ich etwas, das wirklich ich bin (etwas im Spiegel), so werde ich es für mich erst dann halten, wenn ich von seiner Identität mit mir schon anderswoher überzeugt bin. Genauso sinnlos wäre es, an eine Relation zwischen zwei Termen zu denken, an einem von denen ein Blinklicht angebracht ist, das bedeuten soll: das bist du selbst. Denn den Sinn dieser Anzeige könnte ich ja nur dann realisieren, wenn ich zuvor wüsste, was das heißen soll: ein Ich und mit mir selbst identisch zu sein. Kurz: im Selbstbewusstsein gibt es kein dritten vermittelnden Terminus. Ein einziger Term wird unmittelbar durch sich selbst erfasst, ohne dazu durch einen zweiten durchgehen zu müssen, der ihm sein Sich-selbst-Gleichsein zurückspiegeln würde. (Gäbe es eine solche Rückspiegelung, würde sie mich nur verwirren: sie gäbe mir etwas anderes – ein Spiegelbild – zu sehen, ohne mir das Kriterium in die Hand zu geben, durch das ich das Gespiegelte als mich ansehen darf. Wusste ich das dagegen schon, so konnte mir dies Wissen nicht aus dem Spiegel kommen.) Das Cogito weiß, dass, was es als Objekt oder Erscheinung erfasst, nichts anderes als es selbst ist. Es weiß es *unmittelbar*, wie schon Descartes betonte, ohne überlegen oder Schlüsse ziehen zu müssen (etwa so: ich weiß, dass keine andere Person in diesem Raum ist als diese; da ich gefesselt bin in einer Stellung so, dass ich nur meine Füße sehen kann, folgere ich, dass dies meine Füße sein müssen). Solche Inferenz wären nur dazu angetan, die Durchsichtigkeit des Subjekts – seine berühmte cartesianische Evidenz – zu trüben.

Aber wie kann das Selbstbewusstsein sicher sein, dass es *sich selbst* erfasst hat, sobald es ein Ich-Objekt ihm gegenüber im Reflexionsakt gesetzt hat? Es ist klar, dass es das nur wissen kann, wenn es der Reflexion zuvor schon mit sich vertraut war. Denn nur kraft dieses Wissens kann es sagen: Was ich da erfasse, bin ich selbst – und dieses Wissen kann Kant nur blindlings voraussetzen, aber nicht verständlich machen, weil er mit einem aussichtslosen Erklärungsmodell arbeitet. Immerhin hat er nicht den leisesten Zweifel, das Sein des Ich mit seinem Sich-Erscheinen zu identifizieren (§§ 24/5 der ‚transzendentalen Deduktion‘). Hier wird nicht nur ein Denk-Subjekt und ein Denk-Objekt gleichgesetzt, sondern das schon in sich reflektierte Subjekt der Apperzeption wird mit dem Gegenstand des inneren Sinns, dem so genannten empirischen Ich, dem Gegenstand der psychologischen Introspektion, geglichen. In der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff etwa schreibt er:

Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt, und das Ich als Objekt. Wie es möglich sei, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifelbares Faktum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnesanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschau, ist die Person, das Ich aber des Objektes, was von mir angeschauet wird, ist, gleich anderen Gegenständen außer mir, die Sache (Weischedel-Ausgabe VI, 601).

Das erste Ich, dasjenige der reinen Apperzeption, nennt Kant auch „das logische Ich“, dasjenige aber, das sich im inneren Sinn (objektiv) gegeben ist, das „psychologische Ich“. Ihre Identifikation beruht auf einer reinen Unterstellung. Denn nach Kant ist Anschauen dem Denken heterogen, also kann Angeschauetes nicht ein Gedachtes sein. Ist dagegen gemeint, das reine Ich der Apperzeption erfasse im Empfindungsfluss sich selbst, so handelt sich's um eine Erschleichung. Was eine sinnliche Empfindungsreihe zur Erscheinung eines Ichs macht, ist ihr Gedachtsein – und das wird selbst nicht sinnlich. – Die Reflexionstheorie, deren sich Kant bedient, läuft also auf folgende *petitio principii* hinaus: sie unterstellt die

Lösung des Problems, das ihr als Aufgabe gestellt ist. So konnte Fichte, in seinen Vorlesungen über die *Wissenschaftslehre nova methodo* von 1798/9 sie sophistisch nennen:

Man hat bisher so gefolgert: Entgegen gesetzter Dinge oder äußerer Objekte können wir uns nicht bewußt sein, ohne uns selbst [reflexiv] bewußt zu sein, d. h. uns selbst Objekt zu sein. Durch den Akt unseres Bewußtseins, dessen wir uns dadurch bewußt werden können, daß wir uns wieder als Objekt denken, und dadurch Bewußtsein von unserm Bewußtsein erlangen. Dieses Bewußtsein von unserm Bewußtsein werden wir aber wieder nur dadurch bewußt, daß wir dasselbe abermals zum Objekt machen, und dadurch Bewußtsein von dem Bewußtsein unseres Bewußtseins erhalten, und so ins Unendliche fort. – Dadurch aber wurde dieses unser Bewußtsein nicht erklärt, oder es gibt dem zufolge gar kein Bewußtsein, indem man es als Zustand des Gemüts oder als Objekt annimmt, und daher immer ein Subjekt voraussetzt, dieses aber niemals findet. Diese Sophisterei lag bisher allen Systemen – selbst dem Kantischen – zum Grunde (J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, hg. von Hans Jacob, Berlin 1937, Bd. II, 356).

So war Fichte der erste, der sich des zugrunde liegenden Problems in seiner ganzen Tragweite bewusst geworden ist. Im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (von 1797) schreibt er:

Nun ist aber doch Bewusstseyn; mithin muss jene Behauptung falsch seyn. Sie ist falsch, heisst: ihr Gegentheil gilt; sonach folgender Satz gilt: es giebt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstseyn überhaupt zu erklären (WW, hg. von I. H. Fichte, Berlin 1845/46, I, 527).

Die falsche Behauptung besagt, Fichte zufolge, noch einmal in eigenen Worten, ungefähr dieses: Ich gewinne Kenntnis vom Ich durch Reflexion, d. h. dadurch, dass das Ich in einen Bezug zu sich selbst eintritt, in dessen Folge es seiner ansichtig wird. Aber wie kann man das Subjekt, inwiefern es nichts ist als reines Subjekt, erkennen? Kant hat – wie wir sahen – zwischen der reinen Apperzeption und dem Gedanken ‚Ich denke‘ wohl unterschieden und sogar gemeint, jene bringe diesen hervor (*KrV* B 132). Dem entspricht seine Unterscheidung zwischen dem reinen urständlichen Sein und dem gegenständlichen Sich-Erscheinen des Ich (§§ 24/25 der Transzendentalen Deduktion). Wenn gilt (und Kant hat diese Überzeugung nie in Frage gestellt), dass Kenntnis nur von Phänomenen besteht, die sich einem Kennenden gegenüber in Gegenstandsposition befinden, kann vom Ich-Subjekt keine Kenntnis besessen werden; es bleibe eine vitiöse Voraussetzung.

Die Reflexionstheorie, wie Kant sie von Descartes und Leibniz (aber ebenso von zahlreichen Denkern des abendländischen Empirismus) übernimmt, muss also das Phänomen voraussetzen, dessen Struktur sie aufzuklären antrat. Das ist der nachvollziehbare Sachgrund für Fichtes Sophismus-Vorwurf, den wir vorhin gehört haben.

Ich paraphrasiere die Grundzüge des Fichteschen Arguments. Wäre das Bewusstsein unserer selbst das Ergebnis einer Verschachtelung mehrerer Bewusstseine, deren jeweils vorletztes durch das jeweils letzte bezeugt würde, so gäbe es überhaupt kein Selbstbewusstsein. Denn für das jeweils letzte gälte abermals die gleiche Bedingung, dass, um sich selbst bewusst zu werden, ein nachfolgendes Bewusstsein es zum Gegenstand machen müsste –, ein Bewusstsein, das selbst unbewusst wäre und sein Bewusstsein erst von einem es vergegenständlichenden weiteren Bewusstsein zuerkannt bekäme, und so ad infinitum. Nun besteht Bewusstsein, also ist das Modell falsch. Es ist falsch, heißt: Bewusstsein muss *unmittelbar*, jeder Vergegenständlichung durch ein nachfolgendes Bewusstsein zuvor, mit sich vertraut gewesen sein. Das drückt Fichte aus durch die Wendung von der völligen Nichtunterschiedenheit von Subjekt und Objekt im Selbstbewusstsein. Nun ist ein unmittelbares Bewusstsein – in kantischer Terminologie – eine Anschauung. Da sie, anders als die sinnliche Anschauung, kein Seiendes in Raum und Zeit, sondern das Sein der lautereren Spontaneität der Apperzeption anschaut, muss ihr der Status der Intellektualität zugesprochen werden.

Daß wir nun dieses wissen, so fragt sich abermals, wie haben wir dies nun gefunden? Offenbar, daß wir die Anschauung des in sich handelnden Ichs selbst anschauen. Es ist demnach eine *Anschauung des in sich handelnden Ichs* möglich. Eine solche *Anschauung* ist eine *intellektuelle*. Dies widerspricht dem Kantischen Systeme nicht. Kant läugnet nur eine *sinnliche intellektuelle Anschauung*, und das mit Recht. Die Anschauung des Ichs aber ist nicht etwas Fixiertes, *ruhendes*, sondern ein *handelndes Ich*. Kant reflektierte nur in seinem Systeme nicht auf diese Art von intellektueller Anschauung, das Resultat – nämlich daß unsere Vorstellungen Produkte unseres selbsttätigen Gemüts seien. Das Resultat dieser intellektuellen Anschauung hat Kant in seinem Systeme (*Wissenschaftslehre nova methodo*, hg. Hans Jacob, I. c., 357).

Ist das Ich einmal durch intellektuelle Anschauung erklärt, ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen. 1. Selbstbewusstsein kann nicht als Ergebnis einer zielgerichteten Handlung betrachtet werden (man kann sich nur setzen wollen, wenn man mit dem, was ‚selbst‘ meint, schon vertraut war). Fichte drückt das so aus, dass er sagt, alles Bewusstsein von etwas setze das unmittelbare Bewusstsein von diesem Bewusstsein selbst voraus (WW I, 521, 528,3). 2. Selbstbewusstsein ist kein Fall von Wissen; denn alles Wissen ist begrifflich, und Begriffe beziehen sich mittelbar – durch Analyse eines vielen Vorstellungen gemeinschaftlichen Merkmals – auf Gegenstände. 3. Selbstbewusstsein ist kein Fall einer echten (informativen) Identifikation. Jede Identifikation setzt semantisch Unterscheidbare nach Kriterien gleich. Eine solche Verschiedenheit von Polen fehlt im Selbstbewusstsein ebenso wie der Bedarf eines Kriteriums. Identität ist eine Relation (man mag sie auch, wie die heutigen Logiker, die allerfeinste nennen), Selbstbewusstsein hingegen ist einseitig, und es ist ohne den Umweg über ein zweites Glied mit sich bekannt, wann immer es mit sich bekannt ist.

*

Soviel ich sehe, gibt es in Kants übrigem Werk nur eine einzige Bemerkung, die unzweideutig beweist, dass er sich der Dimension (und der Doppelung) dieses Problem-Syndroms bewusst geworden ist – und diese Bemerkung steht im Zusammenhang seiner praktischen Philosophie. Aber wir werden gleich sehen, dass die Aporie der Reflexionsauffassung beim Ich des ‚Ich denke‘ sich wiederholt, wenn es darum geht, dass Selbstbewusstsein der Freiheit – als das Ich des ‚Ich handle‘ – zu erklären. Der Parallelismus dieses doppelten Scheiterns hat Maimon und Fichte dann auf den Gedanken gebracht, dass es sich beim theoretischen und beim praktischen Selbstbewusstsein um ein und dasselbe Phänomen handeln

müsse und dass die Lösung des einen zugleich die Lösung des anderen vorzeichne.

Bei dem versprochenen Zitat handelt sich's um eine nachgelassene Reflexion (mit unsicherer Datierung: 1770/1?, 1769? 1773-75?, Akademie-Ausgabe XVII, 509/10, Nr. 4336), die – wie gesagt – nicht mehr auf die theoretische, sondern auf die praktische Philosophie sich bezieht. Tatsächlich stößt die Rechenschaftsgabe über die Intelligibilität einerseits, die Existenz des für die praktische Philosophie in Anspruch genommenen Prinzips andererseits auf die gleichen Probleme, mit denen wir schon hinsichtlich des Prinzips der theoretischen vertraut sind. Das Prinzip ist die Freiheit, und neben ihrer Einsichtigkeit¹² ist auch ihre Realität in Frage (wobei ‚Realität‘ hier abermals Existenz meint; Kants Terminologie nicht durchgängig streng). Ich versuche eine Rekonstruktion des Gesamtkontextes, in dem die Problematik spielt:

In der *Kritik der praktischen Vernunft* geht es Kant darum zu zeigen, dass die tatsächliche Verbindlichkeit und Universalität des Sittengesetzes nicht der Ausfluss einer individuellen, empirischen Maxime von nur regionaler Geltung sein könnte. Ich übergehe die verschiedenen Formulierungen, die Kant dem so genannten kategorischen Imperativ gegeben hat (wobei ‚kategorisch‘ meint ‚von unbedingter Gültigkeit‘), und betrachte nur die Grundidee, die den überpersönlichen und allgemeinen Charakter von Geboten rechtfertigen soll. Das Moralprin-

¹² Auch der Freiheit entspricht ein Selbstbewusstsein. So sagt Kant etwa in der Reflexion Nr. 5440 (AA XVIII, 182): „Die Freyheit, so fern sie ein Vernunftbegrif ist, [...] ist [...] ein Selbstbewustseyn a priori.“ Es lässt sich ja im vorhinein absehen, zu welchen Konsequenzen die Annahme führen würde, das Ich der Theorie sei ein anderes als das Ich des Handelns (und: das Handeln falle ins Unbewusste). Vgl. dazu Jürgen Stolzenberg, „Das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft“, in: *Metaphysik nach Kant*, hg. von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann, Stuttgart 1988, 181-208, vor allem: 183 ff. Stolzenberg bezieht sich – neben der *KpV* – vor allem auf die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Das unbedingte Gesetz als Selbstbewusstsein der Freiheit kann nicht in einer Erkenntnis sich darstellen. „Denn es ist offenkundig, daß der von Kant erwogene Begriff des Selbstbewußtseins einer reinen praktischen Vernunft ein solcher Begriff ist, den man den Begriff von einem Selbstbewußtsein a priori nennen müßte; damit ist er aber der Begriff von einem solchen Selbstverhältnis, in dem die Vernunft nicht über eine *Erkenntnis* ihrer selbst und damit auch nicht über eine *Erkenntnis* der *Wirklichkeit* der Freiheit verfügen kann. So ist dieser Begriff prinzipiell ungeeignet, eine Antwort auf die für Kant leitende Frage nach dem Grund der *Erkenntnis* der Freiheit zu geben“ (186).

zip wird so in Anschlag gebracht, dass diejenigen Normen als nicht gültig ausgeschlossen werden, die nicht auf die qualifizierte Zustimmung aller Betroffenen rechnen können. Das Prinzip, welches interveniert, um die allgemeine Übereinkunft zu ermöglichen, muss mithin sicherstellen, dass nur solche Normen Geltung haben, die einem allgemeinen Willen entsprechen, also ein allgemeines Gesetz aufstellen. Der kategorische Imperativ lässt sich begreifen als Grundsatz, welcher die strikte Verallgemeinbarkeit aller Handlungen und aller ihnen vorgeordneten Maximen erheischt. So lassen sich alle diesem Erfordernis widersprechenden Normen ausscheiden. Kant hat somit im Blick jenen internen Widerspruch, der sich in die Maxime eines Handelnden einschleicht, der seine Ziele nur mit Mitteln durchsetzen kann, die eine strenge Verallgemeinerbarkeit seines Betragens ausschließen.¹³

Erstaunlich für einen Leser, der nur die erste *Kritik* kennt, ist der Umstand, dass Kant den allgemeinen Willen, so wie ihn der kategorische Imperativ vorschreibt, auf ein „Faktum der Vernunft“ gründet (*KpV* 56),¹⁴ für das er ebenfalls eine apriorische Evidenz beansprucht. Tatsächlich verfügt nur die theoretische Vernunft über a priori geltende und mithin sowohl allgemeine wie objektive Begriffe. Im Unterschied jedoch zu Kategorien – welche die Objektivität von Erkenntnissen fundieren – schreibt ein kategorisch geltender Imperativ ein Sollen vor und lässt sich nicht demonstrieren in Form einer Erkenntnis, die der Kontrolle durch empirische Fakten ausgesetzt werden kann. Anders gesagt: es gehört zur Struktur der praktischen Vernunft, dass, unbeschadet ihrer Objektivität, ihre Geltungsansprüche kontrafaktisch erhoben werden, also in Widerspruch zur empirischen Realität, die ihnen auf keine Weise adäquat sein könnte.

¹³ Ich habe das näher entwickelt in der von mir herausgegebenen Sonder-Nummer der *Revue Internationale de Philosophie*, Volume 42, N° 166, 3/1988, 361-382 (*Comment fonder une morale aujourd'hui?*).

¹⁴ Vgl. zu diesem Begriff die immer noch unübertroffene frühe Arbeit von Dieter Henrich, „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken* (= FS für H.-G. Gadamer zum 60. Geburtstag), Tübingen 1960, 77-115.

Wir haben hier mit einer aporetischen Struktur zu tun, die aber derjenigen des cogito als Prinzip der theoretischen Philosophie analog ist: Auch ihm könnte keine Erkenntnis je adäquat sein, sonst fiel das Prinzip in die Sphäre der Sinnlichkeit. Andererseits können sowohl das Prinzip der theoretischen wie das der praktischen Philosophie nicht unerreichbar sein für irgendeine Form von Erkenntnis (sonst wären sie uneinsichtig); und ebenso wenig könnte ihnen die Existenz abgesprochen werden, sonst *bestünden* diese Prinzipien eben nicht.

Wieder kann ich mich auf Kants eigene Formulierungen stützen, um zu belegen, dass er sich der Dimension des Problems bewusst gewesen ist. Wenn er in der *KrV* der reinen Apperzeption kategorisch den Status einer intellektuellen Anschauung abspricht, so erwägt er ihn wenigstens für die Freiheit. Die praktische Vernunft soll, so argumentiert Kant, einem übersinnlichen Gegenstand – eben der Freiheit – *Realität* zusichern (*KpV* 9); diese Realität (hier wieder im Sinne von Existenz) könnte aber, angesichts der Übersinnlichkeit des Gegenstandes, nicht die eines empirischen Objektes in Raum und Zeit sein. Andererseits kann Freiheit nicht bloß gefordert werden, sie muss wirklich existieren, soll die mindeste moralische Zumutung an meinen Nächsten begründet sein. Wir befinden uns in einer theoretisch gleichartigen Situation, wie es die war, in die uns die Anmerkung auf S. 422/3 der B-Auflage der *KrV* versetzt hatte: die *Existenz* eines präkategorialen und übersinnlichen Seienden ist aufzuklären, welches zugleich als Prinzip dessen fungiert, was am Ich den Charakter einer Erscheinung hat und der Erkenntnis zugänglich ist (vgl. *KpV* 9/10). Nun könnte nur eine intellektuelle Anschauung Zugang haben zu einer solchen ‚übersinnlichen Wirklichkeit‘, die sich entschieden diesseits der Schwelle aufhält, jenseits deren die Sphäre des Erkennbaren anhebt. In der schon erwähnten nachgelassenen Reflexion (Nr. 4336) hatte Kant diese Konsequenz schon früh geradezu ausgesprochen:

Die Wirklichkeit der Freyheit können wir nicht aus der Erfahrung schließen. Aber wir haben doch nur einen Begriff von ihr durch unser intellectuelles inneres Anschauen (nicht den innern Sinn) unsrer Thatigkeit, welche durch motiva intellectualia bewegt werden kan, und wodurch practische

Gesetze und regeln des Guten Willen selbst in ansehung unsrer möglich sind. Also ist die Freyheit eine nothwendige practische Voraussetzung. Sie widerspricht auch nicht der theoretischen Vernunft. Denn als Erscheinungen sind die Handlungen jederzeit im Felde der Erfahrung, als objective data sind sie im Felde der Vernunft und werden gebilligt und gemisbilligt. Die Sinnlichkeit ist unter den gesetzen des Verstandes und weicht *bricht ab*.¹⁵

Ähnlich – aber nun in problematisierter Formulierung – findet sich diese Konsequenz in der Anmerkung zum § 7 der *KpV* wieder:

Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist nicht vorher gegeben), hinausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori,¹⁶ der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine *intellektuelle Anschauung* erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um diese Gesetze ohne Mißdeutung als *gegeben* anzusehen, wohl bemerken: daß es kein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt (*KpV* 55 f.; die erste Hervorhebung von mir).¹⁷

Schon gegen Ende der zweiten Bearbeitung der „Paralogismen der reinen Vernunft“ hatte Kant einige Andeutungen gegeben auf die Verbindung, welche sich zwischen dem jeder Erscheinung zuvorkommenden Sein der reinen Spontaneität des Ich und dem Subjekt der Freiheit herstellt (*KrV* B 430 ff.). Ohne den damit eröffneten Gang schon zu beschreiten, erwägt Kant vorsichtig die Möglichkeit der Entdeckung

¹⁵ Weitere Belege zur „intellectualen Anschauung“ der Freiheit in den Reflexionen Nr. 4228 (*AA* XVII, 467), 4234 (l. c., 470), 4336 (l. c., 509 f.).

¹⁶ „Jeder Existenzialsatz [ist] synthetisch“ (*KrV* A 598 = B 626; vgl. Refl. 5767 [*AA* XVIII, 348]). Über die Synthetizität der a priori durchs Sittengesetz bestimmten Willenshandlungen (die Synthesis besteht also zwischen der Vernunft- und der Sinnlichkeits-Komponente) erfährt man mehr in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*AA* IV, 420 f., 446 f., bes. 453 f. [„welches k a t e g o r i - s c h e Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willen hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen“]).

¹⁷ Vgl. Refl. 6007 (*AA* XVIII, 422): „Wir haben nicht nothig, die Wirklichkeit der Freyheit zu beweisen; denn die liegt als psychologische im moralischen Gesetz.“ In Refl. 6316 (l. c., 629 o.) aus den 90er Jahren sagt Kant von der „Freyheit“: „Von der letzteren allein haben wir eine unmittelbare Ueberzeugung ihrer Wirklichkeit, ohne sie doch einsehen zu können.“ Schon in der *KrV* (A 802 f. = B 830 f.) hatte Kant ihre eine „Erfahrung“ beigeordnet, durch die sie bekannt sei, ja ‚erkannt‘ werde. Und im § 91 der *KdU* wird nicht nur das Sittengesetz, sondern geradezu die Freiheit selbst als „T a t s a c h e“, wenn auch nicht als sinnliche, ausgegeben: ihre „Realität, als einer besondern Art von Kausalität“, lasse sich „in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung, dartun“ (B 456, vgl. die Anm.).

eine[r] Spontaneität [...], wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir innerwerden, daß im Bewußtsein unseres Daseins a priori etwas enthalten sei, was unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz, doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligible (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen, dienen kann (I. c., 430/1).

Es würde sich hier um eine Selbstbestimmung des Ich von solcher Art handeln, dass das erscheinende Ich oder der Wille vom rein intellektuellen Ich seine Anweisungen erhielte.¹⁸ Wie dem auch sei: die bloße Annahme eines rein intellektuellen und bestimmenden Ich verlangt den Rekurs auf die intellektuelle Anschauung (nur sie ermöglicht *unmittelbare* Vertrautheit mit dem Subjekt, und nur sie könnte sein *Sein* erreichen), welche in einem Zuge die Intelligibilität des Prinzips der theoretischen und desjenigen der praktischen Philosophie verbürgte, indem es beide auf ein und dasselbe Selbstbewusstsein zurückverwies, das zugleich Akt und Aktbewusstsein wäre. Eben so wird sich Fichte das vorstellen, was er das absolute Ich nennt.

Er konnte sich dabei auf das Vermächtnis von Kants dritter *Kritik*, der *der Urteilskraft* berufen. In ihr sollen die Prinzipien von Theorie und Praxis, Natur und Freiheit aus einen ‚übersinnlichen Einheitsgrunde‘ abgeleitet werden, der allerdings nur regulative Idee bleibt, kein Gedanke, der sich im Akt des Selbstbewusstseins als etwas Wirkliches vorstellig machen lässt und bildend in die Struktur der erscheinenden Welt eingriffe. Was hat damit die Urteilskraft zu tun? Sie ist im menschlichen Geist das brückenschlagende Vermögen, und was sie überbrückt, ist das Einzelne (welches – nach Definition – immer anschaulich gegeben ist) und das Allgemeine (welches – nach Definition – intellektuell oder begrifflich ist). Nun kann die Urteilskraft bestimmend oder reflektierende sein. Sie ist bestimmend, wenn es darum zu tun ist, einen Begriff auf sinnlich Gegebenes anzuwenden, d. h. zu entscheiden, ob eine Anschauungskonfiguration unter diesen

¹⁸ Kant identifiziert ja weitgehend die Begriffe der ‚Spontaneität‘ und des ‚Intellektuellen‘: „Intellectuel ist das, dessen Begrif ein Thun ist“ (Reflexion Nr. 4182, AA XVIII, 447). So ist das in der intellektuellen Anschauung angeschaute Tun dasjenige der Intelligenz selbst: das ‚ich verbinde‘. Vgl. auch *KrV* B XL f., Anm.

Begriff fällt bzw. ob sie einen Fall bildet, der unter diese oder jene Regel fällt (vgl. *KrV* A 133 ff. = B 171 ff.). Der Mangel an dieser Fähigkeit, präzisiert Kant in einer gern zitierten Anmerkung (B 172/3):

Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als am gehörigen Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit, auszurüsten. Da es aber gemeiniglich alsdann auch an jenem (der *secunda Petri*) zu fehlen pflegt, so ist es nichts ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.

Reflektierend ist dagegen die Urteilskraft – nach einem Wortgebrauch von ‚reflektierend‘, der vom Fichteschen und modernen abweichend meint: nach dem Begriff suchend, von dem die Anschauungskonstellation ein Fall sein soll (vgl. neben zahlreichen Reflexionen zu Meiers *Logik* insbesondere das Kapitel über „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ in der *KrV* [A 260 ff. = B 316 ff.] ; dort wird ‚Reflexion‘ durch ‚Überlegung‘ übersetzt und gesagt, sie habe „es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, um gerade geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können“ [A 260 = B 316]). Reflektierend also ist die Urteilskraft, wenn uns etwas Konkretes gegeben ist – nehmen wir an: ein innerweltlicher Gegenstand – und wir uns auf die Suche nach dem Begriff begeben, *von dem* diese Erscheinung ein Exemplar ist. Nun, wesentlich in unserem Fragezusammenhang ist, dass von eben dieser Art das Band ist, das sich knüpft zwischen dem Ganzen unserer theoretischen Erkenntnis und dem Ganzen der praktischen Vernunft. Man könnte ja die Welt als ein aufgeschlagenes Buch betrachten, dessen Wortzeichen gleichsam an eine Deutung von Seiten der praktischen Vernunft appellierten. Oder auch: die reflektierende Urteilskraft begnügt sich nicht mit einer mehr oder minder erschöpfenden Beschreibung von Tatsachen, wie sie sich dem Erkennen (und seinem Prinzip, dem Selbstbewusstsein) darbieten. Sie stellt

an die Theorie die Frage ‚wozu?‘ und ‚zu welchem Zweck?‘ – Fragen, die nicht mit Appellen an eine Kausalerklärung zu verwechseln sind, sondern sich auf dem Boden der praktischen Vernunft stellen, weil allein die Freiheit Tatsachen bewerten oder auf Zwecke hin überschreiten könnte. In dieser Perspektive hat Kant sagen können, die Freiheit mache „den S c h l u ß s t e i n von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft, aus“ (*KpV* 4). Aber die Freiheit allein könnte die Vollendung des Systems der Vernunft nur leisten, wenn sie sich mit der Urteilskraft verbündet, deren Kritik – sagt Kant in der Vorrede zur *KdU* – ‚mein ganzes kritisches Geschäft endigt‘ (*KdU* X). In derselben Vorrede führt Kant die Urteilskraft ein als ein Mittelglied zwischen dem Prinzip der theoretischen Vernunft (dem Verstand als Vermögen der Begriffe, geleitet vom Selbstbewusstsein) und dem Prinzip der praktischen Vernunft (dem Vermögen der Ideen, entspringend aus der Freiheit). Verstand und Vernunft sind also nicht zwei unverbundene Vermögen, sie verknüpfen sich in einer gewissen Arbeit und durch eine Reihe von Funktionen, die eben diese Vermittlung bewerkstelligen. Zwischen beiden tritt also ein Mittelglied, ein drittes Vermögen ins Spiel (*KdU* V). Sein Auftrag ist, wie Kant sagt, eine Brücke zu schlagen über die „unabsehbare Kluft“, die sich auftut zwischen Natur und Freiheit (l. c., XIX). Unter ‚Natur‘ versteht Kant hier die Gesamtheit dessen, was uns die Sinne liefern und was wir unter Kategorien ordnen (also das Gesamt dessen, worauf wir uns in deskriptiven Sätzen beziehen: die Welt als Mechanismus). Zum Bereich der Freiheit gehört dagegen alles, was durch Gesetze gebunden ist, die aus der praktischen Vernunft fließen.

Die *Kritik der Urteilskraft* demonstriert das Funktionieren dieses Brückenschlags zwischen Natur und Vernunft an zwei Typen von Beispielen: einerseits am Geschmacksurteil, andererseits an dem Urteil, das der Natureinrichtung eine Zweckmäßigkeit unterstellt. In beiden Fällen ist uns etwas Empirisches gegeben (ein

Gemälde z. B.: nehmen wir das Gässchen von Vermeer, oder ein Naturobjekt: nehmen wir eine Rose). Beide stellen Entitäten dar, die völlig unter die Botmäßigkeit der theoretischen Vernunft fallen. Nichts an ihrer Realität entgeht den Synthesen, die der Verstand an den ihnen zugrunde liegenden Anschauungs-Informationen vornimmt. Das einzige, was dem rein theoretischen Blick entgeht, ist die Frage ‚wozu?‘. Sie nimmt, gemäß der unterschiedlichen Finalität eines Kunstwerks und eines Naturproduktes, zwei Formen an. In der ersten wird nach der Schönheit gefragt, in der anderen nach der Zweckmäßigkeit. Dass die Rose schön ist, ist eine Zweckmäßigkeit, für die kein äußeres Kriterium vorliegt, die mein Geschmack an seiner Reaktion einfach austesten muss. Ebenso wenig zeigt sich die Rose, wenn nur die Kategorien ihre Prädikate sind, schon als der Organismus, in dem Ganzes und Teile sich wechselseitig bedingen und in dem alles wechselseitig von sich zugleich Ursache und Wirkung ist (denn damit wird ein Kausalitäts-Begriff ins Spiel gebracht, die Kausalität aus Zwecken, die unter den Kategorien nicht vorkommt). In beiden Fällen sieht Kant also eine Zweckidee durch den physisch-begrifflichen Leib des Objekts durchscheinen. Kurz: Kant interpretiert dasjenige, was in beiden Fällen einer rein theoretischen Beschreibung entgleitet, als Appell an Ideen, also an den Bereich der praktischen Vernunft als die Quelle reiner Vernunftbegriffe, deren Zusammenspiel die letzte Bestimmung der menschlichen Realität ist.

Ich breche hier ab und lasse Sie nur noch ahnen, wie auf diese theoretische Konstellation diejenigen reagieren werden, die Kants Nachfolge antreten werden. Es war in der Tat gerade im Namen des Kunstwerks und des Naturorganismus, dass der Frühidealismus (besonders Hölderlin, Fr. Schlegel und Schelling) die Grenzlinie des kantischen Kritizismus überschreiten sollten. So wird die Brücke zwischen den auseinanderklaffenden Gebieten der Natur und der Vernunft endlich fest gegründet; und es versteht sich, dass dieser Brückenschlag aus einem

Prinzip einsichtig gemacht werden muss, das nicht nur regulativ ist, an das wir vielmehr im Inneren unseres Selbstbewusstsein epistemisch auch heranreichen. Um Theorie und Praxis zu verbinden, musste Selbstbewusstsein als ein Tun aufgefasst werden, das sich gleichsam im Vollzug sein eigenes Licht (also seine eigene Theorie) anzündet; mit Fichtes Worten: als ‚Kraft, der ein Auge eingesetzt ist‘. So ist der höchste Punkt der Philosophie nicht mehr nur das abstrakt der Freiheit entgegengesetzte Ich der Theorie, sondern ein Selbstbewusstsein, das Verstandesspontaneität und Vernunftthandlung vereint und obendrein auch die Passivität verständlich macht, die wir uns als Sinnenwesen zuschreiben – und dann natürlich nicht länger mehr als ein Widerfahrnis, das uns von außen zukommt, sondern als Resultat einer verminderten oder gehemmten Tätigkeit. So mündet Kants dreigiebliger Bau in einen Monismus der absoluten Vernunft, die in Kunst und Natur bildlich zu uns spricht und durch ihren unerschöpflichen Sinn-Reichtum daran erinnert, dass sie wirklich als ein Absolutum anerkannt werden will.

Aber bis zu dieser Konsequenz ist noch ein weiter Weg, selbst wenn er nur wenige, ungemein intensiv durchdachte Jahre gedauert hat. Er führt über Jacobis und Aenesidemus-Schulzes Angriff aufs Ding an sich, Reinholds Suche nach einem höchsten Prinzip der Gesamtphilosophie zunächst zu Maimons idealistischer Umformulierung des kantischen Kritizismus in einen neuen idealistischen Monismus, in dem die Zwieschlächtigkeit von Sinnlichkeit und Verstand nicht mehr gilt, die erstere vielmehr als Resultat gehemmter Spontaneität aufgefasst wird. In der ersten programmatischen Vorstellung seiner neuen Wissenschaftslehre, der Schrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre [...]* von 1794, gibt Fichte an, er sei besonders „durch das Lesen [...] der vortrefflichen Maimonschen

Schriften“ von der Notwendigkeit seines eigenen idealistischen Neueinsatzes „völlig [...] überzeugt worden“ (WW I, 29).¹⁹

¹⁹ Vgl. auch das emphatische Äußerungen im Brief an Reinhold von Ende März/ Anfang April 1795 (GA III,2, 282): „Gegen *Maimons* Talent ist meine Achtung grenzenlos; ich glaube fest, *und bin erbötig es zu erweisen*, daß durch ihn sogar die ganze Kantische Philosophie, so wie sie durchgängig, und auch von Ihnen verstanden worden ist, von Grund auf umgestoßen ist. Das alles hat er gethan, ohne dass es jemand merkt, und indeß man von seiner Höhe auf ihn herabsieht. Ich denke, die künftigen Jahrhunderte werden unsrer bitterlich spotten“ (vgl. auch GA I,2, 109).