

Kants transzendente Erkenntnistheorie und der  
Ichbegriff

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie  
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Cheng-Hao Lin

aus Taiwan

2020

Erstgutachter: Prof. Dr. Günter Zöller

Zweitgutachter: Prof. Dr. Ives Radrizzani

Datum der mündlichen Prüfung: 07.07.2020

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung: Die Selbsterkenntnis der Vernunft. Die Spannung zwischen Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung .....</b>	<b>1</b>
<b>Kapitel 1: Die Selbstbezüglichkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie bei Kant und ihre Aporie .....</b>	<b>15</b>
<b>1.1 Kants transzendentalen Erkenntnistheorie und ihre Selbstbezüglichkeit.....</b>	<b>17</b>
<b>1.2 Die vierstufige Struktur der transzendentalen Erkenntnis .....</b>	<b>21</b>
1.2.1 Die transzendente Vorstellung.....	21
1.2.2 Die transzendente Funktion .....	26
1.2.3 Das transzendente Vermögen .....	30
1.2.4 Das transzendente Subjekt .....	33
<b>1.3 Die Aporie transzendentalen Erkenntnistheorie.....</b>	<b>37</b>
<b>Kapitel 2: Der problematische Status des Ichs im Deduktionskapitel.....</b>	<b>45</b>
<b>2.1 Das Ich als die Grundlage der transzendentalen Deduktion .....</b>	<b>46</b>
2.1.1 Die Rolle des Ichs in den Vorbereitungsabschnitten der transzendentalen Deduktion.....	48
2.1.2 Die Rolle des Ichs in der systematischen Argumentation der Deduktion der Kategorien.....	58
<b>2.2 Der unklare Status des Ichs in der transzendentalen Deduktion .....</b>	<b>72</b>
<b>2.3 Die Unterscheidung zwischen Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis des Ichs in der transzendentalen Deduktion .....</b>	<b>80</b>
<b>Kapitel 3: Der problematische Status des Ichs im Paralogismenkapitel .....</b>	<b>91</b>
<b>3.1 Das Ich als die Quelle der transzendentalen Paralogismen .....</b>	<b>94</b>
<b>3.2 Der un reale Status des Ichs in den transzendentalen Paralogismen</b>	<b>103</b>
3.2.1 Substantialität und Beharrlichkeit .....	105
3.2.2 Simplizität und Inkorrumpibilität.....	114
3.2.3 Identität und Personalität .....	121
3.2.4 Idealität und Immaterialität.....	125
<b>3.3 Das Resultat der Lehre von den transzendentalen Paralogismen und Kants Schwanken in der Frage nach dem Status des Ichs .....</b>	<b>133</b>
<b>Kapitel 4: Die drei Einstellungen zum Status des Ichs bei Kant .....</b>	<b>149</b>
<b>4.1 Der Intellektualismus.....</b>	<b>152</b>
4.1.1 Der Intellektualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit.....	154
4.1.2 Der Intellektualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit.....	174
<b>4.2 Der Sensualismus .....</b>	<b>181</b>
4.2.1 Der Sensualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit .....	183
4.2.2 Der Sensualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit .....	190
<b>4.3 Der Logismus .....</b>	<b>199</b>
4.3.1 Der Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit .....	201
4.3.2 Der Logismus ohne vollständige Gegenständlichkeit .....	209
<b>Schluss.....</b>	<b>219</b>
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>223</b>



## **Einleitung: Die Selbsterkenntnis der Vernunft. Die Spannung zwischen Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung**

Die *Kritik der reinen Vernunft*<sup>1</sup> ist das wichtigste Werk Immanuel Kants. Ihr Hauptziel ist, die damaligen unendlichen Streitigkeiten in der Metaphysik zu beenden und eine neue Methode für die Metaphysik als Wissenschaft einzuleiten. Um dieses Ziel zu erreichen, muss man Kant zufolge zuerst die menschlichen Erkenntnismittel überprüfen. Dies beinhaltet es zu untersuchen, was und auf welche Weise der Mensch erkennen kann. Diese Aufgabe hatten die Metaphysiker zuvor nicht in Angriff genommen. Unter den verschiedenen menschlichen Erkenntnismitteln ist die reine Vernunft wesentlich, insofern sie unabhängig von der Erfahrung zur Erkenntnis beizutragen und daher die Notwendigkeit zu begründen vermag, die für alle Wissenschaften erforderlich ist. Somit wäre die besagte Aufgabe der Überprüfung der Erkenntnismittel hauptsächlich eine Überprüfung der reinen Vernunft.

Diese Überprüfung bezeichnet Kant als ‚Kritik‘, die nicht nur die Fehler und negativen Folgen der bestimmten Gebrauchsweisen der reinen Vernunft in den jeweiligen Wissenschaften aufzeigt, sondern sich auf die reine Vernunft selbst konzentriert, um ihre generellen Fähigkeiten oder Unfähigkeiten vollständig aufzuklären. Weil die Metaphysik eine Wissenschaft ist, die völlig von der Vernunft her konstruiert werden soll, glaubt Kant, dass man durch die Kritik der reinen Vernunft zugleich entscheiden kann, ob und wie eine allein auf der reinen Vernunft gegründete Metaphysik als Wissenschaft möglich ist:

Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Principien. (AXII)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nachstehend genannt als die ‚erste Kritik‘.

<sup>2</sup> Die erste Kritik wird nach ihrer originalen Ausgabe von 1781 (A) und 1787 (B) zitiert, während alle übrigen Stellenangaben der Zitate von Kants Originaltext nach der Akademie-Ausgabe (AA) seiner Gesammelten Schriften (Kant, *Gesammelte Schriften*, 1902) zitiert werden, wobei die römische Ziffern für den Band und arabische Ziffern für die Seitenangaben stehen. Davor werden auch die Titel der Werke

Obwohl diesem Text zufolge das Ziel und der Zweck der ersten Kritik die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik ist, bezieht sie dem Inhalt nach keine materialen Aussagen der Metaphysik, sondern hauptsächlich die Funktionen der reinen Vernunft in ihren verschiedenen Anwendungen ein. Deswegen weist Kant auch darauf hin, dass die erste Kritik selbst noch kein ‚System‘ der Metaphysik ist: „Sie [die Kritik der reinen speculativen Vernunft] ist ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst“ (B XXII). Und weiter: „Vielmehr ist die Kritik die nothwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft“ (BXXXVI). In diesem Sinne ist die erste Kritik als eine Vorarbeit der eigentlichen Metaphysik zu verstehen, insofern sie den Stoff, den Aufbau, die Instrumente und die Kunst für die Errichtung einer wissenschaftlichen Metaphysik durch die Untersuchung der Vernunft vorbereitet.

Um diese Arbeit zu leisten, konzentriert sich Kant nicht nur auf die Beziehung zwischen der Vernunft und der Metaphysik, sondern auch auf die zwischen der Vernunft und anderen Wissenschaften, inklusive der Mathematik und der Physik, bei denen die Erfolge der Vernunft schon belegt sind, sodass sie als legitime Wissenschaften angesehen werden. Nur durch die vollständige Untersuchung des Vernunftvermögens kann man wissen, was seine Anwendungsbedingungen sind, wie viel es leistet, sowie ob und wie es die Metaphysik ermöglichen kann. Nach diesem Verständnis kann die erste Kritik auch gewissermaßen als ‚Vernunftlehre‘<sup>3</sup> bezeichnet werden, indem sie,

---

genannt und manche Sigel werden verwandt: *Prolegomena* = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, *GMS* = *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, *MAN* = *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, *KpV* = *Kritik der praktischen Vernunft*, *Preisschrift* = *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, *Anthropologie* = *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

<sup>3</sup> Zu Kants Zeiten wurde die Logik oft auch als Vernunftlehre bezeichnet. So heißt z. B. das Lehrbuch von Georg Friedrich Meier von 1752, nach dem Kant seine Vorlesungen über die Logik hielt, *Auszug aus der Vernunftlehre*. Kant selbst nimmt diese Bezeichnung auf, etwa in seinen Vorlesungen zur Logik: „Die Logic heißt Vernunftlehre, nicht aber in Ansehung der Ordnung ihres Vortrages: denn jede Wissenschaft muß Vernunftmäßig vorgetragen werden, weil sie die Vernunft zum Gegenstande hat“ (Logik Busolt, 1789–90, AA XXIV: 613). In der ersten Kritik wird die reine Logik auch als die reine Vernunftlehre bezeichnet: „In der allgemeinen Logik muß also der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von demjenigen gänzlich abgesondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht“ (A53–4/B78). In diesem Sinne kann man die ganze transzendente Logik als eine transzendente Vernunftlehre verstehen. Zwar gibt es außer der transzendentalen Logik in der ersten Kritik auch noch die transzendente Ästhetik, die nicht zur Untersuchung der Vernunftvermögen gehört. Jedoch haben die Vorstellungen des Raums und der Zeit ihre von der Vernunft unabhängigen Quelle. Allerdings wird in der transzendentalen Logik bewiesen, dass sie nicht völlig von der Vernunft zu isolieren ist, sondern sich auch auf deren Funktionen beziehen. Zudem macht die transzendente Logik den Hauptteil der ersten Kritik aus, weshalb sie nicht Kritik der reinen Sinnlichkeit und Vernunft, sondern

wie die allgemeine Logik <sup>4</sup> , das Vernunftvermögen selbst zum Untersuchungsgegenstand machen muss.

Laut Kant scheint es, dass diese Vernunftlehre, wie auch die allgemeine Logik, als eine Wissenschaft mit Selbstevidenz angesehen werden kann, weil der Gebrauch der Vernunft zu unserer eigenen Leistung gehört und von uns unmittelbar begriffen werden kann, sodass man ihre Beschaffenheit sogleich erkennen kann:

Denn dieser [Verfasser der übersinnlichen Metaphysik] macht sich anheischig, die menschliche Erkenntniß über alle Gränzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern, wovon ich demüthig gestehe: daß dieses mein Vermögen gänzlich übersteige, an dessen Statt ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu thun habe, nach deren ausführlicher Kenntniß ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe, und wovon mir auch schon die gemeine Logik ein Beispiel giebt, daß sich alle ihre einfache Handlungen völlig und systematisch aufzählen lassen. (AXIV)

Weil es außer der Vernunft selbst auch kein Mittel gibt, mit dem man diese Vernunftlehre untersuchen kann, muss diese Selbstevidenz durch die Vernunft selbst entdeckt werden, mit anderen Worten, die *Kritik der reinen Vernunft* ist eben eine Arbeit über die **Selbsterkenntnis der Vernunft**<sup>5</sup>, wie Kant in der A-Vorrede das wichtigste Geschäft der Kritik der reinen Vernunft als die Selbsterkenntnis derselben bezeichnet:

Sie [die Gleichgültigkeit] ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urtheilskraft des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt, und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniß, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber

---

*Kritik der reinen Vernunft* heißt. In seinem *Opus postumum* bezeichnet Kant die ganze transzendente Philosophie als Vernunftlehre: „Transsc. Philos. ist eine sich selbst in der Analysis synthetisch documentirende Vernunftlehre“ (*Opus postumum*, AA XXI: 158).

<sup>4</sup> Vgl.: „Alle Vernunftkenntniß ist entweder material und betrachtet irgend ein Object; oder formal und beschäftigt sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt ohne Unterschied der Objecte. Die formale Philosophie heißt **Logik**“ (*GMS*, AA IV: 387)

<sup>5</sup> Ähnlicherweise bezeichnet Kant die allgemeine Logik mit Selbstevidenz auch als eine formale Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft: „Die Logik ist daher eine Selbsterkenntniß des Verstandes und der Vernunft, aber nicht nach den Vermögen derselben in Ansehung der Objecte, sondern lediglich der Form nach“ (*Jäsche Logik*, AA IX: 014).

alle grundlose Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne; und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst. (AXI–XII; vgl. *Prolegomena*, AA IV: 317 und 328)

In seiner Vorlesung der Metaphysik hält er die Kritik expliziter als dienend für ein System der Selbsterkenntnis der Vernunft: „Critic soll also ein system der Selbsterkenntniß unsrer Vernunft [hervorbringen]“ (Metaphysik Mrongovius, 1782/83, AA XXIX: 783). Durch diese Selbsterkenntnis kann die Vernunft ihre eigenen legitimen Ansprüche sichern und illegitime Anmaßungen vermeiden. Diese Beschreibung deutet gerade die Doppeldeutigkeit des Titels der *Kritik der reinen Vernunft* an: die Kritik der Vernunft im Sinne des *genitivus objectivus* (Vernunft als Gegenstand der kritischen Überprüfung) und im Sinne des *genitivus subjectivus* (kritische Überprüfung durch Vernunft).

Eine Vernunftlehre scheint ein allgemeine Grundbaustein für alle Wissenschaften zu sein, weil die Notwendigkeit und die Systematizität der Erkenntnis, die den Kern jeglicher Wissenschaft ausmachen, auf Vernunft beruhen. Allerdings scheint die *Kritik der reinen Vernunft* noch nicht eine vollkommene Vernunftlehre zu sein, weil sie manche Kernfragen einer Vernunftlehre noch nicht beantwortet, wie z. B.: Was ist Vernunft? Woraus besteht sie? Stattdessen bestimmt Kant in der ersten Kritik nur ihre Funktionen und Grenzen. Er geht nicht darüber hinaus, weil es einerseits für seinen Endzweck, die Möglichkeit der Erkenntnis bzw. der Metaphysik zu untersuchen, unnötig wäre, andererseits sogar die von ihm selbst postulierte Grenze der Erkenntnis überschreiten würde. Denn für Kant muss die Erkenntnis die Anschauung mit dem Begriff verbinden: „Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniß aus, so daß weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniß abgeben können“ (A50/B74). Die menschliche Vernunft liegt jedoch wesentlich außerhalb des Bereichs der Anschauung und wird daher nicht als Gegenstand der Erkenntnis angesehen. Insofern wäre die Gültigkeit einer Vernunftlehre fragwürdig, wenn sie es unternehmen würde, die Frage ‚Was ist das?‘ anhand von etwas Unanschaulbarem zu beantworten.

Obwohl die erste Kritik als die Methodenlehre der Metaphysik die Untersuchung des



Vernunftvermögens erfordert, braucht Kant in ihr nur Fragen zu behandeln, die sich auf die Möglichkeit der Erkenntnis bzw. der Wissenschaft beziehen, und keine Fragen über die Quellen und das Wesen der Vernunft selbst. Für ihn bleibt die Hauptfrage immer: „Was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen? und nicht: wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“ (AXVII). Alle Wissenschaften müssen die Erkenntnisse gemäß der Notwendigkeit systematisch miteinander verbinden. Insofern setzen sie einen apriorischen Teil voraus, weil bloße Erfahrung niemals Notwendigkeit zu begründen vermag. Allein ist die Vernunft die Quelle der Apriorität bzw. der Notwendigkeit in den Erkenntnissen, wie sie für die Wissenschaft grundlegend ist. Indem sich die erste Kritik auf die Anwendung dieses Vermögens in der Wissenschaft konzentriert, klärt sie noch nicht über dessen Wesentliches selbst auf. Mit anderen Worten, die erste Kritik ist noch nicht eine fundamentale, sondern nur eine angewandte Vernunftlehre, d. h., sie ist noch nicht die fundamentalste Doktrin des ganzen Lehrgebäudes der Wissenschaft. Darüber hinaus bringt Kants eigene Vorschrift der Grenze der Erkenntnis ihn selbst in Verlegenheit, indem eine Vernunftlehre nach seinem eigenen Kriterium nur schwer für legitim und gültig gehalten werden kann. Denn er schränkt den gültigen Vernunftgebrauch auf den Bereich der möglichen Erfahrung ein, aber die Vernunft selbst ist nicht ein empirischer Gegenstand und gehört daher nicht zu ihrem eigenen gültigen Anwendungsbereich: „Wir können mit ihm [unserem Vermögen, *a priori* zu erkennen] nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft [Metaphysik] ist“ (BXIX). Aber auch wenn die Vernunft selbst nicht als ein Gegenstand der Erkenntnis im strengen Sinne verstanden werden kann, muss diese Lehre doch zumindest erklären, was ihr Wesentliches und was ihr Status in der Erkenntnistheorie ist. Dies ist für die Vernunftlehre als Selbsterkenntnis der Vernunft und durchgängige Erklärung der Möglichkeit der Wissenschaft, sofern Vernunft die höchste Bedingung derselben ist, unentbehrlich.

Die Problematik, dass das Wesentliche der höchsten Bedingung der Wissenschaft unklar bleibt, resultiert aus einem architektonischen Mangel des ganzen transzendentalen Projekts Kants: **In der Tat gibt es nur eine Kritik des reinen Vernunftgebrauchs in der Wissenschaft, aber keine Kritik der reinen Vernunft an sich selbst im Sinne des Vermögens zu denken.** Die letztere Kritik muss die folgenden

Fragen beantworten: Was ist Vernunft? Wie ist das Vermögen zu denken möglich? Dieses Bedürfnis kann auch als **Metakritik** der reinen Vernunft bezeichnet werden, in der man auf gleiche Art die Quelle, den Umfang und die Grenze des Vermögens zu denken bestimmen soll.

Einige Zeitgenossen Kants haben diesen Mangel seiner transzendentalen Philosophie erkannt, z. B. zeigt Johann Georg Hamann diese Problematik in seinem Aufsatz „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ in 1784 klar auf:

Es bleibt also ja noch eine Hauptfrage: wie das Vermögen zu denken möglich sei? - das Vermögen, rechts und links, vor und ohne, mit und über die Erfahrung hinauszudenken? So braucht es keiner Deduktion, die genealogische Priorität der Sprache von den sieben heiligen Funktionen logischer Sätze und Schlüsse und ihre Heraldik zu beweisen. (Hamann, *Sämtliche Werke*, III: 286)

Für Hamann übergeht Kant die Frage der Metakritik, die das eigentliche Fundament seiner ganzen transzendentalen Philosophie sein soll, deswegen seien Kants Ausführungen über das erkennende Subjekt und sein Erkenntnisvermögen, z. B. die Dichotomie zwischen Sinnlichkeit und Verstand<sup>6</sup>, problematisch. Im Gegensatz zu Kants Ansatz gibt Hamann selbst eine Antwort auf die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit des Denkvermögens: die Sprache.

Johann August Eberhard ist auch ein bekannter Kritiker Kants. Seine Hauptkritik erschien in 1789 im ersten Band des *Philosophischen Magazins* und ließ Kant dazu in 1790 ein Werk veröffentlichen, um die Originalität und die Gültigkeit seiner kritischen Philosophie zu verteidigen: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. Einer seiner wichtigen Vorwürfe bezieht sich auf den Grund der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants, nämlich den Status der Vernunft selbst nach seinem eigenen epistemologischen Prinzip:

---

<sup>6</sup> Bei Hamann heißt es dazu: „Entspringen aber Sinnlichkeit und Verstand als zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis aus Einer gemeinschaftlichen Wurzel, so daß durch jene Gegenstände gegeben und durch diesen gedacht werden; zu welchem Behuf nun eine so gewalttätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat! Werden nicht alle beide Stämme durch eine Dichotomie und Zwiespalt ihrer gemeinschaftlichen Wurzel ausgehen und verdorren? Sollte sich nicht zum Ebenbild unserer Erkenntnis ein einziger Stamm besser schicken, mit zwei Wurzeln, einer oberen in der Luft und einer unteren in der Erde?“ (Hamann, *Sämtliche Werke*, III: 286).

„Die Begriffe der reinen Vernunft, die also kein sinnliches Anschauen von Raum und Zeit enthalten, haben ebenfalls keine transzendente Gültigkeit“ (Kant, Lauschke und Zahn, 1998, S. 14). Kants eigenem Prinzip zufolge sollte die Vernunft selbst ohne Bezug auf die raumzeitliche Anschauung auch keine Gültigkeit haben. Aufgrund dieses Mangels könnte die transzendente Erkenntnistheorie nicht wirklich und überzeugend den Grund *a priori* der empirischen Erkenntnis erklären.<sup>7</sup>

Der Ansatz der nachkantischen Philosophen bzw. der deutschen Idealisten entspringt auch aus dem Bewusstsein dieser Problematik. Für die deutschen Idealisten ist Kants transzendentes Projekt noch nicht fertiggestellt. Ihrer Ansicht nach fehlt noch eine durchgängige Kritik der Vernunft selbst, weil er zwar durch dieses subjektive Erkenntnisvermögen die Möglichkeit der Erkenntnis erklären kann, jedoch das subjektive Erkenntnisvermögen selbst samt dem Wesentlichen des Subjekts nicht untersuchen und ihren Status auch nicht bestimmen kann. Zum Beispiel zeigt Georg Wilhelm Friedrich Hegel in seinem Werk *Glauben und Wissen* auf, dass der Status des Verstandes in Kants System schwankend und nicht klar definiert ist:

Der unmittelbare Schluß aber ist, daß auch ein Verstand, der nur Erscheinungen und ein Nichts-an-sich erkennt, selbst Erscheinung und nichts an sich ist; aber der so erkennende, diskursive Verstand wird dagegen als an sich und absolut, und dogmatisch wird das Erkennen der Erscheinungen als die einzige Weise des Erkennens betrachtet und die Vernunftkenntnis geleugnet. Wenn die Formen, durch welche das Objekt ist, nichts an sich sind, so müssen sie auch nichts an sich für eine erkennende Vernunft sein; daß aber der Verstand das Absolute des menschlichen Geistes ist, darüber scheint Kant nie ein leiser Zweifel aufgestiegen zu sein, sondern der Verstand ist die absolut fixierte unüberwindliche Endlichkeit der menschlichen Vernunft. (Hegel, *Glauben und Wissen*, II: 313)

Einerseits gehören nach Kants Theorie in der ersten Kritik alle Erkenntnisse zu den Erkenntnissen der Erscheinung. Dann aber können die Bestimmungen des Verstandes

---

<sup>7</sup> Vgl.: „Nach dem kritischen Idealismus ist nichts ohne Anschauung erkennbar; er kann also keinen innern Grund der empirischen Erkenntnis angeben; er muß sagen, diese Vorstellungen sind da, weil sie da sind, und sind so, weil sie so sind; ob er gleich gesteht, daß die Erscheinungen anders sein könnten“ (Kant, Lauschke und Zahn, 1998, S. 95).

selbst keine Ausnahme darstellen, wenn sie in irgendeiner Weise zur Erkenntnis gezählt werden sollen. Andererseits verwendet Kant den Begriff des Verstands immer so, als ob der Verstand etwas an sich selbst sei,<sup>8</sup> und schreibt dem Verstand viele Bestimmungen mit der Gewissheit der Erkenntnis zu. Für Hegel resultiert diese Schwierigkeit daraus, dass der Unterscheidung zwischen Subjektivem und Objektivem zufolge der Verstand zu den ersteren gehört. Daher kann er nicht so betrachtet werden, als bezöge er sich auf ein wirkliches Objekt. Dies ist zugleich auch absurd, weil seine Wirklichkeit wesentlich nicht in einem äußeren Objekt, sondern in dem erkennenden Subjekt besteht. Kants formaler Idealismus schweigt jedoch völlig zu diesem Problem.<sup>9</sup>

Folgt man diesen Einwänden, besteht die Problematik des Projekts der transzendentalen Philosophie Kants hauptsächlich darin, dass die Vernunft ein subjektives Vermögen ist, d. h., das Wesentliche der Vernunft hängt vom Subjekt ab und kann daher nur mittels einer kompletten Subjektivitätstheorie (eine Erklärung aller Beschaffenheit des Subjekts)<sup>10</sup> aufgeklärt werden. Es gibt jedoch in Kants transzendentaler Philosophie nicht nur keine Theorie, die das Wesentliche des Subjekts erklärt, vielmehr wird die objektive Gültigkeit einer solchen Theorie überhaupt abgelehnt („Von den Paralogismen der reinen Vernunft“). Insofern ist Kants Projekt der Vernunftkritik mit der Problematik des Mangels einer Subjektivitätstheorie verbunden, ohne die der transzendentalen Philosophie Kants aber ein wirkliches Fundament fehlt. Denn einerseits muss Kant der Erkenntnis in Gestalt der Selbstbestimmung der Vernunft (Bestimmung des Erkenntnisgegenstands nach dieses subjektiven Vermögens), die die Beschaffenheit der Subjektivität betreffen soll, Apriorität und Objektivität verleihen, andererseits bedingt dies zugleich eine Selbstbegrenzung der Vernunft (Begrenzung des Anwendungsumfangs desselben subjektiven Vermögens), die eine transzendente

---

<sup>8</sup> Vgl.: „Das Bewußtseyn, einen solchen Gedanken zu haben, ist keine Erfahrung; eben darum, weil der Gedanke keine Erfahrung, Bewußtseyn aber an sich nichts Empirisches ist“ sowie „Das Bewußtseyn aber, eine Erfahrung anzustellen, oder auch überhaupt zu denken, ist ein transcendentales Bewußtseyn, nicht Erfahrung“ (Reflexion aus dem Nachlass: 1780–1789, AA XVIII: 319).

<sup>9</sup> Hegel schreibt dazu: „Als subjektive Qualität des Geistes soll er [der Verstand] absolut sein. Aber schon dadurch überhaupt, daß er als etwas Subjektives gesetzt wird, wird er als etwas nicht Absolutes anerkannt; es muß selbst für den formalen Idealismus gleichgültig sein, ob der notwendige und in den Dimensionen seiner Form erkannte Verstand subjektiv oder objektiv gesetzt wird“ (Hegel, *Glauben und Wissen*, II: 315).

<sup>10</sup> Mit der Subjektivität ist hier der Inbegriff der verschiedenen Bestimmungen des Subjekts gemeint. Bei der Erklärung der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants mit diesem Begriff bezieht sie sich nicht unbedingt, wie beim gewöhnlichen Verständnis, auf die eingeschränkte, personale Dimension des Subjekts und besteht damit im Gegensatz zur Objektivität, sondern sie hat eine transzendente Dimension, mit der sie sogar die Objektivität der Erkenntnis möglich machen kann.

Untersuchung und Aussagen zur Subjektivität verbietet. Aber ohne eine Aufklärung des Status des Subjekts und der objektiven Gültigkeit seiner Tätigkeit bleibt die beschriebene Funktion der Vernunft in der Erkenntnis letztlich fragwürdig. Daher entsteht in Kants transzendentalen Projekt **eine Spannung zwischen Selbstbestimmung und Selbstbegrenzung der Vernunft**. Friedrich Heinrich Jacobis Kritik an dem Ding an sich: „Ich [konnte] ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darinn nicht bleiben“ (Jacobi, 1787, S. 223) lässt sich somit auch darauf beziehen, dass Kant für seine Erkenntnistheorie Termini und Begriffe der Subjektivität gebraucht, die diese Theorie aber nicht vollständig zu erklären vermögen. Konfrontiert mit dieser Problematik, entwickeln die nachkantischen Philosophen verschiedene Lösungen, um das mangelhafte Fundament der transzendentalen Philosophie Kants zu ergänzen: die Kritik der Sprache (Hamann, Johann Gottfried Herder); die intellektuelle Anschauung in der praktischen Dimension (Johann Gottlieb Fichte); die Identität der absoluten Indifferenz (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling) und die Dialektik der Vernunft (Hegel), nur alle überschreiten schon Kants kritische Philosophie.

Im Gegensatz zu den Ansätzen der nachkantischen Philosophie besteht das Ziel der vorliegenden Arbeit darin, die genannte Problematik im Rahmen von Kants kritischer Philosophie selbst zu behandeln. Zunächst muss durch die konkrete Analyse der transzendentalen Philosophie in der ersten Kritik Kants die Schwierigkeit aufgezeigt werden, dass der Mangel einer Subjektivitätstheorie dem System das Fundament entzieht und insofern nicht mit ihm vereinbar ist. Darüber hinaus gilt es zu untersuchen, ob die relevanten, aber nur sporadischen Hinweise im Text dabei helfen können, eine positive Subjektivitätstheorie innerhalb des Rahmens von Kants kritischer Philosophie aufzubauen und diesen Mangel auszugleichen. Diese Arbeit soll sich mit Kants Begriff des Ichs bzw. des Selbstbewusstseins befassen, weil Kant im Prinzip diesen Begriff verwendet, um die Funktion der Subjektivität darzustellen. Damit ist seine Verwendung dieses Begriffs mit der genannten Aporie konfrontiert; diese kann sich daher spezifischer darstellen: Einerseits ist das reine Selbstbewusstsein die Grundlage der Erkenntnis, aber andererseits macht der auf ihm beruhende Begriff der Seele den transzendentalen Schein aus. Und es wäre seltsam, dass die höchste Bedingung, durch die wir die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* erklären, selbst nicht für Erkenntnis *a*

*priori* gehalten werden darf. Oder umgekehrt: Man weiß sehr viel über die Bestimmung des Ichs, aber die daraus weiter abgeleiteten Erkenntnisse hält man für übersinnlich und illegitim. Um dieser Aporie auszuweichen, muss der Status des Ichs festgelegt werden. Die Beantwortung der Frage nach dem Status des Ichs erfolgt in dieser Arbeit in drei Schritten, die auf vier Kapitel aufgeteilt sind: Sie beginnt mit der Analyse der positiven Funktion und Wirkung des Ichbegriffs in der Erkenntnistheorie Kants (Kap. 1 und 2). Darauf folgt die Diskussion der davon abgeleiteten Eigenschaften in Zusammenhang mit Kants Kritik an der rationalen Psychologie (Kap. 3). Schließlich mündet die Untersuchung in die Diskussion des Problems des Status bei Kant (Kap. 4).

In Kapitel 1 wird Kants Theorie der transzendentalen Erkenntnis allgemein überprüft. Dabei wird insbesondere auf die Spannung zwischen der transzendentalen Erkenntnistheorie und dem nach ihr bestimmten Erkenntniskriterium im Hinblick auf dessen Selbstbezüglichkeit eingegangen. Danach wird die transzendente Erkenntnis in vier Stufen – die transzendentalen Vorstellungen, Funktionen, Vermögen und das Subjekt – unterteilt und konkreter überprüft, ob sie jeweils mit dem Erkenntniskriterium Kants (die Verbindung der Anschauung mit dem Begriff) vereinbar sind. Die Folge wäre, dass die transzendentalen Funktionen und Vermögen unvermeidlich das transzendente Subjekt voraussetzen, was das Erkenntniskriterium Kants nicht erfüllen würde und sich auch nicht auf präkognitive Elemente der Erkenntnis, die selbst noch nicht für Erkenntnis gehalten werden können, reduzieren ließe. Das heißt, dass das transzendente Subjekt zwar als Basis der transzendentalen Erkenntnistheorie dient, jedoch einen unklaren Status hat und nur schwer im Rahmen derselben lokalisiert werden kann. Dies führt zu Zweifeln über die Gültigkeit dieser Theorie, welche in eine Aporie münden. Am Ende dieses Kapitels wird auch eine Vorgehensweise erörtert, die die transzendente Erkenntnis als eine Erkenntnis zweiter Ordnung betrachtet und ihre Gültigkeit durch ein besonderes Kriterium, anders als das Erkenntniskriterium erster Ordnung, zu beweisen versucht. Aber letztendlich wird auch für diese Vorgehensweise nachgewiesen, dass sie erfolglos ist. Daher muss die Aporie der Selbstbezüglichkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie noch mit der Untersuchung der Ichlehre Kants behandelt werden.

Kapitel 2 konzentriert sich auf Kants transzendente Deduktion. In diesem Teil spielt

der Ichbegriff zum ersten Mal eine Rolle in seiner Erkenntnistheorie und hier zeigt sich seine Wichtigkeit für die Möglichkeit der Erkenntnis. Das Ziel dieses Kapitels ist zunächst zu zeigen, wie Kant beweist, dass der Begriff des Ichs im Denken die höchste Einheit der Erkenntnis liefert und der darauf beruhende Grundsatz der transzendentalen Apperzeption die Synthesis *a priori* bzw. die Anwendbarkeit der Kategorien auf den Gegenstand impliziert, damit die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* erklärt werden kann. Infolgedessen ist der Ichbegriff eine notwendige Basis der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants. Aber Kants Argumentationsverfahren in der transzendentalen Deduktion ist strittig. Einer der Hauptstreitpunkte ist der Grundsatz der transzendentalen Apperzeption als Prämisse der transzendentalen Deduktion. Manche Kant-Forscher zweifeln an seinem notwendigen Beitrag für die transzendente Deduktion und an der Gültigkeit dieses Grundsatzes selbst und fragen nach seinem Status als analytischem oder synthetischem Satz. Durch die Auseinandersetzung mit diesen Fragen soll gezeigt werden, dass sie auch wegen der Unklarheit des Status des Ich entstehen. Zum Beispiel wäre der Grundsatz der transzendentalen Apperzeption ein synthetischer Satz. Er würde daher einen transzendentalen Beweis erfordern, wenn sich der Ichbegriff auf einen realen Gegenstand bezöge. Wäre der Ichbegriff hingegen ein bloßer Begriff ohne realen Gegenstandsbezug, so wäre der Grundsatz ein analytischer Satz und würde einfach eine logische Wahrheit darstellen. Dieses Problem zwingt Kant, über die Selbsterkenntnis zu diskutieren. Dazu unterscheidet er das Selbstbewusstsein von der Selbsterkenntnis, die nur empirisch sein und daher sich theoretisch auf das Ich als einen empirischen Gegenstand im vollen Sinne, und zwar eine empirische Substanz, beziehen sollte. Kant nimmt jedoch in der Tat keine empirische Substanz in der Selbsterkenntnis an, weil es keine beharrliche Anschauung (für Kant das Kennzeichen der Substanz) im inneren Sinn gibt.<sup>11</sup> Dies führt für Kant wieder zu der Schwierigkeit, den Status des Ichs zu bestimmen.

In Kapitel 3 wird Kants Kritik der transzendentalen Paralogismen behandelt, die seine negative Ichlehre enthält. Dieses Kapitel soll zunächst aufzeigen, warum der Ichbegriff die menschliche Vernunft dazu verleitet, den bloßen Begriff des Ichs für einen realen

---

<sup>11</sup> Vgl.: „Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewußtsein meines Denkens; also fehlt es uns auch, wenn wir bloß beim Denken stehen bleiben, an der notwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d.i. eines für sich bestehenden Subjects, auf sich selbst als denkend Wesen anzuwenden“ (B412–3).

Gegenstand zu halten, und wie seine transzendentalen Funktionen in der menschlichen Erkenntnis von den rationalen Psychologen in transzendente Eigenschaften verwandelt werden. Die Hauptursache besteht darin, dass sie den Unterschied zwischen der transzendentalen Apperzeption und dem inneren Sinn nicht erkennen, weshalb sie das bloße Selbstbewusstsein mit der unmittelbaren Selbsterkenntnis des Ichs verwechseln. Nach Kants Kritik an den Fehlschlüssen der transzendentalen Psychologen kann das Ich weder als transzendentaler noch als empirischer Gegenstand erkannt werden, sondern muss als eine logische Form des Denkens verstanden werden. Aber es ist auch schwierig sich vorzustellen, dass eine bloße logische Form als Basis die transzendente Erkenntnistheorie Kants unterstützt und ihr objektive Gültigkeit verleiht, wenn man die Funktion dieses Begriffs in der transzendentalen Deduktion in Betracht zieht. Daraus entsteht wieder die Frage nach dem Status des Ichs bei Kant. Es scheint, dass sich Kant auch dieser Frage bewusst ist und nicht explizit bei der Position des Ichs als logischer Form bleibt. Daher scheint er in demselben Paralogismenkapitel noch zwischen drei verschiedenen Einstellungen zum Status des Ichs zu schwanken, und zwar zwischen dem Intellektualismus, dem Sensualismus und dem Logismus.

In Kapitel 4 soll Kants positive Ichlehre jeweils nach diesen drei Einstellungen in den gegebenen Kantforschungen rekonstruiert und eingeschätzt werden. Jede Einstellung kann anschließend weiter unterteilt werden, je nachdem, ob sie dem Ich in irgendeinem Sinne eine vollständige Gegenständlichkeit zuschreibt. Der Intellektualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit sieht das Ich als ein Noumenon oder zumindest einen transzendentalen Gegenstand *sui generis* an (Karl Ameriks, Manfred Frank, Heinz Heimsoeth, Dieter Henrich, Patricia Longuenesse und Gottfried Martin). Die Herausforderung dieser Position ist, sie mit dem Prinzip der Unerkennbarkeit des unsinnlichen Gegenstands nach Kants transzendentaler Erkenntnistheorie zu vereinbaren. Der Intellektualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit nimmt das Ich nicht als Gegenstand an, sondern betont, dass es eine intellektuelle Handlung oder Vorstellung der Spontaneität des Denkens ist (Rolf-Peter Horstmann und Andrew Brook). Aber eine wirkliche Handlung ohne etwas Reales als ihr Subjekt ist unverständlich. Der Sensualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit hält das Ich für untrennbar mit dem individuellen Menschen, d. h. mit seinem raumzeitlichen Körper, verbunden (C. Thomas Powell, Wilfrid Stalker Sellars und Peter Frederick Strawson).



Allerdings ist dieses Individuale im Wesentlichen eine empirische Substanz; deshalb ist es noch unklar, wie die transzendentale Vermögen diesem Wesen innewohnen. Der Sensualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit beschreibt das Ich als ein System der voneinander abhängigen Vorstellungen (Patrici Kitcher); dies ist nicht weit entfernt von Humes Bündeltheorie. Sein Problem ist, dass er dafür einen Holismus und mentalen Determinismus voraussetzen muss, um die Notwendigkeit dieses Systems zu erklären. Aber dies ist schwierig zu beweisen und widerspricht der Spontaneität des Denkens. Außerdem kann dieses System auch nicht das Selbstbewusstsein erklären, weil ein solches System nicht unbedingt mit der Selbstreferenz verbunden ist. Der Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit bezeichnet das Ich als einen logischen Gegenstand mit der Gegenständlichkeit im schwächsten Sinne (Heiner Klemme und Tobias Rosefeldt). Eine weitere Aufgabe dieser Position ist, die Besonderheit und die Notwendigkeit des Ichbegriffs von allen anderen beliebigen logischen Begriffen zu unterscheiden. Der Logismus ohne vollständige Gegenständlichkeit entzieht alle semantischen Inhalte des Ichbegriffs und versteht seine Funktion lediglich als einen grammatischen Platzhalter des Satzes (Henry E. Allison, Chong-Fuk Lau und Dieter Sturma). Jedoch ist dieses Verständnis nur schwer mit der transzendentale Vermögenspsychologie in Kants Erkenntnistheorie in Einklang zu bringen und würde sie sogar überflüssig machen. Nach eingehender Betrachtung aller sechs Möglichkeiten wird der daraus gezogene Schluss begründet, dass nur der Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit mit Kants kritischer Philosophie kohärent ist, während alle andere mit unlösbaren Schwierigkeiten konfrontiert sind.



# Kapitel 1: Die Selbstbezüglichkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie bei Kant und ihre Aporie

*γνώθι σεαυτόν* ist schon immer ein dominantes Thema in der Geschichte der Philosophie gewesen. Es scheint jedoch auf den ersten Blick, dass Kant die Möglichkeit der Erfüllung dieses Mottos verneint. Einerseits schreibt er den ganzen Abschnitt ‚Von den Paralogismen der reinen Vernunft‘ nur deshalb, um die Illegitimität der rationalen Selbsterkenntnis des Ichs bzw. der rationalen Psychologie aufzuzeigen.<sup>12</sup> Andererseits negiert er die Wissenschaftlichkeit der empirischen Selbsterkenntnis des Ichs bzw. der empirischen Psychologie.<sup>13</sup> Allerdings lässt sich deshalb noch nicht behaupten, dass Kant die Möglichkeit einer Selbsterkenntnis des Ichs gänzlich ausschließt. Immerhin spielt das transzendente erkennende Subjekt eine wichtige Rolle in seiner transzendentalen Erkenntnistheorie.<sup>14</sup> Daraus entsteht eine Spannung zwischen verschiedenen koexistierenden Haltungen zur Selbsterkenntnis des Ichs in Kants Philosophie.<sup>15</sup> Die Auflösung dieser Spannung ist nicht nur ein Thema der Philosophie des Geistes, sondern sie hat unausweichlichen Einfluss auf das ganze Gebäude der transzendentalen Philosophie. Denn die *Kritik der reinen Vernunft* ist, wie wir in der Einleitung gezeigt haben, wesentlich Selbsterkenntnis der Vernunft.<sup>16</sup> Das aber impliziert, dass sie zugleich von einer Subjektivitätstheorie abhängen muss. Insofern bedingt das unterschiedliche Verständnis dieser Subjektivität die verschiedenen

---

<sup>12</sup> Vgl.: „Es gibt also keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniß verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt“ (B421).

<sup>13</sup> Vgl.: „Noch weiter aber, als selbst Chemie muß empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben“ (MAN, AA IV: 471).

<sup>14</sup> Vgl. B131–2.

<sup>15</sup> Das ist im Grund das allgemeine Thema der ganzen klassischen deutschen Philosophie, wie Ameriks und Surma zeigen: „The various theoretical perspectives of classical German philosophy are distinctive in that they take up, in very different ways, justified criticisms of subjectivity and justifiable claims of its decentralization, but without thereby giving up the notion of the self“ (Ameriks und Sturma, 1995, S. 2).

<sup>16</sup> Zum Beispiel bezeichnet Kant die negative Aufklärung der Irreführung der Vernunft in der Metaphysik als Selbsterkenntnis der reinen Vernunft: „Da aller Schein darin besteht, daß der subjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird, so wird ein Selbsterkenntniß der reinen Vernunft in ihrem transcendenten (überschwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen sein, in welche die Vernunft geräth, wenn sie ihre Bestimmung mißdeutet und dasjenige transcendentere Weise aufs Object an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht“ (*Prolegomena*, AA IV: 328). Dabei stellt sich allerdings die Frage, ob diese Bezeichnung der strengen Bestimmung der Erkenntnis durch Kant entspricht. Zum Beispiel leugnet Kant an manchen Stellen die Selbsterkenntnis des Verstandes, der zur Vernunft im weiteren Sinn gehört: „Der[Verstand] [erkennt] also für sich gar nichts“ (B145). Dieser Punkt wird noch zu erörtern sein.

Einschätzungen der Gültigkeit und Leistung der ganzen Erkenntnistheorie Kants. Obwohl Kant die Möglichkeit der Erkenntnis generell im Rückgriff auf die subjektiven Vermögen und Funktionen erklärt, thematisiert er kaum den Status des erkennenden Subjekts selbst und stellt keine komplette Ichlehre auf.<sup>17</sup> Dies führt zunächst zu Schwierigkeiten bei der Untersuchung dieser Basis der transzendentalen Philosophie.<sup>18</sup>

Trotz dieser Schwierigkeit könnte man mit der fundamentalen Problematik der Erkenntnistheorie in der ersten Kritik anfangen, um die Relevanz der Ichlehre hervorzuheben. Obwohl Kant eine Ichlehre nie direkt erwähnt, ist, wie oben erwähnt, Kants Erkenntnistheorie mit der Subjektivität eng verbunden – nicht nur, weil die Erkenntnistheorie auf der Subjektivität beruht, sondern auch, weil die Subjektivität umgekehrt von der Erkenntnistheorie bestimmt werden soll. In der Tat verweist die Spannung der Selbsterkenntnis des Ichs auf eine weitere Spannung innerhalb der Erkenntnistheorie Kants: jene zwischen dem Erkenntniskriterium und der transzendentalen Erkenntnis, die wir das Problem der Selbstbezüglichkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie nennen können. In den folgenden Abschnitten wird dieses Problem näher erörtert.

Vor diesem Hintergrund wird das erste Kapitel zunächst den fundamentalen Rahmen der Erkenntnistheorie Kants in seiner ersten Kritik deutlich herausarbeiten und die Spannung zwischen Kants Kriterium der Erkenntnis und der für die Möglichkeit der Erkenntnis bedeutungsvollen transzendentalen Erkenntnis, nämlich die

---

<sup>17</sup> Der Ansatz Kants in seiner Erkenntnistheorie besteht darin, nicht eine Theorie der Subjektivität, sondern nur eine Anwendungslehre der subjektiven Vermögen in Bezug auf die Möglichkeit der Erkenntnis bzw. die Wissenschaft aufzubauen, wie Brook zeigt: „In his study of the mind, as elsewhere, Kant limited himself to questions about which he thought genuine knowledge was possible“ (Brook, 1994, S. 4), „In short, Kant’s approach to the mind centered on how it works, as opposed, for example, to how it is built (whether abstractly or physically characterized) or its introspectible contents“ (Brook, S. 13). Kants Bewertung über den wichtigsten Teil der ersten Kritik ‚Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe‘ kann hier als Beleg dienen: „Die Hauptfrage bleibt immer: was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen? und nicht: wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“ (AXVII). Das heißt, dass die Frage ‚Was ist das Ich?‘ von Kants Ausführung über die Subjektivität noch nicht beantwortet wird, wie Kitcher erwähnt: „It is totally unclear what the claim that the thinking I exists is to mean“ (Kitcher, 1984, S. 123).

<sup>18</sup> Zum Beispiel zeigt H. J. Paton: „Kant’s doctrine of self-knowledge is the most obscure and difficult part of his philosophy“ (Paton, 1953, S. 233), Ameriks zeigt auch, dass Kant trotz der Existenz des Abschnitts ‚Paralogismen‘ noch keine klare Ichlehre abgibt: „The general place of the mind in Kant’s idealism is notoriously difficult to determine, and the Paralogisms has attracted support largely because of its popular critical tone, not because philosophers have been able to extract from it a clear theory of mind“ (Ameriks, 1982/2000, S. 1).

Selbstbezüglichkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie, aufzeigen (1.1). Danach wird diese transzendente Erkenntnis analysiert und ihre verschiedenen Stufen werden in Ansehung dieser Selbstbezüglichkeit bewertet (1.2). Zum Abschluss gilt es zusammenzufassen, wie die Selbstbezüglichkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie, besonders auf der Stufe des transzendentalen Subjekts, eine Aporie in Kants System verursacht (1.3).

### **1.1 Kants transzendentalen Erkenntnistheorie und ihre Selbstbezüglichkeit**

Die Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse zu erklären, ist eine der wichtigsten Aufgabe der *Kritik der reinen Vernunft* Kants. Hier stellt er sein Kriterium der wissenschaftlichen Erkenntnis auf, das in der ganzen ersten Kritik die dominierende Rolle spielt. Diesem Kriterium zufolge implizieren alle gültigen Erkenntnisse sowohl Begriffe als auch Anschauungen, um so gleichermaßen die Form der Allgemeinheit annehmen und sich auf Gegenstände beziehen zu können. Kants bekanntes Motto: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauung ohne Begriffe sind blind“ (A51/B75) vertritt präzise diesen Gedanke. Indem er die Erkenntnistheorie in diesem Rahmen situiert, kann Kant darlegen, warum die üblichen Wissenschaften (z. B. Mathematik, Physik) gültig sind, die traditionelle Metaphysik hingegen keine eigentliche Wissenschaft ist, sondern einen ‚Kampfplatz‘ darstellt.<sup>19</sup> So sind zwar alle Wissenschaften vernünftige Disziplinen, jedoch erfüllen nur die erstgenannten die Ansprüche von Kants Erkenntniskriterium. Der Metaphysik hingegen fehlen die erforderlichen Anschauungen, mit denen der Streit zwischen verschiedenen Erkenntnisbehauptungen erst gelöst werden kann, bedeutet doch, aus miteinander widerstreitenden Erkenntnisbehauptungen die richtige herauszufinden, die Wahrheit zu erhalten. Zudem ist für Kant die Wahrheit die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand,<sup>20</sup> und der Beitrag der Anschauung zur Erkenntnis besteht eben darin, sie auf einen Gegenstand zu beziehen.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl.: „Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik“ (AVIII).

<sup>20</sup> Vgl.: „Die Namenerklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt“ (A58/B82).

<sup>21</sup> Vgl.: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung“ (A19/B33), „Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniß an Objecten, und sie bleibt alsdann völlig leer“ (A62/B87).

Infolgedessen ist in Kants Erkenntnistheorie die Anschauung ein auffälligeres Kennzeichen der gültigen Erkenntnis als der Begriff, da sich zwar alle angeblichen Erkenntnisse des Menschen unausweichlich durch Begriffe bzw. Urteile darstellen, aber nicht alle die entsprechenden Anschauungen wirklich enthalten. Vermeintliche, tatsächlich aber ungültige Erkenntnisse, die nicht mit Anschauungen verbunden sind, heißen demnach bloße Gedanken.<sup>22</sup> Zur gültigen Erkenntnis gelangt der Mensch hingegen nur durch die sogenannte sinnliche Anschauung,<sup>23</sup> die vom Gegenstand passiv affektiert wird und somit eine Empfänglichkeit voraussetzt.<sup>24</sup> Die sinnliche Anschauung wird wiederum in die reine bzw. raumzeitliche und die empirische Anschauung unterteilt.<sup>25</sup> Die reine Anschauung ist lediglich die Form der sinnlichen Anschauung und bezieht sich noch nicht auf den wirklichen Gegenstand.<sup>26</sup> Daher kann das wichtigste Kennzeichen der gültigen Erkenntnis weiter auf die **empirische Anschauung** eingeschränkt werden, wie Kant deutlich macht:

Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung, und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloße Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch *a priori* möglich sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d.i. auf *data* zur

---

<sup>22</sup> Vgl.: „Sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen, ist also nicht einerlei. Zum Erkenntnis gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn könnte dem Begriffe eine correspondirende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgend einem Dinge möglich, weil es, so viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne“ (B146; vgl. A155–6/B194–5).

<sup>23</sup> Vgl.: „Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (*directe*), oder im Umschweife (*indirecte*), vermittelst gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“ (A19/B33), „Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich (Ästhetik), also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntnis werden, so fern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird“ (B146).

<sup>24</sup> Vgl.: „Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloß sinnlich, d.i. nichts als Empfänglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann *a priori* in unserem Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas anderes als die Art zu sein, wie das Subject afficirt wird“ (B129).

<sup>25</sup> Vgl.: „Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird“ (B147).

<sup>26</sup> Vgl.: „Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heißen“ (A20/B34–5), „Diese [Ausdehnung und Gestalt] gehören zur reinen Anschauung, die *a priori*, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe stattfindet“ (A21/B35).

möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objective Gültigkeit, sondern sind ein bloßes Spiel, es sei der Einbildungskraft oder des Verstandes, respective mit ihren Vorstellungen. (A239/B298; vgl. B147–8)

Dem Zitat zufolge liegt hier der Kern von Kants Erkenntnistheorie im Rahmen der transzendentalen Philosophie. Er besagt, dass sich alle Elemente für eine gültige Erkenntnis im strengen Sinne letztendlich auf die empirische Anschauung bzw. den Gegenstand der Erfahrung beziehen müssen. Das heißt, dass alle gültigen Erkenntnisse **Erkenntnisse der Gegenstände der Erfahrung** sein sollen:

Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntniß, so fern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntniß aber ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntniß *a priori* möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung. (B165–6)

Damit haben wir ein fundamentales Prinzip der Erkenntnis.

Darüber hinaus gibt es einen weiteren Schwerpunkt bei der Erklärung der wissenschaftlichen Erkenntnis in der kritischen Philosophie Kants: Die wissenschaftlichen Erkenntnisse sollen aus den sogenannten synthetischen Erkenntnissen *a priori* gewonnen werden oder zumindest auf ihnen beruhen.<sup>27</sup> Deswegen muss es auch die apriorischen bzw. reinen Teile jeweils des Begriffs und der Anschauung geben, aus denen die synthetischen Erkenntnissen *a priori* in den Wissenschaften bestehen. Außer Anschauung und Begriff verwendet Kant weitere Termini im Hinblick auf andere apriorische Elemente, um zu erklären, wie Erkenntnis entsteht. Die Existenz dieser Elemente neben den reinen Begriffen und den reinen Anschauungen wirft indes die Frage auf, **ob Kant hier seinem Prinzip der gültigen Erkenntnis gerecht wird oder ob sich nicht vielmehr Widersprüche zeigen**, insofern diese Elemente wegen ihrer Apriorität gerade von der empirischen

---

<sup>27</sup> Diese Behauptung stützt sich auf den Untertitel der B-Einleitung: ‚V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urtheile *a priori* als Principien enthalten‘ (B14).

Anschauung unabhängig sein sollen.<sup>28</sup> Das heißt, ähnlich bei viele allgemeine Behauptungen und Prinzipien sieht sich Kant im Rahmen der Erkenntnistheorie mit dem **Problem der Selbstbezüglichkeit** konfrontiert: Die Elemente und die Theorie, mit denen er sein Prinzip der gültigen Erkenntnis erklärt, müssen wiederum anhand desselben Prinzips geprüft werden. Kant thematisiert dieses Problem jedoch nicht. Die Selbstbezüglichkeit ergibt sich aus Kants Erklärung der Möglichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis mit all jenen Termini und Aussagen im Zusammenhang mit seiner transzendentalen Philosophie.

Der Terminus ‚transzendental‘ bezieht spezifisch auf die kritische Meta-Erklärung der Erkenntnis *a priori*:

Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transscendental-Philosophie heißen. (B25)

Man kann sagen, dass die Erklärung der transzendentalen Philosophie eine Art Erkenntnis *a priori* über Erkenntnis *a priori* ist und die transzendente Philosophie insofern selbst eine Art Erkenntnisssystem ausmacht. Diese besondere Art der Erkenntnis nennt Kant die transzendente Erkenntnis:

Nicht eine jede Erkenntniß *a priori*, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden oder möglich sind, [müsse] transscendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntniß

---

<sup>28</sup> Zum Beispiel zeigt Reinhard Hiltcher, dass die die Erfahrung konstituierenden Elemente keine Erfahrungsgegenstände sind und es fragwürdig ist, ob man sie als eigentliche Erkenntnis ansehen kann: „Wenn gültige Erkenntnis auf den Bereich der „Erfahrungsgegenstände“ beschränkt sei – so der Einwand –, so könne Kant keine *Erkenntnis* derjenigen Prinzipien erlangen, die Erfahrung konstituieren. Denn Prinzipien sind sicherlich nicht Gegenständen in Raum und Zeit gleichzustellen. Und weiter gefragt: In welchem Sinne könnten dann die 3 Kritiken Kants selbst den Anspruch erheben, Erkenntnis zu entfalten?“ (Hiltcher, 2002, S. 273). Die neueste Darstellung dieser Problematik findet sich in Lau Aufsatz „Transcendental Concepts, Transcendental Truths and Objective Validity“: „Since these are not concepts of objects that can be given in intuition, there is a problem of how the transcendental concepts themselves can acquire objective validity“ (Lau, 2015, S. 446), „However, it is unclear how concepts, a priori concepts in particular, can be related to empirical intuitions and acquire objective validity“ (Lau, 2015, S. 447), „If Kant wants to avoid the charge he has brought against traditional metaphysics, his theory has to guarantee the objective validity of its own transcendental concepts“ (Lau, 2015, S. 454), „It is, however, unclear how transcendental truths can be compatible with Kant’s correspondence conception and what transcendental truths are true of“ (Lau, 2015, S. 455).



oder der Gebrauch derselben *a priori*) heißen. ... Der Unterschied des Transscendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand. (A56–7/B80–1)

Sie ist eine Erkenntnis *a priori*, bezieht sich aber nicht unmittelbar auf die gewöhnlichen Gegenstände der Erkenntnisse *a priori*, sondern spezifisch auf die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* selbst. Sie soll die Beziehung zwischen den Erkenntnissen *a priori* und den Gegenständen erklären, und die objektive Gültigkeit dieser Erkenntnisse beweisen.

Als eine Erkenntnis *a priori* müssen die Erklärung und das Kriterium der Erkenntnis, die von der transzendentalen Erkenntnistheorie bestimmt werden, theoretisch auch für sie selbst gelten. Daraus ergibt sich die Selbstbezüglichkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie.<sup>29</sup> Gemäß ihrem eigenen Kriterium der Erkenntnis, dem Bezug auf die empirische Anschauung, muss im Grunde überprüft werden, ob transzendente Erkenntnisse diesen Erkenntnisanspruch zu erfüllen vermögen. Widerspruchsfrei sind sie demnach nur dann, wenn es entweder **die ihnen entsprechende empirische Anschauung gibt** oder **sie Erkenntnisse in einem völlig anderen Sinn sind**. Im folgenden Abschnitt werden wir die transzendente Erkenntnis nach ihren verschiedenen Stufen unterteilen und mit dem Kriterium des Bezugs auf die empirischen Anschauung vergleichen, um zu prüfen, ob es sich bei ihr um gültige Erkenntnisse wie die konkreten wissenschaftlichen Erkenntnisse, um verkleidete Erkenntnisse entgegen Kants eigenem Kriterium der Erkenntnis oder um gar keine Erkenntnisse im strengen Sinne handelt.

## 1.2 Die vierstufige Struktur der transzendentalen Erkenntnis

### 1.2.1 Die transzendente Vorstellung

---

<sup>29</sup> Viele Kant-Forscher haben diese Charakteristik der transzendentalen Philosophie gezeigt, z. B. Rudiger Bubner: „Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction“ (Bubner, 1975, S. 460–2), „Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente“ (Bubner, 1982, S. 321), Avery Goldman: *Kant and the subject of critique: on the regulative role of the psychological idea* (Goldman, 2012, S. 1), Heimsoeth: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* (Heimsoeth, 1971, S. 237), Hiltcher: „Einige Anmerkungen zu Kants Lehre von Reflexion, Selbstbewußtsein und Subjektivität“ (Hiltcher, 2002, S. 296), Lau: „Die Struktur der transzendentalen Deduktion und das Problem des Selbstbewusstseins“ (Lau, 2001, S. 366–7) und Claude Piché: „Self-Referentiality in Kant’s Transcendental Philosophy“ (Lau, 1995, S. 259).

Was ist transzendente Erkenntnis? Zunächst verweist Kant in der ganzen transzendentalen Elementarlehre auf viele transzendente Vorstellungen, z. B. auf die reinen Anschauungen, die Kategorien, die Schemata, die Grundsätze, die Ideen und die dialektischen Schlüsse. Sie sind die fundamentalsten Stoffe, anhand derer Kant den Ursprung der Erkenntnisse zu erklären sucht und die ihm als Kriterium dienen, zu entscheiden, ob die Erkenntnisse gültig oder ungültig sind. Wir nennen diese Vorstellungen die transzendente Erkenntnis erster Stufe. Aber können sie gemäß Kants Kriterium als eigentliche Erkenntnisse verstanden werden? In der transzendentalen Dialektik zeigt Kant selbst, dass die Ideen und die dialektischen Schlüssen keine eigentlichen Erkenntnisse liefern, sondern nur Schein verursachen, weil sie sich von der Grenze der Erfahrung weit entfernen, also gar keine Möglichkeit der Anschauung mehr in sich schließen und sich somit auf keinen wirklichen Gegenstand beziehen können.<sup>30</sup> Im Gegensatz dazu verbinden die Schemata<sup>31</sup> und die Grundsätze<sup>32</sup> Begriff und Anschauung in sich, weshalb sie Kants Erkenntniskriterium entsprechen. Mehr noch als die Schemata können die Grundsätze als Erkenntnisse gelten, weil sie nicht nur zeitliche (wie die Schemata), sondern auch räumliche Anschauung implizieren.<sup>33</sup> Die Rolle der beiden Paare in Kants Erkenntnistheorie, die jeweils in der Analytik der Grundsätze und der transzendentalen Dialektik behandelt werden, ist also unzweifelhaft.

---

<sup>30</sup> Vgl.: „Besser würde man sich doch und mit weniger Gefahr des Mißverständnisses ausdrücken, wenn man sagte: daß wir vom Object, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematischen Begriff haben können“ (A339/B396–7) sowie „Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirische Prämissen enthalten und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schließen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität geben“ (A339/B397).

<sup>31</sup> Sie können auch als transzendentalen Zeitbestimmungen verstanden werden (A139/B138), inklusive der Zahl (A142/B182) oder des der Empfindung entsprechenden Daseins in der bestimmten Zeit (A143/B182). Durch sie beziehen sich die Kategorien zuerst auf den Gegenstand: „Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen“ (A145–6/B185).

<sup>32</sup> Vgl.: „Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als Principien *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetische Sätze *a priori*, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung“ (B294).

<sup>33</sup> Es scheint, dass Erkenntnis im strengen Sinne für Kant zugleich innere und äußere Anschauungen erfordert: „Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge zu Folge der Kategorien zu verstehen und also die objective Realität der letzteren darzuthun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen bedürfen“ (B291). Daher ist es nicht festgelegt, wie Kant den epistemologischen Status der Schemata, die sich nur auf die innere Anschauung beziehen, sieht. Allerdings hat diese Frage keinen großen Einfluss auf unsere Frage nach dem Ichbegriff.

Im Vergleich dazu ist die Rolle der reinen Anschauungen und der Kategorien weniger deutlich. An vielen Stellen nennt Kant Anschauung und Begriff ‚Erkenntnis‘: „Eine objektive Perzeption ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus)“ (A320/B376–7). „Alle Erkenntnisse, das heißt: alle mit Bewußtsein auf ein Object bezogene Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe“ (*Jäsche Logik*, AA IX: 91). Tatsächlich ist ihr Status als Erkenntnis jedoch zweifelhaft, da für Kant weder der bloße Begriff noch die bloße Anschauung, sondern nur ihre Verbindung für Erkenntnis gehalten werden darf.<sup>34</sup> Wie lässt sich dann aber das bloße Bewusstsein der reinen Anschauung oder der Kategorien in Kants Erkenntnistheorie lokalisieren? Zum Ende der ‚transzendentalen Analytik‘ stellt Kant eine Tafel der Einteilung des Begriffs von Nichts auf, die für diese Frage hilfreich ist. Hier nennt Kant den leeren Begriff *ens rationis*, und die leere Anschauung *ens imaginarium* (A292/B348). Beide beziehen sich auf keinen Gegenstand und sind eine Art **Unding**. Das belegt, dass Kant die reinen Anschauungen und die Kategorien an sich nicht als eigentliche Erkenntnisse ansieht. Ist dennoch bei ihnen von ‚Erkenntnis‘ die Rede, so ist dies in der Weise zu verstehen, dass es nur die Erkenntnisart oder das Erkenntnismittel bezeichnet; für eine gültige Erkenntnis reicht jedoch ein bloßes Erkenntnismittel nicht aus.

Die bisherigen Ausführungen zeigen, dass die reine Anschauung und die Kategorien wegen ihrer Gegenstandslosigkeit dem Kriterium der Erkenntnis nicht entsprechen, aber auch nicht entsprechen müssen. Dennoch bleibt ein Problem bestehen: Nach dem letzten Abschnitt ist deutlich, dass der Gegenstandsbezug der gültigen Erkenntnis letztendlich auf der empirischen Anschauung beruht. Sind die reine Anschauung und die Kategorien an sich jedoch sowohl gegenstandslos, als auch von der empirischen Anschauung unabhängig, wie können sie dann zur Erkenntnis beitragen? Diese Frage zielt letztlich auf die **Deduktion**, die aufgrund der Besonderheit der Vorstellungen *a priori* in der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants ihren Platz findet.<sup>35</sup> Eine

---

<sup>34</sup> Vgl.: „Sie [die Kategorien] [sind] für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloße Gedankenformen, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen“ (B288).

<sup>35</sup> Vgl.: „Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntniß ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch *a priori* (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugniß bedarf jederzeit einer Deduction: Weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objecte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung

Deduktion bedeutet die Erklärung der Beziehung zwischen den Vorstellungen *a priori* und dem Gegenstand bzw. der empirischen Anschauung: „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction derselben und unterscheide sie von der empirischen Deduction“ (A85/B117). Wie ist es aber bei von der empirischen Anschauung unabhängigen Vorstellungen *a priori* möglich, sich auf einen Gegenstand zu beziehen? Kant selbst problematisiert den Begriff *a priori* in Zusammenhang mit der Deduktion:

Daß ein Begriff völlig *a priori* erzeugt werden und sich auf einen Gegenstand beziehen solle, obgleich er weder selbst in den Begriff möglicher Erfahrung gehört, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung besteht, ist gänzlich widersprechend und unmöglich. Denn er würde alsdann keinen Inhalt haben, darum weil ihm keine Anschauung correspondirte, indem Anschauungen überhaupt, wodurch uns Gegenstände gegeben werden können, das Feld oder den gesammten Gegenstand möglicher Erfahrung ausmachen. (A95)

Angesichts dessen stellt er unmittelbar ein neues Kriterium für die objektive Gültigkeit dieser Begriffe *a priori* auf:

Wenn es also reine Begriffe *a priori* gibt, so können diese zwar freilich nichts Empirisches enthalten: sie müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen *a priori* zu einer möglichen Erfahrung sein, als worauf allein ihre objective Realität beruhen kann. (ebd.)

Das heißt, dass für Kant die Vorstellungen *a priori* einen Bezug auf Gegenstände der Erfahrung haben können, wenn sie die Bedingung einer möglichen Erfahrung sind.

In Kants Behandlung dieser Aufgabe der Deduktion wird die Beziehung zwischen der reinen und der empirischen Anschauung deutlich: Die reine Anschauung ist die Bedingung bzw. die Form der empirischen Anschauung und hat deswegen einen notwendigen Bezug auf den Gegenstand.<sup>36</sup> Alle empirischen Anschauungen sind ohne

---

hernehmen“ (A85/B117), „Wir haben jetzt schon zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß sie beiderseits völlig *a priori* sich auf Gegenstände beziehen, nämlich die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien als Begriffe des Verstandes“ (A86/B118).

<sup>36</sup> Vgl.: „Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen

Ausnahme zugleich raumzeitlich, sie können nicht außerhalb von Raum und Zeit vorgestellt werden. Auch aus diesem Grund unternimmt Kant gar keine Deduktion der reinen Anschauung in der A-Auflage der ersten Kritik und legt in der B-Auflage auch nur eine Erörterung statt einer Deduktion vor. Im Gegensatz dazu erweist sich die Beziehung zwischen der Kategorie und der empirischen Anschauung als weitaus schwieriger, ist doch die Kategorie völlig heteronomisch gegenüber der Anschauung und hat daher gar nichts mit der Gegebenheit des Gegenstands zu tun. Zumindest hat sie keinen direkten Bezug auf den Gegenstand, lässt sich doch der Gegenstand in der Anschauung leicht ohne Begriff *a priori* konzipieren:

Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich nothwendig auf Functionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben *a priori* enthielte. Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben: denn ohne Functionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. (A89/B122)

Angesichts dieser besonderen Schwierigkeit wird die Deduktion des reinen Begriffs die Hauptaufgabe für Kants kritische Philosophie.<sup>37</sup> Um das Problem zu lösen, weist Kant darauf hin, dass der Bezug der transzendentalen Vorstellung auf einen Gegenstand ohne empirischen Anschauung durch den Beitrag der Gegenständlichkeit bewiesen werden kann, allein indem ein Gegenstand als Gegenstand erkannt wird. Die Gegenständlichkeit bedeutet einen Begriff des Gegenstands überhaupt, der in den reinen Verstandesbegriffen besteht. Aufgrund dieses Status sind die reinen

---

können, wie diese als Erkenntnisse *a priori* sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen und eine synthetische Erkenntniß derselben unabhängig von aller Erfahrung möglich machen. Denn da nur vermittelt solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d.i. ein Object der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen *a priori* enthalten, und die Synthesis in denselben hat objective Gültigkeit“ (A89/B121–2).

<sup>37</sup> Vgl.: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Gränzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transcendentalen Analytik unter dem Titel der Deduction der reinen Verstandesbegriffe angestellt habe“ (AXVI).

Verstandesbegriffe die Bedingung des Gegenstands der Erfahrung, sofern der Gegenstand zwar dadurch nicht gegeben, jedoch gedacht wird.<sup>38</sup> Infolgedessen haben die reinen Verstandesbegriffe einen Bezug auf die Form des Gegenstands und tragen so zu der Möglichkeit der Erkenntnis bei.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass unter den transzendentalen Vorstellungen manche (die transzendentalen Grundsätze) als gültige Erkenntnis anzusehen sind, andere (die Ideen, die dialektischen Schlüsse) hingegen nicht. Die reinen Anschauungen und die reinen Verstandesbegriffe, deren Status am dunkelsten sind, können nicht für eine eigentliche Erkenntnis gehalten werden. Trotzdem sind sie, wie die Deduktion zeigt, notwendige formelle Bedingungen einer gültigen Erkenntnis; sie können daher **Formen der Erkenntnis** genannt werden. Auf dieser ersten Stufe der transzendentalen Vorstellungen macht die Selbstbezüglichkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie nur ein oberflächliches Problem aus und kann daher leicht aufgelöst werden.

### 1.2.2 Die transzendente Funktion

Außer den genannten transzendentalen Vorstellungen, mit denen Kant die Frage ‚Was macht die fundamentale Struktur und die Zusammensetzung der Erkenntnis aus?‘ beantwortet, erwähnt er in der transzendentalen Philosophie auch viele transzendentalen Funktionen. Mit den entsprechenden Termini bezeichnet er die Ursprungsart der transzendentalen Vorstellungen, unterscheidet dadurch die verschiedenen Vorstellungen voneinander und erklärt ihre Verhältnisse sowie die Frage, wie Erkenntnisse aus ihnen entstehen. Diese Funktionen sind z. B. die Rezeptivität der Anschauung, die Spontaneität des Denkens und die Synthesis. Wir nennen sie transzendente Erkenntnisse zweiter Stufe.

---

<sup>38</sup> Vgl.: „Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe *a priori* darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich nothwendiger Weise und *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur mittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann“ (A93/B126).

Kant sieht das Anschauen und das Denken als die fundamentalen Herstellungsmittel der Vorstellungen an: Durch das Anschauen gelangt man zu der Anschauung, durch das Denken zum Begriff. Weiterhin schreibt Kant den beiden Herstellungsmitteln wesentliche, jedoch unterschiedliche Eigenschaften zu (Rezeptivität und Spontaneität), um ihre unterschiedlichen Herstellungsweisen (passiv und aktiv) zu bezeichnen:

Unsre Erkenntniß entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniß auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüths) gedacht. (A50/B74)

Das heißt, dass diese zwei Funktionen und ihre Produkte (Anschauung und Begriff) wesentlich verschieden sind. Um die Erkenntnis als die Verbindung der zwei wesentlich verschiedenen Mittel zur Herstellung von Vorstellungen zu verstehen, sieht Kant in der Spontaneität der Begriffe weiterhin eine Verbindungsfunktion, die dazu dient, eine Einheit zu schaffen:

Alle Anschauungen als sinnlich beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Ich verstehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke. (A68/B93)<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Hier definiert Kant streng genommen nur die Spontaneität der Begriffe als Funktion; daher könnte man denken, dass die Rezeptivität aller Anschauung nicht Funktion genannt werden dürfte. Aber nach der Definition der Funktion, die hier darin besteht, „verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“ tragen die reinen Anschauungen als die Form der Erscheinung in der Tat auch dazu bei, das Mannigfaltige der empirischen Anschauung unter einer einzigen Zeit und in einem einzigen Raum einzuordnen: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung“ (A20/B34). Deshalb kann die Rezeptivität der reinen Anschauung durchaus zusammen mit der Spontaneität für eine Funktion im schwachen Sinne angesehen werden. Robert Hanna erwähnt, dass die Sinnlichkeit durchaus produktive Kraft, und zwar eine Spontaneität auf niedriger Stufe, haben soll: „By sharp contrast, for Kant the sensibility and the understanding alike are generative and productive sources: each is a cognitive ‘capacity’ (Fähigkeit) or ‘faculty’ (Vermögen) for spontaneously simplifying and interpreting—for spontaneously informing and transforming—inputs. Hence the most accurate way of characterizing the relationship between sensibility and understanding is in terms of two distinct levels of spontaneity of synthesis: lower-level or sensory (receptive) spontaneity; and higher-level or conceptual (discursive)

Das Denken, für sich genommen, ist bloß die logische Function, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung. (B428–9)

Diese Funktion, das Mannigfaltige zu verbinden, nennt Kant weiterhin Synthesis:<sup>40</sup>

Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis. (A77/B102)

Aus der Synthesis der Anschauung und des Begriffs entsteht erst die eigentliche Erkenntnis. Nur durch diese Funktionen kann Kant die Quellen, die Beiträge und das Verhältnis der transzendentalen Vorstellungen in der Erkenntnis verdeutlichen.

Aber sind die Erkenntnisse über diese transzendentalen Funktionen gültige Erkenntnisse? Die Erwägung der transzendentalen Funktionen Kants betrifft wesentlich die Weise und das Verfahren der Ursprünge der einzelnen von ihnen verbundenen transzendentalen Vorstellungen. Konzentriert man sich nur auf die statische Verbindungsart der transzendentalen Vorstellungen, z. B. auf die von den Kategorien angebotenen, das Mannigfaltige der empirischen Anschauungen bestimmenden Regeln,<sup>41</sup> geht diese Beschreibung tatsächlich nicht über die transzendente Erkenntnis erster Stufe und die von Kant gezogene Grenze der Erkenntnis hinaus, weil diese Regeln selbst die transzendentalen Vorstellungen sind und ihre objektive

---

spontaneity“ (Hanna, 2004, S. 37).

<sup>40</sup> Wie die vorangehende Fußnote gezeigt hat, kommt nicht nur dem Denken, sondern auch den anderen Erkenntnismitteln die Funktion bzw. Synthesis zu. Daher gibt es auch verschiedene spezifische und hierarchische Synthesen, z. B. die Apprehension, die Reproduktion, die Rekognition usw.

<sup>41</sup> An manchen Stellen bezeichnet Kant die Produkte der Spontaneität des Denkens, nämlich die Begriffe, auch als Funktion, z. B. „Die Kategorie ist doch eine bloße Function des Denkens, wodurch mir kein Gegenstand gegeben, sondern nur, was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird“ (A253). Identifiziert man die transzendentalen Funktionen nur mit der Verbindungsart bzw. den Regeln der Kategorien, kann man eine funktionalistische Interpretation entwickeln, die nur den Input (das Mannigfaltige der Anschauungen) und den Output (Urteile bzw. Erkenntnisse) mit den Funktionen (den Regeln der Begriffe) zusammenführt, nicht aber nach weiteren subjektiven Anlagen und ihrem Status fragt. Hanna führt die Autoren, die Kant durch Funktionalismus interpretieren, auf: „Kant’s psychology is a species of functionalism (= the thesis that a mind consists in a set of compositionally plastic or multiply realizable organizational structures and patterns of rule-governed activity, not in its actual material substrate). See Brook, *Kant and the Mind*, 12–14; Kitcher, *Kant’s Transcendental Psychology*, 25; and Meerbote, ‘Kant’s Functionalism’” (Hanna, 2004, S. 36 Anm.45).



Gültigkeit durch die transzendente Deduktion bewiesen ist. Aber die Rede von den transzendentalen Funktionen sagt mehr aus als das.

Nach Kants Ausdruck erscheinen diese Funktionen als eine **Tätigkeit** oder **Handlung des Gemüts**, das hinter den transzendentalen Vorstellungen seinen Beitrag dynamisch ausübt.<sup>42</sup> Auf sie verweist der Umstand, dass man nur durch die Unterscheidung der Tätigkeiten die verschiedenen Vorstellungen wesentlich unterscheiden kann.<sup>43</sup> Die aktiven und passiven Tätigkeiten setzen allerdings ein tätiges Subjekt voraus, da Aktivität und Passivität Eigenschaften eines Subjekts sind. In diesem Fall ist es unproblematisch, dass wir Begriffe über diese Funktionen bilden können. Zweifelhaft erscheint es hingegen, dass wir Anschauungen darüber haben.<sup>44</sup> Zum Beispiel ist die Spontaneität des Denkens eine intellektuelle Eigenschaft,<sup>45</sup> die übersinnlich ist und damit in der Erscheinung nicht verstanden werden kann.

In manchen Passagen scheint Kant dann aber doch die Funktion der Synthesis für etwas der Anschauung Zugängliches zu halten, etwa wenn er der Einbildungskraft die Funktion der Synthesis überhaupt zuschreibt. Dabei spricht er von einem dunklen Bewusstsein:

Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. (A78/B103)

---

<sup>42</sup> Vgl.: „Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen“ (A77/B103).

<sup>43</sup> Vgl.: „Daher ist es eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d.i. sie unter Begriffen zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen“ (A51/B75).

<sup>44</sup> Vgl.: „Functions are inferred, not known directly, and representations have to do with the mind as it appears to itself, not as it is, so views like these could, perhaps, be reconciled with the unknowability of the mind as it is. However, Kant also seems to have views about what the mind is like, or at least what it could not be like, in itself“ (Brook, 1994, S. 115).

<sup>45</sup> Vgl.: „Ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d.i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d.i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne“ (B158 Anm.).

Indem er die Funktion der Synthesis für „blind“ und „selten bewußt“ hält. Obwohl „selten bewußt“ die Möglichkeit des Bewusstseins der Anschauung für die Funktion der Synthesis nicht ganz ausschließt, klingt es doch absurd, dass wir meistens nur unbewusste Anschauungen für diese Funktion besitzen sollen. Kant macht auch nicht deutlich, in welchen Situationen und unter welchen Bedingungen man sich dieser Anschauung bewusst sein könne. Es scheint daher, als handle es sich hier um die besondere Einsicht und das besondere Talent des jeweiligen Philosophen. Aber selbst wenn man eine unbewusste Anschauung annimmt, führt dies nicht weiter, da sie ja beim Menschen nur empirisch sein könnte und daher dem transzendentalen Charakter der benötigten Synthesis für Kants transzendente Philosophie widerspricht.<sup>46</sup> Angesichts dieser Schwierigkeiten zeigt sich die Aporie der Selbstbezüglichkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie bereits auf dieser Stufe, insofern die Erkenntnisrolle der Erkenntnisse über diese transzendentalen Funktionen unklar ist.

### 1.2.3 Das transzendente Vermögen

Das Verständnis der transzendentalen Funktionen als Tätigkeit des Gemüts setzt die transzendentalen Vermögen voraus, die über diese Funktionen verfügen. Wir nennen die Erkenntnisse über die transzendentalen Vermögen transzendentalen Erkenntnisse dritter Stufe. Sie bestehen aus z. B. der Sinnlichkeit, der Einbildungskraft, der Urteilskraft, dem Verstand und der Vernunft. Jedes Vermögen verfügt über eine eigene Funktion und kann damit ein eigenes Produkt erzeugen. Beispielsweise bekommt durch die Rezeptivität die Sinnlichkeit die Anschauung, durch die Spontaneität stellt der Verstand den Begriff her, durch die figürliche Synthesis erzeugt die Einbildungskraft das Schema, durch die intellektuelle Synthesis und mit Hilfe der Einbildungskraft und der Urteilskraft erzeugt der Verstand die konkreten Urteile und Erkenntnisse. Wir sehen

---

<sup>46</sup> Strawson zeigt aufschlussreich, dass es wesentlich keine Erkenntnis über die transzendente Synthesis geben kann, weil sie als Bedingung der Erkenntnis dieser stets vorhergehen muss: „The theory of synthesis, like any essay in transcendental psychology, is exposed to the *ad hominem* objection that we can claim no empirical knowledge of its truth; for this would be to claim empirical knowledge of the occurrence of that which is held to be the antecedent condition of empirical knowledge. Belief in the occurrence of the process of synthesis as an antecedent condition of experience and belief in the antecedent occurrence of disconnected impressions as materials for the process to work on are beliefs which support each other and are necessary to each other. But, by hypothesis, experience can support neither belief; and since neither is necessary to the strictly analytical argument, the entire theory is best regarded as one of the aberrations into which Kant's explanatory model inevitably led him“ (Strawson, 1966, S. 32).

bereits, dass eine transzendente Philosophie die aus dreistufige Struktur verwendet, um eine vollständige Erklärung der Erkenntnis zu leisten: die transzendentalen Vorstellungen, die transzendentalen Funktionen und die transzendentalen Vermögen.

Für Kant sind die transzendentalen Vermögen besonders von Belang, besteht doch die kopernikanische Wende der *Kritik der reinen Vernunft* eben darin, dass sich die Erkenntnistheorie hier nun vom Erkenntnisgegenstand ab- und dem Erkenntnisvermögen zuwendet,<sup>47</sup> indem das reine Vernunftvermögen durchgängig untersucht werden soll, um den Grund und den Umriss der Wissenschaft sowie der Metaphysik zu verdeutlichen:

Sie [die Kritik der reinen speculativen Vernunft] ist ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben. Denn das hat die reine speculative Vernunft Eigenthümliches an sich, daß sie ihr eigen Vermögen nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objecte zum Denken wählt, ausmessen und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen und so den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll. (BXXII–III)

Deswegen spielt die Erkenntnis über die Erkenntnisvermögen eine unentbehrliche Rolle in der ersten Kritik. Der Hauptteil der ersten Kritik gliedert sich entsprechend gemäß den verschiedenen Erkenntnisvermögen: Sinnlichkeit – Ästhetik; Verstand – Analytik der Begriffe; Urteilskraft – Analytik der Grundsätze; Vernunft – Dialektik.

Aber die Erkenntnisse über die transzendentalen Vermögen sind nach Kants Erkenntnisanspruch problematischer als die Erkenntnisse über die transzendentalen Funktionen. So ist eine Anschauung dieser Vermögen unmöglich. In der Tat ergibt sich

---

<sup>47</sup> Zum Beispiel hebt Hanna die Vermögen als den Kern der Erkenntnistheorie Kants hervor: „Now the letter to Herz also shows us clearly that, while the primary topic of Kant’s first Critique is the theory of our mental capacities for representing objects“ (Hanna, 2004, S. 19), „In other words, the innatist theory of innateness is a doctrine of content innateness; by contrast, Kant’s theory of innateness is a doctrine of capacity innateness, by which I mean that what is innate is not a mental representation but instead a mental faculty or power for generating representations according to rules“ (Hanna, 2004, S. 32), „By contrast, Kant’s epigenetic model of the mind contains an explanation for cognitive content that appeals only to the idea of innate active capacities or faculties containing rules for synthesizing externally supplied sensory information“ (Hanna, 2004, S. 33).

die Setzung der transzendentalen Vermögen aus dem Verständnis der Funktionen als der Tätigkeit des Gemüts. Eine Tätigkeit des Gemüts setzt für jede Funktion zwingend ein Vermögen als Quelle ihrer Möglichkeit voraus. Aber ein Vermögen bezeichnet nur die bloße Möglichkeit und kann daher nicht unmittelbar angeschaut werden. In einer Erkenntnis können wir bestenfalls behaupten, dass wir die Funktionen, die die Erkenntnis strukturieren, durch den Vorgang der Entstehung der Erkenntnis beobachten können, nie jedoch die Vermögen. Zwar können wir bei den empirischen Gegenständen durch Beobachtung der anschaulichen Attribute der Körper ihre Vermögen bestimmen, dies ist aber nicht bei den transzendentalen Vermögen der Fall, weil sie keine Attribute der empirischen Gegenstände sind.

In Vergleich zu den transzendentalen Funktionen, die immerhin als die bloße Verbindungsart des Mannigfaltigen in den empirischen Anschauungen interpretiert werden können, sind die transzendentalen Vermögen noch weit mehr von den empirischen Anschauungen bzw. Gegenständen entfernt, weil sie sich völlig von ihren Produkten unterscheiden und auch keinen Teil derselben ausmachen. Zum Beispiel gibt es bei der Erkenntnis eines Körpers als Substanz keine parallele Erkenntnis der Erkenntnisvermögen Sinnlichkeit und Verstand, obwohl die Erkenntnis des Körpers für Kant die Funktionen dieser Vermögen voraussetzt. Die Gültigkeit des Einsatzes dieser Vermögen nach Kants eigenem Kriterium zu rechtfertigen wäre nur dadurch möglich, dass man entweder direkt eine besondere Selbstanschauung der transzendentalen Vermögen annimmt oder, wie die empirischen Wissenschaften, auf den angenommenen empirischen Tatsachen (den empirischen Anschauungen der transzendentalen Funktionen) eine Hypothese (die Beschaffenheit der transzendentalen Vermögen) aufbaut. Jedoch ließe sich nicht nur das, was die Hypothese behauptet, gar nicht zeigen, sondern Kants transzendentaler Vorgang der Entstehung der Erkenntnis würde zu einem psychologischen werden und damit die Kritik des Psychologismus<sup>48</sup> auf sich ziehen.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> In diesem Fall würde die transzendente Erkenntnistheorie ihren transzendentalen Charakter und die Erkenntnis ihre Notwendigkeit verlieren.

<sup>49</sup> Vgl.: „For example, there are those who hold that the obvious way to fill out the doctrines is to say that Kant meant to give a privilege to the study of our own mental operations. Yet if this privilege is exploited in a natural way, the Kantian doctrines are given content only at the cost of absurdity, and there is even a direct conflict with Kant's major treatment of the mind, the Paralogisms. That is, if we say the way to determine *a priori* principles is to see how one's mind works, then we would seem to be turning the transcendental deduction into an instance of psychologism. And if we read transcendental idealism as a thesis about being able to know only the workings of one's mind, then we would seem to be left with not a transcendental but an empiricist and viciously relativistic doctrine“ (Ameriks, 1982/2000, S. 5–6).

Auf dieser Stufe der transzendentalen Erkenntnis wird die Schwierigkeit der Selbstbezüglichkeit unausweichlich und auffällig.

#### 1.2.4 Das transzendente Subjekt

Bei den transzendentalen Vermögen muss weiter ein einheitliches erkennendes Subjekt als ihre höchste Bedingung bzw. als ihr Grund vorausgesetzt werden, andernfalls könnten die parallelen Funktionen und Vermögen nicht im gleichen Raum kooperieren und sich die verschiedenen Vorstellungen nicht miteinander verbinden.<sup>50</sup> Das Subjekt muss daher zugleich auch Spontaneität haben, weil die Verbindung nicht im Subjekt passiv geschieht, sondern das Subjekt selbst die aktiven Funktionen ausüben muss, um die Verbindung herzustellen. Entsprechend müssen die Funktion der Verbindung und das Vermögen des Denkens ihm wesentlich sein. Wir können dieses einheitlich erkennende Subjekt das transzendente Subjekt nennen. Damit kommen wir zur letzten Stufe der transzendentalen Erkenntnisse. Kant selbst gibt diesem Subjekt unterschiedliche Namen:

Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung: Ich denke, hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* aus ihr zu bezeichnen. (B132)

Folgende Bezeichnungen werden verwendet: das „Ich denke“, „die reine Apperzeption“, „die ursprüngliche Apperzeption“, „das Selbstbewußtsein“ und „die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins“. Bemerkenswerterweise sind dies keine Bezeichnungen für das Subjekt selbst, sondern sie fungieren als Hervorhebung

---

<sup>50</sup> Powell zeigt auch, dass für die mentalen Zustände (die Vorstellungen) ein erfahrendes Subjekt unausweichlich ist: „Mental states are by their very nature *had* by an experiencing subject, and this subject is an irreducible aspect of experience“ (Powell, 1990, S. 23).

seiner Funktionen. Daher darf das Selbstbewusstsein nicht als das Bewusstsein einer Vorstellung eines statuarischen Gegenstands gesehen werden, sondern als das einer dynamischen Tätigkeit, wie Kant zeigt: „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung sondern eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts“ (B278). Diese Ausdrücke machen deutlich, mit welcher Sorgfalt Kant das Verständnis des Subjekts als eines Gegenstands der Erkenntnis zu vermeiden sucht und deswegen nur Aussagen über das Subjekt trifft, insofern es in seinen Funktionen beschrieben wird. Denn offenkundig kann dieses erkennende Subjekt nicht selbst Erkenntnisgegenstand werden, da es gemäß den Ausdrücken, mit denen es umrissen wird, unabhängig von der empirischen Anschauung sein soll. Das aber heißt, dass alle Aussagen über dieses transzendente erkennende Subjekt Kants Kriterium der Erkenntnis nicht erfüllen und deshalb nicht für Erkenntnis gehalten werden können.

In der ersten Kritik erinnert Kant uns wiederholt daran, dass wir durch das Bewusstsein der Funktionen des erkennenden Subjekts uns selbst nicht erkennen können, z. B. im Abschnitt über die Deduktion:

Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst. [...] So wie zum Erkenntnis eines von mir verschiedenen Objekts, außer dem Denken eines Objekts überhaupt (in der Kategorie), ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnis meiner selbst außer dem Bewußtsein, oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme. (B158)

im Abschnitt der ‚Widerlegung des Idealismus‘:

Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine Erkenntnis desselben, mithin auch nicht empirische, d.i. Erfahrung. (B277)

im Abschnitt über die Paralogismen:

Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt, bewußt bin. (B406)

Also ist durch die Analysis des Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntnis meiner selbst als Objekts nicht das mindeste gewonnen. (B409)

Besonders im Abschnitt über die Paralogismen unternimmt Kant eine systematische Kritik an der rationalen Psychologie, „welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden“ (A342/B400) sei. Er zeigt, dass die Absicht der rationalen Psychologie, die Selbsterkenntnis aus dem bloßen Selbstbewusstsein abzuleiten scheitert, und kommt zu dem Schluss: „Es gibt also keine rationale Psychologie als Doktrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntnis verschaffte“ (B421). Entscheidend ist, dass sich das Selbstbewusstsein nicht mit der Selbstanschauung gleichsetzen lässt und laut Kants Erkenntnisanspruch für keine Selbsterkenntnis des transzendentalen Subjekts gehalten werden darf.

Hier stellt sich somit erneut das Problem der Selbsterkenntnis und der Ichlehre in der transzendentalen Philosophie: Das transzendente Subjekt als der letzte Grund aller transzendentalen Erkenntnis bezieht sich selbst auf keinen Gegenstand, weil es nicht erkannt werden kann. Damit tritt die erste Problematik der Erkenntnistheorie der transzendentalen Philosophie auf den Plan: Was ist der Grund der transzendentalen Philosophie? Wie kann ein Unerkanntes der Grund der transzendentalen Philosophie sein?<sup>51</sup> Allerdings kann das transzendente Subjekt nach Kants Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen noch dem Gedanken zugeordnet werden. Insofern impliziert es die logische Bedeutung des Begriffs, weil man es zumindest denken kann. In diesem Sinne nennt Kant es ein logisches Ich,<sup>52</sup> dessen begrifflicher Inhalt nur durch

---

<sup>51</sup> Viele Kant-Forscher stellen auch diese Frage auf, z. B. Lorne Falkenstein und Klemme: „How can something that can only be supposed to exist in a phenomenal world postulated by a subject - something that is denied any independent existence in itself and supposed to exist in the theories constructed by the subject - be identified with the subject that constructs the theories?“ (Falkenstein, 1995, S. 348), „Wie kann das Ich Grund aller Erkenntnis sein, wenn wir es seinerseits nicht erkennen?“ (Klemme, 2009, S. 180).

<sup>52</sup> Die relevanten Ausdrücke enthalten auch „das beständige logische Subject des Denkens“ (A350), „die logische Einheit des Subjects“ (A356), „die logische Einheit eines jeden Gedanken“ (A398).

den logischen Gebrauch der Kategorien<sup>53</sup> bestimmt wird: „Von dem Ich in der erstern Bedeutung (dem Subject der Apperception), dem logischen Ich, als Vorstellung *a priori*, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sey“ (*Preisschrift*, AA XX: 270).

Aber ein bloßer Begriff, der lediglich einen logischen Sinn aufweist, ist, wie wir in Kapitel 1.2.1 gezeigt haben, ein *ens rationis*, ein Unding. Es wäre problematisch, wenn das ganze Gebäude der transzendentalen Philosophie letztendlich auf einem solchen Unding beruht. Ein bloßer Begriff im logischen Sinn besteht nur in der Widerspruchsfreiheit, während ihm die Notwendigkeit fehlt. So können gegensätzliche Begriffe, etwa der des einfachen und der des zusammengesetzten Ichs, widerspruchsfrei gedacht werden.<sup>54</sup> Jedoch würde nur ein einfaches Ich mit Kants Erkenntnistheorie übereinstimmen, insofern es mit dem Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption zusammenfällt,<sup>55</sup> die allein es ermöglicht, dass die mannigfaltigen Vorstellungen in der Anschauung insgesamt einem einzigen Bewusstsein zukommen, und die somit Möglichkeit der Erkenntnis ausmacht.<sup>56</sup> Aber inwiefern kann Kant dogmatisch behaupten, dass das Ich einfach sein muss, nur um seine Erkenntnistheorie zu errichten? Genau auf dieser Stufe gefährdet die Spannung zwischen Kants Einführung des transzendentalen Subjekts und seiner Kritik der Selbsterkenntnis des Ichs das Fundament des ganzen Gebäudes seiner transzendentalen Philosophie. Hier kommt das Problem der Selbstbezüglichkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie zu seiner Kulmination.

---

<sup>53</sup> Vgl.: „Alle *modi* des Selbstbewußtseins im Denken an sich sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objecten (Kategorien), sondern bloße logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben“ (B406–7).

<sup>54</sup> Vgl.: „So ist demnach das einfache Bewußtsein keine Kenntniß der einfachen Natur unseres Subjects, in so fern als dieses dadurch von der Materie als einem zusammengesetzten Wesen unterschieden werden soll“ (A360).

<sup>55</sup> Vgl.: „Dieser Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtsein gedacht werden.“ (B135).

<sup>56</sup> Vgl.: „Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht“ (B137).



### 1.3 Die Aporie transzendentalen Erkenntnistheorie

Bis hierher haben wir bereits den Inhalt und die vierstufige Struktur der transzendentalen Erkenntnis in Kants transzendentaler Philosophie in den Blick genommen: 1. die transzendente Vorstellung, 2. die transzendente Funktion, 3. das transzendente Vermögen und 4. das transzendente Subjekt. Es ist offensichtlich, dass die meisten transzendentalen Erkenntnisse, die Kant in seiner Erklärung der Erkenntnis erwähnt, die Prüfung des Erkenntniskriteriums nicht bestehen.<sup>57</sup> Der wesentliche Grund besteht darin, dass sie alle **gegenstandslose Erkenntnisse** sind, zumindest gegenstandslos im Vergleich zu den ‚gewöhnlichen‘ Erkenntnissen.<sup>58</sup> Für Kant bestehen gültige Erkenntnisse gerade darin, dass sie sich auf Gegenstände der Erfahrung beziehen lassen müssen (B146). Daher ist das Vorkommen solcher gegenstandslosen Erkenntnisse äußerst problematisch, und es stellt sich die Frage, wo in Kants Erkenntnistheorie sie ihren Platz finden können. Dies darf auch nicht einfach als ein Problem der Zweideutigkeit beiseitegeschoben werden, indem etwa alle transzendentalen Erkenntnisse nicht mehr als *eigentliche Erkenntnisse* bezeichnet werden. Denn die transzendente Erkenntnis als Basis der Erkenntnistheorie Kants muss in irgendeinem Sinn eine Wahrheit bzw. eine Notwendigkeit haben, weil sie als Basis nicht willkürlich sein darf.

---

<sup>57</sup> Lau legt diese Problematik eingängig dar auf und deutet an, dass es neben dem Kriterium der Beziehbarkeit auf die Empirie insbesondere für die transzendentalen Begriffe ein anderes Erkenntniskriterium geben müsste: „Kant’s theory has to show that the descriptions of sensibility, understanding and their formal structures are largely true. Since these descriptions of the faculty of cognition, if true, are transcendental and not empirical truths, they cannot be empirical descriptions of the factual features of the human cognitive system. Accordingly, transcendental concepts such as those of sensibility and understanding do not, at least not directly, pick out any cognitive module or mechanism of the human mind. Now if the transcendental concepts do not describe any empirical objects, they would not have objective validity according to the principle of objective validity discussed above, and this would imply that no synthetically true judgement could be formed with them. However, these transcendental concepts are indispensable constituents of transcendental truths, which are synthetic. There must be another sense of objective validity and significance that transcendental concepts can legitimately lay claim to. It turns out that Kant identifies the objective validity or reality of these concepts with their transcendental truth“ (Lau, 2015, S. 456).

<sup>58</sup> Lau hebt den ähnlichen Punkt hervor: „There are no objects in the proper sense to which concepts such as sensibility, understanding and transcendental apperception can apply, at least not directly. The cognitive faculties are objects of transcendental cognition only in the logical, thin sense, defined by unschematized concepts. Just as unschematized categories abstract from the sensible form of time, the cognitive faculties of sensibility and understanding are not conceived in spatiotemporal or causal terms either“ (Lau, 2015, S. 460).

In der vierstufigen Struktur der transzendentalen Erkenntnis sind die ersten zwei Stufen mit weniger Schwierigkeiten konfrontiert, wenn es darum geht, ihre Notwendigkeit zu erklären. Die transzendentalen Vorstellungen sind keine Erkenntnisse, existieren aber auch nicht als ein besonderes Bewusstsein außerhalb der Erkenntnis, sondern erweisen sich als deren nötige Elemente, die sich zum grundsätzlichen Rahmen der Erkenntnis zusammensetzen und von einer transzendentalen Deduktion als objektiv gültig nachgewiesen werden können. Gleichfalls sind die transzendentalen Funktionen ein Teil der Erkenntnis, wenn sie als die Verbindungsart der Vorstellungen, und zwar gemäß der funktionalistischen Interpretation bei Kant, verstanden werden. In diesem Fall sind sie nichts anderes als die nötige Struktur der Erkenntnis. Auf dieser Stufe zeigt sich allerdings schon eine Abweichung, insofern Kant zu meinen scheint, dass Funktionen nicht nur als Verbindungsart, sondern als Tätigkeit des Gemüts verstanden werden müssten. Das Verständnis der Funktion als ‚Tätigkeit des Gemüts‘ überschreitet aber den Rahmen, den Kant für seine Erkenntnistheorie gesetzt hat. Eine ‚Tätigkeit des Gemüts‘ bringt eine dreiteilige Struktur mit sich: 1. das Gemüt als Subjekt, 2. seine Tätigkeit und 3. seine Fähigkeit, sie auszuüben. Mit der Implikation des Gemüts mitsamt seiner Fähigkeit gelangt Kant notwendigerweise zum transzendentalen Vermögen und zum transzendentalen Subjekt in der transzendentalen Erkenntnis. Beide unterscheiden sich wesentlich von den transzendentalen Vorstellungen.

Anders als die transzendentalen Vorstellungen und die transzendentalen Funktionen können diese beiden nicht einfach für eine bloße Erklärung bestimmter Teile des Prozesses der Erkenntnis und damit selbst als an sich unvollständige Erkenntnisse gehalten werden. Denn das transzendente Subjekt und die transzendentalen Vermögen wahren den Anschein eines wirklichen Gegenstands und seiner Attribute und gehören somit nicht zum Inhalt, sondern zu den **äußeren Bedingungen** der Erkenntnis. Das heißt, dass sie sich auf keine innere apriorische Struktur, sondern auf den **Träger** der Erkenntnis beziehen. Die Einführung des Begriffs ‚Tätigkeit des Gemüts‘ führt in die transzendente Philosophie eine Psychologie ein, die auf dem erkennenden Subjekt beruht und sich über seine Fähigkeiten und Funktionen erstreckt. So könnte das System

der transzendentalen Erkenntnisse als eine **transzendente Psychologie**<sup>59</sup> verstanden werden, was jedoch erhebliche Kritik hervorruft.

Kants Vorgehensweise, durch die transzendente Psychologie die Erkenntnis zu erklären, ist die eigentliche Quelle der Aporie der Selbstbezüglichkeit. Wenn die Analyse der Erkenntnistheorie Kants nicht vom Subjekt der Erkenntnis handeln würde, wäre in seiner Erklärung keine Selbstbezüglichkeit impliziert, weil diese Theorie nur die Zusammensetzung der Erkenntnis behandeln würde und an sich keine Erkenntnis wäre.<sup>60</sup> Nur wenn man den Träger der Erkenntnis hinzunimmt und als Basis der Erkenntnis versteht, bezieht man Erkenntnis auf sich selbst und gelangt so zu einer selbstbezüglichen Erkenntnistheorie, scheint doch der Träger nun auch ein Erkenntnisgegenstand zu sein, und soll eine Aussage über ihn als gültige Erkenntnis betrachtet werden. Daraus ergibt sich eine Aporie: Im Prinzip haben wir keinen guten Grund, die Erkenntnis über diesen Träger von den anderen ‚normalen‘ Erkenntnissen zu unterscheiden, wenn wir ein allgemeines, unbeschränktes Kriterium der Erkenntnis behaupten; bei Kant wird dann aber die Aussage über den Träger der Erkenntnis nicht seinem eigenen Kriterium der Erkenntnis aus den Bestimmungen dieses Trägers gerecht, wie wir oben gezeigt haben. Der präzise Ausdruck dieser Aporie kann so lauten: Wenn Kant die transzendente Psychologie annimmt, widerspricht er sich in seiner Erkenntnistheorie; will er aber die Vollständigkeit seiner Erkenntnistheorie wahren, muss er die transzendente Psychologie miteinbeziehen.

---

<sup>59</sup> In der ganzen ersten Kritik verwendet Kant den Terminus ‚transzendente Psychologie‘ nur negativ in den Paralogismen der A-Auflage (A350, A351, A361, A367) und bezieht sich mit ihm gerade auf die traditionelle, problematische ‚rationale Psychologie‘. Die gegenwärtigen Kant-Forscher, besonders die englischsprachigen Gelehrten, knüpfen mit diesem Terminus jedoch vielmehr an Kants eigne transzendente Philosophie. Obwohl Kant seine Analyse der Möglichkeit der Erkenntnis ‚transzendente Logik‘ nennt, verwendet er vor dem Hintergrund der Logik des 18. Jahrhunderts viele Ausdrücke, wie z. B. ‚Erkenntnisvermögen‘ oder ‚erkennendes Subjekt‘, die in der gegenwärtigen Auffassung für psychologisch gehalten werden, wie Brook zeigt: „That explanation of mental functioning must be conducted in the language of psychology“ (Brook, 1994, S. 13). Deshalb diskutieren viele gegenwärtigen Kant-Forscher die auf der Subjektivität beruhende Erkenntnistheorie Kants mit dem Name ‚transzendente Psychologie‘, wie z. B. Hanna (Hanna, 2004, S. 35), Gary Hatfield (Hatfield, 1990, S. 83, 1992, S. 209), Kitcher (Kitcher, 1993, S. 3–5), Ralf Meerbote (Meerbote, 1990, S. 161), Robert Pippin (Pippin, 1987, S. 449), Sellars (Sellars, 1970, S. 6), Strawson (Strawson, 1966, S. 32, 88, 97). Manche diese Kant-Forscher verwenden die Bezeichnung im negativen Sinne, andere umgekehrt im positiven. Wir gebrauchen ihn zunächst im neutralen Sinne, nur um Kants Erkenntnistheorie mit den besonderen Ausdrücken der Vermögenpsychologie zu bezeichnen und um die Interpretationen der gegenwärtigen Kant-Forscher besser vergleichen und bewerten zu können, verstehen die transzendente Philosophie Kants jedoch noch nicht als einen Psychologismus.

<sup>60</sup> Zum Beispiel versucht Strawson, Kant in dieser Richtung zu verbessern.

Mit der Schwierigkeit der Selbstbezüglichkeit konfrontiert versuchen manche Interpreten ein spezifisches Kriterium der objektiven Gültigkeit der transzendentalen Erkenntnis aufzustellen, das sich von dem für die konkrete Erkenntnis unterscheidet. Beispielsweise unterscheidet Hanna *POV* (*primary objective validity*) von *SOV* (*secondary objective validity*), wobei erstere zur normalen empirischen, letztere spezifisch zur transzendentalen Erkenntnis gehört.<sup>61</sup> Lau differenziert ähnlich ‚*the first-order objective validity of empirical concepts*‘ von ‚*the second-order objective validity of transcendental concepts*‘.<sup>62</sup> Dieser Unterscheidung zufolge bekommt die transzendente Erkenntnis objektive Gültigkeit nicht deswegen, weil sie sich direkt auf die empirische Anschauung bzw. einen empirischen Gegenstand bezieht, sondern, weil sie den Bezug der empirischen Erkenntnis auf den empirischen Gegenstand allererst möglich macht<sup>63</sup> und damit einen indirekten Bezug auf ihn hat. Kants Terminus zufolge hat die transzendente Erkenntnis transzendente Wahrheit *sui generis*: „In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht“ (A146/B185).

Der Analyse der vierstufigen transzendentalen Erkenntnis im letzten Abschnitt zufolge ist diese Unterscheidung einerseits im Prinzip unproblematisch und hat eine gewisse Erklärungskraft, andererseits ist sie jedoch auch beschränkt und unnötig. Dies ergibt sich mit Blick auf die transzendente Erkenntnis erster Stufe, die transzendente

---

<sup>61</sup> Vgl.: „In order to handle these two points effectively, an explicit distinction between ‘primary objective validity’ (POV) and ‘secondary objective validity’ (SOV) is needed. Some representations are objectively valid because they apply directly to objects of possible experience; but other representations, despite the fact that they do not apply directly to objects of possible experience, are nevertheless objectively valid because they express formal transcendental conditions for the direct applicability of representations to objects of possible experience“ (Hanna, 2004, S. 91–92).

<sup>62</sup> Vgl.: „If ordinary empirical cognition is a first-order cognition of objects, then transcendental cognition is a second-order cognition that accounts for the conditions of first-order cognition“ (Lau, 2015, S. 455), „The latter kind of validity is of second order, in comparison to the first-order objective validity of empirical concepts because the objective validity of transcendental concepts does not, at least not directly, consist in their applicability to empirical objects, but rather in their validity to the structure by virtue of which empirical concepts can be related to objects and acquire first-order objective validity“ (Hanna, 2004, S. 457)

<sup>63</sup> Vgl.: „An a priori concept has SOV if and only if it is a presupposition for the POV of some empirical intuition, empirical concept, or empirical judgement“ (Hanna, 2004, S. 94), „There are two different ways a concept can acquire objective significance and validity: either it is related to empirical intuitions by virtue of its applicability to objects or, in the case of certain pure concepts, it belongs to the conditions that first make the general relation of concepts to empirical objects possible“ (Lau, 2015, S. 446), „Kant repeatedly emphasizes that cognition requires both sensibility and understanding. If the above analysis is right, then this requirement applies only to first-order cognition of empirical objects, not to second-order transcendental cognition“ (Hanna, 2004, S. 459).

Vorstellung. Wie wir in Kapitel 1.2.1 gesehen haben, besteht die objektive Gültigkeit der transzendentalen Vorstellungen, besonders der Kategorien, in ihrer Deduktion, lässt sich damit doch nachweisen, dass sie die notwendigen Bedingungen der empirischen Gegenstandserkenntnis bzw. der Erfahrung sind. Insofern entspricht die Unterscheidung von Hanna oder Lau Kants Position im Originaltext durchaus. Allerdings ist sie in der Tat nicht unbedingt nötig, sind doch die transzendentalen Vorstellungen die Bedingungen der Erfahrung allein dadurch, dass sie deren Form ausmachen:

Nur daran also, daß diese Begriffe die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung *a priori* ausdrücken, erkennt man ihre objective Realität, d.i. ihre transscendentale Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt und die synthetische Einheit, in der allein Gegenstände empirisch können erkannt werden. (A221–2/B269)<sup>64</sup>

Die Erfahrung enthält stets ihre Form in sich und stellt sich nur durch sie dar, weshalb sie ohne den raumzeitlichen Hintergrund nicht vorstellbar ist; sie unterscheidet sich ohne den Begriff des Gegenstands überhaupt, den die Kategorien ausmachen, nicht von der bloßen Empfindung. Konkrete Belege sind die parallelen Darstellungen solcher reinen Vorstellungen in der Erfahrung. So kommt z. B. der Gegenstand des Satzes ‚Die Sonne erwärmt den Stein‘ unbedingt in einer bestimmten, empirischen Zeit und in einem bestimmten Raum vor; Sonne und Stein sind gerade die bestimmte, empirische Ursache und Folge.<sup>65</sup> In diesem Sinn sind die reinen Anschauungen und die Kategorien nicht außerhalb der empirischen Anschauung, sondern zählen zu deren Formen und haben deswegen in diesem Sinne auch einen direkten Bezug auf die empirische Anschauung. Damit aber ist die Unterscheidung zwischen *POV* und *SOV* überflüssig.

Allerdings passt das gleiche Verständnis nicht zu den transzendentalen Erkenntnissen der weiteren Stufen, weil Kant sie zwar auch für Bedingungen der Erfahrung hält, sie

---

<sup>64</sup> Dazu zeigt Lau auch: „An alternative way for concepts to acquire objective validity is to demonstrate a relation, not to a particular experience or empirical objects, but to ‘the form of an experience in general’“ (Lau, 2015, S. 456).

<sup>65</sup> Vgl.: „Gleichwohl können sie [die reinen Verstandesbegriffe] *in concreto* dargestellt werden, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet; denn an ihnen haben sie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verstandesbegriff *in concreto* ist“ (A567/B595).

aber **nicht die Form derselben** ausmachen. Die weiteren Stufen der transzendentalen Erkenntnisse inklusive der eng am Originaltext interpretierten transzendentalen Funktionen liegen völlig, und zwar sowohl inhaltlich als auch formal, außerhalb der normaleren gültigen Gegenstandserkenntnis. Aus diesem Grund nennen wir die transzendentalen Vorstellungen die **innere** transzendente Erkenntnis, die weiteren Stufen der transzendentalen Erkenntnis hingegen die **äußere**. In der *Kritik der praktischen Vernunft* gibt es eine Unterscheidung hinsichtlich der Verbindung von Grund (Bedingung) und Folge (Bedingtes), die unser Vorgehen begreiflicher machen kann:

Zwei in einem Begriffe notwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entweder so, daß diese Einheit als analytisch (logische Verknüpfung) oder als synthetisch (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Causalität betrachtet wird. (*KpV*, AA V: 111)

Demzufolge hat die innere transzendente Erkenntnis eine logische Verknüpfung mit der empirischen Anschauung, indem sich die transzendentalen Vorstellungen nicht von der Erfahrung absondern, sondern sie ausmachen und die Identität mit ihr haben. Dagegen hat die äußere transzendente Erkenntnis keinen direkten Bezug auf die empirische Anschauung, weshalb ihre objektive Gültigkeit in der Erfahrung auch zweifelhaft ist. Denn sie ist nicht die logische Bedingung innerhalb der empirischen Erkenntnis, ohne die diese **unbegreiflich** und **unvorstellbar** wäre, sondern als ihre Quelle eher eine Bedingung im Sinne eines kausalen Verhältnisses. Das heißt, dass sich diese äußere transzendente Erkenntnis auf die äußerliche Ursache der empirischen Erkenntnisse bezieht – dies scheint zumindest, wie Kant in der Vorrede zu A über die Möglichkeit des Denkvermögens erkennen lässt, eine Hypothese zu sein:

Da das letztere [Frage: Wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?] gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist und in so fern etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat (ob es gleich, wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der That nicht so verhält), so scheint es, als sei hier der Fall, da ich mir die Erlaubniß nehme, zu meinen, und dem Leser also auch frei stehen müsse, anders zu meinen. (AXVII)

In diesem Fall ist die äußere transzendente Erkenntnis so vorauszusetzen, dass sie sich zur gegebenen Wirkung, der empirischen Erkenntnis, als deren Entstehungsursache verhält. Allerdings ist nicht evident, dass man die Gültigkeit dieser Hypothese als gegeben annehmen muss. So stellt Kant sie unter dem Vorbehalt auf, dass er später zeigen werde, dass sie in der Tat nicht nur Hypothese sei, sondern bewiesen werden könne – jedoch ist unklar und umstritten, ob, wo und wie Kant seine Ankündigung verwirklicht hat. Dieser Umstand verdient Beachtung, und er macht auf alle Fälle deutlich, dass Kant die Gültigkeit der äußeren transzendentalen Erkenntnis in der ersten Kritik nicht thematisiert und aufzeigt.

### **Resümee**

In diesem Kapitel wurde das Problem der Subjektivität bzw. des Ichbegriffs in Kants System durch eine allgemeine Reflexion seiner Lehre der transzendentalen Erkenntnis hervorgehoben. Kants transzendente Erkenntnistheorie zufolge ist das Kennzeichen einer gültigen Erkenntnis letztendlich die Beziehung auf eine empirische Anschauung. Damit aber ist die Gültigkeit der transzendentalen Erkenntnis selbst als Bedingung aller Erkenntnis fragwürdig, ist doch gerade die Unabhängigkeit von der Erfahrung ihr wesentlicher Charakter. Um diese Frage näher aufzuklären, kann man die transzendente Erkenntnis in vier Stufen – transzendente Vorstellungen, transzendente Funktionen, transzendente Vermögen und transzendentales Subjekt – unterteilen und prüfen, inwieweit sie Kants eigenen Erkenntnisanspruch erfüllen. Dabei zeigt sich, dass nur die transzendente Erkenntnis erster Stufe, also die transzendentalen Vorstellungen, zwar keine Erkenntnis im strengen Sinne ist, jedoch ihre objektive Gültigkeit durch eine transzendente Deduktion bewiesen werden kann, sofern sie die Form der Erfahrung ausmacht und deswegen die logische bzw. innere Bedingung aller empirischen Erkenntnisse ist. Im Gegensatz dazu ist die Gültigkeit der transzendentalen Erkenntnisse anderer Stufen, die gerade eine Lehre der transzendentalen Subjektivität ausmachen, problematisch, weil sie gar nicht in der Erfahrung bestehen, sondern eine reale bzw. äußere Bedingung der empirischen Erkenntnisse, z. B. als deren Träger oder Ursache, zu sein scheinen. In diesem Sinne haben sie keine unmittelbare Beziehung zur empirischen Anschauung und sind in Kants Erkenntnistheorie eher als eine Hypothese anzusehen. Dabei hilft auch die

Unterscheidung eines spezifischen Kriteriums für die transzendente Erkenntnis nicht, weil es lediglich der Stufe der transzendentalen Vorstellungen entspricht und der transzendentalen Erkenntnis der Subjektivität immer noch eine gültige transzendente Deduktion fehlt. Um diese Aporie zu lösen, muss zunächst der Status des Ichs festgelegt und damit eine kohärente Interpretation von Kants ganzem System gefunden werden.



## Kapitel 2: Der problematische Status des Ichs im Deduktionskapitel

Zu Beginn dieser Untersuchung (Kap. 1) wurde dargelegt, dass die transzendente Erkenntnistheorie mit einer Aporie der Selbstbezüglichkeit konfrontiert ist und ihre Gültigkeit nicht durch Kants eigene Bestimmung der Erkenntnis vollständig (in den Stufen des transzendentalen Vermögens und des Subjekts) erklärt werden kann. Diese Aporie entsteht im Wesentlichen dadurch, dass die transzendente Erkenntnistheorie von den Bestimmungen der Subjektivität abhängt, deren Status aber nach derselben Theorie unklar ist. In diesem zweiten Kapitel geht es darum, die Subjektivität als Grundlage der Erkenntnis und zugleich als Quelle der Aporie anhand von Kants transzendentaler Erkenntnistheorie konkret herauszustellen. Dazu werden zunächst die positiven Funktionen der Subjektivität erklärt, um die für Kants Argumente erforderliche Charakterisierung des erkennenden Subjekts bzw. des Ichs<sup>66</sup> festzulegen. Hierfür ist vor allem Kants transzendente Deduktion der Kategorien von Bedeutung, weil das Ich dort erstmalig und in auffälliger Weise als eine transzendente Bedingung der Erkenntnis hervorgehoben wird, sofern er der Ausgangspunkt der Argumentation für die Anwendbarkeit der Kategorien bzw. die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* ist (2.1).<sup>67</sup> Anschließend wird der Frage nach dem Status dieses Ichs nachgegangen, die auch die Auseinandersetzung mit dem Status des Grundsatzes der transzendentalen Apperzeption als eines analytischen oder synthetischen Satzes einbezieht. Daraus erhellt zugleich, dass der unklare Status des Ichs die Gültigkeit der Argumentation der Deduktion der Kategorien gefährden würde (2.2). Zuletzt wird untersucht, wie Kant in der B-Deduktion versucht, den Status des Ichs aufzuklären. Dazu sind die Identifikation des realen Ichs mit dem Empirischen im § 24 und die Unterscheidung zwischen Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis im § 25 der B-Deduktion genauer zu betrachten. Es muss aber gezeigt werden, dass dieser Versuch auch noch nicht die Unklarheit beseitigen (2.3).

---

<sup>66</sup> Im Prinzip begreift Kant das Subjekt nicht anders als das Ich, z. B.: „Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird“ (B132). In der Diskussion im Deduktionskapitel verwendet Kant diese Begriffe, um seine Argumentation aufzubauen. Die Frage, ob sich der Begriff des Subjekts oder des Ichs auf ein reales Subjekt oder Ich bezieht, bleibt aber als eine offene Frage.

<sup>67</sup> Ameriks hebt auch die Wichtigkeit der Philosophie des Geistes für Kants transzendente Deduktion hervor: „The importance of the theory of mind for Kant's philosophy in general can be seen easily enough by considering its obvious relevance to the two main doctrines of that philosophy, namely the transcendental deduction and transcendental idealism“ (Ameriks, 1982/2000, S. 5).

## 2.1 Das Ich als die Grundlage der transzendentalen Deduktion

Die transzendente Analytik als die Logik der Wahrheit (A62/B87) macht die positive Seite der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants aus. Im letzten Kapitel ist bereits gezeigt worden, dass sich die gültigen Erkenntnisse auf die empirische Anschauung beziehen müssen, d. h., sie müssen empirische Erkenntnis bzw. die Erfahrung oder zumindest der formale Teil derselben sein. Die Notwendigkeit der Erkenntnis beruht allerdings nicht auf der empirischen Anschauung, sondern auf den apriorischen Formen der Erfahrung infolge des transzendentalen Vermögens. Hierbei spielt die transzendente Deduktion eine wichtige Rolle, insofern sie den Beitrag des Verstands zur Notwendigkeit der Erkenntnis erklärt und durch genauere Betrachtung die Anwendbarkeit der reinen Verstandesbegriffe auf die Gegenstände der Erkenntnis, sprich – die objektive Gültigkeit der Kategorien – nachzuweisen sucht. Im Vergleich zur Ästhetik und zur objektiven Gültigkeit der Anschauungen *a priori* ist es ungleich schwieriger, die objektive Gültigkeit der Kategorien nachzuweisen, weil sie sich nicht auf die Gegebenheiten der Gegenstände beziehen und dem ersten Anschein nach gar keine nachweisbare Beziehung zu ihnen haben:

Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben, d.i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenstände abgeben: denn ohne Functionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. (A89–90/B122)

Bei den Anschauungen *a priori* handelt es sich um die unmittelbaren Bedingungen der empirischen Anschauungen, ohne die gar keine Gegenstände gegeben werden können:

Denn daß Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im Gemüth *a priori* liegenden 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 Einheit des Denkens bedarf, gemäß sein müssen, davon ist die Schlußfolge nicht so leicht einzusehen. (A90/B122–3)

Man kann sich hingegen beispielsweise sehr leicht vorstellen, dass die Erscheinungen mit den Bestimmungen der Kategorien nicht völlig übereinstimmen: „Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, daß der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles so in Verwirrung läge“ (A90/B123). Daher ist eine Deduktion der Kategorien dringender als jene der Anschauungen von Raum und Zeit.

Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, sucht Kants zu zeigen, dass die Kategorien die apriorische Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung sind, insofern sie die Gegenständlichkeit in derselben *a priori* ausmachen. Nur durch sie kann ein Gegenstand gedacht und schließlich durch ihre Kooperation mit den Anschauungen erkannt werden, auch wenn er durch sie allein noch nicht gegeben ist:

Folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe *a priori* darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich nothwendiger Weise und *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur mittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann. (B126)

Um dieses Ziel zu erreichen, spielt das Ich für Kant in seinen beiden Versionen der Deduktion der Kategorien eine zentrale Rolle. Da die Gegenstände der Erkenntnis nicht nur einfach gegeben sind, sondern sich als ein Ganzes verbundener Vorstellungen darstellen, soll hier der Begriff der Synthesis eingeführt werden.<sup>68</sup> Sie setzt ein einziges erkennendes Subjekt als Ursache für die Verbindung der verschiedenen Vorstellungen voraus; ohne ein solches Subjekt könnten sich die Vorstellungen gar nicht aufeinander

---

<sup>68</sup> Vgl.: „Wenn eine jede einzelne Vorstellung der andern ganz fremd, gleichsam isolirt und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntniß ist, entspringen, welche ein Ganzes vergleichener und verknüpfter Vorstellungen ist. Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopsis beilege, so correspondirt dieser jederzeit eine Synthesis, und die Receptivität kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen“ (A97). Brook zeigt, dass nicht nur die Vorstellungen, sondern auch die Erkenntnisvermögen miteinander verbinden müssen, wenn eine Synthesis entstehen soll: „If awareness must be unified across a range of representations and can be unified only when objects of representation are linked by acts of synthesis, that should hold implications for the various sensible and cognitive abilities used to perform these acts of synthesis. In particular, one would expect that these abilities would have to be unified, too“ (Brook, 1994, S. 39).

beziehen und die Erkenntnis könnte auch nicht durch die Synthesis der gegebenen Vorstellungen vom Verstand entstehen.<sup>69</sup>

Im Folgenden werden die Argumentationen der A- und der B-Deduktion und insbesondere die Rolle und die Funktion des Ichs in ihnen erörtert, um zu zeigen, dass Kant ein nicht-sinnliches Ich als Akteur der Handlung der Synthesis und die Einheit derselben voraussetzt, um die Entstehung der Erkenntnis erklären zu können.<sup>70</sup> Beide Auflagen der Deduktion der Kategorien enthalten jeweils einen vorbereitenden Abschnitt (der zweite Abschnitt der A-Deduktion und § 15 der B-Deduktion), auf den dann die systematische Argumentation folgt. Dieser Abschnitt beginnt immer mit dem Zusammenhang der mannigfaltigen Vorstellungen in der Erkenntnis, um dann durch die Analyse seiner Bedingungen *a priori* stufenweise bis zur höchsten (der reinen Vorstellung des Ichs) zu gelangen. Darauf folgt die Argumentation, die systematisch darlegt, wie sich diese Bedingungen *a priori* (angefangen mit der reinen Vorstellung des Ichs) auf die Erfahrung beziehen. In Anlehnung an dieses Vorgehen beginnt auch die folgende Untersuchung mit den vorbereitenden Abschnitten in beiden Auflagen, um anschließend eine systematische Argumentation vorzunehmen.

### 2.1.1 Die Rolle des Ichs in den Vorbereitungsabschnitten der transzendentalen Deduktion

Im vorbereitenden Teil der A-Deduktion mit dem Titel ‚Von den Gründen *a priori* zur Möglichkeit der Erfahrung‘ fängt Kant die Deduktion mit der Beschreibung des Zusammenhangs der mannigfaltigen Vorstellungen im Laufe der Zeit bzw. der Einheit der Anschauung an, um ihre Gründe *a priori* zu analysieren. Schritt für Schritt entfaltet er die dabei vorausgesetzten Erkenntnisfunktionen und -vermögen. Zunächst stellt Kant

---

<sup>69</sup> Vgl.: „Es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nichtsinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Object verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse“ (B130).

<sup>70</sup> Es gibt viele Debatten über die Übereinstimmung und die Verschiedenheit zwischen zwei Versionen der transzendentalen Deduktion der Kategorien. Die beide enthalten allerdings die notwendige Setzung des Ichs für ihre Argumentationen, nur auf die die vorliegende Arbeit fokussiert.

dadurch zuerst fest, dass sich die mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauungen in verschiedenen Augenblicken der Zeit nicht direkt aufeinander beziehen, sondern nur durch die Handlung des Durchlaufens und der Zusammennehmens dieser Vorstellungen. Kant spricht hier von der **Synthesis der Apprehension**:

Denn als in einem Augenblick enthalten kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben nothwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne. (A99)

Sie muss *a priori* ausgeübt werden, müssten doch sonst, wie er betont, sogar die Vorstellungen *a priori* des Raums und der Zeit erst durch diese Synthesis des Mannigfaltigen erzeugt werden können; „Diese Synthesis der Apprehension muß nun auch *a priori*, d.i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werden. Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit *a priori* haben können“ (ebd.).

Selbst wiederum setzt die Synthesis der Apprehension eine andere Handlung voraus – Kant nennt sie die **Synthesis der Reproduktion in der Einbildung** –, mit der die vorübergehenden Vorstellungen wieder zusammengeführt werden können. Würde man die einzelnen Vorstellungen gleich wieder verlieren und nur die jeweils gegenwärtige Vorstellung beibehalten, wäre eine Synthesis gar nicht möglich:

Würde ich aber die vorhergehende (die erste Theile der Linie, die vorhergehende Theile der Zeit oder die nach einander vorgestellte Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können. (A102)

Die Synthesis der Reproduktion in der Einbildung hat auch einen transzendentalen Teil, insofern Raum und Zeit das Mannigfaltige *a priori* enthalten und damit die Reproduktion für die Synthesis benötigen.

Allerdings sind die Synthesis der Apprehension und die der Reproduktion noch nicht ausreichend, um eine bestimmte Vorstellung zu haben. So ist die Reproduktion zunächst noch vergeblich, wenn die reproduzierten Vorstellungen nicht als solche aufgefasst werden, die zum gleichen Gegenstand gehören. Man hätte demnach noch kein Ganzes der sukzessiven Vorstellungen, sondern wiederum das Mannigfaltige der neu gegebenen Vorstellungen:

Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, 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. (A103)

Das, was dafür sorgt, dass die mannigfaltigen Vorstellungen, egal ob sie gegenwärtig oder reproduziert sind, zum gleichen Gegenstand gehören, nennt Kant die **Synthesis der Rekognition im Begriffe**:

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 Angeschaut und dann auch Reproducirt in eine Vorstellung vereinigt. (A103)

Nur nach dieser Regel sind die reproduzierten Vorstellungen bestimmt und können damit für zu einem konstanten Gegenstand zugehörig gehalten werden. Die Synthesis der Rekognition setzt wiederum einen transzendentalen Grund voraus: Für die Beziehung der Erkenntnis zu diesem konstanten Gegenstand ist ein beständiges identisches erkennendes Subjekt erforderlich, das die Einheit dieser Synthesis garantiert. Diese transzendente Bedingung nennt Kant die **transzendente Apperzeption**. Sie bezeichnet das reine Selbstbewusstsein bzw. das reine Ich: „Diese ursprüngliche und transscendentale Bedingung ist nun keine andere, als die transscendentale Apperception“ (A106–7).<sup>71</sup> Mit dem beschriebenen Verfahren,

---

<sup>71</sup> In der A-Deduktion verwendet Kant verschiedene alternative Ausdrücke, das Korrelat der transzendentalen Apperzeption zu bezeichnen: Selbstbewusstsein/Selbst (erstmals in A107), Gemüt (erstmals in A108), Subjekt (erstmals in A116), transzendentes Bewusstsein (erstmals in A117 Anm.) und Ich (erstmals in A123).

der sogenannten ‚dreifache Synthesis‘, kommt Kant zu dem Ergebnis, dass die menschliche Erkenntnis, die die mannigfaltigen Vorstellungen durch ihre Verbindung ausmachen, das reine Selbstbewusstsein als ihre höchste Bedingung *a priori* voraussetzt.

Dieses Selbstbewusstsein muss rein sein, weil das empirische Selbstbewusstsein nur ein wandelbares vorläufiges Ich im inneren Sinn bezeichnet, das keine Einheit der Erkenntnis eines konstanten Gegenstands liefern und daher ihn nicht begleiten kann. Das reine Selbstbewusstsein verweist dagegen auf ein beständiges identisches Ich zwischen allen mannigfaltigen Vorstellungen in der Erkenntnis. Es kann sie zur Erkenntnis eines konstanten Gegenstands vereinigen, damit zur Einheit bringen. Anderenfalls hätten die mannigfaltigen Vorstellungen nie einen Bezug zueinander und würden mannigfaltig bleiben. Allein unter dieser transzendentalen Bedingung ist die Erkenntnis des konstanten Gegenstands möglich:

Das Bewußtsein seiner selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der innern Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperception. Das, was nothwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muß eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht und diese selbst möglich macht, welche eine solche transscendentale Voraussetzung geltend machen soll. (A107)

Ein weiterer Grund dafür, dass Kant das reine Selbstbewusstsein voraussetzt, beruht auf dem Raum und der Zeit, die das Mannigfaltige *a priori* enthalten; auch ihr Mannigfaltiges muss *a priori* durch ein identisches Ich vereinigt werden. Deswegen muss dieses Ich nicht nur im inneren Sinn in einem bestimmten Zeitraum empirisch andauern, sondern bei jeder Möglichkeit der raumzeitlichen Erkenntnis durchgehend bestehen:

Nun können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von

Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transscendentale Apperception nennen. Daß sie diesen Namen verdiene, erhellt schon daraus: daß selbst die reinste objective Einheit, nämlich die der Begriffe *a priori* (Raum und Zeit), nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich sei. Die numerische Einheit dieser Apperception liegt also *a priori* allen Begriffen eben so wohl zum Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit. (A107)

In diesem Sinn ist das identische Ich im reinen Selbstbewusstsein, das Kant mit der transzendentalen Apperzeption zum Ausdruck bringt, die letzte Bedingung aller bestimmten verbundenen Vorstellungen bzw. Erkenntnisse, weil die Verbindung der Vorstellungen – und das meint auch die Vorstellungen *a priori* – nur durch ihre Einheit im Bewusstsein möglich ist. Das erfordert dieselbe Funktion der Synthesis von einem durchgängig gleichen Gemüt: „Denn diese Einheit des Bewußtseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniß des Mannigfaltigen sich der Identität der Function bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntniß verbindet“ (A108). Daher beschreibt Kant das voraussetzende identische Ich bzw. Gemüt im reinen Selbstbewusstsein mit der transzendentalen Einheit der Apperzeption, die sich nicht als etwas Konkretes, sondern nur durch ihre Funktion bzw. Handlung darstellt. Das reine Selbstbewusstsein ist so das Bewusstsein seiner eigenen transzendentalen Funktionen der Synthesis.

Die transzendente Funktion der Synthesis der Erkenntnis muss nach Regeln ausgeführt werden. Diese Regeln müssen *a priori* gelten, weil die transzendente Apperzeption bereits die Anschauungen *a priori* möglich macht. Sie synthetisieren die mannigfaltigen Vorstellungen *a priori* und lassen dadurch die beständige Identität des Gemüts selbst bewusst werden. Weiterhin beziehen sich die mannigfaltigen Vorstellungen auf einen bestimmten Gegenstand und werden zur Erkenntnis, wenn eine notwendige Verbindung zwischen ihnen besteht. Eine solche aber können empirische Regeln nicht schaffen:

Also ist das ursprüngliche und nothwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer eben so nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d.i. nach Regeln, die sie nicht allein nothwendig



reproducibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d.i. den Begriff von Etwas, darin sie nothwendig zusammenhängen: denn das Gemüth könnte 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 transscendentalen Einheit unterwirft und ihren Zusammenhang nach Regeln *a priori* zuerst möglich macht. (A108)

Infolgedessen bezeichnet Kant diese Regeln *a priori* als Begriffe von einem **Gegenstand überhaupt** oder einem **transzendentalen Gegenstand**, weil sie die fundamentalen Beziehungen der mannigfaltigen Vorstellungen auf einen Gegenstand grundlegend darstellen. Betrachten wir das bisherige Verfahren in der Analyse Kants, sind diese Beziehungen mit der notwendigen Einheit des Bewusstseins gleichzusetzen und sollen als die Wirkung der gemeinschaftlichen Funktion des Gemüts, das Mannigfaltige zu verbinden, verstanden werden: „Diese Beziehung aber ist nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Function des Gemüths, es in einer Vorstellung zu verbinden“ (A109). Deshalb sind die genannten Regeln *a priori* die Verbindungsregeln *a priori*, nach denen das Gemüt seine synthetische Funktion ausübt.

Nachdem Kant den höchsten transzendentalen Grund der Erkenntnis auf der transzendentalen Apperzeption bzw. der Identität des Gemüts im Selbstbewusstsein aufbaut, kann er wegen dieser Identität *a priori* die Verknüpfung aller Erscheinungen und die Allgemeinheit aller Erkenntnisse gewährleisten, die für die Möglichkeit aller Wissenschaften unentbehrlich sind, weil alle Erscheinungen so anhand eines identischen Gemüts nach der notwendigen Ordnung synthetisiert und erkannt werden:

Von diesem aber als einer transscendentalen Vorstellung ist die numerische Identität unzertrennlich und *a priori* gewiß, weil nichts in das Erkenntniß kommen kann, ohne vermittelt dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität nothwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, so fern sie empirische Erkenntniß werden soll, hinein kommen muß, so sind die Erscheinungen Bedingungen *a priori* unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäß sein muß. (A113)

Nur infolge der die gemeinschaftlichen Funktion des identischen Gemüts mit seinen Regeln *a priori* kann der Mensch eine einzige Erfahrung, Raum und Zeit bzw. eine einzige zusammenhängende Welt wahrnehmen. Allein die Wahrnehmung einer einzigen Welt erlaubt es, alle Vorstellungen miteinander zu verbinden, und nur so haben sie eine notwendige Beziehung zu einem Gegenstand. Das heißt, sie werden nur dadurch für den Menschen zu einer Erkenntnis.

Kant kann diese vorbereitende Darstellung der Deduktion in der A-Auflage vollenden, indem er die Regeln *a priori*, mit denen das Gemüt die Erfahrung allgemein bestimmt, mit den Kategorien identifiziert, die er im Hauptstück ‚Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe‘ aufzählt. Mit diesem Schritt ist das Ziel der Deduktion erfüllt, da in ihm nämlich die Kategorien als die Gesetze der subjektiven erkennenden Funktionen des Gemüts bewiesen werden. Sie sind somit die Bedingungen der möglichen Erfahrung bzw. der Gegenstände der Erfahrung und haben daher objektive Gültigkeit. In diesem Sinne besteht sogar die Natur aus nichts als den **Vorstellungen des Gemüts** und ergibt nur durch die Einheit der transzendentalen Apperzeption Sinn:

Daß die Natur sich nach unserm subjectiven Grunde der Apperception richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmäßigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnlich und befremdlich. Bedenkt man aber, daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sei, so wird man sich nicht wundern, sie blos in dem Radicalvermögen aller unsrer Erkenntniß, nämlich der transscendentalen Apperception, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Object aller möglichen Erfahrung, d.i. Natur, heißen kann. (A114)

Kants zentrale Erkenntnistheorie basiert so gänzlich auf dem subjektiven Grund bzw. der Verknüpfung der Vorstellungen, dem Erkenntnisvermögen und der subjektiven Einheit. Insofern demonstriert Kant bereits in der vorbereitenden Deduktion in der A-Auflage seine besondere Erkenntnistheorie, indem die Regeln *a priori*, die die Objektivität bestimmen, auf der Subjektivität beruhen.

Bevor Kant mit dem ersten Hauptstück der B-Deduktion beginnt, schiebt er – wie auch in der A-Deduktion – einen vorbereitenden Paragraphen ein, der dem Leser die höchste Bedingung aller Erkenntnisse vor Augen führt. In § 15 legt er dar, dass die Verbindung der mannigfaltigen Vorstellungen keine Leistung des Sinns oder gar der Anschauung *a priori*, sondern nur der Verstandeshandlung sein kann. Im Vergleich zur Anschauung, bei der das Subjekt affiziert wird, ist diese Handlung eine Selbsttätigkeit des Subjekts, eine Handlung der Spontaneität:

Allein die Verbindung (*conjunctio*) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, ... , eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Object verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist. (B129–30)

Kants Analyse zufolge basiert der Begriff dieser Verbindung auf drei Faktoren, die bereits die A-Deduktion gezeigt hat: Mannigfaltigkeit, Synthesis und Einheit. Zusammen machen sie die Vorstellung der Verbindung als die „der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen“ (B130) aus. Allerdings geht Kant hier nicht mehr auf empirischen Exponenten ein. Am Anfang der B-Deduktion übergeht er die Rede von der subjektiven Quelle der Erkenntnis, die spezifisch dem Menschen zugeschrieben wird – nämlich die Sinne und die Einbildungskraft mit der raumzeitlichen Anschauung –, um sich auf die rein intellektuelle Struktur der Erkenntnis aus dem Verstand heraus zu konzentrieren.

In dieser Struktur ist die Einheit die höchste Bedingung der Verbindung. Sie unterscheidet sich jedoch von der Kategorie der Einheit, weil laut Kant die Kategorien schon eine Verbindung voraussetzen. Diese Einheit ist eng mit dem Begriff der Spontaneität verbunden, weil sie vom Subjekt selbst im Mannigfaltigen verliehen werden muss. Aus diesem Grund kann sie nicht als die Wirkung aufgefasst werden,

sondern muss als Ursache der Verbindung vorhergehen. Die Einheit der Verbindung erfolgt somit für Kant auf einer höheren Stufe: es handelt sich um eine qualitative Einheit.<sup>72</sup> Allerdings ist hier noch undeutlich, was ‚qualitative Einheit‘ genau bedeutet. Erst im § 12 erläutert Kant den Begriff kurz:

In jedem Erkenntnis eines Objects ist nämlich Einheit des Begriffs, welche man qualitative Einheit nennen kann, so fern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird, wie etwa die Einheit des Themas in einem Schauspiel, einer Rede, einer Fabel. (B114)

Demnach versteht Kant unter qualitativer Einheit die Einheit des Begriffs, mit der man das Mannigfaltige als ein Objekt erkennen kann, das der ‚Synthesis der Rekognition im Begriffe‘ in der A-Deduktion entspricht. Deswegen ist sie nicht mit der quantitativen Einheit der Kategorien zu vergleichen, die zum Zählen der homogenen Objekte dient: „Die Einheiten, aus welchen discrete Größen (Zahlen) bestehen, sind quantitative Einheiten“ (R5663, AA XVIII: 322). Vielmehr zeigt sich ein Zusammenhang mit der heterogenen Beschaffenheit eines Objekts als Ganzes: „Qualitative Einheit ist wie der Grund des Ganzen, quantitative wie ein Theil des Ganzen zu betrachten“ (ebd.), als „Einheit des Objects und Einheit des Mannigfaltigen im Object. Jene quantitativ, diese qualitativ“ (R5736, AA XVIII: 340). Hier wird die Bedeutung der qualitativen Einheit klar.

Warum aber besitzen die Kategorien keine Funktionen der qualitativen Einheit, wenn dies doch selbst normalen empirischen Begriffen möglich ist? Ist es nicht widersprüchlich, dass die Kategorien als Stammbegriffe des Verstands keine Einheit des Begriffs implizieren? Diese Schwierigkeit könnte durch das Verständnis beseitigt werden, dass nicht alle Begriffe für die Vereinigung des Mannigfaltigen in **einem Objekt** ausreichen. Obwohl die Kategorien, wie in der Analyse der A-Deduktion schon

---

<sup>72</sup> Vgl.: „Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, daß sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. Diese Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§ 10); denn alle Kategorien gründen sich auf logische Functionen in Urtheilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit (als qualitative, § 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes sogar in seinem logischen Gebrauche enthält“ (B131).

aufgezeigt wurde, **zusammen** als Begriffe eines Gegenstands überhaupt oder eines transzendentalen Gegenstands bezeichnet werden, reicht die **einzelne** Kategorie nicht aus, diese Aufgabe **allein** zu bewältigen, wie Kant zeigt:

Durch die categorie stelle ich mir ein object (überhaupt) als bestimmt vor in ansehung der logischen functionen der Urtheile: des subjects (nicht Pradicat), der Consequenz als Grund, der Vielheit in seiner Vorstellung. Warum aber muß ich jedes object als bestimmt in ansehung nicht allein einer, sondern aller logischen Functionen in Urtheilen vorstellen? Weil dadurch nur allein objective Einheit des Bewusstseyns, d.i. allgemeingültige Verknüpfung der Wahrnehmungen, mithin die Erfahrung als die einzige realtaet der Erkenntnisse möglich ist. (R5932, AA XVIII: 391)

Daraus lässt sich schließen, dass es die Einheit des Begriffs nur wiederum bei einem Begriff gibt, der verschiedene weitere Begriffe impliziert und aus dem, als Subjekt, ein Urteil entfaltet werden kann. Immerhin ist das Urteil für Kant gerade die Vorstellung, die die unmittelbaren Vorstellungen letztendlich zur Erkenntnis eines Gegenstands zusammenführt:

Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. (A69/B94)

Die **einzelnen** Kategorien können hingegen niemals selbst schon einen Gegenstand bedeuten und die Stelle des Subjekts eines Gegenstandsurteils einnehmen, sondern präzisieren stets nur zusammen einen Gegenstand. Demzufolge müssen sie auch im Urteil miteinander verbunden werden, wodurch es ihnen allein möglich wird, sich auf den Gegenstand zu beziehen. Diese von den Kategorien vorausgesetzte höhere qualitative Einheit enthält Kant zufolge „den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen“ (B131) und wird von ihm genauer als **die Einheit des Urteilens** definiert. Diese Einheit ist die bedeutsamste Eigenschaft des Ichs, wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird, weil das Ich gerade das letzte Subjekt aller Urteile ist, diesen die Einheit verleiht, so den Gegenstandsbezug erst möglich macht und damit die Rolle der Einheit

der transzendentalen Apperzeption als Ausgangspunkt der transzendentalen Deduktion einnimmt.

### 2.1.2 Die Rolle des Ichs in der systematischen Argumentation der Deduktion der Kategorien

Nachdem Kant im vorbereitenden Teil der A-Deduktion die Struktur des Erkennens der empirischen Ebene nach seiner subjektiven Quelle *a priori* analysiert hat, beginnt er im nächsten Teil damit, die bislang angeführten transzendentalen Funktionen und Vermögen systematisch zu verbinden und die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* zu erklären. Hierin besteht letztlich die eigentliche transzendente Deduktion. Im vorbereitenden Teil der A-Deduktion diskutiert Kant die drei subjektiven Erkenntnisquellen des Menschen – Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption – und zeigt, dass sie nicht nur den jeweiligen empirischen Gebrauch, sondern auch dessen reinen Grundlagen umfassen: die reine Anschauung, die reine Synthesis und das Bewusstsein der durchgängigen Identität seines Selbst, nämlich die reine Apperzeption. Nun gilt es, diese Gebrauchsweisen systematisch zu vereinigen. Laut Kant kann diese Aufgabe ‚von oben‘ oder ‚von unten‘ durchgeführt werden. Am Ende des vorbereitenden Teils der A-Deduktion stellt er fest, dass die transzendente Apperzeption die höchste Bedingung der Erkenntnis ist, unter der alle Vorstellungen vereinigt werden und die Einheit der Erkenntnis entwickelt wird. Aus diesem Grund wählt er zunächst die Zugangsweise ‚von oben‘.<sup>73</sup>

Am Anfang des Hauptteils der A-Deduktion wiederholt Kant, dass das Bewusstsein der durchgängigen Identität des erkennenden Subjekts selbst, nämlich die ursprüngliche Apperzeption, die Bedingung aller Vorstellungen ist, sind doch alle Vorstellungen nur dann bewusst und vorstellbar, wenn sie unter dieser Einheit miteinander verknüpft werden. Dieses Verhältnis zwischen dem Bewusstsein der Identität des Selbst und der Möglichkeit des Bewusstseins aller Vorstellungen nennt er das transzendente Prinzip der synthetischen Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen:

---

<sup>73</sup> Vgl.: „Wollen wir nun den innern Grund dieser Verknüpfung der Vorstellungen bis auf denjenigen Punkt verfolgen, in welchem sie alle zusammenlaufen müssen, um darin allererst Einheit der Erkenntnis zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, so müssen wir von der reinen Apperzeption anfangen“ (A116).

Wir sind uns *a priori* der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntniß jemals gehören können, bewußt, als einer nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, daß sie mit allem andern zu einem Bewußtsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dies Princip steht *a priori* fest und kann das transscendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heißen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subject synthetisch: also giebt die reine Apperception ein Principium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand. (A116–7)

Laut Kant ermöglicht die durchgängige Identität des Subjekts selbst überhaupt erst die erforderliche Einheit aller mannigfaltigen Vorstellungen in der Erkenntnis. Eine ausführliche Begründung für die Möglichkeit des Bewusstseins dieser Identität liefert er an dieser Stelle zwar nicht. Allerdings könnte der vorbereitende Abschnitt der A-Deduktion schon für die Lösung des Problems gehalten werden, weil bereits dort die durchgängige Identität des Subjekts als höchste Bedingung der Erkenntnis das Ergebnis der umfassenden Analyse der Möglichkeit der Erfahrung ist. Eine weiterführende Erörterung dieser Eigenschaft des erkennenden Subjekts kann zudem in der Anmerkung zu dem genannten Prinzip gefunden werden. Hier gibt es wiederum eine kurze Begründung für dieses Prinzip der Deduktion: Zuerst gehört jede Vorstellung zu einem empirischen Bewusstsein, weil eine unbewusste Vorstellung unvorstellbar ist. Weiterhin gehört alles empirische Bewusstsein zu einem transszendentalen, nämlich einem einzigen Selbstbewusstsein, dann andernfalls könnten die Vorstellungen im empirischen Bewusstsein nicht miteinander verbunden sein:

Alle Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewußtsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden, so würde das so viel sagen, sie existirten gar nicht. Alles empirische Bewußtsein hat aber eine nothwendige Beziehung auf ein transscendentales (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst als die ursprüngliche Apperception. Es ist also schlechthin nothwendig, daß in meinem Erkenntnisse alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner selbst) gehöre. (A117 Anm.)

Der Übergang vom empirischen zum transzendentalen Bewusstsein ergibt sich zwingend daraus, dass im empirischen Bewusstsein bereits die bestimmten raumzeitlichen Vorstellungen miteinander verbunden sein müssen. Allerdings würden sich alle Vorstellungen wechselseitig aufeinander bzw. auf alle Gegenstände und eine objektive Welt beziehen, wenn sie durch das empirische Bewusstsein ohne Weiteres unter einem transzendentalen Bewusstsein verbunden werden. Daher sind Regeln *a priori* erforderlich, und hierin ist der Grund zu sehen, dass die transzendente Deduktion der Anwendbarkeit der Kategorien erfolgreich sein kann.

Anschließend kommt Kant zum ersten Grundsatz seiner Deduktion: „Der synthetische Satz: daß alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt“ (A117 Anm.). Kant behauptet damit, dass dieses Selbstbewusstsein als ein transzendentales Bewusstsein von der Vorstellung des Ichs dargestellt werden kann und als Basis der logischen Form aller Erkenntnisse anzusehen ist, sei sie empirisch bewusst oder nicht:

Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, daß die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andere (deren collective Einheit sie möglich macht) das transscendentale Bewußtsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewußtsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht nothwendig auf dem Verhältniß zu dieser Apperception als einem Vermögen. (ebd.)

Bemerkenswert ist, dass für ihn die klare Vorstellung des Ichs auf ein empirisches Bewusstsein schließen lässt, obwohl er sie selbst als transzendentales Bewusstsein bezeichnet. Darüber hinaus leugnet Kant die Notwendigkeit, die Wirklichkeit dieses Ichs anzunehmen, und betont, dass sich die genannte Vorstellung auf die Möglichkeit der logischen Form der Erkenntnis bezieht. Letztere wiederum befasst sich mit einem Komplex von Fragen nach dem Status der Vorstellung vom Ich, wie beispielsweise ‚Woher kommt die ursprüngliche Vorstellung des Ichs?‘, ‚Was ist die Bedeutung und Beziehung des transzendentalen und des empirischen Bewusstseins des Ichs?‘ oder ‚Was bedeutet das Ich, wenn es ein nicht-wirkliches oder bloß-logische Sache ist?‘. Kant thematisiert und behandelt in diesem Teil der A-Deduktion zwar keine dieser



Fragen, aber die Vorstellung des Ichs scheint zumindest schon zu Beginn eine unentbehrliche Rolle für die Möglichkeit der Erkenntnis und die Argumentation der Deduktion zu spielen. Deswegen sind die Antworten auf diese Fragen auch für die Gültigkeit der transzendentalen Deduktion von Bedeutung.

Von dem Verhältnis zwischen der transzendentalen Apperzeption und allen Vorstellungen schließt Kant weiterhin auf eine Synthesis *a priori* zwischen diesen Vorstellungen, nämlich auf die reine produktive Synthesis der Einbildungskraft.<sup>74</sup> Anders ausgedrückt ist die Beziehung der transzendentalen Apperzeption zur reinen Synthesis der Einbildungskraft eben die Ausübung des reinen Verstands nach seinen reinen Begriffen, sprich den Kategorien.<sup>75</sup> Demnach haben alle Vorstellungen in der Erkenntnis eine notwendige Beziehung zum reinen Verstand und fallen damit unter die Kategorien. Das wiederum bedeutet, dass die Kategorien objektive Gültigkeit haben, weil sie in den Vorstellungen bzw. Gegenständen der Erkenntnis notwendigerweise angewendet werden.

Im Vergleich zu dieser Deduktion ‚von oben‘, die im Vorangehenden näher betrachtet wurde, beginnt die Deduktion ‚von unten‘ mit der bloßen Gegebenheit, sprich der Erscheinung. Hier argumentiert Kant, dass die Erscheinung, um Gegenstand der Erkenntnis zu sein, eine Verbindung fordert, die sie selbst nicht anbieten kann, weil sie an sich nur das zerstreute und einzelne Mannigfaltige ist. Daher ist die Einbildungskraft nötig, die die synthetischen Funktionen der Apprehension, Reproduktion und Assoziation ermöglicht. Jedoch sind die Verbindungen aus diesen Funktionen noch zufällig, wenn es keinen Grund *a priori* gibt, der eine objektive Einheit gewährleistet. Diese Aufgabe wird von dem Verstand kraft seines Vermögens der transzendentalen

---

<sup>74</sup> Vgl.: „Also bezieht sich die transscendentale Einheit der Apperception auf die reine Synthesis der Einbildungskraft als eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniß. Es kann aber nur die productive Synthesis der Einbildungskraft *a priori* stattfinden“ (A118). Es gibt einen terminologischen Wechsel zwischen dem zweiten und dritten Abschnitt der A-Deduktion, dass Kant bei letzterem „produktiv“ statt „reproduktiv“ verwendet, die Synthesis der Einbildungskraft *a priori* zu bezeichnen, die dennoch die gleiche Bedeutung als die Bedingung der Möglichkeit der raumzeitliche Anschauung beibehält.

<sup>75</sup> Vgl.: „Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand und eben dieselbe Einheit beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft der reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse *a priori*, welche die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung aller möglichen Erscheinungen enthalten. Dieses sind aber die Kategorien, d.i. reine Verstandesbegriffe“ (A119).

Apperzeption und der reinen Begriffe bewältigt. Der Grundsatz der transzendentalen Einheit der Apperzeption fordert die Unterwerfung aller Erscheinungen unter dieselbe Einheit und weiterhin ihre Synthesis *a priori* nach den reinen Verstandsbegriffen:

Diesen [objectiven Grund aller Association der Erscheinungen] können wir aber nirgends anders, als in dem Grundsatz von der Einheit der Apperzeption in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen so ins Gemüth kommen oder apprehendirt werden, daß sie zur Einheit der Apperzeption zusammenstimmen, welches ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch objectiv nothwendig ist, unmöglich sein würde. (A122)

Bislang wurde die Einheit der Apperzeption im Argumentationsverfahren der Deduktion ‚von unten‘ von der Gegebenheit der Erscheinung abgeleitet und ihre Unerlässlichkeit für die Erkenntnis bestätigt. Die Funktion der Apperzeption wiederum macht nun aber die Einbildungskraft zu einem transzendentalen Vermögen: zur produktiven Einbildungskraft. Durch deren transzendente Funktion erhalten die Erscheinungen eine Affinität *a priori* bzw. eine objektive Verbindungsart. Nur unter dieser Affinität *a priori* sind die weiteren empirischen Synthesen und Regeln möglich. Die transzendente Funktion der produktiven Einbildungskraft bewirkt somit einen Übergang, durch den die transzendente Apperzeption letztendlich den Erscheinungen eine notwendige Einheit liefert und sie so befähigt, Gegenstände der Erfahrung zu sein.

Aus dem Vorstehenden wird die zentrale Rolle der transzendentalen Apperzeption in der transzendentalen Deduktion deutlich, die sich durch eine Vorstellung des ‚stehenden und bleibenden Ichs‘ darstellt, das Kant für das Correlatum aller menschlichen Vorstellungen hält: „Das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus“ (A123). Die beständige Identität des Ichs ist nötig, um den Status eines Correlatums aller Vorstellungen einnehmen zu können, weil sich andernfalls jedes einzelne Ich nur dann (partiell) auf eine Vorstellung beziehen könnte, wenn es jederzeit verschieden wäre oder sich verwandeln würde. Dann aber wären die Erscheinungen durch einzelne empirische Apperzeptionen zwar mit den verschiedenen Einheiten verbunden, jedoch nicht durchgängig, womit sie keine objektive Welt ausmachen würden. Eben durch diese Eigenschaft der Beständigkeit des transzendentalen Subjekts wird die transzendente Deduktion erst vervollständigt, weil

keine empirischen Regeln, sondern nur die Regeln aus den Begriffen *a priori* für die Verbindung aller Erscheinungen unter diesem stehenden und bleibenden Ich geeignet sind. Besagte Begriffe werden von Kant letztendlich mit den Kategorien identifiziert.<sup>76</sup> Er beendet seine Deduktion ‚von unten‘, indem er die Bestimmungen *a priori* dieser Begriffe beziehungsweise Kategorien mittels der Einbildungskraft auf den verschiedenen Stufen der empirischen Verbindungen der Erscheinungen anwendet und ihnen damit eine Notwendigkeit verleiht. In diesem Sinne ist die objektive Gültigkeit der Kategorien bewiesen.

Nach seinen Ausführungen zur transzendentalen Deduktion erläutert Kant seine besondere transzendente Erkenntnistheorie auf der Basis der Subjektivität, indem er die Ordnung und Regelmäßigkeit der Natur, die der Gesamtgegenstand der menschlichen Erkenntnis ist, auf die reinen Begriffe und Funktionen des transzendentalen Subjekts zurückführt. Demnach muss man, was man von der Natur erkennen will, selbst in sie hineinbringen.<sup>77</sup> In diesem Sinne ist das transzendente Subjekt durch sein Verstandesvermögen zum Gesetzgeber der Natur geworden: „Er [Verstand] ist selbst die Gesetzgebung für die Natur“ (A126). Dies bringt Kants transzendentalen Idealismus nach seiner ‚kopernikanischen Wende‘ zum Ausdruck: Einerseits baut er das Wesentliche der Erkenntnis auf der Subjektivität auf, andererseits entwickelt er aus ihr die Objektivität und hält so letztlich an dieser fest, wie er in seiner Zusammenfassung im Ende der A-Deduktion zeigt:

Nun drückt selbst diese Vorstellung, daß alle diese Erscheinungen, mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesamt in mir, d.i. Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und

---

<sup>76</sup> Vgl.: „Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Association (der Reproduction), endlich der Recognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren und höchsten (der bloß empirischen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntniß möglich machen. Diese Gründe der Recognition des Mannigfaltigen, so fern sie bloß die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, sind nun jene Kategorien“ (A124–5).

<sup>77</sup> Vgl.: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüths ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine nothwendige d.i. *a priori* gewisse, Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein. Wie sollten wir aber wohl *a priori* eine synthetische Einheit auf die Bahn, bringen können, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnißquellen unseres Gemüths subjective Gründe solcher Einheit *a priori* enthalten, und wären diese subjective Bedingungen nicht zugleich objectiv gültig, indem sie die Gründe der Möglichkeit sind, überhaupt ein Object in der Erfahrung zu erkennen“ (A125–6).

derselben Apperception als notwendig aus. In dieser Einheit des möglichen Bewußtseins aber besteht auch die Form aller Erkenntniß der Gegenstände (wodurch das Mannigfaltige als zu Einem Object gehörig gedacht wird). (A129)

Dieser Erkenntnistheorie zufolge ist das transzendente Subjekt für die Erkenntnis unentbehrlich, da laut ihr alle Erkenntnisse aus den Bestimmungen desselben Subjekts entstehen und in ebendiesem bestehen bleiben.

Im Vergleich zur A-Deduktion wendet Kant in der B-Deduktion seine Methode der Isolation strenger an. Vermutlich sucht er die Vorwürfe des Psychologismus und Idealismus seitens seiner Zeitgenossen zu vermeiden. Infolgedessen verbindet er die transzendente Apperzeption im Gegensatz zu manchen quasi-psychologischen Beschreibungen mit nicht-sinnlichen Charakteristika, wie z. B. mit ‚Denken‘, ‚Spontaneität‘ und ‚Urteilen‘, um zunächst die reine Funktion des Verstandes hervorzuheben (§ 16–20) und dann ihre Anwendung auf die menschliche Sinnlichkeit zu diskutieren (§ 24–26).<sup>78</sup> Dagegen wiederholt er in der A-Deduktion die Annahme, dass die Erkenntnis aus der Vereinigung der drei Faktoren ‚Anschauung‘, ‚Einbildungskraft‘ und ‚Apperzeption‘ entstand und erklärt sie zuerst anhand ihrer empirischen Funktionen.

---

<sup>78</sup> Die Interpretation der B-Deduktion als ein Beweis in zwei Schritten wurde zuerst von Henrich in „The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction“ (Henrich, 1969) eingeführt. Viele wichtige gegenwärtige Kant-Interpreten übernehmen diese Struktur, obwohl über die konkreten Inhalte der beiden Schritte Uneinigkeit herrscht. Siehe hierzu z. B. Hoke Robinsons „Anschauung und Mannigfaltiges in der transzendentalen Deduktion“ (Robinson, 1981), Allison’s „Reflections on the B-Deduction“ (Allison, 1996), Wolfgang Carls „Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage“ (Carl, 1998) oder Pierre Kellers *Kant and the Demands of Self-Consciousness* (Keller, 1998). In seinem späteren Beitrag unter dem Titel „Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique“ (Henrich, 1989) relativiert Henrich selbst seine frühere Interpretation. Vorliegend kann dieser nicht ganz unkomplizierte Struktur-Streit über die Struktur der Argumentation in der B-Deduktion nicht entfaltet werden, da meine Arbeit den Schwerpunkt auf den Ichbegriff legt. Allerdings setzen diese Erörterungen eine Ansicht voraus, die Kants eigene Schilderung im § 21 nahelegt: Im ersten Schritt der B-Deduktion ist von einer Objektivität aus dem reinen Verstand mit einer mutmaßlich sinnlichen Anschauung die Rede, während der zweite sie in der menschlichen Sinnlichkeit mit raumzeitlicher Anschauung sucht. Das ist auch Allison’s Position: „Since the first part maintains that the manifold of sensible in general, i.e., any sensible intuition, stands under the categories, while the second makes this claim with respect to the manifold of human sensible intuition, which is structured by space and time as it’s a priori forms, it seems rather that the former claim is broader“ (Allison, 2015, S. 328; vgl. 2004, S. 162).

Im Anschluss an das Resultat der Analyse in § 15 der B-Deduktion klärt Kant in den folgenden Paragraphen auf, was die besondere Einheit der Verbindung der Vorstellungen im Urteil genau ist, und enthüllt, wie dadurch sein Ziel der transzendentalen Deduktion erreicht wird. So beginnt er § 16 mit seinem bekanntesten Satz: „Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können“ (B131). Hier wird auf die Vorstellung des denkenden Ichs<sup>79</sup> als die primäre Einheit aller Vorstellungen verwiesen. Auf dieser Grundlage gründet Kant die primäre Beziehung aller Vorstellungen auf dem Subjekt, um weiter eine Synthesis *a priori* zwischen den Vorstellungen entwickeln und diese stufenweise mit der Objektivität, dem Urteilen und letztendlich den Kategorien verbinden zu können. Im ersten Schritt zieht er die Anschauung in Erwägung, um den Begriff der Verbindung einführen und das denkende Ich genauer bestimmen zu können. Denn auch die Anschauung gehört zu einer Art unserer Vorstellungen, weshalb sie sich mit ihrem Mannigfaltigen auf die Vorstellung des denkenden Ichs bezieht. Schon diese Beziehung kann für eine Verbindung gehalten werden und somit, wie in § 15 bereits gezeigt wurde, nicht in der Anschauung selbst wirken. Insofern bedeutet die Vorstellung des denkenden Ichs auch eine Handlung der Spontaneität. Überdies kann sie mit dessen Spontaneität nicht aus der Affektion heraus entstehen, da diese stets zu einer empirische Vorstellung führt, und muss daher eine reine Vorstellung sein. Infolge all dieser Annahmen bezeichnet Kant diese reine Vorstellung der Handlung der Spontaneität als reine Apperzeption. Sofern die Vorstellung des denkenden Ichs im Selbstbewusstsein spontan und direkt hervorgebracht wird und keine andere Vorstellung voraussetzt, nennt Kant sie ursprüngliche Apperzeption. Dagegen setzen alle anderen Vorstellungen im Bewusstsein diese Apperzeption voraus, weshalb Kant ihre Identität als Grundlage aller

---

<sup>79</sup> Wie in Kapitel 1.2.4 gezeigt, spricht Kant meistens nicht unmittelbar über das Subjekt bzw. das Ich selbst, sondern hebt öfter dessen Funktionen hervor, um das substantiierte Verständnis desselben zu vermeiden. Deswegen vermeidet Kant auch den Ausdruck ‚das denkende Ich‘ in der B-Deduktion. Der Satz ‚Ich denke‘ setzt aber allenfalls ein Ich voraus, das nicht empirisch, sondern rein ist, und nicht passiv affektiert wird, sondern aktiv denkt, was in Kapitel 4.1.2 noch näher erörtert wird. Zudem verwendet Kant manchmal den Ausdruck ‚das denkende Subjekt‘, dieses Ich zu bezeichnen: „Ich, als Intelligenz und denkend Subject“ (B155), „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung sondern eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts“ (B278). Das spiegelt sich die Unvermeidlichkeit der Setzung eines nicht-sinnlichen Ichs in der transzendentalen Erkenntnistheorie wider, das eben auch den transzendentalen Schein in den transzendentalen Paralogismen verursacht, was in Kapitel 3.1 näher erörtert wird. Deswegen bezeichnen wir das Ich in der B-Deduktion als ein denkendes Ich, z. B. das Ich, das mannigfaltige Vorstellungen verbindet, vereinigt und begreift (B133–4), „das Ich, der ich denke“ (B155) und das Ich „als Intelligenz“ (B158). Dieses Ich soll insofern aber nicht unbedingt substantiiert verstanden werden, da dessen Status eben der Streitpunkt der folgenden Diskussionen ist.

Vorstellungen ansieht. Die genannten Eigenschaften dienen zudem als Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis *a priori*; dabei nennt Kant die Einheit der Apperzeption auch transzendente Einheit des Selbstbewusstseins:

Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperception, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, in dem es die Vorstellung: Ich denke, hervorbringt, die alle andere muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transscendentale Einheit des Selbstbewußtseins, um die Möglichkeit der Erkenntniß *a priori* aus ihr zu bezeichnen. (B132)

Indem er so den ersten Satz der B-Deduktion entfaltet, gewinnt Kant eine ursprüngliche und reine Vorstellung des identischen Ichs aus dem Selbstbewusstsein als Handlung der Spontaneität für die Einheit aller Vorstellungen zur Erkenntnis. Das ist der Grundsatz der Einheit der Apperzeption und Prämisse der B-Deduktion.

Aufgrund der primären Beziehung zwischen dem denkenden Ich mit der durchgängigen Identität und den mannigfaltigen Vorstellungen schließt Kant weiterhin auf eine notwendige durchgängige Synthesis der Letzteren, die in dieser Beziehung impliziert ist. Wären die mannigfaltigen Vorstellungen nicht miteinander verbunden, gäbe es verschiedene uneinheitliche empirische Bewusstseinszustände, die sich jeweils auf bestimmte Vorstellungen bezögen und nichts miteinander zu tun hätten. In diesem Fall würde auch keine durchgängige Identität des denkenden Ichs zwischen ihnen existieren. Nur durch das Vorhandensein einer Synthesis zwischen allen vom denkenden Ich begleiteten Vorstellungen kann die Identität dieses Ichs zugleich sich seiner selbst bewusst sein:

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperception eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Synthesis der Vorstellungen und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern hinzusetze und

mir der Synthesis derselben 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, d.i. die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich. (B133)

Anders ausgedrückt kann das denkende Ich durch eine Synthesis all seine Vorstellungen in einem Selbstbewusstsein vereinigen. Diese Beziehung zwischen der Identität des Selbstbewusstseins und der notwendigen Synthesis der mannigfaltigen Vorstellungen versteht Kant als Entfaltung des analytischen Grundsatzes der Einheit der Apperzeption:

Dieser Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben. (B135)

Es ist zu beachten, dass das Resultat dieser Entfaltung keinen realen Sinn hat, weil die Anwendung des analytischen Grundsatzes hier nur eine zusätzliche Art der mannigfaltigen Vorstellungen **annimmt**, die noch nicht zur realen menschlichen, sondern nur zur **mutmaßlichen** Anschauung überhaupt gehört.

In § 17 verbindet Kant die Synthesis *a priori* in der transzendentalen Apperzeption mit dem Begriff des Objekts. Er definiert das Objekt als „das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist“ (B137). Dieser Definition zufolge kann das Objekt nur durch die transzendente Apperzeption entstehen. Damit bestimmt allein deren Einheit die Beziehung der Vorstellungen zu einem Objekt. In diesem Sinne bezeichnet Kant in § 18 die transzendente Einheit der Apperzeption als die objektive Einheit des Selbstbewusstseins im Unterschied zu den Bestimmungen des inneren Sinns als subjektive Einheit des Bewusstseins. In § 19 zeigt Kant schließlich genauer auf, dass die Synthesis *a priori*, die die objektive Einheit hervorbringt, gerade die Funktion zu urteilen ist:

Ein Urtheil [sei] nichts andres, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnißwörtchen **ist** in denselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden. (B141–2)

Zusammenfassend legt er dar, dass es sich bei den Kategorien um die Funktion zu urteilen handelt. Sie ermöglichen so die Bestimmung der mannigfaltigen Vorstellungen im Selbstbewusstsein: „Nun sind aber die Kategorien nichts andres als eben diese Functionen zu urtheilen, so fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist (§ 10)“ (B143). An diesem Punkt erreicht Kant die Konklusion des ersten Schritts der B-Deduktion: Alle Vorstellungen müssen unter der Einheit der transzendentalen Apperzeption durch die Synthesis gemäß den Kategorien zum Objekt vereinigt werden können.

Obwohl Kant damit schon im ersten Teil der B-Deduktion den Grundsatz der transzendentalen Apperzeption und durch die darin implizierte Synthesis *a priori* das Verhältnis zwischen den Kategorien und den Vorstellungen in der Anschauung dargestellt hat, ist die Deduktion noch nicht vollständig, weil laut Kant der Grundsatz der transzendentalen Apperzeption in diesem ersten Teil nur ein analytischer Satz ist. Er **nehme** dabei nur eine Art sinnliche Anschauung **an**, die für den diskursiven Verstand geeignet sei und noch nicht die **wirkliche Beschaffenheit** der menschlichen Anschauung beschreibe. Das heißt, dass alles im ersten Teil Beschriebene nur eine bloße **Begriffsanalyse** der Funktion des Verstandes darstellt, in deren Verlauf noch keine wirkliche Untersuchung der Verbindung zwischen der menschlichen Sinnlichkeit und dem Verstand erfolgt, sondern diese nur **angenommen wird**.<sup>80</sup> Kant kündigt entsprechend in § 21 der B-Deduktion an, dass im zweiten Teil (besonders § 24 und § 26) die wirkliche empirische Anschauung des Menschen eingeführt wird, wobei bewiesen werden soll, dass die Funktion der Kategorien des Verstands, die im ersten Teil der B-Deduktion analysiert wurde, der wirklichen Anschauung des Menschen

---

<sup>80</sup> Vgl.: „Im obigen Satze ist also der Anfang einer Deduction der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien unabhängig von Sinnlichkeit bloß im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahiren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelt der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen“ (B144).



entspricht.<sup>81</sup> Erst dann kann Kant sein Ziel der Deduktion erreichen: den Nachweis, dass die Kategorien auf die empirische Anschauung bzw. den Gegenstand der empirischen Erkenntnis anwendbar sind. Diese Struktur in zwei Schritten ergibt sich aus Kants Vorgehensweise im ersten Teil der B-Deduktion, wo er die Verstandeshandlung von der menschlichen Anschauungsart isoliert.

Ab § 24 beginnt Kant seinen zweiten Schritt der B-Deduktion. In ihm erklärt er, wie es möglich ist, den Grundsatz der transzendentalen Einheit der Apperzeption aus dem ersten Teil auf die menschliche sinnliche Anschauung anzuwenden.<sup>82</sup> Wegen der Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit muss die Synthesis *a priori* aus der transzendentalen Apperzeption in der menschlichen Anschauung „figürlich (*synthesis speciosa*)“ (B151) sein. Zusätzlich stellt Kant „die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft“ als „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung“ (B151–2) vor. Er führt an dieser Stelle lediglich einige neue Termini ein und behauptet, dass die Anwendung der transzendentalen Apperzeption auf die menschliche Sinnlichkeit durch das besagte neue Vermögen und dessen Funktion möglich sei. In anderen Paragraphen lassen sich jedoch weitere Begründungen finden. So legt Kant in einer Anmerkung im Verlauf von § 17 dar, dass der Raum und die Zeit selbst als ein Ganzes auch Anschauungen sind und die mannigfaltigen Vorstellungen in sich enthalten. Deswegen erfordert auch das Faktum ihrer Existenz eine Synthesis *a priori*.<sup>83</sup> In einer Anmerkung in § 26 erklärt Kant

---

<sup>81</sup> Vgl.: „In der Folge (§ 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt 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 Deduction allererst völlig erreicht werden“ (B144–5).

<sup>82</sup> Vgl.: „Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung *a priori* zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand als Spontaneität den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen und so synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung *a priori* denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung nothwendiger Weise stehen müssen, dadurch denn die Kategorien als bloße Gedankenformen objective Realität, d.i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung *a priori* fähig“ (B150–1).

<sup>83</sup> Vgl.: „Der Raum und die Zeit und alle Theile derselben sind Anschauungen, mithin einzelne Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen, das sie in sich enthalten (siehe die transsc. Ästhetik), mithin nicht bloße Begriffe, durch die eben dasselbe Bewußtsein als in vielen Vorstellungen, sondern viel Vorstellungen als in einer und deren Bewußtsein enthalten, mithin als zusammengesetzt, folglich die

wiederum, dass es sich bei Raum und Zeit nicht nur um die Formen der Anschauung handelt, sondern dass sie selbst formale Anschauungen sind. Insofern implizieren sie selbst wiederum die Einheit. Dazu braucht es gleichermaßen eine Synthesis, die nicht zu den Sinnen gehört.<sup>84</sup> Wie erwähnt, kann gemäß § 15 die Verbindung bzw. Synthesis der Vorstellungen nur aus Spontaneität entstehen, weswegen die Synthesis *a priori* auch zum Verstand gehört. Das bedeutet, dass der Raum und die Zeit als Ganzes aus der Bestimmung des Verstands im sinnlichen Mannigfaltigen hervorgehen. Kant nennt dies in § 24 die transzendente Synthesis der Einbildungskraft. Diese Synthesis ist jedoch nicht intellektuell, sondern figürlich, weil, wie im Rahmen der transzendentalen Ästhetik bereits bewiesen wurde, Raum und Zeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind. Aus diesem Grund geht es bei ihrer Synthesis nicht um Begriffe und Urteile, sondern um Schemata und Bilder.

Nachdem Kant die Anwendbarkeit der transzendentalen Apperzeption auf den reinen, formellen Teil der Sinnlichkeit, nämlich auf Raum und Zeit, nachgewiesen hat, muss er diese Möglichkeit nun auch für den Inhalt, nämlich die empirische Anschauung bzw. Wahrnehmung, darlegen, da selbst Erkenntnisse *a priori* im Hinblick auf Raum und Zeit allein noch keine Erkenntnis im strengen Sinne sind. Dies ergibt sich daraus, dass sie auch für die empirischen Gegenstände aus den empirischen Anschauungen Gültigkeit haben sollen.<sup>85</sup> Kant geht diese Aufgabe in § 26 an, wo er die Synthesis der

---

Einheit des Bewußtseins als synthetisch, aber doch ursprünglich angetroffen wird. Diese Einzelheit derselben ist wichtig in der Anwendung (siehe § 25)“ (B136 Anm.).

<sup>84</sup> Vgl.: „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des mannigfaltigen nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung *a priori* zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes (§ 24)“ (B160–1 Anm.).

<sup>85</sup> Bereits in § 22 zeigt Kant, dass die Gültigkeit selbst der mathematischen Erkenntnis von den Dingen abhängt, die durch die Wahrnehmung bzw. die empirische Anschauung gegeben sind: „Folglich sind alle mathematische Begriffe für sich nicht Erkenntnisse, außer so fern man voraussetzt, daß es Dinge giebt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäß uns darstellen lassen. Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, so fern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen *a priori* (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur so fern Erkenntniß, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelt ihrer auf empirische Anschauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelt

Apprehension, die die Wahrnehmung erst möglich macht, erörtert.<sup>86</sup> Sein Argument besteht darin, dass die Synthesis der Apprehension der empirischen Anschauung als Inhalt nicht von den Bestimmungen des Raums und der Zeit als ihrer Form, die die transzendente Synthesis der Einbildungskraft erst möglich macht, abweicht.<sup>87</sup> Das heißt, dass die Synthese der Apprehension des Mannigfaltigen immer **zugleich in einem bestimmten Raum und zu einer bestimmten Zeit geschehen muss** und untrennbar mit der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft verbunden ist.<sup>88</sup> Infolgedessen stehen beide Synthesen **gleichermaßen** unter der transzendentalen Einheit der Apperzeption und richten sich nach deren Verbindungsgesetzen. In diesem Sinne müssen sich auch die Wahrnehmungen aus der Synthesis der Apprehension den Kategorien unterwerfen und danach verbunden werden. Daraus schließt Kant, dass die Erfahrung als Erkenntnis aus verknüpften Wahrnehmungen ebenso den Kategorien untergeordnet ist. Damit ist für ihn die Anwendbarkeit bzw. objektive Gültigkeit der Kategorien bewiesen.<sup>89</sup>

Wie schon in der A-Deduktion verbindet Kant letztendlich die Konklusion der objektiven Gültigkeit der Kategorien mit den Gesetzen der Natur, indem er behauptet, dass die nicht aus der Natur abgeleiteten Kategorien durch ihre Gesetze *a priori* die Natur als den Inbegriff aller Erscheinungen bestimmen: „Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (*natura materialiter spectata*) Gesetze *a priori* vorschreiben“ (B163). Das bedeutet zugleich, dass die Natur notwendigerweise organisiert sein muss und man sie *a priori* erkennen kann. Das hebt wiederum die Eigentümlichkeit der Erkenntnistheorie Kants

---

der Anschauung auch keine Erkenntnis von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d.i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese aber heißt Erfahrung“ (B147).

<sup>86</sup> Vgl.: „Zuvörderst merke ich an, daß ich unter der Synthesis der Apprehension die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung verstehe, dadurch Wahrnehmung, d.i. empirisches Bewußtsein derselben (als Erscheinung), möglich wird“ (B160).

<sup>87</sup> Vgl.: „Wir haben Formen 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“ (B160).

<sup>88</sup> Vgl.: „Also ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen außer oder in uns, mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäß sein muß, *a priori* als Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben“ (B160–1).

<sup>89</sup> Vgl.: „Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien; und da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten also *a priori* auch von allen Gegenständen der Erfahrung“ (B161).

hervor, laut der alle Gegenstände der Erkenntnis vom Subjekt mit seinem Vermögen und seinen Gesetzen abhängen:

Es ist um nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form *a priori*, d.i. seinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung *a priori* übereinstimmen müssen. Denn Gesetze existieren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhären, so fern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat. (B164)

Obwohl Kant in der B-Deduktion eine andere Vorgehensweise als in der A-Deduktion wählt, um die objektive Gültigkeit der Kategorien zu beweisen, kommt auch in ihr das Charakteristische seiner transzendentalen Erkenntnistheorie deutlich zum Ausdruck, das darin besteht, dass alle menschliche Erkenntnis und Erfahrung durch das Zusammenwirken der transzendentalen Funktionen des subjektiven menschlichen Vermögens aus den subjektiven Vorstellungen entsteht und immer ein transzendentales Subjekt voraussetzt.

Auf den vorangehenden Seiten wurde die Wichtigkeit der Subjektivität für die transzendentalen Erkenntnistheorie Kants hervorgehoben. Erkennbar wird sie daran, dass alle Deduktionen aus beiden Auflagen der ersten Kritik ein **reines, einfaches, selbsttätiges, beständiges und identisches Ich** als notwendige und höchste Einheit aller Erkenntnis, annehmen. Der Status dieses unentbehrlichen Ichs bleibt im Rahmen der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants jedoch unklar. Daher stellt sich die Frage, ob dieses Ich mit den verschiedenen Bestimmungen dieser Erkenntnistheorie selbst vereinbar ist. Ihr soll im nächsten Abschnitt nachgegangen werden.<sup>90</sup>

## 2.2 Der unklare Status des Ichs in der transzendentalen Deduktion

---

<sup>90</sup> Wie Allison zeigt: „First, referring back to §15, he characterizes the representation “I think” as an act of spontaneity, thereby also indicating that he regards it as both an act and an presentation, whereas it initially appeared to have been taken merely as an act. Nevertheless, it is a peculiar sort of representation, since from what Kant says about it in the Paralogisms and elsewhere it is evident that he considers it neither an intuition nor a determinate concept. Rather, he describes it as “a form of representation in general, insofar as it is to be called a cognition” (A346/B404), a formulation which, despite its vagueness, indicates that Kant considered it an ineliminable component of cognition“ (Allison, 2015, S. 337).

Der Analyse des letzten Abschnitts zufolge spielt das Ich eine zentrale Rolle in der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants. Der daraus folgende Grundsatz der transzendentalen Apperzeption bildet eine Prämisse der transzendentalen Deduktion. Kant erklärt allerdings niemals, was dieses Ich ist und welchen Status es nach dieser Erkenntnistheorie haben soll, obwohl er ihm durchaus viele Eigenschaften, z. B. Reinheit, Einfachheit, Spontaneität, Beständigkeit und Identität, zuschreibt. Dies eröffnet breiten Raum für unterschiedliche Interpretationen. Letztlich ist zu diskutieren, ob dieses Ich irgendeine Gegenständlichkeit und Realität besitzt.<sup>91</sup> Die Uneinigkeit in diesem Punkt resultiert zudem besonders aus der Unstimmigkeit der Beschreibungen des Grundsatzes der transzendentalen Einheit der Apperzeption in der A-Deduktion und der B-Deduktion. Kant hält besagten Grundsatz in der A-Deduktion für synthetisch (A117 Anm.), während er ihn in der B-Deduktion als analytisch (B135) beschreibt. Wenn man einen synthetischen Charakter annimmt, heißt dies, dass sich der Grundsatz auf einen realen Gegenstand oder Sachverhalt bezieht. Wenn man dagegen dem analytischen Verständnis folgt, so bedeutet das, dass dieser Grundsatz nur die logische Entfaltung eines Begriffs darstellt, was dann im Folgeschluss nicht unbedingt einem realen Gegenstand entspricht.

Es gibt in der B-Deduktion selbst Hinweise auf ein uneinheitliches Verständnis dieses Grundsatzes. Kants kurze Begründung für den Grundsatz der Apperzeption in der B-Deduktion lautet folgendermaßen: „Denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein“ (B131–2).

---

<sup>91</sup> Allison z. B. zeigt auf, dass das Bewusstsein der Identität des Ichs zwei verschiedene Verständnisse haben kann. Eines davon ist laut Henrich als ein wirkliches Bewusstsein mit cartesianischer Gewissheit zu verstehen: „Die Identität muß als Identität im gemäßigten Sinne genommen und zugleich auf das Selbstbewußtsein als ein Prinzip cartesianischer Gewißheit bezogen werden“ (Henrich, 1976, S. 86). Die andere Art wird von Allison selbst für plausibler gehalten, da hier die Identität nur aufgrund der Möglichkeit der Erkenntnis vorausgesetzt wird: „On this reading, rather than appealing to the existence of a Cartesian, i.e., indubitable, consciousness of our numerical identity, Kant is merely affirming the necessity of presupposing such a thoroughgoing identity as a necessary condition of cognition. Inasmuch as the claim that we actually possess such a consciousness, which involves a radical extension of the Cartesian cogito from any given episode of thought to the collective unity of thoughts (both actual and possible), is itself deeply problematic, the second reading appears to provide the more viable alternative“ (Allison, 2015, S. 246). Henrichs Verständnis führt zu epistemologischen Schwierigkeiten in der Auseinandersetzung mit der Erkenntnistheorie Kants, womit wir uns im vierten Kapitel noch ausführlich auseinandersetzen werden. Allison vernachlässigt andererseits, dass das Argumentationsverfahren des vorbereitenden Teils der A-Deduktion und jenes im zweiten Schritt der B-Deduktion für eine Begründung der Identität des Selbstbewusstseins gehalten werden kann.

Ausgehend von dem Wort „unmöglich“ scheint das Gegenteil des Grundsatzes ein logischer Widerspruch zu sein, während die Formulierung „für mich nichts“ zumindest logisch Raum für das Gegenteil lässt. Die logische Notwendigkeit der allgemeinen Begleitung des denkenden Ichs bei allen Vorstellungen ist allerdings zweifelhaft; die hypnotische Trance oder die Schlafrede könnten als Gegenbeispiele dienen, insofern hier einige Vorstellungen in meinem Gemüt gegeben sind, jedoch nicht mit meinem Selbstbewusstsein bewusst werden können.<sup>92</sup> Sofern die genannten Gegenbeispiele diesem Grundsatz im absoluten Sinne offenkundig widersprechen, kann entweder „unmöglich“ nicht im logischen Sinne verstanden werden oder der Grundsatz der Einheit der Apperzeption muss die verborgene Qualifikation implizieren. Nach ersterem Verständnis müsste sich der Grundsatz der Einheit der Apperzeption der logischen Möglichkeit entsprechend auf einen realen Gegenstand oder Sachverhalt beziehen und ein synthetischer Satz *a priori* sein, dessen Gültigkeit entweder mit der unmittelbaren Evidenz angenommen oder durch einen transzendentalen Beweis belegt werden sollte. In diesem Fall müsste sich der Begriff des denkenden Ichs auf einen realen Gegenstand, z. B. das cartesianische *Cogito* mit der unmittelbaren Gewissheit, oder zumindest auf einen realen Sachverhalt, wie die Bestimmungen der Kategorien, beziehen sowie mittels einer transzendentalen Deduktion bewiesen und auf die realen Gegenstände angewandt werden können. Im Gegensatz dazu würde letzteres Verständnis den Umfang von „alle meine Vorstellungen“ im Grundsatz beschränken, um diesen noch auf der logischen Notwendigkeit bzw. auf dem Satz vom Widerspruch zu gründen, d. h. ihn als einen analytischen Satz zu verstehen. Hier liefert Kants Ausdruck „für mich nichts“ in seiner Begründung des Grundsatzes den hilfreichen Hinweis, dass er keine unbewussten Vorstellungen in seinem Grundsatz der Einheit der Apperzeption betrachtet. Genauer müsste es also lauten: „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können, **die mit dem Selbstbewusstsein vorkommen und als Inhalte zur Erkenntnis dienen können**“. Demnach würde die Möglichkeit der Begleitung der Vorstellung des denkenden Ichs in Bezug auf alle diese Arten der

---

<sup>92</sup> Diese zwei Gegenbeispiele sind von Guyer aufgestellt: „Thus, circumstances can easily be imaged in which, say, only another person’s report about my utterances or other outward behavior could convince me that I must have had a mental state which I did not in fact recognize as such or ascribe to myself. Hypnotic trances, talking during sleep, and the like are common enough occurrences which would imply nonself-conscious representations for all but the most convinced behaviorist. Of course, the representations I am inferred to have had in such cases would not have existed at all unless they existed *in* me, but this does not seem to mean that they must be part of my self-consciousness, capable of being ascribed to my identical self *by* me“ (Guyer, 1987, S. 141).

Vorstellungen auf einer logischen Notwendigkeit beruhen. In diesem Fall sollte sich der Begriff des denkenden Ichs auf keinen realen Gegenstand beziehen, sondern als ein Begriff mit bloß logischer Möglichkeit – wie dies bei jedem Begriff in einem analytischen Satz der Fall ist – gesehen werden.

Die Schwierigkeit des synthetischen Verständnisses besteht hauptsächlich darin, dass die Gültigkeit jedes synthetischen Satzes nach Kants transzendentaler Erkenntnistheorie durch Anschauung unmittelbar bestätigt oder durch eine Deduktion mittelbar bewiesen werden soll. Allerdings ist der Grundsatz der Apperzeption in beiden Auflagen der ersten Kritik ein bloßer Verstandesgrundsatz ohne Beziehung zur Anschauung und gründet somit auf keiner offensichtlichen Deduktion. Vielmehr dient er als Prämisse der Deduktion der Kategorien. Kant war sich dieser Schwierigkeit bei der synthetischen Darstellung der A-Deduktion vermutlich bewusst und hob entsprechend in der B-Deduktion besonders die Analytizität des Grundsatzes und mehr noch die Wichtigkeit der Anschauung für die Erkenntnis hervor. In § 21 der B-Deduktion behauptet er, dass der Verstand für sich gar nichts erkennt, sondern nur die anderweitig gegebenen Anschauungen verbindet und ordnet:

Sie [Kategorien] sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d.i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperzeption zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntniß, die Anschauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß, verbindet und ordnet. (B145)

Denn er selbst bietet keine Anschauung als Inhalt der Erkenntnis an. Die Frage bleibt bei dieser Beschreibung aber weiterhin bestehen: Wie erkennt man ohne Anschauung seine Funktion und die Kategorien als seine Begriffe? Woher nimmt man diese Bestimmungen? Und warum muss die Anschauung notwendigerweise von ihm geordnet werden, wenn die Gültigkeit seines Grundsatzes der Apperzeption noch nicht festgelegt ist? Kant bringt hier den Begriff der Faktizität an.<sup>93</sup> Er bedeutet, dass man

---

<sup>93</sup> Das nimmt Henrich an: „Deductions can never be given without reference to the facts from which our knowledge originates. We cannot arrive at, and don't need a comprehensive understanding of, the genesis and constitution of these facts in themselves. Yet we must arrive at an understanding of the aspects of them that suffice to justify the claims attached to our knowledge. Most of the facts the deductions rely upon are basic operations of our reason. The deduction refer to the intrinsic, quasi-Cartesian forms of these operations: their independence from particular experience“ (Henrich, 1989, S. 37).

nicht hinter die Abstammung dieser Bestimmungen und die Natur des denkenden Ichs als ihr Subjekt zurückgehen, sie mithin nicht weitergehend untersuchen kann, wie er so aussagt:

Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, nur mittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen, läßt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind. (B145–6)

Kant umgeht es so letztlich, erklären zu müssen, warum die subjektiven Erkenntnisvermögen des Menschen auf diese Weise funktionieren und warum sie bestimmte Arten und Mengen der Elemente enthalten. Auch das Wesen des transzendentalen Subjekts selbst erläutert er nicht weiter.

Allerdings unterscheidet Kant in § 22 der B-Deduktion weiterhin zwischen Denken und Erkennen: „Sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen, ist also nicht einerlei“ (B146). Diese Feststellung kann den Status des Selbstbewusstseins erklären. Der zitierten Unterscheidung zufolge ist der bloße Gedanke der Begriff ohne korrespondierende Anschauung, während die Vorstellung des Ichs aus dem Selbstbewusstsein zwar keine Selbsterkenntnis, aber der Form nach ein Gedanke ist.<sup>94</sup> Aufgrund dieser Besonderheit des Verstandes als Vermögen des Denkens hebt Kant in § 23 hervor, dass der Verstand über die Grenzen der menschlichen Sinnlichkeit hinaus bestehen und einen Raum der bloßen Gedanken eröffnen kann. In diesem Raum existieren nur „leere Begriffe von Objecten“ und „bloße Gedankenformen ohne objective Realität“ (B148). Zu ihnen soll auch die Vorstellung des Ichs als Produkt des bloßen Denkens gehören. Besagte „leere“ Begriffe besitzen zwar keine objektive Realität, sind aber auch nicht völlig sinnlos, sofern sie eigene begriffliche

---

<sup>94</sup> Für Kant ist der Begriff, dem die korrespondierende Anschauung fehlt, der Form nach nur der Gedanke: „Zum Erkenntnis gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn könnte dem Begriffe eine correspondirende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgend einem Dinge möglich, weil es, so viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne“ (B146).



Bestimmungen haben. Um über sie zu sprechen, können sie auch ein negativer Weise bestimmt werden, indem ihre Zugehörigkeit zur menschlichen sinnlichen Anschauung einfach verneint wird; allerdings können diese Bestimmungen dann nicht für Erkenntnis gehalten werden.<sup>95</sup> Diese Unterscheidung zwischen dem bloßen Gedanken und der Erkenntnis eröffnet einen Interpretationsspielraum, der durchaus dem analytischen Verständnis des Grundsatzes der Apperzeption im § 16 der B-Deduktion entspricht, laut dem dieser Grundsatz sich als eine begriffliche Bestimmung des bloßen Gedankens des denkenden Ichs verstehen lässt.<sup>96</sup> Mit diesem Verständnis sprengt Kants Setzung des denkenden Ichs nicht seine eigene Erkenntnistheorie.

Obwohl das analytische Verständnis des Grundsatzes der Apperzeption nur einen reinen Ichbegriff ohne objektive Realität voraussetzt, der somit dem bloßen Verstandesbegriff ohne Anschauung entspricht, sind damit gewisse Schwierigkeiten verbunden. Der analytische Grundsatz hat keinen Wirklichkeitsbezug, sondern stellt nur eine begriffliche Struktur dar, deren Beziehung zur wirklichen Struktur des menschlichen Erkennens nicht festgelegt ist. Wie aber kann Kant auf einer derart problematischen Prämisse seine Erkenntnistheorie aufbauen? Wie kann ein darin bloß begriffliches Ich ohne objektive Realität die Synthesis für die Erkenntnis der realen Gegenstände leisten?<sup>97</sup> Theoretisch muss sich der Grundsatz der Apperzeption letztlich auf die

---

<sup>95</sup> Kant zeigt auf, dass ein nicht-sinnlicher Gegenstand durch die bloße Verneinung seiner Zugehörigkeit zur sinnlichen Anschauung konzipiert werden kann. Jedoch kann diese Bestimmung keine eigentliche Erkenntnis des Gegenstands ausmachen: „Nimmt man also ein Object einer nicht-sinnlichen Anschauung als gegeben an, so kann man es freilich durch alle die Prädicate vorstellen, die schon in der Voraussetzung liegen, daß ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme: also daß es nicht ausgedehnt oder im Raume sei, daß die Dauer desselben keine Zeit sei, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Bestimmungen in der Zeit) angetroffen werde u.s.w. Allein das ist doch kein eigentliches Erkenntniß, wenn ich bloß anzeige, wie die Anschauung des Objects nicht sei, ohne sagen zu können, was in ihr denn enthalten sei; denn alsdann habe ich gar nicht die Möglichkeit eines Objects zu meinem reinen Verstandesbegriff vorgestellt, weil ich keine Anschauung habe geben können, die ihm correspondirte, sondern nur sagen konnte, daß die unsrige nicht für ihn gelte“ (B149).

<sup>96</sup> Allison ist ein Vertreter des analytischen Verständnisses des Grundsatzes der Apperzeption und hält das ‚Ich denke‘ für eine logische Handlung, die keine Realität im ontologischen Sinne hat: „It [I think] is nothing more than the “logical act,” considered in abstraction from all content. The consciousness of this act, that is, the consciousness of synthesis, is, therefore, the consciousness of the form of thinking“, „It follows from this that the doctrine of apperception is neither a bit of introspective psychology nor an idealistic ontological thesis concerning the manner in which the mind “creates” the phenomenal world by imposing its forms upon the given sensible data. It is rather a formal model or schema for the analysis of the understanding and its “logical” activities“ (Allison, 2004, S. 172). Es ist aber fragwürdig, was man unter einer unrealen Handlung zu verstehen hat und wie sie mit der wirklichen Synthesis und Erkenntnis in Zusammenhang steht. Diesen Fragen wird in Kapitel 4 dieser Arbeit genauer nachgegangen.

<sup>97</sup> Bei Kant wird das denkende Ich nicht als bloßer Begriff der Handlung gesehen, sondern meist direkt als Handlung bezeichnet; dazu schreibt Ameriks: „Here the I stands not for a representation *qua* concept

wirkliche menschliche Sinnlichkeit beziehen, wenn er Prämisse für die transzendente Deduktion ist; andernfalls könnte die Anwendung der Kategorien auf die empirischen Gegenstände durch ihn nicht bewiesen werden – was aber das eigentliche Ziel der transzendentalen Deduktion ist. In der Tat gibt es in beiden Auflagen der transzendentalen Deduktion das Moment der Beziehung der transzendentalen Apperzeption zur menschlichen Sinnlichkeit. In der A-Deduktion beginnt der die Deduktion vorbereitende Teil (die dreifache Synthesis) mit der Erläuterung des Zusammenhangs zwischen dem Mannigfaltigen und der menschlichen Sinnlichkeit, um die transzendente Apperzeption als oberste Bedingung dieses Zusammenhangs herauszustellen. Auch in der B-Deduktion ist das analytische Verständnis des Grundsatzes der Apperzeption vorläufig. Wie im letzten Abschnitt gezeigt, isoliert Kant im ersten Teil der B-Deduktion die intellektuelle Struktur des Verstandes von der menschlichen Sinnlichkeit. Aus diesem Grund meinen die einschlägigen Vorstellungen im Grundsatz der B-Deduktion auch nur die logisch möglichen Vorstellungen, während er den Grundsatz in der A-Deduktion durchaus verbunden mit dem realen empirischen Bewusstsein diskutiert. Der häufig geäußerte Vorwurf, dass ein analytischer Grundsatz keine objektive Gültigkeit habe und daher nicht als die Prämisse der transzendentalen Deduktion gesehen werden könne,<sup>98</sup> vernachlässigt die Tatsache, dass die eigentliche Anwendung des analytischen Grundsatzes auf die reale menschliche Sinnlichkeit in der B-Deduktion erst durch die Lehre der figürlichen Synthesis im zweiten Teil derselben erfolgt. In diesem Fall soll der Grundsatz der Apperzeption aufgrund seiner Beziehung zur Anschauung synthetisch werden und der Begriff des denkenden Ichs einen realen korrespondierenden Gegenstand besitzen.

Die Ergänzung der Beziehung mit der menschlichen Sinnlichkeit im zweiten Teil der B-Deduktion verleiht zwar dem analytischen Grundsatz der Apperzeption einen Sinn, bringt jedoch die genannte Schwierigkeit des synthetischen Verständnisses mit sich. Weil sich der Begriff des denkenden Ichs auf einen nicht-sinnlichen Gegenstand

---

but rather for a representation *qua* act of thinking, and so although one can understand why Kant might be led to call the proposition analytic, his terminology does not seem proper“ (Ameriks, 1982/2000, S. 55).

<sup>98</sup> Zum Beispiel Guyer: „What Kant requires is not an analytic claim that if I call several representations mine I must see them as representations of a single self (an explication, as it were, of what it *means* to call them “mine”), but a synthetic claim asserting the *de re* necessity that, *whatever* representations I have, I *can* call them mine and thus ascribe them to myself as representations of a single self“ (Guyer, 1987, S. 140).

beziehen soll, der vollständig dem Bereich des Denkens zugehört, gibt es keine Anschauung, die ihm unmittelbar korrespondiert; seine objektive Realität erfordert aus diesem Grund eine transzendente Deduktion. Es scheint, als ob der vorbereitende Teil der A-Deduktion oder der zweite Teil der B-Deduktion diesem Zweck dienen soll, indem sie die Beziehung der transzendentalen Apperzeption zur menschlichen Sinnlichkeit demonstrieren, um die Möglichkeit der Erfahrung zu erklären. Das ist aber problematisch, weil es erstens noch keine systematische Begründung für den Grundsatz der Apperzeption gibt und zweitens Kants Beschreibung des Verhältnisses zwischen der transzendentalen Apperzeption und der Erfahrung sich von jener des Verhältnisses zwischen den Kategorien und der Erfahrung unterscheidet, was die Schwerpunktsetzung der transzendentalen Deduktion in Richtung der Kategorien ausmacht. Der Erfolg der transzendentalen Deduktion der Kategorien beruht darauf, dass diese die Begriffe von Gegenständen überhaupt sind und dass alle empirischen Gegenstände (die Erfahrung) allein von ihrer Verbindung mit der Anschauung geprägt sind:

Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe *a priori* darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. (B126)

Der Begriff des denkenden Ichs unterscheidet sich jedoch von den Kategorien, wie in Kapitel 1 bereits dargelegt wurde. Er ist zwar auch als eine transzendente Bedingung der Erfahrung zu bezeichnen, dies aber nicht, indem er sich als ein Begriff des Gegenstands überhaupt mit der Anschauung verbindet, um der Erfahrung ihre Form zu geben; vielmehr soll er als ein erkennendes Subjekt neben der Erfahrung vorgestellt werden, das die Kategorien verwendet, um in die Erfahrung die benötigte Einheit einzubringen.<sup>99</sup> Bezüge der Begriff des denkenden Ichs sich wirklich auf einen

---

<sup>99</sup> Strawson ist ebenfalls der Meinung, dass dieses Problem gelöst werden könnte, wenn die transzendente Subjektivität auch auf die transzendentalen Begriffe der Erfahrung überhaupt, nämlich die Kategorien, reduziert würde. Dieser Versuch sei aber vergeblich: „So now to consider the Transcendental Deduction, remembering that we have to see it as two things at once: both as an argument

Gegenstand, gäbe es einen realen Gegenstand neben der Erfahrung, der zu der Vermutung eines Dinges an sich führen und so eine Ausnahme in der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants darstellen würde.<sup>100</sup> Deswegen ist noch unklar, ob ein solches Verhältnis zwischen dem Begriff des denkenden Ichs und der Erfahrung eine transzendente Deduktion gleich wie die der Kategorien liefert, die Kant ausdrücklich für gültig hält. Aus diesem Grund ist es auch fragwürdig, ob der Begriff des denkenden Ichs durch eine transzendente Deduktion objektive Realität erhalten kann.

In der transzendentalen Deduktion tritt besonders das denkende Ich als ein nicht-sinnliches erkennendes Subjekt hervor, das auf den verschiedenen Stufen der Struktur der Erkenntnis des Gegenstands immer als Quelle der Einheit fungiert und – wie letztendlich gezeigt wird – dazu dient, den Erscheinungen bzw. der Natur ihre Gesetze aufzuerlegen. Allerdings ist ein solches Subjekt ohne Bezug auf die Anschauung nach dem Prinzip in § 22 der B-Deduktion nur im Denken möglich. Damit scheint dieser Ichbegriff als ein transzendentaler Begriff für seine objektiv gültige Anwendung selbst wiederum einer transzendentalen Deduktion zu bedürfen, die von Kant aber in keiner der beiden Auflagen der transzendentalen Deduktion ausdrücklich durchgeführt wird. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die richtige Interpretation des unklaren Status dieses Ichbegriffs nicht nur den Erfolg dieser Deduktion, sondern der ganzen transzendentalen Erkenntnistheorie Kants entscheidend beeinflusst.

### **2.3 Die Unterscheidung zwischen Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis des Ichs in der transzendentalen Deduktion**

In den vorangehenden Abschnitten wurde dargelegt, dass eine Spannung zwischen dem denkenden Ich und der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants besteht. Einerseits ist besagtes Ich Grundlage dieser Theorie, andererseits kann es in deren Rahmen nicht explizit lokalisiert werden. Grund ist, dass es aufgrund des transzendentalen Ansatzes

---

about the implications of the concept of experience in general, and also as a description of the transcendental workings of the subjective faculties, whereby experience is produced. It would no doubt be satisfactory if we could reduce the latter aspect altogether to the former, interpreting all the transcendental psychology in terms of the analytical argument. Any effort to do so, though it might be heroic, would certainly be misplaced“ (Strawson, 1966, S. 88).

<sup>100</sup> Ameriks stellt dieses Problem auch auf: „Die Kantische Theorie scheint sich damit auf die Annahme eines ‚transzendentalen Selbst‘ zu verpflichten, dem entweder der illegitime Status eines privilegierten Wesens zukommt oder das eine absurde Illusion ist“ (Ameriks, 2004, S. 95–6).

der Theorie einen nicht-sinnlichen Gegenstand darstellt, der aber nach derselben Theorie nicht für ein Ding an sich außer der Erfahrung gehalten werden darf. Vermutlich war Kant sich dieses Problems auch bewusst und versuchte daher, in der B-Deduktion an manchen Stellen das Selbstbewusstsein von der Selbsterkenntnis zu unterscheiden, um dem denkenden Ich einen gemäß seiner transzendentalen Erkenntnistheorie legitimen Status zu verschaffen.

In § 24 der B-Deduktion beschränkt Kant das reale und erkennbare Ich auf die jeweilige Erscheinung: auf ein empirisches Ich in Verbindung mit der inneren Anschauung:

Wir [müssen] auch vom inneren Sinne zugestehen, daß wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst afficirt werden, d.i. was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subject nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen. (B156)

Das empirische Ich für das reale und erkennbare Ich zu halten passt mit der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants zusammen, sofern der Ichbegriff mit der Selbstanschauung verbunden wird und daher dem Kriterium dieser Erkenntnistheorie entspricht. Damit aber scheint man keine Realität des denkenden Ichs anzuerkennen und müsste es lediglich als ein Element des Verstandes verstehen, das gemeinsam mit der inneren Anschauung das reale Ich erst ausmacht, da nur so die Setzung des denkenden Ichs nicht gegen die Vorgaben der transzendentalen Erkenntnistheorie verstößt.

Kant scheint eine positive Ichlehre auf dieser Theorie des empirischen Ichs begründen zu wollen, gerät dabei aber in Schwierigkeiten. Das schwerwiegendste Problem besteht darin, dass noch unklar ist, was für ein Verstandesbegriff der Begriff des denkenden Ichs genau ist. Einerseits unterscheidet er sich als ein transzendentaler Begriff von den Stammbegriffen des Verstands, nämlich den Kategorien, und wird von Kant eher als eine höhere Bedingung derselben angesehen, ohne dass aber der Status dieser höheren Bedingung in seiner transzendentalen Erkenntnistheorie erklärt würde. Andererseits wäre es absurd, den Begriff des denkenden Ichs als einen aus dem empirischen Ich abstrahierten Begriff zu verstehen, weil es sich in diesem Fall um einen empirischen

Begriff handeln würde, was seinem transzendentalen Charakter widerspräche.<sup>101</sup> Außerdem entsteht das empirische Ich nach Kants Beschreibung aus der Selbstaffektion, die von ihm als eine Verstandeshandlung bezeichnet wird:

Er [Verstand] also übt unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft diejenige Handlung aufs passive Subject, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde. (B153–4)

Eine Verstandeshandlung kann nicht mehr dem empirischen Ich, sondern muss dem denkenden Ich zugeordnet werden. Es wäre auch in diesem Fall schwierig, die Realität dieses Ichs zu negieren, wenn doch das denkende Ich diese Handlung ausüben soll, weil theoretisch nur die reale Handlung den Sinn affektieren kann. Letztlich sagen die inneren Vorstellungen in der Tat noch nichts über das Ich selbst, sondern nur etwas über die **Zugehörigkeit dieser Vorstellungen** zu demselben aus.<sup>102</sup> In diesem Sinne hat das empirische Ich kein eigentliches Mannigfaltiges und kann nicht für den Gegenstand der Erkenntnis im strengen Sinne gehalten werden. Die einzige Vorstellung, die in der empirischen Selbsterkenntnis das Ich selbst direkt vertritt, sind weder die inneren Vorstellungen noch ihre Verbindungen, sondern das Selbstbewusstsein aus dem Verstand. In seinen Reflexionen zur Metaphysik zeigt Kant deutlich, dass alles, was in der Zeit gegeben ist, notwendigerweise mit der Apperzeption als dem Bewusstsein des Subjektes verbunden sein muss:

Weil nun alles in der Zeit gegeben seyn muß, sie also alles in sich befasst, so ist ein [function] *actus* der apperception, nemlich [die] das Bewustseyn des Subiekts, welches appercipirt, als desienigen, was in der gantzen Zeit gegeben ist, ist nothwendig damit verbunden, denn sonst würde die Empfindung nicht als zu mir gehorig vorgestellt werden. (R4676 aus dem Nachlass: 1773–1775, XVII: 656)

---

<sup>101</sup> Und das würde heißen, auf das Wesentliche der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants zu verzichten, so Ameriks: „Würde man tatsächlich zurückweisen, daß es einen solchen Aspekt [nicht-phänomenalen Aspekts des Selbst] geben *kann*, so würde dies Kants fundamentale philosophische Motivationen unbegreiflich machen (insbesondere sein Bekenntnis zu transzendentaler Freiheit) und gegen allgemeine Schlußfolgerungen der kritischen Philosophie verstoßen“ (Ameriks, 2004, S. 91–2).

<sup>102</sup> Allison zeigt auch diesen Punkt: „But since inner sense has no manifold of its own and derives its data from outer sense, it has no content that it can be regarded as representations of the self in the way in which outer intuitions are regarded as intuitions of body. Accordingly, the self cannot be said to appear to itself through inner sense; rather what appears to it are its representations of outer objects, which through a reflective act are taken as its representations in the possessive sense of *belonging to itself* rather than in the intentional sense as representations of *itself*“ (Allison, 2015, S. 395; vgl. 2004, S. 279).

Nur dieses Selbstbewusstsein vereinigt die inneren Vorstellungen und gewährleistet ihre Zugehörigkeit zum Ich. Hier stellt sich allerdings wieder die Frage, was an diesem Selbstbewusstsein bewusst ist.

Mit dieser Schwierigkeit konfrontiert, stellt Kant am Anfang von § 25 eine unklare Behauptung auf, nach der die Vorstellung des Ichs aus dem Selbstbewusstsein in der transzendentalen Synthesis weder Erscheinung noch Ding an sich sei, sondern nur das Dasein seines Selbst vertrete:

Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transscendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin. (B157)

Diese Behauptung ist deswegen verwirrend, weil es sich beim Begriff des Daseins für Kant eigentlich um eine Kategorie handelt, die dem Resultat der transzendentalen Analytik zufolge nur in ihrem empirischen Gebrauch, also nur für die Erscheinung, gültig ist. Hier aber verneint Kant, dass das Ich im Selbstbewusstsein zur Erscheinung gehört. Doch wie kann er in diesem Fall das Dasein bestätigen?

Den ‚Postulaten des empirischen Denkens überhaupt‘ zufolge lässt sich nur durch die **unmittelbare Wahrnehmung** oder aber **mittelbar durch den Schluss nach den Analogien der Erfahrung**, die auf einigen gegebenen Wahrnehmungen beruhen müssen, das Dasein eines Dings bestätigen.<sup>103</sup> Die Wahrnehmung bezieht sich auf die Empfindung, „welche, wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird, Wahrnehmung heißt“ (A374). Dieser Definition zufolge kann die Wahrnehmung als subjektiver Teil in der empirischen Anschauung verstanden werden, der sich auf einen unbestimmten Gegenstand bzw. die Erscheinung bezieht:

---

<sup>103</sup> Vgl.: „Die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges und also comparative *a priori* das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien) zusammenhängt. Denn alsdann hängt doch das Dasein des Dinges mit unsern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. ... Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniß vom Dasein der Dinge“ (A225–6/B273)

„Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung“ (A19–20/B34).

Kant hebt jedoch in § 25 gerade die unanschauliche Beschaffenheit der Vorstellung des Ichs hervor: „Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen“ (B157), d. h., sie kann sich auf keine Wahrnehmung beziehen und keine unmittelbaren Kennzeichen des Daseins enthalten. Anders gesagt kann sich aus dem Denken heraus nur die Vorstellung eines bloßen Begriffs ergeben, von dem man sich niemals das Dasein des entsprechenden Objekts ableiten lässt – ein Begriff muss sich nicht unbedingt auf einen wirklichen Gegenstand, sondern kann sich auf alles Mögliche beziehen, solange er keinen Widerspruch enthält. Deshalb ist der Existenzialsatz laut Kant immer synthetisch: „Das Daseyn keines Dinges kan aus Begriffen abgeleitet werden; denn es ist ein synthetischer Satz“ (R6017 aus dem Nachlass: 1780–1789, AA XVIII: 424). Zudem ist es schwierig sich vorzustellen, dass das Dasein des Ichs bei Kant aus den ‚Analogien der Erfahrung‘ abgeleitet werden könnte, weil, wie es scheint, keine empirischen Gegenstände ein Substanz-Akzidenz- oder Ursache-Wirkung-Verhältnis zum Ich haben sollen.

Um diese paradoxe Situation aufzulösen, könnte man vielleicht das denkende Ich für eine Ausnahme von dem genannten Grundsatz des Daseins halten. Diese Lesart erfährt Unterstützung aus Kants Nachträgen zur *Kritik der reinen Vernunft*: „Ich existiere ist ein analytisch Urtheil, ein Körper existirt, ein synthetisch“ (RIV E 14 - Zu A 2, AA XXIII: 21). Diese Behauptung steht dem obigen Grundsatz des Daseins, nach dem man das Dasein des Ichs nicht einfach aus dem Ichbegriff analytisch ableiten kann, diametral entgegen. Diese Lesart fordert einen großen Preis, denn sie stellt nicht nur eine Ausnahme vom transzendentalen Grundsatz dar, sondern widerspricht unmittelbar einigen relevanten Lehren in der Dialektik. Zum Beispiel bezeichnet Kant den Satz „Ich existire denkend“ in den B-Paralogismen nicht als einen analytischen, sondern als einen empirischen Satz: „Der Satz: Ich denke, oder: Ich existire denkend, ist ein empirischer Satz“ (B428). Darüber hinaus lehnt er im Abschnitt ‚Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes‘ offensichtlich die Möglichkeit des



notwendigen Subjekts ab, dessen Dasein auf dem Satz vom Widerspruch beruht.<sup>104</sup> Das bedeutet, dass jeder Existenzialsatz ohne Ausnahme synthetisch sein muss.<sup>105</sup> Letztendlich zeigt Kant deutlich, dass es keine Möglichkeit gibt, das Dasein eines Objekts des reinen Denkens zu erkennen, ist doch die Basis der Erkenntnis eines Daseins stets die Wahrnehmung, ohne die keine Existenz erklärt werden kann.<sup>106</sup>

Gemessen an der Existenzlehre in Kants Diskussion über den Grundsatz der Modalität und den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes macht Kant hier in § 25 freilich eine paradoxe Aussage: Die Existenz eines Objekts des reinen Denkens, nämlich des Ichs, sei nicht durch die Wahrnehmung bewusst. In der Verwendung des Wortes ‚bewusst‘ statt ‚erkannt‘ wird seine Unterscheidung zwischen dem Selbstbewusstsein und der Selbsterkenntnis weiter deutlich. Allerdings erscheint die Differenzierung auch recht trivial, insofern das Bewusstsein des Daseins nur bedeutet, das Dasein zu denken, weil das Dasein, wie bereits erwähnt, wesentlich außerhalb des Denkens bestätigt werden muss. Auf jeden Fall besitzt das Dasein des Ichs für Kant in der transzendentalen Apperzeption eine spezifische Bedeutung, die sich vom empirischen Gebrauch dieser Kategorie unterscheidet.

Unter dem Bewusstsein des Daseins des Ichs versteht Kant das Bewusstsein der Handlung des eigenen Denkens, von der er bereits in § 24 behauptet, dass man sich ihrer auch ohne Sinnlichkeit bewusst sein könne (B153). Obwohl dieses Selbstbewusstsein nicht gleich Selbsterkenntnis ist, lässt sich laut Kant auf dieser Basis

---

<sup>104</sup> Vgl.: „Das würde aber eben so viel sagen als: es giebt schlechterdings nothwendige Subjecte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädicaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe“ (A595–6/B623–4).

<sup>105</sup> Vgl.: „Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei: wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse? da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt“ (A598/B626), „Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu“ (A599/B627).

<sup>106</sup> Vgl.: „Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich *a priori* erkannt werden müßte; unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung; und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können“ (A601/B629).

die Selbsterkenntnis weiter entwickeln, solange ihm eine bestimmte Art der Anschauung zukommt:

Da nun zum Erkenntniß unserer selbst außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist. (B157)

Um zu verhindern, dass das Bewusstsein des Daseins des Ichs fälschlich als Erkenntnis verstanden wird, unterscheidet Kant zwischen den Formulierungen „mein eigenes Dasein“ (als die Handlung des Denkens im Selbstbewusstsein) und „die Bestimmung meines Daseins“ (als die bestimmte innere Anschauung in der Selbsterkenntnis) und hält nur Letzteres für die Selbsterkenntnis:

So ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen; und ich habe also demnach keine Erkenntniß von mir, wie ich bin, sondern bloß, wie ich mir selbst erscheine. (B157–8)

Hiermit sieht er die Selbsterkenntnis als die Erkenntnis der Erscheinung an, weil die benötigte innere Anschauung im inneren Sinn bestimmt wird und immer dessen Form gemäß sein muss.

Daraus ergibt sich eine deutliche Unterscheidung des Selbstbewusstseins und der Selbsterkenntnis bei Kant: Ersterem fehlt noch das Mannigfaltige der Anschauung und damit der objektive Gebrauch der Kategorien, während Letzteres den Anspruch der gültigen Erkenntnis mit diesen Elementen erfüllen sollte:

Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntniß seiner selbst unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines Objects überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. So wie zum Erkenntnisse eines von mir verschiedenen Objects außer dem Denken eines Objects überhaupt (in der Kategorie) ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnisse meiner selbst außer

dem Bewußtsein oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme. (B158)

Trotz dieser deutlichen Unterscheidung sind aber Kants Bestimmungen sowohl des Selbstbewusstseins als auch der Selbsterkenntnis nicht weniger mit Schwierigkeiten behaftet. So sei das Dasein des Ichs, so Kant, durch die Handlung des Denkens direkt „gegeben“: „Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben“ (B157 Anm.). Dies widerspricht aber dem Wesen des Denkens, gehören doch die Unmittelbarkeit und die Gegebenheit wesentlich zur Erkenntnisart der Sinnlichkeit,<sup>107</sup> während die Erkenntnisart des Denkens wesentlich Mittelbarkeit und Spontaneität sein soll.<sup>108</sup> Selbst wenn man ein besonderes Dasein direkt aus der Spontaneität einräumt, taucht das schwerwiegendere Problem auf, dass dazu Selbstschöpfung des Ichs zugegeben werden muss, weil das Dasein für die bloße Spontaneität nicht passiv gegeben sein kann. Obwohl dies gleichbedeutend mit der Akzeptanz einer intellektuellen Anschauung ist, lehnt Kant eine solche intellektuelle Selbstanschauung offensichtlich ab und weist überraschenderweise in diesem Kontext das Dasein des Ichs bei der Spontaneität des Denkens zurück:

Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben so vor dem Actus des Bestimmens giebt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein als eines selbstthätigen Wesens nicht bestimmen; sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d.i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d.i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne. (B157–8 Anm.)

Hiermit räumt Kant nicht das Dasein eines bestimmenden Subjekts ein, sondern nur die Handlung des Bestimmens seiner Spontaneität selbst und die Bestimmbarkeit seines Daseins in der Erscheinung. Im letzten Satz des obigen Beispiels aber scheint er wieder

---

<sup>107</sup> Vgl.: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung“ (A19/B33), „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden“ (A51/B75).

<sup>108</sup> Vgl.: „So ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses der Verstand“, „Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand“ (A51/B75).

das Dasein des bestimmenden Ichs einzuführen, dem Spontaneität zukommen soll.<sup>109</sup> Auch folgendes Beispiel gibt diese Spannung wieder: „Ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist“ (B158). Scheint Kant hier zunächst das Dasein eines Subjekts zu vermuten, beschränkt er dann das Bewusstsein auf seine Eigenschaft oder sein Vermögen. Dies spiegelt sich darin wider, dass Kant zwischen zwei Erwägungen hin- und herschwankt: Einerseits kann er nicht das Dasein der Subjektivität und die Subjektzugehörigkeit aller Vorstellungen im Selbstbewusstsein ablehnen, andererseits droht die Anerkennung des Daseins des Subjekts das von ihm errichtete Kriterium der Erkenntnis und die Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung zu zerstören.<sup>110</sup> Wegen dieser Spannung entwickelt er letztendlich das paradoxe Bild der **Subjektzugehörigkeit ohne Subjekt**.

Auch auf dieser Basis ist die sogenannte Selbsterkenntnis der Erscheinung problematisch, weil die sukzessiven Vorstellungen im Zeitverhältnis in der inneren Anschauung, wie in § 24 gezeigt, ursprünglich von der äußeren Anschauung ausgeliehen werden. Daher kann ihre Bestimmung und Verbindung nicht ein eigentliches Selbst darstellen:

Selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüths (als Gegenstandes des Bewußtseins), dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transcendente Subject, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns

---

<sup>109</sup> Wie Allison zeigt, setzt die Handlung unvermeidlich die Existenz eines Akteurs voraus: „To be aware of oneself as engaged in this activity is to be aware of oneself as existing, though it does not bring with it any further knowledge of one’s nature as a thinking being“ (Allison, 2004, S. 353), „Since there can be no activity without an agent, to recognize the existence of an activity is to assume the existence of something that acts“ (Allison, 2015, S. 398–9). Pippin zeigt auch Kants Unsicherheit über den Status dieses spontanen Ichs: „I have been suggesting that Kant’s apparent hesitancy in these passages [über die Spontaneität] stems from his uncertainty about the status of his claims about our spontaneous mind within the established transcendental triad“ (Pippin, 1987, S. 456).

<sup>110</sup> Es ist offensichtlich, dass die Setzung der Existenz des reinen Ichs unbedingt den Verdacht zu vermeiden sucht, dass damit ein hypostatisches Ich, gleich einem kartesischen *Ego*, gesetzt werde, was Kant ja gerade in seiner transzendentalen Dialektik ablehnen möchte, so Allison: „It might seem that Kant wished to separate his doctrine of apperception from any connection with claims about the existence of the self. In reality, however, Kant’s position is much more nuanced, since, on the one hand, he sharply distinguishes his view from the Cartesian position, while, on the other, he includes an existential dimension in his account of apperception“ (Allison, 2004, S. 351), „For present purposes at least, the main puzzle raised by these texts (particularly the note) is to understand how this claim about the existence of the “apperceptive self” (if such an expression is permitted) is compatible with Kant’s attack on the supposedly illicit hypostatization of the self by the rational psychologist“ (Allison, 2004, S. 352).

unbekannten Wesens gegeben worden. Das Dasein dieser inneren Erscheinung als eines so an sich existierenden Dinges kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst sein kann. (A492/B520)

Ohne ein Setzen dieses Selbst ist aber die Selbsterkenntnis der Erscheinung unverständlich, weil ihre Vorstellungen inhaltlich gar keine Subjektivität implizieren und auch nicht als zu einem Selbst zugehörig gehalten und damit verbunden würden. Angesichts dieser Kluft zwischen den inneren Vorstellungen und einem fehlenden eindeutigen Selbstbegriff kann die Möglichkeit der Selbsterkenntnis in der Tat nicht erklärt werden. Denn die innere Anschauung ist auch sinnlos für die Setzung der Erscheinung eines Selbst als ein unbekanntes Wesen, da das Dasein dieses Selbst verwirrenderweise abgelehnt werden soll.

### **Resümee**

Für die Analyse der transzendentalen Deduktion spielt ein nicht-sinnliches Ich mitsamt Einfachheit, Identität, Beständigkeit und Spontaneität eine unentbehrliche Rolle in der gesamten positiven Erkenntnistheorie Kants und stellt die Basis seiner Argumente dar. Nur die notwendige Einheit der Erkenntnis macht es möglich, alles Mannigfaltige der Erkenntnis durch die verschiedenen Stufen der Synthese zu vereinigen. Besonders in der B-Deduktion versucht Kant den Begriff des denkenden Ichs als erste Prämisse seiner Argumentation zu entwickeln, aus der er auf die Synthesis *a priori* aller Vorstellungen in der Erkenntnis als ein Urteilen nach Kategorien schließt. Außerdem ist dieser Begriff des denkenden Ichs in seiner empirischen Ichlehre ebenso wie der Begriff der Selbstaffektion unerlässlich, weil auch die Selbsterkenntnis des empirischen Ichs durch die Verstandeshandlung des denkenden Ichs erklärt werden muss.

Gerade wegen der Wichtigkeit und der Besonderheit des nicht-sinnlichen Ichs beeinflusst sein unklarer Status die Gültigkeit der gesamten kantischen Erkenntnistheorie. Dieser zufolge kann das nicht-sinnliche Ich im Grunde nicht zugleich ein reales Ich sein, liefert doch der bloße Begriff des nicht-sinnlichen Gegenstands nach Kants Unterscheidung zwischen der Anschauung und dem Begriff keine reale Bedeutung. Außerdem hat seine Anwendbarkeit ohne eine transzendente

Deduktion keine Gültigkeit. Dieses Problem führt dazu, dass Kant in der B-Deduktion die Analytizität des Grundsatzes der transzendentalen Apperzeption betont, was heißt, dass dieser Grundsatz noch kein reales Ich voraussetzt. Damit aber würde die gesamte Erkenntnistheorie Kants, die auf diesem Grundsatz basiert, keine reale und gültige Basis haben. Ebenso wäre die Argumentation unter der Prämisse dieses Ichbegriffs problematisch. Deswegen bezieht sich der Grundsatz der transzendentalen Apperzeption im zweiten Teil der B-Deduktion zusätzlich auf die menschliche Sinnlichkeit, die für synthetisch gehalten werden soll. Diese Annahme lässt aber erneut den Verdacht aufkommen, dass ein reales Ich vorausgesetzt wird.

Obwohl Kant versucht, durch die Unterscheidung zwischen dem Selbstbewusstsein und der Selbsterkenntnis die Realität vom denkenden Ich abzulösen, kommt er so letztlich nicht umhin, dessen Existenz anzuerkennen. Das aber würde heißen, dass seine Erkenntnistheorie die Existenz eines einfachen, identischen, beständigen und spontanen nicht-sinnlichen Gegenstands voraussetzt, der sich mit ihr nur schlecht in Einklang bringen lässt. Diese Schwierigkeit wird bei der Behandlung der Paralogismen im nächsten Kapitel noch deutlicher, wenn Kant ausführlich argumentiert, dass kein reales Ich aus dem reinen Begriff des denkenden Ichs abgeleitet werden kann. Die transzendentalen Eigenschaften des denkenden Ichs, wie z. B. seine Einfachheit, Identität, Substantialität (die aus seiner beständigen Identität durch alle Vorstellungen hindurch und aus der Kausalität in seiner Handlung der Selbstaffektion abgeleitet werden könnte) und sein Dasein, die in der positiven Erkenntnistheorie Kants eine wichtige Rolle spielen, müssen einem realen Ich zukommen, werden aber gerade nach den vier Titeln der Kategorientafel in den Paralogismen negiert. Daraus ergibt sich eine große Spannung zwischen der positiven und negativen Erkenntnistheorie Kants, die in Kapitel 4 eingehend beleuchtet wird.

### Kapitel 3: Der problematische Status des Ichs im Paralogismenkapitel

Die Lehre von den Paralogismen<sup>111</sup> als das erste Hauptstück der transzendentalen Dialektik, die von Kant als ‚Logik des Scheins‘ bezeichnet wird, beinhaltet eine negative Ichlehre, insofern Kant in diesem Teil eine metaphysische Ichlehre der rationalen Psychologie kritisiert. Die rationalen Psychologen glauben, durch die Definitionen der Begriffe *a priori* und durch Selbstbeobachtung die Eigenschaften *a priori* des Ichs ableiten zu können. Auf diese Selbsterkenntnisse *a priori* aufbauend, versuchen sie sich an einer Wissenschaft über das denkende Wesen überhaupt, die nicht nur unabhängig von der Erfahrung ist, sondern auch die transzendenten Charakteristika dieses Wesens bestimmt. Deswegen ist die Ichlehre der rationalen Psychologie zugleich eine metaphysische Seelenlehre. Kant sieht seine Aufgabe nun darin, den transzendentalen Schein als die Basis dieser metaphysischen Seelenlehre aufzuzeigen und so ihren Missbrauch der Kategorien nachzuweisen. Damit lehnt er jedwede positive Behauptung der Selbsterkenntnis *a priori* ab.

Allerdings geht Kants Ablehnung der Selbsterkenntnis *a priori* nicht so weit zu behaupten, dass die von den rationalen Psychologen abgeleiteten apriorischen Eigenschaften des Ichs völlig falsch seien. Für ihn sind sie in gewissem Sinne richtige Bestimmungen des Ichs und sogar für seine eigene transzendente Erkenntnistheorie erforderlich,<sup>112</sup> dürfen aber nicht für eigentliche Erkenntnisse gehalten werden. Dieser ambivalente Status des Ichbegriffs ist gerade die Quelle des transzendentalen Scheins, und an ihm erweist sich der Geist der *Kritik der reinen Vernunft*, die „nicht eine Kritik der Bücher und Systeme“ (AXII), sondern der reinen Vernunft selbst ist. So ist die Verkenning des transzendentalen Scheins nicht nur ein Fehler unvorsichtiger rationaler Psychologen, sondern rührt von der Naturanlage der Vernunft selbst her; sogar Kant kann die Existenz dieses Scheins in seiner eigenen kritischen Philosophie nicht gänzlich ausrotten, jedenfalls sofern sie noch ein System der Vernunft ist: „Der transscendentale

---

<sup>111</sup> Im Laufe der Arbeit werden die dialektischen Schlüsse der rationalen Psychologen mit dem Terminus ‚Paralogismen‘ bezeichnet, die Kritik und der Kommentar in Anlehnung an Kants eigene Position gegenüber ihnen dagegen mit der Bezeichnung ‚Lehre von den Paralogismen‘ oder ‚Paralogismenkapitel‘. Außerdem beziehen sich die Termini „A-Paralogismen“ und „B-Paralogismen“ auf die entsprechenden Abschnitte in der A- bzw. B-Auflage der ersten Kritik, in denen Kant auf seine Lehre von den Paralogismen eingeht.

<sup>112</sup> Zum Beispiel setzt die Synthesis *a priori* der Erkenntnis die Einfachheit und Identität des denkenden Ichs voraus: „durchgängige Identität des Selbstbewußtseins“, „das Ich als einfache Vorstellung“ (B135).

Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat“ (A297/B353). Wenn er seine Quelle in der Vernunft hat, die zugleich zur menschlichen Erkenntnis beiträgt, muss er in gewisser Weise seinen Platz auch in Kants positiver Erkenntnistheorie haben. Damit müsste Kant in der Lehre von den Paralogismen nicht nur die Ichlehre der rationalen Psychologen kritisieren, sondern auch seine eigene Verwendung des Ichbegriffs aufklären.<sup>113</sup>

Die Versuchung des transzendenten psychologischen Scheins kommt auch im Herzen der transzendenten Erkenntnistheorie Kants, der transzendenten Deduktion, vor. Dort setzt er die Vorstellung des denkenden Ichs im Namen der reinen Apperzeption als die höchste Bedingung der menschlichen Erkenntnis; nur unter deren Einheit können die mannigfaltigen Vorstellungen in der Anschauung durch die *Synthesis a priori* nach den Kategorien zur gültigen Erkenntnis zusammengefasst werden. Dies ist das oberste Prinzip der menschlichen Erkenntnis, das sich durch „reine Apperzeption in der Vorstellung: Ich bin“ (B138) darstellt. Damit schreibt Kant dem denkenden Ich viele reine Bestimmungen, inklusive Spontaneität, Ursprünglichkeit, Einheit, Identität und Einfachheit (vgl. B132–5), zu, die für die Erklärung der Möglichkeit der Erfahrung unverzichtbar sind. Obwohl Kant nicht anerkennt, dass das denkende Ich ein realer Gegenstand und seine Bestimmungen Erkenntnisse im strengen Sinn sind, verführt die für die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis notwendige Vorstellung des Ichs die menschliche Vernunft – und hier besonders die rationalen Psychologen – leicht dazu, zu denken, die reinen Bestimmungen des denkenden Ichs seien Erkenntnisse über dasselbe als einen realen Gegenstand, und zwar das denkende Wesen überhaupt. Diese Auffassung ist der Ursprung des transzendenten psychologischen Scheins:

Die Behauptungen der reinen Psychologie enthalten nicht empirische Prädicate von der Seele, sondern solche, die, wenn sie statt finden, den Gegenstand an sich selbst unabhängig von der Erfahrung, mithin durch bloße Vernunft bestimmen sollen. Sie

---

<sup>113</sup> Schon zeigen viele Interpreten diesen Punkt auf, wie z. B.: „In other words, ‘Rational Psychology’ is a distorted version of an enterprise which, properly understood, does belong in the Critique, but only in the framework of the principles expounded in the Transcendental Analytic“ (Sellars, 1970, S. 5), „Hence I regard this Paralogism as very much Kant’s own Paralogism, because the crucial minor premise derives from his own work on the self“ (Kitcher, 1982, S. 531) und „Kant felt the allure of RPsy [rational psychology] to be as powerfully present in the heart of his own account of the mind as in the work of any of his predecessors“ (Brook, 1994, S. 156).



müßten also billig auf Principien und allgemeine Begriffe von denkenden Naturen überhaupt gegründet sein. An dessen Statt findet sich, daß die einzelne Vorstellung: Ich bin, sie insgesamt regiert, welche eben darum, weil sie die reine Formel aller meiner Erfahrung (unbestimmt) ausdrückt, sich wie ein allgemeiner Satz, der vor alle denkende Wesen gelte, ankündigt und, da er gleichwohl in aller Absicht einzeln ist, den Schein einer absoluten Einheit der Bedingungen des Denkens überhaupt bei sich führt und dadurch sich weiter ausbreitet, als mögliche Erfahrung reichen könnte. (A405)

Weil Kants eigene transzendente Philosophie diesen Schein selbst nicht völlig zu vermeiden vermag, sollte die Lehre von den Paralogismen als negative Ichlehre nicht nur als Ablehnung gewisser psychologischer Positionen, sondern als Aufklärung und Einschränkung seiner eigenen Verwendung des Ichbegriffs in der Erkenntnistheorie verstanden werden.<sup>114</sup> Sie könnte auch als ein mittelbarer exegetischer Beweis angesehen werden, dass es vor allem die Deduktions- und Paralogismen-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* sind, die eine starke Überarbeitung erfahren haben; der Status des Ichs wird schließlich weitaus mehr diskutiert (z. B. § 24 und § 25 der B-Deduktion und im überarbeiteten Teil der B-Paralogismen) und irreführenden Ausdrücke werden vermieden.

Um anhand von Kants Lehre von den Paralogismen seine eigene allgemeine Ichlehre zu überprüfen, wird dieses Kapitel in drei Hauptabschnitte unterteilt. Der erste Abschnitt soll gemäß der gemeinsamen Einleitung der A- und B-Paralogismen allgemein erklären, wie der reine Begriff des denkenden Ichs die transzendentalen Paralogismen verursacht und welche Ichlehre aus Sicht der rationalen Psychologie aus ihnen resultiert (3.1). Der zweite Abschnitt wird sich konkret auf die einzelnen Paralogismen – hauptsächlich auf die A-Paralogismen – fokussieren, um ihre Zuschreibungen der transzendentalen und metaphysischen Eigenschaften zum

---

<sup>114</sup> Vgl.: „The charge of hypostatization, leveled by Kant against the rationalist metaphysics of the soul, is thus returned against its author. Kant takes the a priori conditions that govern the empirical determination of inner and outer intuition for something that is itself present in consciousness. What is merely the structural frame for the presentations of objects is said to figure within the picture itself“ (Zöller, 1992, S. 440). „In the subjective deduction Kant lays out some claims about the mind’s functions and unity, as well as some claims about how it must be represented. These claims about the mind’s function and how we must represent it seem to hold the most direct implications for its structure (its composition, how it persists). Indeed, they seem to imply RPsy; they seem to show that the mind is a substance that is simple and persists in some specially absolute way. In my view, this is the “illusion which cannot be avoided”, and I think Kant wrote the Paralogisms chapter to undermine it, to the extent that any argument can do so“ (Brook, 1994, S. 157).

denkenden Ich als einem realen Gegenstand zu kritisieren und zugleich Kants eigene Position, dass das denkende Ich mit seinen transzendentalen Eigenschaften im logischen Sinne angenommen werden kann, aufzuklären (3.2). Der dritte Abschnitt wird anhand des Fazits des Paralogismenkapitels den strukturellen Fehler aller vier Paralogismen herausarbeiten und anschließend aufzeigen, dass Kant zögert wieder, den Status des Ich festzulegen, weil das bloß logische Verständnis des denkenden Ich Kants eigene transzendente Erkenntnistheorie nicht unterstützen kann. Infolgedessen kann man nach drei verschiedenen Richtungen Kants Einstellung zum Status des Ichs interpretieren (3.3).

### **3.1 Das Ich als die Quelle der transzendentalen Paralogismen**

Der Paralogismus ist als formaler Fehlschluss zu verstehen. Laut Kant erfolgt ein solcher Fehlschluss aufgrund der menschlichen Vernunft notwendigerweise und kann daher als transzendentaler Paralogismus bezeichnet werden, sofern er einen transzendentalen Grund in der Natur der Menschenvernunft enthält. Dieser Grund ist eben der reinen Ichbegriff bzw. der Begriff des denkenden Ichs. Am Anfang der Lehre von den Paralogismen hebt Kant die Besonderheit dieses Ichbegriffs hervor:

Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben in der allgemeinen Liste der transscendentalen Begriffe nicht verzeichnet worden und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch darum jene Tafel im mindesten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieses ist der Begriff oder, wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke. (A341/B399)

Bei dieser seltsamen Behauptung muss zunächst die Frage beantwortet werden: was hier mit der allgemeinen Liste der transzendentalen Begriffe gemeint ist. Die Kategorientafel in A80/B106 scheint die einzige Liste zu sein, die vor dem Paralogismenkapitel die transzendentalen Begriffe aufzählt. Paradox klingt nun die Aussage, dass es eine dreizehnte Kategorie gebe, die jedoch für die Vollkommenheit der Kategorientafel irrelevant sei und daher an dieser nichts ändere. Kants Lösung ist es, aufzuzeigen, dass der Begriff, den er meint, auf einer höheren Stufe als alle anderen Kategorien anzusiedeln ist:

Man sieht aber leicht, daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transscendentalen sei und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde und daher eben sowohl transscendental sei, aber keinen besondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken als zum Bewußtsein gehörig aufzuführen. (A341–2/B399–400)

Der Ichbegriff ist laut Kant also der Träger aller Begriffe (Vehikel), der von ihnen transzendental vorausgesetzt wird, selbst aber kein unmittelbares Recht (Titel) hat, irgendeinen Gegenstand zu bestimmen.

Auf der Basis dieses transzendentalen Ichbegriffs wird die rationale Seelenlehre bzw. Psychologie entwickelt; die rationalen Psychologen unterscheiden die transzendente Apperzeption nicht vom inneren Sinn, halten das denkende Ich einerseits für realer als den Gegenstand desselben und definieren es andererseits als unabhängig von aller Erfahrung und völlig aus dem Begriff erkennbar. In der Konsequenz würde die rationale Psychologie ihren Untersuchungsgegenstand, nämlich das denkende Ich als die vom Körper unabhängige Seele, *a priori* erhalten. Kant meint dazu: „Wir haben also schon eine angebliche Wissenschaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden“ (A342/B400). Es ist beachtenswert, dass dasselbe ‚Ich denke‘ im Deduktionskapitel die Rolle der höchsten Bedingung aller menschlichen Erkenntnis spielt, bildet es doch für Kant die Basis einer Pseudowissenschaft. Das erinnert daran, dass das Risiko des Fallens in der rationalen Psychologie auch in Kants eigenem epistemologischem Modell impliziert ist. Deswegen muss er seinen Lesern die Besonderheit seines Ichbegriffs aufzeigen, um die eigene Position von der rationalen Psychologie abzugrenzen.

Kants Position zufolge lässt sich das denkende Ich in der transzendentalen Apperzeption nicht von der Erfahrung trennen. Wie seine Deduktion zeigt, kann die Identität des Ichs nur durch die Synthesis der mannigfaltigen Vorstellungen bewusst werden, die beim Menschen nur in der Erfahrung überhaupt möglich ist. Das heißt, dass auch das ‚Ich denke‘ sich nicht von der Erfahrung lösen kann, obwohl diese Aussage nicht etwa einen empirischen Inhalt voraussetzt. In diesem Sinne gründet sich die rationale Psychologie nicht nur auf das ‚Ich denke‘, sondern in der Tat auch auf eine von ihren Vertreter unbewusste Beziehung, die auf der Erfahrung fußt:

Man darf sich daran nicht stoßen, daß ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird, niemals rein, sondern zum Theil auf ein empirisches Principium gegründet sei. (A342–3/B400–1)

Damit aber wird fraglich, ob das denkende Ich aufgrund seiner notwendigen Beziehung zur Erfahrung seine Reinheit verliert. Kant unterscheidet zwischen der **empirischen Erkenntnis** und der **Erkenntnis des Empirischen überhaupt**:

Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniß, sondern muß als Erkenntniß des Empirischen überhaupt angesehen werden und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist. (A343/B401)

Die notwendige Beziehung des Begriffs des denkenden Ichs zur Erfahrung impliziert somit keine empirische Bestimmung, die die empirische Erkenntnis unbedingt erfordert, sondern ein transzendentes Verhältnis zwischen dem Inbegriff der Erfahrung und dem erkennenden Subjekt, sofern es als das Vehikel derselben vorgestellt wird.<sup>115</sup> Deswegen beschreibt Kant seine einschlägige Erfahrung und Wahrnehmung mit den Worten ‚überhaupt‘ und ‚Ich denke‘ in der Apperzeption als eine Erkenntnis des Empirischen überhaupt, die zugleich als transzendente Erkenntnis angesehen werden kann.

Der Fehler der rationalen Psychologen besteht eben darin, dass sie diese notwendige Beziehung des reinen Ichbegriffs zur Erfahrung vernachlässigen und den Begriff für einen eigenen Gegenstand der Wissenschaft halten. Infolge dieser Vernachlässigung konzentrieren sie sich nur auf den reinen Begriff des denkenden Ichs selbst und versuchen daraus auf die Eigenschaften seines Gegenstands *a priori* zu schließen, die

---

<sup>115</sup> Vgl.: „Yet, says Kant, by being built on the single proposition ‘I think’, RPsy is built on a kind of experience – ‘I think’ expresses an experience (or at least, as Kant says later, a bare consciousness) of oneself. Kant tells us why this appeal is not illicit. The sort of awareness of self that ‘I think’ expresses, namely, ASA [aperceptive self-awareness], is not experience sensitive; it contains no “special distinction or empirical determination” and it is not “empirical knowledge, but knowledge of the empirical in general” (A343 = B401)“ (Brook, 1994, S. 161.).

sich so nur in den transzendentalen Prädikaten artikulieren können:

Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Man sieht leicht, daß dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen werden soll, nichts anders als transscendentale Prädicate desselben enthalten könne. (A343/B401)

Sie ergeben sich primär aus der Anwendung der Kategorien auf das denkende Ich, die die Stammbegriffe aller anderen transzendentalen Begriffe sind. Bei der Zuschreibung der transzendentalen Prädikate zum denkenden Ich sehen die rationalen Psychologen dieses durchaus als einen realen Gegenstand an, der gewöhnlich als Seele bezeichnet wird, und verleihen zugleich den Prädikaten objektive Realität. Kant stellt eine Tafel der fundamentalen Eigenschaften der Seele auf, wie sie sich aus Sicht der rationalen Psychologie ergeben müsste: „1. Die Seele ist Substanz. 2. Ihrer Qualität nach einfach. 3. Den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d.i. Einheit (nicht Vielheit). 4. Im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume“ (A344/B402).<sup>116</sup> Sicherlich lehnt Kant die objektive Realität der transzendentalen Prädikate der Seele ab, sie haben jedoch durchaus etwas mit der Möglichkeit der Erfahrung zu tun, sofern sie als die Charakteristika der transzendentalen Apperzeption in der transzendentalen Deduktion herausgearbeitet werden können. Die transzendente Apperzeption impliziert bereits die Substantialität in einem spezifischen Sinn, sofern die Vorstellung des denkenden Ichs mit seiner Spontaneität immer als Subjekt und Träger alle anderen Vorstellungen begleitet. Die Einfachheit und die Identität schreibt Kant – dies ist auffällig – der transzendentalen Apperzeption zu, die ja einerseits das Mannigfaltige nicht aus sich heraus entwickelt, andererseits es aber in sich vereinigt. Letztlich muss sich die transzendente Apperzeption im Verhältnis zu den räumlichen Gegenständen von der äußeren Anschauung unterscheiden und ihren Inhalt und Gegenstand in sich organisieren und erkennen. Diese Charakteristika der menschlichen Erkenntnis als die Bedingungen *a*

---

<sup>116</sup> Die erste Eigenschaft entspringt der unmittelbaren Anwendung der ersten Kategorie der Relation, während die dritte sich offensichtlich aus der Kategorie der quantitativen Einheit ergibt. Dagegen ist nicht ganz klar, warum laut Kant die zweite Eigenschaft zur Kategorie der Qualität und die vierte zur Kategorie der Modalität gezählt wird. Kant selbst ist sich dieser Probleme durchaus bewusst und verspricht, sie in der ersten Kritik noch behandeln zu wollen (vgl. A404 Anm. und A344/B402 Anm.), ohne dass es dann im Weiteren zu einer detaillierten Auseinandersetzung mit der Frage kommt.

*priori* der Möglichkeit der Erfahrung sind eben der Ursprung für die Überlegungen der rationalen Psychologen, ihre rationale Seelenlehre aufzustellen.

Allerdings sind Letztere nicht zufrieden mit den transzendentalen Eigenschaften der Seele, sondern beziehen das Feld der Metaphysik mit ein. Auf der Basis der primären transzendentalen Prädikate des denkenden Ichs arbeiten sie weiterhin seine sekundären Prädikate heraus, aus denen sie ihren ultimativen Zweck – die Immortalität der Seele – ableiten können. Im Gegensatz zu den primären transzendentalen Prädikaten, die zwar unabhängig von der Erfahrung sind, aber sich in ihnen darstellen können, können die sekundären Prädikate völlig getrennt von der Erfahrung betrachtet und als metaphysisch angesehen werden:

Diese Substanz bloß als Gegenstand des inneren Sinnes giebt den Begriff der Immaterialität, als einfache Substanz der Incorruptibilität, die Identität derselben als intellectueller Substanz giebt die Personalität, alle diese drei Stücke zusammen die Spiritualität; das Verhältniß zu den Gegenständen im Raume giebt das *Commercium* mit Körpern; mithin stellt sie die denkende Substanz als das *Principium* des Lebens in der Materie, d.i. sie als Seele (*anima*) und als den Grund der Animalität, vor, diese, durch die Spiritualität eingeschränkt, Immortalität. (A345/B403)

Es scheint, dass die Substantialität der Seele den Primat unter all ihren primären transzendentalen Eigenschaften einnimmt, weil nur sie einen Gegenstand zuweist, von dem alle anderen abhängen, woraus sich entsprechend die sekundären Eigenschaften ableiten lassen. So gelangen die rationalen Psychologen mittels einer Gegenüberstellung der Gewissheit des Daseins der Seele und der bloßen Möglichkeit des räumlichen Gegenstands zur Immaterialität der Seele.<sup>117</sup> Weiterhin glauben sie hier

---

<sup>117</sup> Normalerweise sehen die Interpreten die Immaterialität als etwas an, das aus der Substantialität (wegen ihrer Erwähnung in dem Satz mit der Substanz als Subjekt) oder der Einfachheit (wegen Kants relevanter Diskussion im zweiten Paralogismus) abgeleitet werden kann, z. B.: „What Kant’s early beliefs show at most is not that nonsubstantiality entails materiality, but only that substantiality entails immateriality. Kant still does not bother carefully to distinguish these points when he begins his discussion of mind in the *Critique* by associating the concept of immateriality merely with substantiality rather than simplicity, which he associates with incorruptibility instead“ (Ameriks, 1982/2000, S. 65) und „It will also be argued, however, that the latter two, which deal, respectively, with the simplicity of the self (which is essential to the immateriality thesis) and its identity over time (personal identity), exhibit the same systematic structure“ (Allison, 2004, S. 334). Diese zwei Eigenschaften sind zwar sehr relevant für die Immaterialität, jedoch spielen sie keine Schlüsselrolle, um diese Eigenschaft abzuleiten, weil die Immaterialität nicht die logische Implikation der Substantialität oder Einfachheit ist. So

die sich von der leblosen Materie unterscheidenden Charakteristika der Seele zu entdecken und schließen aus ihrer Einfachheit auf ihre Inkorrumpibilität, die die wesentliche Grundlage der Immortalität ist, sowie aus ihrer numerischen Identität im Durchgang durch die Zeit auf die Personalität, die das wichtigste Charakteristikum der Seele, nämlich die Intelligenz, garantiert. Diese drei sekundären Eigenschaften ergeben gemeinsam die Spiritualität, die sich auf das geistige Wesen bezieht, das auch ohne Körper seine Vermögen behält.<sup>118</sup> Allerdings ist eine zwar unkörperliche, jedoch statuarische Person für die rationale Psychologie noch nicht ausreichend für die ideale Vorstellung von der Seele. Um ein lebendiges Wesen zu sein, muss die Seele ihre Funktion irgendwie darstellen, was aber nur in ihrem Verhältnis zum Körper vorstellbar ist. Insofern muss es unbedingt eine Interaktion zwischen ihnen geben. Weil die Seele in der Lage ist, spontan zu denken, spielt sie in diesem Verhältnis eine aktive Rolle, und zwar nach dem Prinzip des Lebens, indem sie den Körper als Materie bewegt, welches auch als ‚Animalität‘ bezeichnet wird. Ist dieses Vermögen zugleich mit der Spiritualität verbunden, d. h. verfügt die Seele einerseits über einen Körper, hat aber andererseits auch abgesondert von ihm Bestand, erreicht sie die Immortalität. Diese Ableitungen können als die analytische Entfaltung der notwendigen Implikation des Begriffs ‚Seele‘ angesehen werden, wie sie die transzendentalen Psychologen vornehmen würden.

Zu beachten ist hier, wie im nächsten Abschnitt noch gezeigt wird, dass Kant die primären transzendentalen Eigenschaften der Seele in einem eingeschränkten, nämlich logischen Sinn annimmt, obwohl sie Resultate der Paralogismen sind, während er die sekundären ablehnt, weil sie für ihn auf der illegitimen Entfaltung jener primären transzendentalen Eigenschaften der Seele beruhen. Infolgedessen zeigt Kant, dass der Grundstein der gesamten rationalen Psychologie in der Tat nur „die einfache und für

---

konzipierte Kant z. B. in seiner *Monadologia physica* in der vorkritischen Periode selbst auch die physische Monade als eine Art der materialen Substanz. Den Schwerpunkt im Satz „Diese Substanz bloß als Gegenstand des inneren Sinnes giebt den Begriff der Immaterialität“ bilden die Worte „Gegenstand des inneren Sinnes“. Mit diesem Kennzeichen kann sich ein Ding von der Materie als Gegenstand des äußeren Sinnes deutlich unterscheiden. Gerade dies ist das Thema des vierten Paralogismus sowohl in der A- als auch in der B-Auflage.

<sup>118</sup> Vgl.: „Spiritualität, Geist ist ein immateriales Wesen sofern es ohne Körper denken kann (in Verbindung mit einem Körper – Seele) Die Spiritualität gehört zu den transcendenten Begriffen – Ideen –, kann nie Erkenntniß werden“ (Metaphysik Dohna, 1792/93, AA XXVIII: 683) und „Geistige Wesen sind die, die mit dem Körper zwar verbunden sind, die aber ihre Vorstellungen, ihr Denken und Wollen continuieren können, wenn sie auch vom Körper abgesondert werden“ (Metaphysik Pölitz, 1821, AA XXVIII: 277).

sich selbst eine an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich“ (A345–6/B404) ist. Diese leere Vorstellung des Ichs stellt sich nur als ein Ding dar, das die anderen Vorstellungen ins Bewusstsein einlässt und ordnet, ergo denkt; seine Natur ist indes völlig unklar und unerkennbar. Aus diesem Grund bezeichnet Kant es als ein transzendentales Subjekt = X:

Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können. (A346/B404)

Diese Beschreibung harmoniert mit der Ichlehre, die im Deduktionskapitel beschrieben wird und die Meinung vertritt, dass das denkende Ich einerseits als die höchste Bedingung der Erkenntnis gelten kann, an sich aber allenfalls als ein unerkennbares Ding existiert und andererseits mittels der Vereinigung der Vorstellungen aus dem inneren Sinn als Erscheinung erkannt werden kann.

Allerdings gibt es bei der rationalen Psychologie einen Übergang vom epistemologischen Status des denkenden Subjekts zur metaphysischen Bestimmung aller denkenden Wesen. Ihr erster Schritt besteht darin, die Beschaffenheit des denkenden Wesens durch das Selbstbewusstsein zu erfassen:

Es muß aber gleich anfangs befremdlich scheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und die mithin bloß eine Beschaffenheit meines Subjects ist, zugleich für alles, was denkt, gültig sein sollte, und daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaßen können, nämlich: daß alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewußtseins es an mir aussagt. (A346–7/B404–5)

Denn ein denkendes Wesen in der dritten Person bzw. im allgemeinen Sinne lässt sich nur durch das eigene Selbstbewusstsein erfassen, in dem wiederum der Satz ‚Ich denke‘ in der ersten Person ein empirischer Satz zu sein scheint. Das führt dazu, dass die transzendentale Bestimmungen des Selbstbewusstseins für die Natur aller denkenden Wesen gehalten werden:



Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durch das Selbstbewußtsein die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Übertragung dieses meines Bewußtseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden. (A347/B405)

Kant hebt nun im Gegensatz zu den rationalen Psychologen hervor, dass es durchaus **problematisch** ist, die transzendentalen Bestimmungen, die sich in dem Satz ‚Ich denke‘ ausdrücken lassen, aus dem Selbstbewusstsein als wirklich abzuleiten:

Der Satz: Ich denke, wird aber hiebei nur problematisch genommen, nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das Cartesianische *cogito, ergo sum*), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subject desselben (es mag dergleichen nun existiren oder nicht) fließen mögen. (ebd.)

Das heißt, dass die objektive Realität des Begriffs eines denkenden Wesens als Subject dieses Satzes noch nicht bestätigt werden kann,<sup>119</sup> sondern alle transzendentalen Eigenschaften nur mithilfe einer **semantischen Analyse** dieses Satzes abgeleitet werden. Die Resultate der bloßen semantischen Analyse können jedoch, was die transzendentalen Eigenschaften des denkenden Ichs betrifft, nicht wirklich als wissenschaftlich bezeichnet werden. Damit aber ist die rationale Psychologie in der Tat eine Pseudowissenschaft.

Laut den Termini der Erkenntnistheorie Kants besteht der Grund für die Ungültigkeit der transzendentalen Bestimmungen aus dem Selbstbewusstsein, das für das denkende Wesen im allgemeinen Sinn gehalten wird, darin, dass der Begriff des denkenden Ichs nur die Form des Verstandesurteils, nicht aber empirische Merkmale enthält. Das heißt, er ist völlig leer und bezieht sich auf keinen konkreten Gegenstand. Damit sind alle Begriffsanalysen und Schlüsse aus ihm nur als transzendentaler Gebrauch des Verstandes zu sehen, den Kant für unproduktiv hält:

Da nun der Satz: Ich denke, (problematisch genommen) die Form eines jeden

---

<sup>119</sup> Vgl.: „Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann“ (B310).

Verstandesurtheils überhaupt enthält und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet: so ist klar, daß die Schlüsse aus demselben einen bloß transscendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlägt. (A348/B406)

Einem solchen Gebrauch fehlt die Anschauung, um einen Gegenstand zu erkennen. Deshalb braucht die Selbsterkenntnis außer dem Selbstbewusstsein noch die Selbstanschauung; diese entspricht der Ichlehre in der transzendentalen Analytik: „Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Function des Denkens bestimmt, bewußt bin“ (B406). Daher sollten alle transzendentalen Bestimmungen des Selbstbewusstseins nicht als die realen Anwendungen der Kategorien, sondern nur als bloße logische Funktionen des Denkens verstanden werden.

Alle *modi* des Selbstbewußtseins im Denken an sich sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objecten (Kategorien), sondern bloße logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben. Nicht das Bewußtsein des bestimmenden, sondern nur das des bestimmbaren Selbst, d.i. meiner inneren Anschauung (so fern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperception im Denken gemäß verbunden werden kann), ist das Object. (B406–7)

Nach der Lehre Kants kann kein denkendes Ich als das bestimmende Selbst Gegenstand der Psychologie werden, sondern nur der innere Sinn als das bestimmbare Selbst, d. h.: Nur eine empirische Psychologie ist möglich.

Schon am Anfang des Paralogismenkapitels macht Kant seine eigene Position deutlich: Obwohl das denkende Ich von der Möglichkeit der Erfahrung notwendigerweise vorausgesetzt wird und der Satz ‚Ich denke‘ in der ersten Person – das Selbstbewusstsein ausdrückend – für die Erkenntnis des Empirischen überhaupt gehalten werden kann, bedeutet es in der Tat nur ein unbekanntes transzendentales Subjekt = X. Alle aus ihm abgeleiteten Bestimmungen können nicht als seine realen Eigenschaften, sondern nur als die logischen Funktionen des Denkens bzw. als

transzendentaler Gebrauch des Verstands angesehen werden. Im Gegensatz dazu erkennt Kant nur die Selbsterkenntnis an, die die inneren Anschauungen ausmachen und in der das Ich als Erscheinung empirisch erkannt werden kann. Der Fehler der rationalen Psychologen besteht darin, dass sie das unerkennbare reine Ich und das erkennbare empirische Ich vermengen und versuchen, die Kategorien auf das erstere anzuwenden, indem sie dem Ich zuerst transzendente und im nächsten Schritt dann die darauf gegründeten metaphysischen Eigenschaften zuschreiben.

Offen bleibt allerdings, ob das reine Ich selbstständig existiert, obwohl es nicht erkannt werden kann, oder ob nur das empirische Ich existiert, sodass das reine Ich bloß ein daraus abstrahierter Begriff wäre. Beide Verständnisse verweisen auf das Problem, dass das reine Ich, wenn es als ein existierendes, selbstständiges Ding erscheint, seiner Unerkennbarkeit widerspricht. Es scheint zudem paradox, aus der Empirie des Ichs seinen reinen Begriff zu abstrahieren, außer wenn er, wie die Kategorien, als transzendentaler Begriff ursprünglich zum Vermögen des Verstands selbst gehörte; Kant erklärt jedoch die Gültigkeit seiner objektiven Anwendung nicht. Diese Frage soll weiterhin in den folgenden zwei Abschnitten untersucht werden.

### **3.2 Der un reale Status des Ichs in den transzendentalen Paralogismen**

In diesem Teil der Untersuchung werden der konkrete Trugschluss, dem die rationale Psychologie erliegt, und die reale Beziehung zwischen dem Ich und den einzelnen transzendentalen Eigenschaften erörtert. Laut Kant sind transzendente Paralogismen ein *sophisma figurae dictionis*, bei dem die Zweideutigkeit des Mittelbegriffs den Schluss ungültig macht. Allerdings erwecken sie den Anschein der Gültigkeit, weil diese Zweideutigkeit ihre Quelle *a priori* in der Natur der menschlichen Vernunft hat und nicht leicht zu erkennen ist. Dieser Ansicht nach muss jede Interpretation der transzendentalen Paralogismen drei Kriterien entsprechen: 1. Obersatz und Untersatz müssen von der Natur der menschlichen Vernunft selbst *a priori* abstammen. 2. Beide sind wahr, wenngleich sie auch einen unterschiedlichen epistemologischen Status besitzen. 3. Der Fehler liegt nur in der Zweideutigkeit des Mittelbegriffs.<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> Ähnlich wie es auch Longuenesse aufzeigt: „Any analysis of the Paralogisms, in both A and B, will therefore have to be consistent with these three aspects of Kant’s description: each paralogism has a

Es ist eindeutig, dass die einschlägigen Mittelbegriffe die Anwendungsbedingungen der Kategorien in ihren verschiedenen Gebrauchsweisen sind. Aber bei näherem Hinsehen scheint Kant in der A- und B-Auflage der ersten Kritik eine jeweils ganz gegensätzliche Haltung einzunehmen, was die Struktur der Paralogismen angeht. In der A-Auflage behauptet er, dass der Obersatz vom transzendentalen Gebrauch der Kategorien handelt, während der Untersatz sich um den empirischen Gebrauch dreht:

So kann er [der Paralogism] für ein *sophisma figurae dictionis* gelten, in welchem der Obersatz von der Kategorie in Ansehung ihrer Bedingungen einen bloß transscendentalen Gebrauch, der Untersatz aber und der Schlußsatz in Ansehung der Seele, die unter diese Bedingung subsumirt worden, von eben der Kategorie einen empirischen Gebrauch macht. (A402)

In der B-Auflage behauptet er hingegen, dass sich der Obersatz auch auf das Wesen in der Anschauung bezieht, während der Untersatz nur auf das Denken und das Bewusstsein beschränkt sei:

Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt, in jeder Absicht, folglich auch so, wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, so fern es sich selbst als Subject nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch es als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also wird *per sophisma figurae dictionis*, mithin durch einen Trugschluß die Conclusion gefolgert. (B411)

Dieser Widerspruch muss durch die Analyse der einzelnen transzendentalen Paralogismen, besonders des ersten Paralogismus der Substantialität, gelöst werden.

---

seductive force that stems from “having its ground in the nature of human reason”; each inference is apparently valid, but in fact invalid due to an equivocation on the middle term; in each inference, there is at least one sense in which both premises are true“ (Longuenesse, 2017, S. 113). Powell stellt zusätzlich das Kriterium auf, dass eine der beiden Prämissen falsch sei, wenn der Mittelbegriff eindeutig gemacht werde: „It is important to note that on this construction of the Paralogisms, there is a way of reading the premisses such that (a) they are both true, and the syllogism is invalid due to having no common middle term, and (b) to have a common middle term, one or the other of the premisses must be false, due to its attribution of a property which (once disambiguated) can be seen not to apply to its putative subject“ (Powell, 1990, S. 67). In den folgenden Diskussionen der einzelnen Paralogismen wird jedoch gezeigt, dass besagte Schlüsse völlig logisch gültig sein können. Einzig das Ziel der rationalen Psychologen kann – so viel sei schon jetzt gesagt – in diesem Fall nicht erreicht werden.

Des Weiteren bedeuten die transzendentalen Eigenschaften in den transzendentalen Paralogismen nicht nur im negativen Sinne die vermeintlichen metaphysischen Charaktereigenschaften der Seele, sondern auch die eigentlichen Implikationen des Ichbegriffs, weil nach dem Kriterium der transzendentalen Paralogismen auch die Untersätze in gewisse Sinne wahr sein müssen. Insofern gilt es, auch, diesen positiven Sinn der transzendentalen Eigenschaften des Ichs aufzuklären, was im Folgenden geschehen soll.

### 3.2.1 Substanzialität und Beharrlichkeit

Alle Paralogismen beginnen mit der Substanzialität, weil das Ich – wenn es für bestimmbar und für einen realen Gegenstand gehalten wird – zuerst eine Substanz sein muss, bevor ihm die anderen Eigenschaften zukommen.<sup>121</sup> Der Schluss des ersten Paralogismus in der A-Auflage lautet folgendermaßen:

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist **Substanz**.

Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), **Substanz**. (A348)

Der Behauptung in der A-Auflage zufolge enthält der Obersatz den transzendentalen Gebrauch der Kategorie, indem das absolute Subject unserer Urteile eine Substanz, ob sie nun Bezug auf unsere Anschauung hat oder nicht, bedeuteten soll.<sup>122</sup> Im Gegensatz dazu enthält der Untersatz den empirischen Gebrauch derselben, indem der Begriff des absoluten Subjekts unserer Urteile auf das Ich als empirischen Gegenstand angewandt wird, dessen einzige Möglichkeit das Ich als der Gegenstand der inneren Erfahrung ist:

---

<sup>121</sup> Kaulbach zeigt den Primat der Substanzkategorie in der Kategorientafel, der hier in der Anwendung der Kategorien auf das denkende Ich als den realen Gegenstand gut dargestellt wird: „Als Subject des Erkennens vergegenwärtigt dieses [Ich denke] seine eigene Leistung der Konstitution der gegenständlichen Einheit und Identität dadurch, daß es diese als „Substanz“, als das weiteren gegenständlichen Bestimmungen Zu-grundeliegende erklärt“ (Kaulbach, 1981, S. 188).

<sup>122</sup> Vgl.: „Kant talks about the category [“substance” and related terms] being used “transcendentally” in the major premise, he means that it is being used in independence from any conditions which would enable us to tell whether objects we encounter fall under this concept“ (Kitcher, 1982, S. 517).

So ist z.B. der Begriff der Substanz in dem Paralogismus der Simplicität [korr. Substantialität] ein reiner intellektueller Begriff, der ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung bloß von transscendentalem, d.i. von gar keinem Gebrauch ist. Im Untersatze aber ist eben derselbe Begriff auf den Gegenstand aller inneren Erfahrung angewandt, ohne doch die Bedingung seiner Anwendung *in concreto*, nämlich die Beharrlichkeit desselben, voraus festzusetzen und zum Grunde zu legen, und daher ein empirischer, obzwar hier unzulässiger Gebrauch davon gemacht worden. (A402–3)

Diese Struktur bedeutet zwar übereinstimmend mit dem genannten Kriterium der transzendentalen Paralogismen eine gewisse Zweideutigkeit des absoluten Subjekts als Mittelbegriff, jedoch ergeben sich aus dieser Auffassung viele Probleme.

Der Obersatz stammt für Kant vom Verstand selbst ab und ist daher *a priori* wahr, sofern das Subjekt, das niemals bloßes Prädikat und nicht die Bestimmung anderer Dinge ist, gerade die Variante der Definition der Substanz als reiner Verstandesbegriffs ist: „Der Begriff einer Substanz, d.i. von Etwas, das als Subject, niemals aber als bloßes Prädicat existiren könne“ (B149). Allerdings sollte eine Definition der Kategorie in ihrer Anwendung neutral bleiben und nicht die Möglichkeit ihres empirischen Gebrauchs beseitigen, anderenfalls würde diese Kategorie nach Kants eigener Erkenntnistheorie gar keinen Gebrauch haben können. Das bedeutet, dass der Obersatz nach Kants Position falsch wäre, wenn er die Kategorie als Begriff nur anhand des transzendentalen Gebrauchs definiert. Und obwohl der Untersatz in allen unseren inneren Erfahrungen wahr wäre, würde er dem Kriterium der transzendentalen Paralogismen noch nicht völlig entsprechen, wenn er als ein empirischer Satz verstanden würde und damit nicht *a priori* dem Verstand nach wahr wäre. Außerdem ist der empirische Gebrauch der Kategorie für Kant durchaus gültig, d. h., es sollte auch legitim sein, die Kategorie der Substanz auf das denkende Ich anzuwenden und dieses zumindest im empirischen Sinn für eine Substanz zu halten. Zugleich behauptet Kant in obigem Zitat, dass der Untersatz zwar einen empirischen Gebrauch von der Kategorie der Substanz mache, aber dennoch unzulässig sei, weil ihm die eigentliche Bedingung der Anwendung der Kategorie der Substanz in der Erfahrung, nämlich die Beharrlichkeit, noch fehle. Das bedeutet aber, dass der sogenannte empirische

Gebrauch der Kategorie zweideutig ist und weiter unterteilt werden müsste.<sup>123</sup>

Im Vergleich zur A-Auflage zeichnet sich die B-Auflage durch eine ganz andere Formulierung des ersten Paralogismus aus:

Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject und ist also Substanz.

Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden.

Also existirt es auch nur als ein solches, d.i. als Substanz. (B411)

Die B-Auflage hebt im Obersatz hervor, dass die Art der Existenz eines Dings als Substanz aus dem Gedanken an seine notwendige Subjektstelle geschlossen werden kann, während die A-Auflage die Beziehung zwischen dem Denken und der Existenz nicht betont. In der Tat kann dieser Obersatz aber auch nach der A-Auflage interpretiert werden, weil für Kant das Denken eben eine Vorstellungsart ist, die nur durch das Urteilen dargestellt, d. h. „Was nicht anders als Subject gedacht“ auch als „[d]asjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist“ verstanden werden kann. Außerdem bedeutet auch die Formulierung „existirt auch nicht anders als Subject“ nicht eine unterschiedliche Definition der Substanz in der B-Auflage. Die Formulierung in der A-Auflage hebt diesen Umstand nur schlichtweg nicht hervor. Im Untersatz verwendet die B-Auflage den Ausdruck in der dritten Person – „ein denkendes Wesen“ –, anstatt die Bezeichnung „Ich“ zu nutzen. In seinen weiteren Ausführungen bezieht Kant das Subjekt im Untersatz wieder auf das Selbstbewusstsein und das Ich, was auch dem Untersatz in der A-Auflage entspricht.

Infolgedessen muss der Unterschied zwischen den zwei Auflagen bezüglich der Strukturen des ersten Paralogismus zumindest nicht aufgrund ihrer Formulierungen herausgearbeitet werden. Wie oben bereits erwähnt, besteht der wesentliche Unterschied in Kants eigenen Interpretationen beider Prämissen:

---

<sup>123</sup> Longuenesse fragt sich auch, wie ein unschematischer Gebrauch der Kategorie empirisch genannt werden kann: „So how is this use of the category “empirical,” if it is not grounded on the schema of the concept of substance, the rule distinguishing the permanence of an object from its changing states?“ (Longuenesse, 2017, S. 117).

Das Denken wird in beiden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen: im Obersatze, wie es auf ein Object überhaupt (mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag) geht; im Untersatze aber nur, wie es in der Beziehung aufs Selbstbewußtsein besteht, wobei also an gar kein Object gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf sich als Subject (als die Form des Denkens) vorgestellt wird. Im ersteren wird von Dingen geredet, die nicht anders als Subjecte gedacht werden können; im zweiten aber nicht von Dingen, sondern vom Denken (indem man von allem Objecte abstrahirt), in welchem das Ich immer zum Subject des Bewußtseins dient; daher im Schlußsatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subject existiren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subject des Urtheils brauchen, welches ein identischer Satz ist, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseins eröffnet. (B411–2 Anm.)

Im Gegensatz zur A-Auflage hält Kant den Obersatz in der B-Auflage für abhängig von der gegebenen Anschauung. Daher soll dieser Obersatz den empirischen Gebrauch der Kategorie mit der menschlichen Anschauung enthalten. Umgekehrt bezieht sich der Untersatz nicht auf ein Objekt, das beim Menschen durch die sinnliche Anschauung gegeben ist, ebenso wenig wie auf die innere Erfahrung, sondern nur auf die bloße Form des Denkens, was Kant in der A-Auflage als transzendentalen Gebrauch bezeichnet. Der Obersatz ist das Resultat der transzendentalen Analytik. Da der gültige Gebrauch der Kategorie nur empirisch sein kann, ist er für Kant transzendental wahr. Der Untersatz entspricht einerseits Kants Beschreibung der transzendentalen Apperzeption in der transzendentalen Deduktion, nach der die reine Vorstellung des Ichs nicht von den anderen Vorstellungen begleitet wird, sondern vielmehr diese unter ihr vereinigt werden. Andererseits ist dieses Charakteristikum auch in der inneren Erfahrung gültig. Deswegen kann der Untersatz für Kant zugleich einen empirischen Gebrauch haben und eine transzendente Wahrheit sein. In diesem Verständnis sind die Kriterien der transzendentalen Paralogismen ausreichend erfüllt, da sowohl der Ober- als auch der Untersatz nach Kants Analyse der Funktion des Verstands – jeweils im unterschiedlichen epistemologischen Status bzw. im unterschiedlichen Sinn der verschiedenen Gebrauchsweisen der Kategorien – wahr sein kann. Damit implizieren die zwei wahren Prämissen jedoch einen zweideutigen Mittelbegriff und führen zu einem ungültigen Schluss. In diesem Fall darf das Subjekt des Schlußsatz, nämlich das denkende Ich eigentlich nicht mit dem Prädikat, das sich auf die reale Substanz in dem einzig gültigen Gebrauch seines Begriffs bezieht, verbunden sein.



In der Tat stellt Kant in den B-Paralogismen nicht die umgekehrte Behauptung auf, dass der empirische Gebrauch den Obersatz und der transzendente den Untersatz ausmache. Die in den A-Paralogismen genannten transzendentalen und empirischen Gebräuche können anders als im Sinne der genannten Erklärungen verstanden werden. Kants Verwendung des Terminus ‚transzendentaler Gebrauch‘ ist zweideutig. Manchmal meint er damit den Gebrauch ohne sinnliche Anschauung, nämlich auf das Ding an sich, öfter aber den Gebrauch auf ein Ding überhaupt, bei dem noch keine Gegenstände verschiedener Anschauungen unterschieden werden. Kants eigene Erklärung des Begriffs zeichnet sich durch ebendiese Zweideutigkeit aus: „Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatz ist dieser: daß er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er bloß auf Erscheinungen, d.i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird“ (A238–9/B298). Im Sinne des Bezugs auf das Ding überhaupt setzt der transzendente Gebrauch keine spezifische Art der wirklichen menschlichen Anschauung, sondern nur hypothetisch eine sinnliche Anschauung überhaupt voraus. Er kann, anders als beim Gebrauch für die wirkliche Anschauung, eher als eine allgemeine Definition der Kategorien angesehen werden, da Kant die reine Kategorien als die Vorstellungen der Dinge überhaupt definiert: „Die reine Kategorien sind aber nichts anders als Vorstellungen der Dinge überhaupt, so fern das Mannigfaltige ihrer Anschauung durch eine oder andere dieser logischen Functionen gedacht werden muß“ (A245). Beim Menschen gibt es durchaus eine Art sinnliche Anschauung, die dem diskursiven Verstand passt und der Definition nach die Bedingung des Gebrauchs der Kategorien erfüllt. Daher kann der Obersatz auch so verstanden werden, dass er die Bedingung des realen Gebrauchs der Kategorien beim Menschen enthält, wie dies in den B-Paralogismen hervorgehoben wird. Weiterhin ist die Interpretation des Obersatzes als transzendentaler Gebrauch auch für rationale Psychologen besser geeignet, weil sie den empirischen Gebrauch als den einzigen gültigen Gebrauch der Kategorien nicht anerkennen, sondern die Kategorien für unbeschränkt anwendbar halten.

In Bezug auf den Untersatz kann der empirische Gebrauch in den A-Paralogismen auch nicht im Sinne der Anwendung der Kategorien im normalen empirischen Satz verstanden werden. Obwohl die innere Erfahrung die innere Wahrnehmung als das

empirische Prädikat enthält und damit als empirischer Satz anzusehen ist, besteht die Besonderheit eines empirischen Satzes darin, dass sein Subjekt immer das Ich ist, das an sich nicht eine empirische, sondern eine rein intellektuelle Vorstellung ist: „Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das **Ich** in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört“ (B423 Anm.). In Kants Reflexionen gibt es Aufzeichnungen darüber, dass die rationale Psychologie eben durch die Absonderung des Ichs von der inneren Erfahrung entsteht: „Alle innere Erfahrung [hat] ist ein Urtheil, in welchem das praedicat empirisch und das subiect Ich ist. independent also von dieser Erfahrung bleibt blos das Ich über vor die *psychologia rationalis*; denn das Ich ist das *substratum* aller empirischen Urtheile“ (R5453, AA XVIII:186). Dass das Ich stets die Subjektstelle einnimmt, gründet nicht auf einer empirischen Anschauung, sondern darauf, dass dies die formale Bedingung aller empirischen Sätze ist. Diesen Gedankengang vermittelt zumindest die transzendente Deduktion. Infolgedessen soll der Untersatz nach dem Verständnis des empirischen Gebrauchs im Laufe dieser Arbeit nicht als eine empirische Erkenntnis, sondern als eine Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden.

Auch in den B-Paralogismen behauptet Kant oftmals, dass der Satz ‚Ich denke‘ ein empirischer Satz sei (vgl. B420, B421, B422 Anm. und B428), weil die Vorstellung des Ichs nur den Akt des Denkens in Anbetracht seiner Form vertrete und selbst ganz leer sei. Diese Vorstellung würde nicht existieren, wenn nichts Empirisches als Stoff für den Akt des Denkens gegeben wäre: „Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens“ (B423 Anm.). Das heißt, dass sogar in den B-Paralogismen der Untersatz nicht ohne Grund Teil der inneren Erfahrung ist und nicht als ein transzendenter Gebrauch der Kategorien im strengen Sinne verstanden werden kann: Das denkende Wesen, der Mensch, kann ohne innere Erfahrung als seine Bestimmung auch nicht als Subjekt vorgestellt werden.<sup>124</sup> Der Unterschied zwischen den

---

<sup>124</sup> Vgl.: „Zwar ist Selbstbewußtsein von Selbsterkenntnis unterschieden und beruht nicht auf der kategorialen Synthesis eines in der Anschauung Gegebenen, es entkommt aber dennoch nicht der empirischen Bedingtheit aller Erfahrungszustände. Selbstbewußtsein ist ein Aktus des Denkens und

Untersätzen beider Auflagen besteht nur darin, dass die B-Auflage diesen empirischen Grund der inneren Erfahrung abstrahiert und ihren Untersatz als einen allgemeinen Satz in der dritten Person darstellt, während die A-Auflage den unmittelbaren Ausdruck des Ichs in der inneren Erfahrung in der ersten Person in den Vordergrund stellt. Dabei ist die Interpretation des Untersatzes als empirischer Gebrauch sinnvoller als die Theorie vom transzendentalen Gebrauch, kritisiert Kant doch häufig die rationalen Psychologen gerade dafür, dass sie die reine Apperzeption und den inneren Sinn nicht unterscheiden (vgl. B153, *Anthropologie*, AA VII:134 Anm. und VII:142), indem sie aus dem inneren Sinn die transzendentalen Eigenschaften der Seele ableiten wollten.

Der obigen Analyse zufolge ist die Beurteilung des Obersatzes als transzendental und des Untersatzes als empirisch in den A-Paralogismen annehmbar. Allerdings soll die jeweilige Gebrauchsweise nicht im oberflächlichen Sinn verstanden werden; der Obersatz gilt zwar als der transzendente Gebrauch, enthält jedoch noch die reale Bedingung der Anwendung der Kategorien, während der Untersatz zwar als der empirische Gebrauch gilt, aber nicht für eine gültige Anwendung der Kategorien gehalten wird.<sup>125</sup> Der Fehler der rationalen Psychologen besteht gerade darin, dass sie diese zwei Arten der Gebrauche nicht unterscheiden und ihre jeweiligen Auffassungen dem strengen Sinn nach vermengen.

Kants Position war ursprünglich, dass ein gültiger Satzsatz mit realem Sinn aus der Struktur des Obersatzes als transzendentaler Gebrauch und des Untersatzes als empirischer Gebrauch folgen soll. Wie jedoch gezeigt wurde, ist der empirische Gebrauch im Untersatz nicht im gewöhnlichen Sinne zu verstehen, sondern drückt vielmehr eine reine Vorstellung als die innerste Bedingung aller empirischen Sätze, die nur irgendeine empirische Anschauung unbestimmt voraussetzt, aus.<sup>126</sup> Deswegen soll

---

bedarf deshalb irgendeiner empirischen Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt. In diesem Sinne ist das Empirische „die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens“ (B423 Anm.)“ (Sturma, 1998, S. 407).

<sup>125</sup> Longuenesse ist der ähnlichen Ansicht: „In short, despite the difference in emphasis between the two versions of the first paralogism, there is nothing in Kant’s reconstruction of the rationalist fallacy in B that contradicts his reconstruction of it in A. One possible reason Kant left out the words “empirical” and “inner experience” in his B explanation is that he took them to be potentially misleading: neither of them has in this context the meaning they have when they are employed in connection with knowledge of objects given in intuition“ (Longuenesse, 2017, S. 125).

<sup>126</sup> Vgl.: „Thus, in applying the concept of substance to the object thought under the concept ‘I,’ Kant concludes, “an empirical but improper use is made of the category” (A403). It is empirical because it

im Folgenden der Mangel des Untersatzes am eigentlichen empirischen Gebrauch und sein eigentlicher epistemologischer Status näher erörtert werden.

In der A-Auflage hält Kant den ersten Paralogismus eingeschränkt für gültig, d. h., sein Schlusssatz ‚Ich bin Substanz‘ ist in diesem Sinn wahr. Der Untersatz erfüllt auf jeden Fall begrifflich die Bestimmung des Obersatzes: Das Ich kommt in unserem Denken und Urteilen immer als das Subjekt vor, während alle anderen Gedanken nur zum Zwecke seiner Bestimmung in Prädikate gesetzt werden können. In diesem Sinne entspricht das Ich völlig dem Begriff der Substanz:

Von jedem Dinge überhaupt kann ich sagen, es sei Substanz, so fern ich es von bloßen Prädicaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide. Nun ist in allem unserem Denken das Ich das Subject, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärent, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden. Also muß jedermann sich selbst nothwendiger Weise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen. (A349)

Diese Aussage kann auch so interpretiert werden, dass der erste Paralogismus völlig gültig wäre, wenn sein Untersatz als transzendentaler Gebrauch verstanden würde. In diesem Fall drückte der Untersatz aber auch nur das transzendente begriffliche Implikat des Ichbegriffs ohne Berücksichtigung seines Gegenstands aus und zudem ungeachtet dessen, ob und in welcher Anschauung er gegeben sein kann. Obwohl diesem Verständnis nach beide Prämissen den transzendentalen Gebrauch und keine Zweideutigkeit des Mittelbegriffs bzw. des Paralogismus mehr implizieren, ist sein Schlusssatz zwar gültig, für das Ziel der rationalen Psychologen jedoch nicht von Nutzen:

Was soll ich aber nun von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen? Daß ich als ein denkend Wesen für mich selbst fortdaure, natürlicher Weise weder entstehe noch vergehe, das kann ich daraus keinesweges schließen, und dazu allein kann mir doch der Begriff der Substantialität meines denkenden Subjects nutzen, ohne

---

applies the concept to an existing entity, whose existence is attested, as any existence is, by the fact that it affects the thinker. It is improper, or illegitimate, because the condition for applying the category of substance to an existing thing—the cognition of its being permanent while its states change—is absent“ (Longuenesse, 2017, S. 118).

welches ich ihn gar wohl entbehren könnte. (A349)

Schließlich ist der ganze Schluss dem transzendentalen Verständnis nach nichts anderes als ein **Begriffsspiel**, in dem beide Prämissen nichts weiter sind als die **analytischen Sätze** aus den begrifflichen Definitionen und nicht vom Dasein des Gegenstands handeln; hier ist nicht die Rede vom ‚Fortdauern‘, ‚Entstehen‘ und ‚Vergehen‘ desselben. Dieses Verständnis stimmt auch mit Kants Behauptung in der B-Auflage überein, dass der Untersatz des ersten Paralogismus „ein apodiktischer und selbst identischer Satz“ (B407) ist, obwohl er in dieser Auflage nicht mehr einen gültigen Sinn des Ichs als Substanz aufstellt. Unter einem identischen Satz versteht man, dass der Untersatz nur eine **logische Tautologie** ist und keinen entsprechenden Gegenstand dieses Ichbegriffs bestätigen kann.

Diese Schwäche des Untersatzes besteht noch konkreter in seinem Mangel an wirklicher Erfahrung bzw. beharrlicher Anschauung; denn nur mit dieser bezieht sich die Kategorie der Substanz auf einen realen Gegenstand, und nur mit ihr kann die beständige Fortdauer desselben weiter geschlossen werden:

Nun haben wir aber bei unserem Satze keine Erfahrung zum Grunde gelegt, sondern lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, die alles Denken auf das Ich als das gemeinschaftliche Subject hat, dem es inhärrt, geschlossen. Wir würden auch, wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit darthun können. (A349–50; vgl. B412–3)

Obwohl das Ich, wie bereits gezeigt, im Denken eine notwendige Beziehung zur Erfahrung impliziert, enthält seine Vorstellung selbst gar keine Anschauung.<sup>127</sup> Sogar bei der inneren Erfahrung, in der sich die Vorstellung des Ichs stets als das Subjekt offenbart, gibt es keine Anschauung des Beharrlichen.<sup>128</sup> Aufgrund dieses Mangels

---

<sup>127</sup> Vgl.: „Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, daß diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, daß es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten“ (A350).

<sup>128</sup> Vgl.: „Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewußtsein meines Denkens; also fehlt es uns auch, wenn wir bloß beim Denken stehen bleiben, an der nothwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d.i. eines für sich bestehenden Subjects, auf sich selbst als denkend Wesen anzuwenden“ (B412–3).

scheint der Untersatz zwar ein wahrer Satz in unserer Erfahrung zu sein, jedoch hat der Ichbegriff in ihm keine objektive Realität. Genau deshalb scheitern die rationalen Psychologen auch stets in ihren Bemühungen. Gemäß diesem Verständnis bezeichnet Kant das Ich im ersten Paralogismus als „das beständige logische Subject des Denkens“ (A350). Die Beständigkeit hier hat nur eine logische Bedeutung, d. h., dass das Ich nach der transzendentalen Grammatik des Denkens bzw. der logischen Form des Urteils notwendigerweise als Subjekt vorkommt, ohne dass es deshalb automatisch außerhalb des Denkens wirklich ein Ich als beständigen Gegenstand geben muss, wozu es doch die anschauliche Beobachtung in der Zeit brauchen würde. Durch das bloße Begriffsspiel der Definitionen im transzendentalen Verständnis kann das Ich allenfalls als eine vermeintliche Substanz interpretiert werden; Kant nennt sie lediglich „eine Substanz in der Idee“ (351).

Nun ist der Denkprozess der rationalen Psychologen klar: Sie vermengen zuerst die reine Vorstellung des Ichs als notwendige Denkform mit dem beharrlichen Gegenstand der empirischen Anschauung und verleihen dem Ich Beharrlichkeit. Dann leiten sie unbeschränkt und illegitim aus dieser Beharrlichkeit seine ewige Fortdauer ab.<sup>129</sup> In der Tat bezieht sich aber die Vorstellung des Ichs wegen des Mangels an beharrlicher Anschauung weder auf die transzendente noch auf die empirische Substanz.

### 3.2.2 Simplizität und Inkorrumpibilität

Die grundlegende Struktur der Paralogismen, wie sie im Vorgehenden analysiert wurde, kann nun unmittelbar auf die weiteren Paralogismen angewandt werden. Der zweite Paralogismus in der A-Auflage lautet folgendermaßen:

Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist **einfach**.

Nun ist die Seele oder das denkende Ich ein solches:

---

<sup>129</sup> Vgl.: „The first is that which contributes the ambiguity on which the Paralogism trades: the soul in concept substantial is inflated into the soul substantial in fact. The second inflation is related to that discovered by Bennett, but is actually a good bit more complicated than his reading would indicate. This inflation, resting on an ambiguity in the notion of ‘substance’, is the transformation of the soul as substance, where ‘substance’ is understood as the Kantian category (either schematized or not), into the soul as substance, where substantiality implies what Bennett calls ‘sempiternity’“ (Powell, 1990, S. 83).

Also etc. (A 351)

Nach dieser Interpretation enthält der Obersatz einen transzendentalen Gebrauch, indem die Einfachheit eine Definition bekommt, die zeigt, ob es einen entsprechenden Gegenstand in einer Anschauung gibt oder nicht. Dagegen wird der Untersatz aus dem besonderen empirischen Satz ‚Ich denke‘ abgeleitet, indem der Ichbegriff gerade der Definition des Obersatz entspricht. Weil sie die Besonderheit des Untersatzes und die Zweideutigkeit der Sinne der Einfachheit vernachlässigen, halten die rationalen Psychologen die Verbindung dieser zwei Sätze für einen gültigen Schluss und kommen zu dem Ergebnis, dass das Ich ein einfacher Gegenstand ist.

Allerdings ist die Überzeugungskraft dieses Paralogismus nicht zu unterschätzen, da die rationalen Psychologen die objektive Gültigkeit des Untersatzes mit der allgemein angenommenen Beschaffenheit des Gedankens unterstützen würden: Der Gedanke erfordert immer eine Einheit, was dazu führt, dass er natürlicherweise als einem einfachen Wesen inhärierend angesehen wird. Kant nennt ihn daher den „Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre“ (A351).<sup>130</sup> Der Gedanke als die Bestimmung des denkenden Ichs unterscheidet sich von der des äußeren Gegenstands dadurch, dass er aus verschiedenen Vorstellungen bestehen muss, die zugleich aufeinander zu beziehen sind. Entsprechend lässt sich nur schwer begreifen, dass diese Vorstellungen als verschiedene Teile des Gedankens auf verschiedenen Wesen verteilt sind, weil sie als solche gerade ihre Beziehung zueinander verlieren würden. Aber erfordert das Zusammengesetzte nicht gleichermaßen die Verbindung seiner Einzelteile? Der von Kant nicht weiter ausgeführte Grund wird so einsichtig: Obwohl das Zusammengesetzte auch eine Beziehung zwischen seinen Teilen benötigt, handelt

---

<sup>130</sup> Brook räumt ein, dass nicht nur die Konklusion im zweiten Paralogismus über die Einfachheit der Seele überzeugend zu sein scheint, sondern man davon auch die Substantialität und die personale Identität ableiten kann. Daher sei die Einfachheit die Basis der gesamten rationalen Psychologie: „Simplicity of the soul is the root doctrine of RPsy (Axiv, Bxxix; see A443 = B471) because being simple would be sufficient for the soul to be a substance, the conclusion of the First Paralogism (this could be argued in other ways, too, of course), and necessary for personal identity to be absolute, the conclusion of the Third Paralogism“ (Brook, 1994, S. 154). Aber diese Aussage setzt voraus, dass man aus der Einfachheit der Seele ihre Inkorrumpibilität ableiten kann; nur mit dieser lässt sich sagen, dass die Seele die Beharrlichkeit der Substanz und damit die Identität durch verschiedene Zeiten besitzt. Diese Implikation lehnt jedoch Kant durch seine ‚Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele‘ ab. Außerdem setzt die Personalität ein Selbstbewusstsein voraus, das nicht mit dem Begriff der Einfachheit bereits gegeben ist. Jeder einzelne Paralogismus ist demnach für die rationale Psychologie von Bedeutung.

es sich im Grunde um eine Beziehung des Aggregats, die nur die Gleichzeitigkeit der äußerlichen Handlungen aller Teile und keine inhaltliche Verbindung derselben erfordert; gerade eine solche aber braucht ein Gedanke. Infolgedessen verbinden die rationalen Psychologen alle Gedanken mit einem einfachen denkenden Subjekt als die absolute Einheit. Kant sieht hier den „*nervus probandi* dieses Arguments“ (A352).

Dieser *nervus probandi* lässt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: ‚Der Gedanke kann nur in einem einfachen Wesen inhärieren‘ oder ‚Die Einheit des Gedankens setzt die Einfachheit des denkenden Subjekts voraus‘. Aus ihnen kann auf die Einfachheit des denkenden Ichs als des Subjekts des Gedankens im Untersatz geschlossen werden. Für Kant sind diese Sätze besonders schwer zu bestreiten, beschreibt er doch in seiner eigenen transzendentalen Deduktion gerade für die Einheit aller Vorstellungen ein denkendes Ich als reines Subjekt ohne Mannigfaltiges.

Mit dieser Herausforderung konfrontiert, muss Kants Kritik des *nervus probandi* sorgfältig erörtert werden. Dem Text zufolge kritisiert er den Kardinalsatz des *nervus probandi* wegen dessen epistemologischer Einteilung der Urteile. Erstens kann er nicht als ein analytischer Satz gültig sein, weil die Einheit des Gedankens eine kollektive ist, die im bloßen Begriff zugleich mit der zusammengesetzten und der einfachen Substanz vereinbar ist:

Denn die Einheit des Gedanken, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv und kann sich den bloßen Begriffen nach eben sowohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen (wie die Bewegung eines Körpers die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben ist), als auf die absolute Einheit des Subjects. (A353)

Verwirrend ist diese Aussage, weil sie dem Grundsatz der Einheit der Apperzeption in der B-Deduktion<sup>131</sup> und sogar der parallelen Rede in den B-Paralogismen<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Vgl.: „Dieser Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz“ (B135).

<sup>132</sup> Vgl.: „Daß das Ich der Apperception folglich in jedem Denken ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöset werden kann, mithin ein logisch einfaches Subject bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz“ (B407).



unmittelbar zu widersprechen scheint.<sup>133</sup> Allison sieht die Lösung darin, die logische Beziehung zwischen den Gedanken und dem denkenden Ich in der Apperzeption von der kausalen zu unterscheiden; er zeigt, dass Kant durch das Gegenbeispiel im zweiten Paralogismus nur die Analytizität der Letzteren bestreiten möchte.<sup>134</sup> Diese Interpretation entspricht eher dem von Kant entwickelten System insgesamt. Mit Powells Worten: Die Einheit des Gedankens setzt analytisch die Funktion eines einzigen Subjekts voraus, jedoch ist die innere Struktur dieses Subjekts selbst nicht unbedingt einfach.<sup>135</sup> So gesehen ist der gleiche Kardinalsatz in einem zweiten Schritt als synthetischer Satz zu betrachten. Offensichtlich kann er nicht als ein gültiger synthetischer Satz *a priori* oder *a posteriori* gesehen werden, weil ihm die Anschauung fehlt, sowohl *a priori* als auch *a posteriori*. Daraus folgt, dass nirgendwo ein gültiger Beweis für die Behauptung ‚Der Gedanke kann nur in einem einfachen Wesen inhärieren‘ gefunden werden kann. Damit aber verliert der Untersatz seine starke Überzeugungskraft.

Trotz des Mangels an einer gültigen Begründung gibt es eine allgemeine Ursache für die missverständliche Annahme, das denkende Ich sei ein einfacher Gegenstand: Sie beruht auf der Beschaffenheit des menschlichen Verstands und seiner Vorstellung vom Ich. Weil das Denken nicht angeschaut werden kann, kann man in der Vorstellung irgendeines denkenden Wesens nichts anderes als die reine Vorstellung des Ichs in seinem eigenen Denken – in der ersten Person – an die Stelle dieses Wesens setzen. Wegen der Reinheit und Leerheit dieser Vorstellung stellt sie nichts anderes als ein unteilbares und absolut einheitliches Wesen als das Subjekt des Gedankens vor: „Denn obgleich das Ganze des Gedanken getheilt und unter viele Subjecte vertheilt werden könnte, so kann doch das subjective Ich nicht getheilt und vertheilt werden, und dieses setzen wir doch bei allem Denken voraus“ (A354). Mit anderen Worten: Die subjektive

---

<sup>133</sup> Vgl.: „Kant also claims, however, that the proposition “‘A thought can be only the effect of the absolute unity of a thinking being’ cannot be treated as analytic” (A353). This is problematic because it appears to conflict directly with Kant's insistence in the B-Deduction on the analyticity of the principle of the synthetic unity of apperception“ (Allison, 2004, S. 342).

<sup>134</sup> Vgl.: „The rational psychologist's claim, as Kant here presents it, is straightforwardly causal (it concerns the kind of entity of which thought might be “an effect”), and any such claim is obviously synthetic“ (Allison, 2004, S. 343)

<sup>135</sup> Vgl.: „Knowing that parts of a representation need to be synthesized into a single intentional object by a single subject tells us little about what kinds of structure could ‘realize’ a subject with such abilities. Certainly it does not tell us that only a noncomposite structure could do so (d. A398). ... How the mind functions does not dictate the structure of that thing, simple or composite“ (Brook, 1994, S. 167).

Bedingung des Denkens wird für die objektive Beschaffenheit des Gegenstands gehalten; es handelt sich bei dieser Interpretation also um eine Objektivierung der subjektiven Vorstellung.

Allerdings enthält die subjektive Vorstellung des Ichs keine Anschauung und kann sich somit nicht auf einen Gegenstand beziehen. Damit darf die Beschaffenheit des Ersteren auch nicht dem Letzteren untergeordnet werden: „Die Einfachheit meiner selbst (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Satze: Ich denke, geschlossen, sondern die erstere liegt schon in jedem Gedanken selbst“ (A354). Die subjektive Vorstellung des Ichs bezeichnet nur das von der transzendentalen Erkenntnistheorie vorausgesetzte transzendente Subjekt im Denken, das keine konkrete Bestimmung enthält; daher ist es mit der leeren Vorstellung von Etwas überhaupt gleichbedeutend und natürlich einfach:

Es ist aber offenbar, daß das Subject der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transscendental bezeichnet werde, ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen oder zu wissen. Es bedeutet ein Etwas überhaupt (transscendentales Subject), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß, eben darum weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem bloßen Etwas. (A355)

Diese Einfachheit des Etwas überhaupt beschreibt jedoch nicht die Beschaffenheit eines Gegenstands, sondern bloß die der Vorstellung. Deshalb ist sie auch keine Erkenntnis des vermeintlichen Gegenstands. Immerhin gibt es bei dieser Vorstellung des Subjekts keine Anschauung von etwas Einfachem, und die Einfachheit ist hier nach der transzendentalen Erkenntnistheorie eher das Ergebnis der Abstraktion von allem Empirischen der menschlichen Erkenntnis:

Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniß von der Einfachheit des Subjects selbst, denn von dessen Eigenschaften wird gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck: Ich, (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird. (ebd.)

Bis hierher ist somit klar, dass die vermeintliche Einfachheit des Subjekts selbst aus der

Leerheit der Vorstellung des Ichs als transzendentes Subjekt entsteht, die aber von allen menschlichen Erkenntnissen inklusive der empirischen vorausgesetzt wird.

Ebenso wie beim ersten Paralogismus zeigt Kant im zweiten Paralogismus den Sinn, durch den er für gültig gehalten werden kann: den logischen Sinn: „So viel ist gewiß, daß ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjects (Einfachheit) gedenke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjects erkenne“ (A356). Diesem Sinn nach sind beide Prämissen des Schlusses unter dem transzendentalen Gebrauch der Kategorie ohne Betrachtung der wirklichen Anschauung, wie in der B-Auflage gezeigt, als analytische Sätze zu verstehen: „Daß das Ich der Apperception folglich in jedem Denken ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subject bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz“ (B407). Danach ist der gesamte Schluss zur Analyse des Begriffs des Denkens zusammenzufassen. Aus diesem Begriff wird dann ein einfaches Subjekt logisch abgeleitet. Nach Powells Verständnis enthält der Untersatz analytisch nur die ‚vorgestellte‘ Eigenschaft, die der Obersatz jedoch *de re* bestimmt; aus diesem Grunde hält er die analytische Auffassung des Schlusses für ungültig.<sup>136</sup> Die Zuschreibung der logischen Einfachheit zum denkenden Ich ist für ihn bereits die erste illegitime Inflation des Ichbegriffs und die Zuschreibung der realen Einfachheit die zweite.<sup>137</sup> In der Tat gehört ‚vorgestellt‘ gar nicht semantisch zum Inhalt des Ausdrucks des Untersatzes, sondern zur **propositionalen Einstellung**. Der Fehler der transzendentalen Paralogismen lässt sich so genauer bestimmen: Er besteht nicht in der semantischen Zweideutigkeit des Mittelbegriffs, sondern in der Zweideutigkeit der verschiedenen propositionalen Einstellungen in Bezug auf den Mittelbegriff. Insofern kann die analytische Auffassung wegen der Vereinheitlichung der propositionalen Einstellung dazu führen, dass der Schluss für gültig gehalten wird.

---

<sup>136</sup> „The important point is that if the first [analytical] reading of the minor premiss is accepted, then the Paralogism is itself invalid: the major premiss asserts that everything that has a certain property is *X*, and if the minor premiss only asserts that the soul is *represented as* having that property, then it does not follow that the soul is *X*“ (Powell, 1990, S. 101).

<sup>137</sup> „So the second inflation of the Second Paralogism appears to be that of taking the conclusion to assert not merely that the soul has *logical* (unschematized) simplicity but that it has *actual* simplicity: that it is a contentive, extended representation of an indivisible object“ (Powell, 1990, S. 104).

Natürlich reicht die Einfachheit des Ichs im bloß logischen Sinn den rationalen Psychologen nicht, ist es doch deren ultimatives Ziel, aus dieser transzendentalen Eigenschaft die metaphysischen Eigenschaften der Seele – die Immaterialität und die Inkorrumpibilität – weiter abzuleiten.<sup>138</sup>

Jedermann muß gestehen, daß die Behauptung von der einfachen Natur der Seele nur so fern von einigem Werthe sei, als ich dadurch dieses Subject von aller Materie unterscheiden und sie folglich von der Hinfälligkeit ausnehmen kann, der diese jederzeit unterworfen ist. Auf diesen Gebrauch ist obiger Satz auch ganz eigentlich angelegt, daher er auch mehrentheils so ausgedrückt wird: die Seele ist nicht körperlich. (A356)

Allerdings bezieht sich die logische Einfachheit der Vorstellung des Ichs nicht auf die reale Singularität und Unteilbarkeit desselben als Gegenstand, geschweige denn, dass die Immaterialität und Inkorrumpibilität der Seele davon abzuleiten wären. Selbst wenn man die reale Einfachheit des Ichs annähme, kann das Ziel der rationalen Psychologen nach Kants Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht erreicht werden, weil der reale Gebrauch der Kategorie beim Menschen nur der empirische – die sinnliche Anschauung – sein kann. Die angenommene reale Einfachheit der Seele wäre demnach nicht außerhalb der Erscheinung gültig – und damit ebenso wenig die auf ihr beruhende Immaterialität und Inkorrumpibilität. Mit anderen Worten: Die Seele und der Körper könnten trotz ihres Unterschieds in der Erscheinung im Ding an sich nicht heterogen sein: „Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) bloß als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden“ (A359). In diesem Fall könnte die Immaterialität und Inkorrumpibilität der Seele nicht im Jenseits, sondern bestenfalls im Diesseits garantiert werden. Damit aber hätten die rationalen Psychologen ihr eigentliches Ziel – den Nachweis der Unsterblichkeit in der Ewigkeit – verfehlt.

Kant konzipiert in seinem Text die Möglichkeit, dass das körperliche Wesen in der Erscheinung zugleich ein denkendes Wesen im Aspekt des Dings an sich sei: „Auf

---

<sup>138</sup> Vgl.: „‘The soul is simple’ is generally expressed as ‘The soul is not corporeal’, and it is this latter formulation of the inflated conclusion which is used by the rational psychologist to argue for the soul’s immortality (A356–7)“ (Powell, 1990, S. 105).

solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer andern zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können“ (A359). Das aber würde in den Augen Kants das übliche Vorurteil der rationalen Psychologie, dass die Seele eine vom Körper völlig trennbare heterogene Substanz, quasi ein Geist sei, zerstören:

Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heißen, daß Menschen denken, d.i. eben dasselbe, was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subject sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt. (A359–60)

Im Gegensatz dazu bevorzugt Kant die Konzeption, nach der die Seele und der Körper die zwei Seiten einer Medaille sind und zusammen den sogenannten ‚Menschen‘ ausmachen. Diese Anschauung entspricht laut Kant weitaus besser dem gewöhnlichen Verständnis. Damit wäre der Mensch ein Bewohner der intelligiblen und zugleich der sinnlichen Welt – ganz im Sinne von Kants praktischer Philosophie.

### 3.2.3 Identität und Personalität

Im dritten Paralogismus behandelt Kant das Problem der personalen Identität. Die Struktur dieses Paralogismus kann sowohl anhand des transzendentalen als auch des empirischen Gebrauchs der Kategorie interpretiert werden:

Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist so fern eine **Person**:

Nun ist die Seele etc.

Also ist sie eine Person. (A361)

Hier gibt der Obersatz eine transzendente Definition der Personalität, nach der die Identität wirklich bewusst sein soll, unbeachtet, ob irgendeine Anschauung dies bestätigt wird. Der Untersatz wird von der inneren Erfahrung bestätigt, dass das Subjekt derselben immer identisch ist. Dieser Paralogismus ist auch deswegen verlockend, weil der Obersatz eine Definition vermittelt, die sich nicht vom allgemeinen Menschenverstand entfernt, und der Untersatz die Identität des Selbstbewusstseins

ausdrückt, die auch der Intuition entspricht und sogar Kants eigener Theorie der Apperzeption zufolge die höchste Bedingung der menschlichen Erkenntnis ist.<sup>139</sup> Henrich bringt beispielsweise die Identität des Selbstbewusstseins mit der kartesischen Gewissheit in Zusammenhang.<sup>140</sup> Aber das Adverbial „in verschiedenen Zeiten“ kennzeichnet den Untersatz als eine abgeleitete Darstellung des Grundsatzes der Identität der Apperzeption in *concreto*; er drückt in der Tat die empirische Einheit der Apperzeption aus: „Jene Einheit [die ursprüngliche Einheit des Bewußtseins] ist allein objectiv gültig; die empirische Einheit der Apperzeption, die wir hier nicht erwägen, und die auch nur von der ersteren unter gegebenen Bedingungen in *concreto* abgeleitet ist, hat nur subjective Gültigkeit“ (B140). Demzufolge entsteht eine Zweideutigkeit des Mittelbegriffs „Bewusstsein der eigenen numerischen Identität in verschiedenen Zeiten“. Die numerische Identität der Seele hat hier im Untersatz keinen objektiven Sinn und kann nicht wirklich unter dem Obersatz subsumiert werden.<sup>141</sup> Damit ist auch der Schlusssatz ungültig.

Obwohl die Erfüllung der Bedingung der Personalität im Obersatz die Anschauung erfordert, bestätigt er per Definition noch nicht die Existenz der entsprechenden Anschauung und kann noch als transzendentaler Gebrauch der Kategorie der Einheit bezeichnet werden. Und obwohl der Untersatz, wie bereits erwähnt, die empirische Einheit der Apperzeption ausdrückt, besteht seine Identität auch nicht in einem empirischen Charakter, sondern noch in der reinen Vorstellung des Ichs selbst. Deswegen ist der Untersatz noch mit dem reinen Begriff verbunden, dem gerade die Anschauung und Zeitlichkeit fehlen, wie die genannten Interpreten aufzeigen.

---

<sup>139</sup> Vgl.: „In any case, the support he offers for the minor premise would only convince someone who accepts his views about apperception and inner sense. Even more than the First Paralogism, this argument is Kant’s potential paralogism. His warnings about the illusions of Rational Psychology are *caveats* about his own doctrine of apperception“ (Kitcher, 1993, S. 198).

<sup>140</sup> Vgl.: „Die Identität [des Subjekts; T.R.] muß [ ... ] auf das Selbstbewußtsein als ein Prinzip cartesianischer Gewißheit bezogen werden. Nun impliziert die Identität eine Sequenz von Zuständen desselben Subjekts. Nur im Übergang von Zustand zu Zustand kann das Subjekt überhaupt dasselbe sein; nur in Bezug auf ihn kann es sich als dasselbe erfassen. Da aber das Subjekt von sich Kenntnis in cartesianischer Gewißheit hat und da in dieser Gewißheit die Kenntnis von seiner numerischen Identität eingeschlossen ist, muß alles, was der Gedanke von numerischer Identität notwendig impliziert [ ... ] in der Kenntnis a priori, die das Subjekt von sich hat, mit bekannt sein“ (Henrich, 1976, S. 86).

<sup>141</sup> Vgl.: „Typical of Kant’s style here is the fact that even when speaking directly about ‘transcendental apperception’, which surely must be a condition of knowledge and not a temporal item itself, Kant uses terms that misleadingly can seem to have to do with temporal identity“ (Ameriks, 1982/2000, S. 141) und „Die Identität des Selbstbewußtseins ist die formale Bedingung von Erlebnissen und Erfahrungen, nicht etwa ein faktischer Bewußtseinszustand. Sie sagt nichts über denjenigen aus, der sich in Bezug auf eine Mannigfaltigkeit von gegebenen Anschauungen seiner selbst bewußt wird“ (Sturma, 1998, S. 404).

Andererseits ist er ein empirischer Gebrauch des reinen Begriffs der Identität, sofern er Zeit und inneren Sinn darstellt. Dieser empirische Gebrauch ist aber als spezifisch oder gar illegitim zu verstehen.

Die Zweideutigkeit des Mittelbegriffs „das Bewusstsein der numerischen Identität“ in diesem Paralogismus gründet in den unterschiedlichen Perspektiven, die jeweils eingenommen werden. Der Obersatz stellt einen Gesichtspunkt in der dritten Person dar, nach dem die Identität des Subjekts auch in der Beobachtung einer dritten Person wirklich bestehen muss. Im Gegensatz dazu drückt der Untersatz nur einen Gesichtspunkt der ersten Person aus, nach dem sich das Subjekt immer seiner eigenen Identität bewusst ist. Allerdings stellt dieses Bewusstsein nicht sicher, dass das Subjekt wirklich immer identisch bleibt, denn die Identität des Subjekts ist die notwendige formale Bedingung für das Bewusstsein, das wesentlich ein Gesichtspunkt in der ersten Person ist und in dem sogar die Zeit für das Subjekt vorgestellt werden muss. In diesem Fall würde das Subjekt nicht unbedingt eine Zeit überdauern, sondern könnte nur in einem Augenblick existieren. Danach würde die Zeit, in der es sich seiner Identität bewusst ist, auch nur in einem augenblicklichen Bewusstsein vorgestellt, obwohl dieser Umstand das Subjekt desselben glauben lässt, dass es eine Zeit überdauert:

In der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit als zur Einheit meines Selbst gehörig bewußt; und es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in mir als individueller Einheit, oder: ich bin mit numerischer Identität in aller dieser Zeit befindlich. (A362)

Laut Kant besteht die Identität nur im „gleichlautenden Ich“ der in den verschiedenen Zeiten im Bewusstsein vorgestellten Gedanken, was aber die Möglichkeit der Umwandlung des Subjekts im wirklichen Lauf der Zeit nicht beseitigt, weil es „doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte“ (A363). Demnach könnte das Subjekt, das nur im jetzigen Zeitpunkt vorkommt, wegen seiner Übernahme der vorherigen Gedanken auch für identisch mit dem vorhergehenden Subjekt gehalten werden. Im Gegensatz dazu erfordert die wirkliche Identität des Subjekts nicht nur die Beibehaltung der Gedanken, sondern auch die reale Dauer des Subjekts über die Zeit hinweg, die sich von der Zeit im Bewusstsein unterscheidet:

Denn da alsdann die Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, nicht diejenige ist, die in meiner eigenen, sondern die in seiner Sinnlichkeit angetroffen wird, so ist die Identität, die mit meinem Bewußtsein nothwendig verbunden ist, nicht darum mit dem seinigen, d.i. mit der äußeren Anschauung meines Subjects, verbunden. (A363)

Das heißt, die Zweideutigkeit der Identität in Obersatz und Untersatz ergibt sich aus dem unterschiedlichen Sinn der jeweiligen Gesichtspunkte bzw. der jeweiligen Zeit; so ist jene mit dem Subjekt in der Zeit, während diese mit der Zeit im Subjekt ist. Die wirkliche Identität des Subjekts kann nur in der objektiven Zeit des Obersatzes betrachtet werden, obwohl auch immer eine Identität in der subjektiven Zeit des Untersatzes existent ist.

Die wirkliche Identität des Subjekts in der objektiven Zeit des Obersatzes bedeutet also die Identität des Subjekts als die wirkliche Substanz. Die Identität in der subjektiven Zeit des Untersatzes kann hingegen gerade keine Substanz beweisen, weil die Bedingung der wirklichen Substantialität die Beharrlichkeit darstellt, die jedoch ohne die Identität in der objektiven Zeit unvorstellbar ist:

Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Identität unserer selbst, die wir aus der identischen Apperception folgern, durch nichts gegeben, sondern wird daraus allererst gefolgert (und auf diese müßte, wenn es recht zginge, allererst der Begriff der Substanz folgen, der allein empirisch brauchbar ist). Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ich in dem Bewußtsein aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt, so hat auch oben die Substantialität der Seele darauf nicht gegründet werden können. (A365)

Deshalb ist der Misserfolg des dritten Paralogismus mit dem des ersten eng verbunden. Obwohl die transzendente Apperzeption eine Identität der Vorstellung des Ichs vorstellt, enthält sie keine Anschauung, die die Beharrlichkeit bzw. Substantialität desselben unterstützt.

Wie schon bei zwei Paralogismen in der A-Auflage, räumt Kant auch in diesem Paralogismus einen gültigen Begriff der Personalität des Ichs im spezifischen Sinne ein, der mit der transzendentalen Einheit der Apperzeption gleichbedeutend ist:



Indessen kann so wie der Begriff der Substanz und des Einfachen, eben so auch der Begriff der Persönlichkeit (so fern er bloß transscendental ist, d.i. Einheit des Subjects, das uns übrigens unbekannt ist, in dessen Bestimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception ist) bleiben, und so fern ist dieser Begriff auch zum praktischen Gebrauche nöthig und hinreichend. (A365)

Insofern sollten beide Prämissen des dritten Paralogismus im transzendentalen Sinn verstanden und der Schlusssatz als ein identischer und analytischer Satz angesehen werden: <sup>142</sup> „Auf diesen Fuß müßte die Persönlichkeit der Seele nicht einmal als geschlossen, sondern als ein völlig identischer Satz des Selbstbewußtseins in der Zeit angesehen werden“ (A362). „Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin, ist ein eben so wohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz“ (B408). Das entspricht auch dem Verständnis des Grundsatzes der transzendentalen Apperzeption als analytischem Satz. Die Identität im analytischen Satz hat keinen realen Sinn und ist nutzlos für die rationale Psychologie. Ebenso kann, auch wenn der objektiv gültige Begriff der Identität der Seele angenommen würde, das Ziel der rationalen Psychologie nicht erreicht werden, da der gültige Gebrauch des transzendentalen Begriffs der Identität beim Menschen mit der sinnlichen Anschauung verbunden sein müßte. Daraus könnte keine unbeschränkte Personalität bzw. Spiritualität außer unserer inneren Erscheinung geschlossen werden.

### 3.2.4 Idealität und Immaterialität

Der vierte Paralogismus in der A-Auflage weicht in seiner Form von den anderen Paralogismen ab:

Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen

---

<sup>142</sup> Vgl.: „Kant immediately tells us what this valid proposition is, namely the ‘identical’ or analytic proposition that ‘in the whole time I am conscious of myself, I am conscious of this time as belonging to the unity of myself’ (A 362). Given that here by ‘conscious’ Kant means implicit and possible consciousness, and not necessarily explicit consciousness (cf. A 365), this proposition is obviously valid, for it merely expresses the thought that whenever I *am* conscious of myself, then I am conscious of myself. This proposition reflects what might be called an indisputable hypothetical identity“ (Ameriks, 1982/2000, p.131.) und „Im Untersatz dagegen („Ich, als denkendes Wesen, bin mir der numerischen Identität meiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt“) ist, wie sich im folgenden zeigen wird, der Ausdruck „Bewußtsein“ bzw. „ich bin mir ... bewußt“ nicht veridisch zu verstehen, jedenfalls dann nicht, wenn dieser Satz a priori gültig sein soll, was laut Kant nur dann der Fall ist, wenn er analytisch ist“ (Rosefeldt, 2000, S. 102).

geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz.

Nun sind alle äußere Erscheinungen von der Art, daß ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie als die Ursache gegebener Wahrnehmungen allein geschlossen werden kann:

Also ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft. (A366–7)

Wie Powell zeigt, unterscheidet sich dieser Paralogismus von den anderen Paralogismen zumindest in drei Aspekten (Powell, 1990, S. 175 Anm.): Zunächst ist unklar, welcher Begriff in ihm zweideutig ist und unter welcher Kategorie er steht, wenn von „außer uns“ (A373), der Möglichkeit (A344/B402) und der Existenz (A344/B402 Anm., A404) die Rede ist. Zweitens ist das Subjekt seines Untersatzes, nicht wie bei anderen Paralogismen, der Begriff des Ichs oder der Seele. Drittens, so scheint es, ist dieser Untersatz in keinem Sinne für Kant selbst wahr, weil die äußere Erscheinung für Kant ursprünglich auch die Vorstellung ist und unmittelbar wahrgenommen werden kann.<sup>143</sup> Demnach entspricht dieser Schluss weder der regulären Struktur der Paralogismen, noch betrifft er die rationale Seelenlehre.<sup>144</sup>

Zum ersten Problem über den zweideutigen Mittelbegriff kann zunächst Kants eigener Kommentar zu diesem Schluss herangezogen werden:

Weil indessen der Ausdruck: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existirt, bald was blos zur äußeren Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage wegen der Realität unserer äußeren Anschauung genommen wird, außer Unsicherheit zu setzen, empirisch äußerliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transcendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie gerade zu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind. (A373)

---

<sup>143</sup> So denkt Ameriks: „With respect to the fourth paralogism he goes even further in directly denying its minor premise, for he says outer *appearances* are not “only inferred” but rather are given in outer sense“ (Ameriks, 1998, S. 375).

<sup>144</sup> Deswegen denkt Bennett, dass der vierte Paralogismus in der Diskussion über die Seelenlehre falsch verortet wird: „Even if Kant's attack on “The existence of physical things is doubtful” is motivated by its role as a premiss in that argument, the attack is still mislocated. For what it implies, with regard to Descartes' argument for the immateriality of the self, is that the argument rests upon a mistake about the nature of objectivity-judgments, not that it involves any underlying error about the soul“ (Bennett, 1974, S. 72; vgl. Powell, 1990, S. 183–4).

Laut diesem Zitat ist „außer uns“ für Kant offensichtlich der zweideutige Begriff im vierten Paralogismus, da „außer uns“ entweder „außerhalb der Erscheinung überhaupt“ oder „außerhalb der inneren Erscheinung“ bedeuten könnte. Das Erstere bezieht sich auf das Ding an sich, während das Letztere auf die äußere Erscheinung bzw. den Gegenstand im Raum Bezug nimmt. In diesem Sinne muss der Begriff zur Kategorie der Existenz gehören, weil er sinnvollerweise „außer uns existieren“ darstellt, sofern er die Lage der Existenz betrifft.

Mit diesem Verständnis kann der vierte Paralogismus folgendermaßen interpretiert werden: Der Obersatz ist ein transzendentaler Gebrauch der Kategorie der Existenz, der eine allgemeine Situation der zweifelhaften Existenz definiert und aussagt, ob sie beim Ding an sich oder der Erscheinung liegt. Im Vergleich zu den anderen Paralogismen hat dieser aber die Besonderheit, dass sich sein Obersatz beim Menschen sowohl auf das Ding an sich als auch auf die Erscheinung beziehen kann, während die Obersätze der anderen Paralogismen für den Menschen nur in der Erscheinung gültig sind. Der Obersatz hier ist eine negative Behauptung, die die Gewissheit der Existenz des Dings an sich als die Ursache der Wahrnehmung in der Erscheinung negiert, was der Grenze entspricht, die Kant der menschlichen Erkenntnis zieht. Zugleich passt diese Behauptung auch zur Situation in der Erscheinung, wenn wir die Ursache der Wahrnehmung in unserer alltäglichen Erfahrung verwechseln. Man muss jedoch berücksichtigen, dass dieser Satz in seiner Anwendung in der Erscheinung nicht unbeschränkt wahr sein kann, weil nicht nur die unmittelbare Wahrnehmung, sondern auch der Zusammenhang nach empirischen Gesetzen das Kennzeichen der Existenz für Kant ist: „Um nun hierin dem falschen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich“ (A376). Infolgedessen kann durchaus auf die Existenz der Ursache der Wahrnehmung geschlossen werden, wenn Erstere mit Letzterer durch ein empirisches Gesetz verbunden ist.

Der Untersatz ist ein empirischer Gebrauch der Kategorie der Existenz, weil sein Subjekt die äußere Erscheinung ist. Jedoch ist er nach Kants Gesichtspunkten offensichtlich falsch und zerstört die Standardstruktur der Paralogismen, weil die äußere Wahrnehmung für ihn, wie bereits erwähnt, unmittelbar wahrgenommen werden

kann. Um dieses Problem zu lösen, muss der Ausdruck in diesem Satz aus Sicht der rationalen Psychologen als transzendentaler Realisten verstanden werden:

Dagegen kommt der transscendentale Realismus nothwendig in Verlegenheit und sieht sich genöthigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenstände äußerer Sinne für etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes und bloße Erscheinungen für selbstständige Wesen ansieht, die sich außer uns befinden. (A371)

Die transzendentalen Realisten unterscheiden nicht die äußere Erscheinung vom Ding an sich und halten sie für „etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes“ und „selbstständige Wesen“. Die äußere Erscheinung ist für sie gerade das Ding an sich. Dieses Verständnis ist natürlich eine Verwechslung und macht den Untersatz falsch. Aber es bedeutet nicht, dass er in keinem Sinn wahr sein kann. Der Fehler der transzendentalen Realisten besteht in der Verwechslung der äußeren Erscheinung mit dem Ding an sich, aber nicht darin, dass das Ding an sich nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann. Letzteres ist wahr, auch im Rahmen der Erkenntnistheorie Kants.

Nach der Darstellung beider Prämissen kann nun ein sinnvoller Paralogismus erfolgen. Während der Untersatz sein Subjekts als das Ding an sich versteht, bezieht sich der Mittelbegriff im Obersatz auf die alltägliche Situation in der Erscheinung, sodass eine Zweideutigkeit entsteht. Die Beschreibung des Obersatzes „als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossene[s] Dasein“ ist nur beschränkt und teilweise gültig, nämlich dann, wenn sie auf die äußeren Erscheinungen angewandt wird, weil es für Kant die äußere Wahrnehmung beim Menschen gibt, die unmittelbar etwas Wirkliches im Raum beweist:

Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und in so fern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d.i. es correspondirt unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. (A375)

Die gleiche Beschreibung im Untersatz stellt sich jedoch unbeschränkt und durch einen allgemeinen Satz dar und entspricht der Lage des Dings an sich, weil es völlig außer

unserem Vorstellungsvermögen liegt und sich noch von der Vorstellung des körperlichen Dings unterscheidet. Deswegen kann es im Prinzip gar nicht wahrgenommen werden:

Nun kann man zwar einräumen, daß von unseren äußeren Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande außer uns sein mag, die Ursache sei; aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen. (A372)

Nach diesem Verständnis folgt aus zwei wahren Sätze wegen der des unterschiedlichen Gebrauchs der Kategorie der Existenz ein Paralogismus. Wie dies bei den anderen Paralogismen auch könnte der Schluss zwar durchaus als gültig verstanden werden, wenn die Mittelbegriffe in beiden Prämissen für Beschreibungen des Dings an sich gehalten würden.<sup>145</sup> Aber im vorliegenden Fall können die rationalen Psychologen ihr Ziel, die Gewissheit der Existenz aller körperlichen Gegenstände zu negieren, nicht erreichen.

Zu fragen ist allerdings noch, was diesen vierten Paralogismus mit der rationalen Psychologie in Beziehung bringt. Dazu muss die relevante Rede aus der B-Auflage genauer betrachtet werden. Im Gegensatz zur A-Auflage stellt Kant in der B-Auflage mit Blick auf das Ergebnis des vierten Paralogismus einen ganz anderen Satz auf. Dieser passt besser zu der genannten Bestimmung des Paralogismus überhaupt, weil er eine Eigenschaft des Ichs ausdrückt, nämlich einen Unterschied desselben vom Körper bzw. die Immaterialität:

Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen außer mir (wozu auch mein Körper gehört), ist eben so wohl ein analytischer Satz; denn andere Dinge sind solche, die ich als von mir unterschieden denke. Aber ob dieses Bewußtsein meiner selbst ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloß als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein) existiren könne, weiß ich dadurch gar nicht. (B409)

---

<sup>145</sup> Powell versteht den vierten Paralogismus zum „äußeren Gegenstand“ als einen ursprünglich zweideutigen Begriff, weshalb es ihm zufolge keine gültige Auffassung dieses Paralogismus geben kann: „So the conclusion is valid only given a consistent use of one of the three senses of ‘outer object’, but such a use of any of the three would generate a false premiss“ (Powell, 1990, S. 179).

Demnach lässt sich die Immaterialität als etwas verstehen, das analytisch im Ichbegriff enthalten ist, jedoch bedeutet das nicht, dass das Selbstbewusstsein die reale Immaterialität des denkenden Ichs beweist. Das ist eine maßgebende Konklusion des Kommentars von Kant zu den Paralogismen, nach dem man seinen Paralogismus rekonstruieren kann:

Was, dessen Existenz ohne mit anderen Dingen gedacht werden kann, unterscheidet sich in seiner Existenz auch von diesen Dingen.

Ich kann meine eigene Existenz, als denkendes Wesen, ohne mit den Dingen außer mir denken.

Ich unterscheide meine eigene Existenz, als denkendes Wesen, von anderen Dingen außer mir.<sup>146</sup>

Im rekonstruierten Schluss spielt der Ichbegriff wieder eine zentrale Rolle und die Zweideutigkeit existiert in der Anwendung der Kategorie der Existenz.<sup>147</sup> Weiterhin können beide Prämissen jeweils in einem spezifischen Sinn für Kant wahr sein. Der Obersatz muss dazu im transzendentalen Sinn verstanden werden, sodass die zwei voneinander isoliert gedachten Gegenstände auch voneinander isoliert existieren können. Der Untersatz betrachtet hingegen den empirischen Gebrauch der Kategorie der Existenz in der inneren Erfahrung, in der das Ich ohne Körper gedacht werden kann. Jedoch ist der Gedanke des Ichs im Untersatz nicht ein Gedanke des realen Gegenstands, daher kann seine Existenz nicht wirklich von den Dingen neben ihm isoliert gedacht und unter der Bestimmung des Obersatzes subsumiert werden. Wegen dieser Zweideutigkeit der Gebräuche der Kategorie der Existenz ist die Schlussfolgerung ungültig.

---

<sup>146</sup> Diese Rekonstruktion ist eine Überarbeitung von Powells Version: „That, the existence of which can be distinguished from that of a given other thing, is different from that thing. I (can) distinguish my own existence as thinker from other things outside me. Therefore I am different from those things that are outside me“ (Powell, 1990, S. 185).

<sup>147</sup> Obwohl Powell in seiner Rekonstruktion des Schlusses ebenso den Existenzbegriff verwendet, ist er der Ansicht, dass die Zweideutigkeit nicht im Existenzbegriff, sondern im Begriff der Identität zu finden ist: „Moreover, the major premiss fits the paralogistic formula in so far as it is obviously categorial, but, interestingly, it departs from Kant’s architectonic in so far as the category to which it belongs is identity, rather than existence or possibility as in the first edition“ (Powell, 1990, S. 185). Ich werde jedoch in der folgenden Diskussion zeigen, wie der Mittelbegriff hier als eine Anwendung der Kategorie der Existenz verstanden werden kann.

In der Tat kann, wie Powell zeigt, das Missverständnis des obigen Untersatzes durch ein kartesisches Argument als für einen denkenden Gegenstand gültig angesehen werden:

Ich kann denken, dass mein Körper nicht existiert.

Ich kann nicht denken, dass ich nicht existiere.

Ich kann meine eigene Existenz, als denkendes Wesen, ohne mit dem Körper denken.<sup>148</sup>

Darin ist der Obersatz eben der Schlusssatz des vierten Paralogismus in der A-Auflage. Weiterhin kann man einen parallelen Syllogismus zum vierten Paralogismus in der A-Auflage für die rationalen Psychologen konzipieren, um den Untersatz zu unterstützen:

Was mit der Wahrnehmung notwendig zusammenhängt, existiert auch notwendig.

Ich werde notwendig in allen meinen Wahrnehmungen wahrgenommen.

Ich existiere notwendig.

Dieser Syllogismus ist geeigneter als der vierte Paralogismus in der A-Auflage, weil er deutlich auf die Eigenschaft des Ichs und die Bestimmung der Kategorie der Existenz eingeht. Der Obersatz kommt aus der Bestimmung der Kategorie der Existenz der „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“. Der Untersatz wird von der Struktur der inneren Erfahrung bewiesen, in der das Ich immer als ihr Subjekt vorkommen muss. Aber das Selbstbewusstsein in der inneren Erfahrung ist in der Tat nicht eine sinnliche Wahrnehmung im normaleren Sinne, sondern bezeichnet eine vorausgesetzte reine intellektuelle Vorstellung. Weil die rationalen Psychologen die reine Apperzeption nicht vom inneren Sinn unterscheiden, verwechseln sie die Quasi-Wahrnehmung des Selbstbewusstseins mit der realen sinnlichen Wahrnehmung und können die Zweideutigkeit der Gebräuche der Kategorie der Existenz nicht erkennen. Deswegen schließen sie letztendlich auf die notwendige Existenz des Ichs. So ist das Verhältnis des vierten Paralogismus in der A-Auflage zur rationalen Psychologie klar; sein Schlusssatz ist eine der Prämissen, aus denen weiterhin die Aussage der Immaterialität

---

<sup>148</sup> Vgl.: „(1) I can conceive that my body does not exist. (2) I cannot conceive that I do not exist. (3) Therefore I am distinct from my body“ (Powell, 1990, S. 186).

des Ichs in der B-Auflage abzuleiten ist.

Analog zu den anderen Paralogismen sollte auch dieser die logische Konsequenz haben, dass seine letzte Konklusion bzw. die Immaterialität des Ichs weder im transzendentalen Sinn noch im empirischen Sinn, sondern nur im logischen Sinn durch die Darstellung des analytischen Satzes wahr sein kann. Allerdings sieht sich diese Ansicht im Hinblick auf den Text mit Schwierigkeiten konfrontiert. In Kants Kommentar zum vierten Paralogismus der A-Auflage unterscheidet er nicht, wie der letzte Absatz dargelegt hat, zwischen dem Sinn der Existenz und der Wahrnehmung beim Ich selbst einerseits und dem beim äußeren Ding andererseits, sondern scheint sie beide als im gleichen Sinn durch die unmittelbare Wahrnehmung wirklich anzusehen:

Also existiren eben sowohl äußere Dinge, als ich selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniß meines Selbstbewußtseins, nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meiner selbst als des denkenden Subjects bloß auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußern Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes (meiner Gedanken); denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist. (A370–1)

Dem Zitat zufolge besteht der Unterschied der Existenz zwischen dem Ich und dem äußeren Ding nicht zwischen der Quasi-Wahrnehmung und der sinnlichen Wahrnehmung, sondern zwischen zwei verschiedenen Arten der sinnlichen Wahrnehmung, nämlich dem inneren und dem äußeren Sinn. Die Folge dieses Verständnisses ist es, das Ich als eine Art wirklicher Gegenstand des Sinns anzusehen. Demnach wäre der Syllogismus für die notwendige Existenz des Ichs objektiv gültig und daraus könnte weiter die Substantialität des Ichs und der Dualismus zwischen Seele und Körper abgeleitet werden, was auch Kant tut:

Frägt man nun, ob denn diesem zu Folge der Dualismus allein in der Seelenlehre statt finde, so ist die Antwort: Allerdings! aber nur im empirischen Verstande; d.i. in dem Zusammenhange der Erfahrung ist wirklich Materie als Substanz in der Erscheinung dem äußeren Sinne, so wie das denkende Ich, gleichfalls als Substanz in der Erscheinung, vor



dem inneren Sinne gegeben; und nach den Regeln, welche diese Kategorie in den Zusammenhang unserer äußeren sowohl als inneren Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müssen auch beiderseits Erscheinungen unter sich verknüpft werden. (A379)

Seltsamerweise versucht Kant sogar im folgenden Absatz noch anhand der Beharrlichkeit des Körpers im äußeren Sinn die Seele von ihm zu unterscheiden und ihre Substantialität zu negieren. Dieses Vorgehen widerspricht unmittelbar der obigen Behauptung:

Obgleich beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äußeren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, welches ein den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand giebt: anstatt daß die Zeit, welche die einzige Form unserer innern Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen giebt. (A381)

Selbst wenn das Selbstbewusstsein mit der Selbstwahrnehmung gleichbedeutend wäre, soll seine Notwendigkeit in der inneren Erfahrung theoretisch auch die notwendige Existenz der Seele garantieren. Das heißt zugleich, dass sie beharrlich existieren würde und für eine Substanz in der Erfahrung gehalten werden müsste. Das scheint bereits dem ersten Paralogismus zu widersprechen. Obwohl Kant seinen Dualismus nutzt, um ein mögliches Verhältnis zwischen der Seele und dem räumlichen Gegenstand zu erklären, und ihn so auf den empirischen Sinn beschränkt, bedeutet dies nichts anderes, als dass die Immaterialität des Ichs objektiv gültig wird. Damit aber würde Kants Kritik des vierten Paralogismus in der B-Auflage scheitern. Diese außergewöhnlichen Behauptungen geraten in Konflikt mit dem, was Kant in den anderen drei Paralogismen wiederholt betont: Die Konklusionen der Paralogismen können nur im logischen Sinne gültig sein. Dieses Problem betrifft die Grundfrage nach dem fundamentalen Status des Ichs und kann nicht innerhalb dieses Abschnitts gelöst werden.

### **3.3 Das Resultat der Lehre von den transzendentalen Paralogismen und Kants Schwanken in der Frage nach dem Status des Ichs**

Nachdem die Schlüsse für die transzendentalen und metaphysischen Eigenschaften des Ichs bzw. der Seele in den einzelnen Paralogismen kritisiert und die Bedingungen ihrer Ungültigkeit und Gültigkeit aufgeklärt wurden, sollen nun die allgemeine Ursache des Fehlers der rationalen Psychologen und Kants Position über den eigentlichen Status des Ichs zusammengefasst werden. Wie die Analyse im letzten Teil ergeben hat, sind alle Obersätze der Paralogismen so zu verstehen, dass die Kategorien nur als gegenständliche Bestimmungen entfaltet, nicht aber auf reale Gegenstände angewandt werden. Der Fehler der rationalen Psychologie besteht hauptsächlich im Missverstehen der Untersätze, da sie die reine Apperzeption nicht vom inneren Sinn unterscheiden und damit Bestimmungen der Kategorien in einem anderen, und zwar ungegenständlichen und logischen Sinn einbringen. Wegen ihrer oberflächlichen Übereinstimmung mit den Bestimmungen der Kategorien in den Obersätzen wird das Ich als das Subjekt der Untersätze fälschlich unter den Kategorien als gegenständliche Bestimmung subsumiert und letztendlich für einen realen Gegenstand gehalten.

In der A-Auflage nennt Kant dieses Verfahren eine Hypostasierung des Bewusstseins:

Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasirten Bewußtseins (*apperceptionis substantiatae*) nennen. (A402)

Diese Ansicht ist dieselbe wie in der B-Auflage, in der Kant zeigt, dass die rationalen Psychologen die Einheit des Bewusstseins als bloße Form aller Begriffe vergegenständlichen:

Man sieht aus allem diesem, daß ein bloßer Mißverstand der rationalen Psychologie ihren Ursprung gebe. Die Einheit des Bewußtseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für Anschauung des Subjects als Objects genommen und darauf die Kategorie der Substanz angewandt. (B421–2)

Die vermeintliche Anschauung des Subjekts als Objekt entspringt gleichermaßen der Verwechslung der inneren Erfahrung mit der objektiven Anschauung des Ichs.

Eine weitere Ursache für diese Verwechslung ist die Besonderheit der Einheit des Bewusstseins in der menschlichen Erfahrung. Wie in Kapitel 2 bereits aufgezeigt, ist die Einheit des Bewusstseins bzw. die transzendente Apperzeption mit ihrer Reinheit die höchste Bedingung der menschlichen Erfahrung. Infolgedessen kommt sie unvermeidlich in allen menschlichen Erfahrungen vor und kann jederzeit davon abstrahiert und für sich allein gedacht werden, als ob sie eine notwendige und selbstständige Existenz hätte, die sogar selbstständiger als alle von ihr bedingten Elemente der Erfahrung wäre.<sup>149</sup> In diesem Sinne erklärt sich die Verwechslung der Einheit des Bewusstseins mit der Anschauung des Ichs als realer Gegenstand grundsätzlich aus einer Verwechslung der Abstraktion des Ichbegriffs mit der Absonderung der Existenz des Ichs:

Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahire, und schließe daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraction von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst und glaube das Substantiale in mir als das transscendentale Subject zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtseins, welche allem Bestimmen als der bloßen Form der Erkenntniß zum Grunde liegt, in Gedanken habe. (B426–7)

Ursprünglich entstand das transzendente Subjekt aus der epistemologischen Forderung der menschlichen Erkenntnisart, um die Möglichkeit der menschlichen Erfahrung durch eine Einheit *a priori* zu erschaffen. Die rationalen Psychologen schreiben diesem Subjekt durch seine Substanzialisierung ontologischen Sinn zu. Mit anderen Worten: Der Fehler der rationalen Psychologen kann auch als die Verwechslung der epistemologischen Bedingung der Erfahrung mit der ontologischen verstanden werden. Allerdings ist dieser Fehler nicht ein individueller der rationalen Psychologen, sondern hat seine Quelle in der menschlichen Erkenntnisart. Denn obwohl die Erfahrung ursprünglich ein epistemologischer Begriff ist, liegt sie, so Kant,

---

<sup>149</sup> Vgl.: „Denn in dem, was wir Seele nennen, ist alles im continuirlichen Flusse und nichts Bleibendes außer etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen sie auch scheint ein einfaches Object vorzustellen oder, besser gesagt, zu bezeichnen“ (A381–2).

auch der Ontologie zugrunde, da für sie die Gegenstände der Erkenntnis nicht außerhalb der Erfahrung existieren und die gleichen Bedingungen mit der Erfahrung teilen: „Die Bedingungen *a priori* einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (A111). Auf dieser Basis wäre es nur natürlich und vernünftig, den epistemologischen Grund der Erfahrung als einen ontologischen Grund ihrer Gegenstände zu verkennen.

Aber warum erlaubt Kant keinen ontologischen, sondern nur den epistemologischen Sinn des transzendentalen Subjekts, wenn dieses zugleich die Bedingung für die epistemologischen und ontologischen Möglichkeiten der Gegenstände der Erfahrung ist? Kants Antwort auf diese Frage lautet, die Bedingung der Erkenntnis des Gegenstands seien nicht selbst noch ein erkennbarer Gegenstand; zudem unterscheidet er das bestimmende Selbst als die Bedingung der Erkenntnis vom bestimmbaren Selbst, das man für den Gegenstand halten kann, wie er in der A-Auflage aussagt:

Nun ist zwar sehr einleuchtend, daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Object zu erkennen, nicht selbst als Object erkennen könne, und daß das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subject), wie Erkenntniß vom Gegenstande unterschieden sei. (A402)

Dieses Argument kann auch so erklärt werden, dass das transzendente Subjekt nur die notwendige Bedingung des Gegenstands der Erkenntnis ist, d. h. mit ihm alleine kann noch kein Gegenstand erkannt werden, wenn dieses Subjekt selbst keine Ausnahme ist.<sup>150</sup> Ansonsten würde nicht nur Kants Dualismus der Erkenntnisquelle zusammenfallen, insofern doch das transzendente Subjekt aus dem reinen Denken entsteht und keine Anschauung in sich enthält, sondern auch seine transzendente Erkenntnistheorie wäre mit der Aporie konfrontiert, dass das transzendente Subjekt als Gegenstand der Erkenntnis auch eine Bedingung desselben voraussetzt, die aber wieder es selbst sein muss.

---

<sup>150</sup> Vgl.: „Die Spontaneität ist insofern unbezweifelbar „wirklich“, als selbst der Zweifel an ihrer Wirklichkeit ein Akt derselben wäre. Der Zweifel an der Wirklichkeit des Denkens ist unmöglich. Sofern „Ich“ im Urteil „Ich denke“ hingegen auf einen denkenden Gegenstand referiert, kann diesem Gegenstand, der als respektiv-notwendige Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt gefordert wird, nur eine reale Existenz*möglichkeit* zugesprochen werden, da wir seiner faktischen Existenz nicht gewahr werden können. Kant bringt dies mehrfach dadurch zum Ausdruck, dass er sagt, der Satz „Ich denke“ werde „nur problematisch genommen“ (z. B. A347/B405 f.)“ (Klimmek, 2005, S. 158–9).

Daher ist klar, dass das, was Kant durch die Ablehnung des transzendentalen Subjekts als Gegenstand der Erkenntnis vermeiden möchte, eben die Aporie der Selbstbezüglichkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie ist, die in Kapitel 1 bereits erörtert wurde. Deswegen spricht er auf gleiche Weise in der B-Auflage aus, dass das transzendente Subjekt nicht der Gegenstand der Kategorien sein kann, weil jedes Denken mit ihnen schon das reine Selbstbewusstsein voraussetzt:

Das Subject der Kategorien kann also dadurch, daß es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objecte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn um diese zu denken, muß es sein reines Selbstbewußtsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen. (B422)

Klären müsste Kant indes, warum man sich des Ichs, als ob es ein Gegenstand der Erkenntnis wäre, mit den Eigenschaften aus den Kategorien in der inneren Erfahrung wirklich bewusst ist, wie es jeder Untersatz der Paralogismen ausdrückt.

Um diese Unklarheit zu lösen, behauptet Kant, dass alle transzendentalen Prädikate des Ichs nur die logischen Bestimmungen desselben sind, und lehnt die Möglichkeit ab, aus ihnen seine metaphysischen Eigenschaften weiter abzuleiten, wie die Kommentare einzelner Paralogismen im letzten Abschnitt gezeigt haben. So kann Kant zwar die Richtigkeit der Zuschreibung der transzendentalen Prädikate unter dem Ich anerkennen; trotzdem ist sie in der Tat nur eine leere Verbindung der bloßen Begriffe und bezieht sich auf keine Seele als realen Gegenstand:

Nun ist die bloße Apperception (Ich) Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe etc., und so haben alle jene psychologische Lehrsätze ihre unstreitige Richtigkeit. Gleichwohl wird dadurch doch dasjenige keinesweges von der Seele erkannt, was man eigentlich wissen will; denn alle diese Prädicate gelten gar nicht von der Anschauung und können daher auch keine Folgen haben, die auf Gegenstände der Erfahrung angewandt würden, mithin sind sie völlig leer. (A400)

In diesem Sinne vertreten die transzendentalen Prädikate des Ichs tatsächlich die Beschaffenheit der logischen Funktion des Denkens, die nichts mit der Anschauung zu tun hat:

Das Denken, für sich genommen, ist bloß die logische Function, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung und stellt das Subject des Bewußtseins keinesweges als Erscheinung dar, bloß darum weil es gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung nimmt, ob sie sinnlich oder intellectuell sei. (B428–9)

Daher kann Kant das Ich, zumindest als realen Gegenstand, ablehnen und den Widerspruch zu seiner eigenen Erkenntnistheorie vermeiden, weil nur die Anschauung die unmittelbare Beziehung auf Gegenstand liefert. Stattdessen nennt Kant das Ich „ein jedes Object überhaupt“, um es von allen realen Gegenständen, sowohl dem Ding an sich als auch der Erscheinung, zu unterscheiden: „Dadurch stelle ich mich mir selbst weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Object überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire“ (B429). Dieses Object überhaupt kann als die bloße logische Form des Begriffs des Objekts verstanden werden,<sup>151</sup> sofern es in allen Arten den realen Gegenstand impliziert, jedoch davon abstrahiert ist.

In Anbetracht des Ziels der transzendentalen Dialektik genügt diese Auffassung des Ichs als logische Form bereits für den dem negativen Nutzen der Paralogismen, solange die Immaterialität des Grundes des Ichs zwar nicht bestätigt, aber auch nicht beseitigt wird. Eine Art **Gnostizismus** des Status des Ichs kann dem Materialismus entgegenstehen: „Wozu haben wir wohl eine bloß auf reine Vernunftprincipien gegründete Seelenlehre nöthig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Absicht, um unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern“ (A383). Andererseits möchte Kant auch nicht einen Spiritualismus übernehmen, den eben die rationalen Psychologen vertreten:

Also wenn der Materialism zur Erklärungsart meines Daseins untauglich ist, so ist der Spiritualism zu derselben eben sowohl unzureichend; und die Schlußfolge ist, daß wir auf keine Art, welche es auch sei, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen

---

<sup>151</sup> Vgl.: „Das reine Selbstbewusstsein ist als Grund der Einheit von Vorstellungsverbindung das formale Prinzip des Wissens. Daher bezeichnet Kant es auch als die durch einen „Actus der Spontaneität“ hervorgebrachte „ursprüngliche Apperception“ (KrV, B 132), der ein rein (begriffs-)logischer Status eignet“ (Heidemann, 2010, S. 156).

können. (B420)

Infolgedessen ist es auch nur verständlich, dass Kant über die Frage nach dem positiven Status des Ichs Stillschweigen bewahrt.

Die Lage verändert sich jedoch, wenn die transzendente Analytik oder sogar die ganze transzendente Erkenntnistheorie in Betracht gezogen wird. Hier ist das Ich kein Gegenstand der Erkenntnis, obwohl es auch irgendwie erkannt werden muss, da sich ansonsten Kants transzendente Erkenntnistheorie nicht darauf gründen könnte. Ein Beispiel hierfür ist die Apperzeption als die höchste Einheit und Bedingung der Kategorien und ihre Funktion der Synthesis *a priori*. Die vermeintlichen Eigenschaften der Seele erklären sich auch aus dem Missverständnis unserer Erkenntnis der Beschaffenheit der Apperzeption:

Die Apperzeption ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerseits nichts anders vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, so fern dasselbe in der Apperzeption Einheit hat. Daher ist das Selbstbewußtsein überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist. Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das sich als Substanz, einfach, numerisch identisch in aller Zeit und das Correlatum alles Daseins, aus welchem alles andere Dasein geschlossen werden muß, denkt, sagen: daß es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien und durch sie alle Gegenstände in der absoluten Einheit der Apperzeption, mithin durch sich selbst erkennt. (A401–2)

Natürlich könnte diese Erkenntnis im schwachen Sinne, wie oben geschildert, lediglich für eine Erkenntnis über die logische Funktion des Denkens gehalten werden. Aber alle bloß logischen Bestimmungen sind analytische Sätze und haben keine objektive Gültigkeit. Damit aber müsste Kant eingestehen, dass auch seine transzendente Erkenntnistheorie keine objektive Gültigkeit hat, insofern die Bestimmungen ihrer höchsten Bedingung – des Begriffs eines transzendentalen Subjekts – nicht objektiv gültig wären.

Es scheint nun, als ob Kant diese Folge nicht akzeptieren und seinem transzendentalen

Subjekt außer dem logischen Sinn etwas Objektives zuschreiben möchte.

Eben so kann das Subject, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat, sein eigen Dasein in der Zeit dadurch nicht bestimmen, und wenn das letztere nicht sein kann, so kann auch das erstere als Bestimmung seiner selbst (als denkenden Wesens überhaupt) durch Kategorien nicht stattfinden. (B422)

Dem Zitat zufolge setzt er das Dasein des transzendentalen Subjekts außerhalb der Zeit an, das sogar die Vorstellung der Zeit voraussetzen muss. An anderer Stelle zeigt er zudem, dass das Denken des Ichs nicht nur eine logische Funktion ist, sondern, wie in der B-Deduktion erwähnt, durch die Selbstaffektion eine Wirkung auf den inneren Sinn hat und damit das Subjekt als Objekt bestimmen kann. In diesem Sinne ist es schwierig, sich vorzustellen, dass das Ich nur einen logischen Sinn hat. Dagegen sollte es ein reales Verhältnis zum Gegenstand, und zwar zur Erscheinung, und damit auch einen realen Sinn haben:

Der Satz aber: Ich denke, so fern er so viel sagt, als: Ich existire denkend, ist nicht bloße logische Function, sondern bestimmt das Subject (welches dann zugleich Object ist) in Ansehung der Existenz und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Object nicht als Ding an sich selbst, sondern bloß als Erscheinung an die Hand giebt. (B429)

Dementsprechend behauptet Kant auch bewusst, dass die Apperzeption etwas Reales sei: „Die Apperzeption ist etwas Reales, und die Einfachheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit“ (B419), und das Ich im reinen Selbstbewusstsein das Wesen selbst sei: „Im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist“ (B429). Diese Beschreibung des Ichs als Wesens selbst ruft freilich den Verdacht hervor, dass hier das reine Selbstbewusstsein als eine unsinnliche Erkenntnis des Gegenstands anerkannt wird, sodass Kant es gleich vom gegebenen Gegenstand unterscheidet und sofort die Möglichkeit der Erkenntnis des Ichs als Noumenon ablehnt:

In dieser letzteren [Rezeptivität] müßte denn nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Functionen zu Kategorien der Substanz, der Ursache etc.



suchen, um sich als Object an sich selbst nicht bloß durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d.i. sich als Noumenon zu erkennen; welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist und nichts als Data der Erscheinung an die Hand giebt, die dem Objecte des reinen Bewußtseins zur Kenntniß seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern bloß der Erfahrung zum Behufe dienen kann. (B430)

Damit wäre das Ich zu einem mysteriösen Wesen geworden, das einerseits als Grund für die transzendente Erkenntnistheorie einen realen Sinn hätte und andererseits wegen des Mangels der Anschauung nicht erkannt werden könnte.<sup>152</sup>

Eine mögliche Lösung für dieses Problem wäre es, das Ich auf eines der fundamentalen transzendentalen Elemente zu reduzieren, wie etwa die Anschauungen *a priori* oder die Kategorien, die selbst zwar nicht der Gegenstand der Erkenntnis sind, aber eine notwendige und reale Beziehung zu diesem haben. Allerdings scheint Kant auch diese Möglichkeit abgelehnt zu haben. In einigen seiner Beschreibungen zeigt das Ich eine fundamentalere Form, die sich von Anschauung und Begriff unterscheidet und eher ein weiterer Grund für diese zwei Vorstellungsarten ist:

Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die bloße Form des Bewußtseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, so fern nämlich dazu noch irgend etwas anders in der Anschauung gegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht. (A382)

Das würde heißen, dass der Status des Ichs nicht durch die Anschauungen *a priori* oder die Kategorien festgestellt werden kann, sondern – umgekehrt – den Status der Letzteren bestimmt. Als Grund für alle menschlichen Vorstellungsarten ist das Ich immer da, während die Vorstellungen in ihm stetig wechseln. Wegen seiner

---

<sup>152</sup> Vgl.: „Es stellen sich dann aber folgende Fragen: (1) Wie kann man überhaupt sagen, dass die Begleitvorstellung ‚Ich denke‘ etwas Wirkliches ist, wo doch die Bestimmung von etwas als wirklich die Bestimmung von etwas als Objekt voraussetzt. Wirklich scheint ja nur das ‚Ich denke‘ als Erscheinung zu sein, nicht aber die begleitende Vorstellung. (2) Wie kann man überhaupt etwas als real wahrnehmen, das nicht Erscheinung und damit doch offenbar gar nicht möglicher Gegenstand von Wahrnehmung ist?“ (Emundts, 2006, S. 305).

Spontaneität bringt es auch nach den Bestimmungen *a priori* der raumzeitlichen Anschauungen und der Kategorien seinen Vorstellungen die Gesetze und Anordnungen ein.<sup>153</sup> Dieser Beschaffenheit zufolge muss das Ich theoretisch für eine Substanz und eine Ursache gehalten werden, was jedoch wiederum nicht möglich ist,<sup>154</sup> weil die dazu erforderlichen Anschauungen für das Ich und sein Verhältnis zu seinen Vorstellungen fehlen:

Wenn ich mich hier als Subject der Gedanken oder auch als Grund des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache, denn diese sind jene Functionen des Denkens (Urtheilens), schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erfordert werden würde, wenn ich mich erkennen wollte. (B429)

Das bedeutet, dass der Grund der transzendentalen Erkenntnistheorie weiterhin unbestimmt ist und im Dunklen bleibt, weil ihr keine von ihr selbst erforderten Anschauungen zugrunde liegen.<sup>155</sup>

Eine weitere mögliche Lösung wäre es, die Realität des Ichs auf der Erfahrung zu gründen und seine transzendentalen Bestimmungen als die davon abstrahierten Bedingungen anzusehen:

So würden die Sätze der rationalen Seelenlehre nicht vom Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt, sondern von einer Wirklichkeit anfangen, und aus der Art, wie diese gedacht wird, nachdem alles, was dabei empirisch ist, abgesondert worden, das, was einem denkenden Wesen überhaupt zukommt, gefolgert werden. (B418–9)

---

<sup>153</sup> Vgl.: „Kant cannot press this line too hard, however, without both destroying the point of identifying the noumenal self with the relatively more familiar thinking self and contradicting his own doctrines about the necessary features of thinking things. For, however frequently Kant claims he has established “merely transcendental 2” properties of the self, properties which do not concern constitution, these are nonetheless properties of the self“ (Kitcher, 1982, S. 547).

<sup>154</sup> Vgl.: „To be aware of oneself as engaged in this activity is to be aware of oneself as existing, though it does not bring with it any further knowledge of one’s nature as a thinking being. Presumably, this is also why Kant would deny that it involves the hypostatization of a substantial self“ (Allison, 2004, S. 353).

<sup>155</sup> Vgl.: „Schon in der ersten Auflage hatte Kant gesagt, das einfache Ich, also das Ich als Begleitvorstellung, sei weder Begriff noch Anschauung. Stattdessen sei es, so hatte er hier gesagt, die Form des Bewusstseins (A 382). Dann ist aber unverständlich, wie das Ich als Begleitvorstellung wahrgenommen werden kann, denn wir müssten die Form des Bewusstseins wahrnehmen“ (Emundts, 2006, S. 306).

In diesem Sinne wäre das Ich ursprünglich ein empirischer Gegenstand,<sup>156</sup> der aber zugleich die transzendentalen Eigenschaften nach den Kategorien, inklusive der Existenz, der Substantialität, der Einfachheit und der Identität, implizieren würde: „1. Ich denke, 2. als Subject, 3. als einfaches Subject, 4. als identisches Subject, in jedem Zustande meines Denkens“ (B419). Dieses Modell entspricht Kants transzendentaler Erkenntnistheorie, sofern die Kategorien selbst die transzendentalen Prädikate sind. Trotzdem können sie auf den empirischen Gegenstand angewandt werden. Dementsprechend sollte „Ich existiere denkend“ auch als ein empirischer Satz verstanden werden:

Weil aber mein Dasein in dem ersten Satze [Ich denke] als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt: ein jedes denkende Wesen existirt (welches zugleich absolute Nothwendigkeit und also zu viel von ihnen sagen würde), sondern nur: ich existire denkend, so ist er empirisch und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseins bloß in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit. (B420)

Allerdings besteht das Problem dieser Auffassung zunächst darin, dass Kant selbst durch die Aufdeckung der transzendentalen Paralogismen die realen Gebräuche der Kategorien auf das Ich ablehnt. Damit verlieren die transzendentalen Eigenschaften des Ichs, die Kants transzendentaler Erkenntnistheorie erfordert, ihren realen Sinn. So kann selbst die Einfachheit nirgendwo in der Erfahrung vorkommen. Außerdem muss das Ich als ein empirischer Gegenstand auf einer Wahrnehmung beruhen, die nicht nur der Reinheit, sondern auch der Spontaneität des Ichs widerspricht. In der Tat ist es schwierig, eine solche Wahrnehmung des Ichs in Kants transzendentaler Erkenntnistheorie zu finden und zu lokalisieren.<sup>157</sup>

Diese Verlegenheit Kants sticht besonders in seiner bekannten Anmerkung in den Paralogismen ins Auge, wenn er ‚Ich denke‘ als einen empirischen Satz analysiert.

---

<sup>156</sup> Vgl.: „The relevant point here is not that the empirical is *only* the condition but rather that it *is* the condition, since it follows from this that apperception as an actual consciousness of thinking (“something real”) always involves an empirical element“ (Allison, 2004, S. 354).

<sup>157</sup> Vgl.: „The problem is this. Did Kant hold that we are aware of our actual selves in ASA or just highly doctored representations (appearances) of self? The latter would seem more consistent with his position on the unknowability of the mind as it is, but Kant seems to say both that we are aware of our actual selves and that we have no knowledge of the mind’s actual qualities (B 157; see B68)“ (Brook, 1994, S. 117).

Diese Anmerkung ist eine ausführliche Erörterung wert. Ein erster Schritt ist es, wie es die oben genannte empirische Auffassung des Ichs zeigt, dem denkenden Ich wegen seines empirischen Grunds die unmittelbare Existenz zuzuschreiben: „Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz und hält den Satz: Ich existire, in sich“ (B422 Anm.). Dementsprechend sollte dieser Existenz eine Wahrnehmung zugrunde liegen:

Er [der Satz: Ich denke] drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung, aus (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Object der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll. (B422–3 Anm.)

Obwohl die Wahrnehmung nur die bloße Existenz ohne Bestimmung darstellt, bedeutet sie schon eine unmittelbare Beziehung auf den realen Gegenstand, auf die die anderen Kategorien angewandt werden können. Die realen Gebräuche der Kategorien auf das Ich werden jedoch gerade von Kants Paralogismen widerlegt.<sup>158</sup> Daher kann er eigentlich nur auf diese natürliche Herangehensweise ausweichen und muss den Sinn der Existenz des Ichs abschwächen:

Die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Object, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat. (B423 Anm.)

Mit Beschreibung kehrt Kant theoretisch zu der Haltung zurück, dass das Ich nur einen logischen Sinn hat, insofern seine Existenz lediglich im Begriff vorgestellt wird.<sup>159</sup> Aber es ist sinnlos, eine Existenz als etwas zu bezeichnen, das nur im Begriff sei. Es

---

<sup>158</sup> Vgl.: „For present purposes at least, the main puzzle raised by these texts (particularly the note) is to understand how this claim about the existence of the “apperceptive self” (if such an expression is permitted) is compatible with Kant's attack on the supposedly illicit hypostatization of the self by the rational psychologist“ (Allison, 2004, S. 352).

<sup>159</sup> Vgl.: „Given this account, it follows that the category of existence is called into play only when we have a determinate concept and wish to determine whether there is an actual object answering to it. And since to hypostatize just is to apply the category of existence to a putative object of thought, it follows that where there is no such object there can be no hypostatization. But this is precisely what is lacking in the case of the I of the “I think.” Instead of a determinate concept of a thinking subject, we have only an “indeterminate perception” or, as Kant elsewhere puts it, a “bare consciousness” (A346 / B404) that is inseparable from, or “contained in,” the act of thought. Consequently, in connecting the latter with existence, Kant, unlike the rational psychologist, neither uses the category nor is guilty of a hypostatization“ (Allison, 2004, S. 356).

scheint, dass Kant in der Tat den realen Sinn des Ichs nicht aufgeben möchte. Damit muss er zugleich die genannte Wahrnehmung anders auffassen, weil sie sich auf keinen Gegenstand im normalen Verständnis bezieht:

Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als Etwas, was in der That existiert und in dem Satze: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird. (ebd.)

Diese Aussage ist ungewöhnlich und zweideutig. Einerseits scheint Kant davon auszugehen, dass die hier genannte Wahrnehmung eine besondere Art ist, die sich spezifisch auf das Ich bezieht, weil sie ein Reales bedeutet, das nur zum Denken überhaupt gehört und sich in dem Satze ‚Ich denke‘ manifestiert. Jedoch wäre dieses Reale wieder ein mysteriöses, sofern es sich weder um einen bloß logischen Begriff noch um eine Erscheinung oder das Ding an sich handelt, womit aber alle Möglichkeiten der transzendentalen Erkenntnistheorie ausgeschöpft sind.<sup>160</sup> Andererseits könnte diese Aussage auch so verstanden werden, dass die genannte Wahrnehmung etwas Reales als den Stoff außer dem Ich zum Denken überhaupt gibt. Nur ist seltsam, dass dieses Reale nicht zur Erscheinung gehören soll, obwohl doch alles dem Menschen Gegebene nur durch die sinnliche Anschauung gegeben werden kann. Die beiden Auffassungen können Kants weitere Äußerung erklären, in der er das Ich als eine empirische Vorstellung negiert, obwohl es sich durch den Satz ‚Ich denke‘ darstellt:

Wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht

---

<sup>160</sup> Heidemann versteht diese Wahrnehmung als eine „nichtdiskursive reine Existenzintuition“: „Obwohl Kant in seiner Theorie des Selbstbewusstseins ansonsten grundsätzlich nur der empirischen Apperzeption Dasein zuschreibt, geht er davon aus, dass auch die reine Apperzeption Existenzbewusstsein hat. ... Sofern man davon ausgeht, dass es sich beim Daseinsbewusstsein der reinen Apperzeption nicht um einen widersprüchlichen Begriff handelt, dieses Bewusstsein aber weder bloß begrifflich-diskursiv noch *allein* sinnlich-empirisch sein kann, müsste man schließen, dass der epistemische Zugang der reinen Apperzeption zur Proposition ‚dass ich bin‘ erstens intuitiv und zweitens apriorisch ist. Man müsste dann sagen, dass die reine Apperzeption so etwas wie eine nichtdiskursive reine Existenzintuition hat, ohne damit zu implizieren, dass sie sich als solche zugleich selbst erkennt“ (Heidemann, 2010, S. 154–5). Frank versteht die reine Apperzeption weitergehend als eine „intellektuelle Anschauung“: „Ist das der Fall - ... -, 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“ (Frank, 2007, S. 192).

sagen will, das **Ich** in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. (ebd.).

Gemäß der ersten Auffassung bezieht sich die reine intellektuelle Vorstellung des Ichs auf ein spezifisches intellektuelles Wesen, während bei der zweiten Auffassung das Ich in einem logischen Sinn verharrt. Der letzte Satz der zitierten Anmerkung entspricht auf den ersten Blick mehr der zweiten Auffassung, weil der empirische Charakter des Satzes ‚Ich denke‘ nicht vom Ich selbst, sondern vom äußerlich gegebenen Inhalt des Denkens stammen soll. Jedoch schreibt Kant darin dem Ich das reine intellektuelle Vermögen zu, das auf das Empirische angewandt werden kann und daher eine wirkliche Handlung ausüben zu können scheint. Das erfordert allerdings ein intellektuelles Substrat und passt damit wiederum mehr zur ersten Auffassung:

Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens. (ebd.)

Auf jeden Fall müssten beide Auffassungen – die logische und die intellektuell-reale – mit der am Anfang erscheinenden Tendenz der empirischen Auffassung ihre Schwierigkeiten lösen.

Weil Kants Kritik an der rationalen Seelenlehre eine negative Ichlehre ist, zögert er, eine eigene positive Lehre deutlich und ausführlich aufzustellen. Tatsächlich äußert er sich darüber oft mehrdeutig, und dies nicht ohne Grund: Einerseits vermag die von Kant doch recht deutlich vertretene logische Auffassung die transzendente Erkenntnistheorie nicht zu unterstützen, weil ein bloß logischer Begriff nach dieser Theorie die objektive Gültigkeit nur durch eine unmittelbare Anschauung oder einen transzendentalen Beweis erst bekommt. Andererseits widerspricht die reale Auffassung sowohl empirisch als auch intellektuell den zentralen Bestimmungen dieser Theorie. Die empirische Auffassung verstößt sowohl gegen die Reinheit als auch gegen die Spontaneität des denkenden Ichs und kann nicht die Apriorität der Erkenntnis erklären, während die intellektuelle in einen Mystizismus verfällt und die Grenze der möglichen Erkenntnis überschreitet. Diese Schwierigkeiten führen zu Kants Schwanken in der Beschreibung des Ichs zwischen dem logischen und dem realen Sinn. Hier zeigt sich

eine grundlegende Aporie der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants.<sup>161</sup>

### Resümee

In diesem Kapitel wurde die negative Ichlehre Kant und dessen Schwierigkeit innerhalb seines Systems der transzendentalen Erkenntnistheorie deutlich herausgearbeitet. Im ersten Abschnitt hat sich herausgestellt, dass sich die gesamte vermeintlich rationale Psychologie auf der alleinigen reinen Vorstellung gründet, das denkende Ich sei ein unbekanntes transzendentales Subjekt = X. Dieses Missverständnis hat seinen transzendentalen Ursprung im menschlichen Erkenntnismodell; die Gefahr besteht durchaus auch in Kants Philosophie, weil nur diese Vorstellung, wenn gleich Kant sie problematisiert, als die höchste Einheit der menschlichen Erkenntnis dient und die logischen Funktionen des Denkens enthalten kann, die die Möglichkeit der Erfahrung notwendigerweise voraussetzt. In diesem Sinne nennt Kant sie die Erkenntnis des Empirischen überhaupt. Aber gerade aufgrund ihres notwendigen Verhältnisses mit der Erfahrung vermengen die rationalen Psychologen sie mit der Selbstbeobachtung der inneren Erfahrung und hypostasieren sie weiterhin als einen erkennbaren Gegenstand. Damit verkennen sie die logischen Funktionen des Denkens als die realen transzendentalen Eigenschaften des denkenden Ichs, indem sie Substantialität, Einfachheit, Identität und Immaterialität ableiten. Daraus schließen sie – wieder ungerechtfertigt, wie Kant zeigt – weiter auf die nötigen metaphysischen Eigenschaften dieses Ichs, um letztendlich den Endzweck der rationalen Psychologie, nämlich den Beweis der Immortalität der Seele, zu erreichen.

Dem zweiten Abschnitt zufolge gehen diese Fehlschlüsse der Definitionen von den transzendentalen Eigenschaften aus, machen infolge der ihnen nicht bewussten notwendigen epistemologischen Struktur des denkenden Ichs in Verbindung mit der

---

<sup>161</sup> Vgl.: „Nun operiert Kant in der Kritik der reinen Vernunft allerdings mit dem Begriff eines reinen Daseinsbewusstseins der transzendentalen Apperzeption, einem Begriff, den der transzendentale Idealismus eigentlich gar nicht zulässt. An signifikanter Stelle der transzendentalen Deduktion heißt es: „Dagegen bin ich mir [...] in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin.“ (KrV, B 157) Dieses der „synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption“ zugeschriebene Bewusstsein „daß ich bin“, ist deswegen mit der Kantischen Theorie inkompatibel, weil Daseinsbewusstsein empirisches Bewusstsein ist, das der transzendentalen Apperzeption als reinem Selbstbewusstsein nicht zukommen kann“ (Heidemann, 2010, S. 159).

Erfahrung einen illegitimen empirischen Gebrauch dieser transzendentalen Begriffe und halten letztendlich diese Eigenschaften für real. In der Tat sind diese transzendentalen Begriffe aber nur logische Funktionen des Denkens im epistemologischen Sinne und scheitern an der ontologischen Inflation durch *sophisma figurae dictionis*, sodass Kant weder die immanente noch die transzendente Realität dieser transzendentalen Eigenschaften anerkennt, sondern nur den logischen Sinn derselben.

Allerdings scheint die bloß logische Auffassung des denkenden Ichs, wie der dritte Abschnitt gezeigt hat, nicht auszureichen, um Kants transzendente Erkenntnistheorie zu unterstützen, weil diese eine ontologische Dimension über der objektiven Realität miteinbezieht, die in Bezug auf das erkennende Subjekt eine Aporie verursacht, sofern dieses keinen realen Sinn hat. Mit diesem Problem konfrontiert, scheint Kant zwischen drei Einstellungen zum Status des denkenden Ichs zu schwanken: dem im Text offensichtlich dargestellten Logismus, dem Intellektualismus, der eine nicht-empirische Realität des denkenden Ichs erlaubt, und dem Sensualismus, der die Realität des denkenden Ichs auf den empirischen inneren Sinn reduziert. Diese drei Auffassungen haben jeweils ihre Vor- und Nachteile in der Betrachtung der transzendentalen Philosophie Kants als Ganzes, die im nächsten Kapitel systematisch erörtert werden.



## Kapitel 4: Die drei Einstellungen zum Status des Ichs bei Kant

Nach den Erläuterungen der transzendentalen Deduktion und der Lehre von den Paralogismen in den vorangehenden Kapiteln zeigt sich eine starke Spannung zwischen diesen zwei wichtigen Teilen der transzendentalen Philosophie Kants. Dies spiegelt sich auch in der Tatsache wider, dass Kant besonders diese zwei Teile in der B-Auflage der ersten Kritik völlig umschreibt und ihnen die spezifischen Erörterungen über den Status des Ichs (§ 25 in B157 des Deduktionskapitels und die bekannte Anmerkung in B422 des Paralogismenkapitels) hinzufügt. Aber auch sie vermögen es nicht, die problematischen Punkte gänzlich klarzustellen. Das Kernproblem besteht darin, dass die Vorstellung des denkenden Ichs in der Prämisse der transzendentalen Deduktion einerseits die Rolle der höchsten Bedingung der Erkenntnis spielt und objektive Gültigkeit haben soll, andererseits seine Realität und Objektivität gemäß Kants Lehre der transzendentalen Paralogismen gänzlich entzogen werden müssen. Demnach scheint es, zumindest oberflächlich, dass Kants Kritik an der rationalen Psychologie auch für die Rolle des denkenden Ichs in seiner eigenen transzendentalen Erkenntnistheorie gilt, weil sie gleichzeitig den **Verdacht der Hypostasierung** verursacht.<sup>162</sup> Ohne diese Quasi-Hypostasierung in einer transzendentalen Psychologie könnte aber der Zusammenhang der Kategorien mit der Erfahrung bzw. ihre Anwendbarkeit nicht bewiesen werden und Kants Begründung der Möglichkeit der Erkenntnis würde scheitern. Mit anderen Worten zeichnet sich hier eine Aporie ab: Die höchste Bedingung der Erkenntnis kann keinen Platz im von ihr begründeten Erkenntnisssystem einnehmen. Gerade aufgrund dieser Aporie stellt sich das denkende Ich in Kants transzendentaler Philosophie als schwierig, seine Rolle als unklar dar. Aus seinen relevanten Lehren resultieren zwei seltsame Ergebnisse bei der Frage nach dem Status des denkenden Ichs: 1) Das denkende Ich ist kein Gegenstand der Erkenntnis, sondern gehört nur zum Denken; trotzdem ist es etwas, was real existiert. 2) Es ist inhaltlich ganz leer und nicht einmal ein Begriff, trotzdem hat es viele transzendente Bestimmungen, die eine transzendente Psychologie ausmachen.

---

<sup>162</sup> Vgl.: „The charge of hypostatization, leveled by Kant against the rationalist metaphysics of the soul, is thus returned against its author. Kant takes the *a priori* conditions that govern the empirical determination of inner and outer intuition for something that is itself present in consciousness. What is merely the structure frame for the presentation of objects is said to figure within the picture itself“ (Zöller, 1992, S. 440).

Nur wenn sich das denkende Ich auf einen unbekanntem, aber real existierenden Gegenstand bezöge, würde die transzendente Psychologie einerseits keine Erkenntnis enthalten, andererseits aber noch als eine reale Basis der wirklichen Erkenntnisse dienen. In diesem Fall würde das reine Selbstbewusstsein jedoch zu einer Singularität in Kants Erkenntnistheorie, insofern bei ihm die fundamentale Vorschrift seiner Erkenntnistheorie nicht mehr gälte. Bereits am Anfang der transzendentalen Elementarlehre definiert Kant die verschiedenen Verhältnisse zwischen den Vorstellungen und den Gegenständen: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung“ (A19/B33). Im Prinzip bezieht sich nur die Anschauung direkt auf den Gegenstand; allerdings scheint auch das reine Selbstbewusstsein eine direkte Beziehung auf einen Gegenstand zu haben, obwohl Kant es keiner Anschauung, sondern dem Denken zuordnet. Auch an weiteren Stellen scheint Kant uneinheitliche Behauptungen aufzustellen; beispielweise bezieht er anfangs das Selbstbewusstsein auf eine unbestimmte Gegebenheit:

Er [Der Satz: Ich denke] drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung. ... Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als etwas, was in der Tat existiert, und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird. (B423 Anm.)

Nachher negiert er jedoch gänzlich die Gegebenheit im Selbstbewusstsein: „Im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist“ (B429).

In Kants transzendentaler Psychologie im Deduktionskapitel muss das denkende Ich die Rolle eines Substrates aller relevanten Erkenntnisvermögen, -handlungen und -vorstellungen spielen und sich daher mit vielen transzendentalen Bestimmungen, besonders den kategorialen, verbinden. Diese Bestimmungen sollten zumindest als sein begrifflicher Gehalt angesehen werden, sofern es zum Denken gezählt wird: „Denken ist das Erkenntnis durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädikate möglicher Urteile, auf irgendeine Vorstellung von einem noch unbestimmten

Gegenstände“ (A69/B94). Wenn sich diese Bestimmungen aber mit seiner Existenzaussage verbinden, unterscheiden sie sich nicht von der gültigen Erkenntnis und müssten als eine Erkenntnis über das denkende Ich angesehen werden. Dies widerspricht wiederum der Lehre im Paralogismenkapitel, der zufolge die Vorstellung des Ichs gar kein Begriff ist und nicht von den Kategorien bestimmt werden kann:

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. (B422; vgl. A345/B404)

Infolgedessen dürfen alle Beschreibungen des denkenden Ichs nicht für seine begrifflichen Bestimmungen gehalten werden; beispielsweise kann seine Existenz hier nicht als die Anwendung der Kategorie (B423 Anm.) verstanden werden. Angesichts dieser paradoxen Behauptungen scheint das reine Selbstbewusstsein im Sinne von Kants transzendentaler Erkenntnistheorie eine Chimäre zu sein: **Es hat direkte Beziehung auf den Gegenstand, ist aber keine Anschauung; es gehört zum Denken, ist aber kein Begriff.**

Um aus dieser Aporie herauszukommen, muss eine komplette Ichlehre für das kantische Denken inklusive der Erklärung des Status dieses Ichs rekonstruiert werden. Die Hinweise darauf sind, wie im letzten Kapitel bereits gezeigt, in Kants schwankenden Ausdrücken impliziert und ergeben sich nach Kants Trichotomie aus der Spannung zwischen dem **bestimmbaren**, **bestimmten** und **bestimmenden** Ich.<sup>163</sup> Dadurch können sich insgesamt drei Positionen entwickeln: der Intellektualismus (4.1), der Sensualismus (4.2) und der Logismus (4.3). Jede Position kann in weitere Typen unterteilt werden, die die verschiedenen gegenwärtigen Kant-Forscher ausgeprägt haben. Das folgende Kapitel zielt darauf ab, diese verschiedenen Möglichkeiten in einem systematischen Rahmen zu untersuchen, insbesondere was ihre Vor- und Nachteile sind und welche dieser Möglichkeiten sowohl eher in sich konsistent ist als auch in höherem Maße dem Geist der transzendentalen Philosophie Kants entspricht.

---

<sup>163</sup> Vgl.: „Ein eng damit zusammenhängendes Problem stellt Kants Lehre von der Subjektivität dar. Dieses Problem läßt sich in folgende Frage kleiden: Wen bezeichnet und meint der Gedanke „Ich denke“? Ein nur logisch-transzendentales Ich, ein konkretes Ich oder gar ein fundamentalontologisch faßbares Ich“ (Hiltscher, 2002, S. 273–4).

## 4.1 Der Intellektualismus

Die intellektualistische Position wird von der Mehrheit der Kant-Forscher, die der Frage nach dem ontologischen Status des denkenden Ichs bei Kant nachgehen, vertreten. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass Kant offensichtlich das denkende Ich vom empirischen Ich, das die sinnliche Selbstanschauung verlangt, unterscheidet und mit der transzendentalen Apperzeption, die zum Vermögen des Verstands gehört, verbindet. Entsprechend liegt der Schluss nahe, dass die Existenz des denkenden Ichs nur durch den Verstand allein erfasst werden und daher nicht in der sinnlichen Welt bestehen kann. In diesem Fall können die Intellektualisten, die den positiven, aber nicht-sinnlichen ontologischen Status des denkenden Ichs annehmen, es nur schwer vermeiden, dass das denkende Ich den Noumena zugeordnet wird, da nach Kants Dichotomie der Erkenntnisgegenstände zwischen Noumena und Phänomena Erstere die einzige Wahl des Status des denkenden Ichs sein können, sind doch die Phänomena aufgrund ihres sinnlichen Charakters ausgeschlossen. Allerdings dürften die meisten Intellektualisten wohl nicht zugeben, dass sie einen Noumenalismus des denkenden Ichs für möglich halten, weil dies der Unerkennbarkeit der Noumena direkt widerspräche und auch von Kant explizit abgelehnt wird (B157–9, B423 Anm., B430).

Der Noumenalismus ist dessen ungeachtet ein attraktiver Forschungsansatz: Er liefert eine nicht nur ontologische, sondern auch nicht von der Sinnlichkeit beschränkte Grundlage, auf der die notwendige transzendentalen Vermögenpsychologie Kants beruht; daher lässt sich das Problem der Grundlosigkeit derselben umgehen. Nach den konkreten Lehren der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants würde der Grundsatz der transzendentalen Einheit der Apperzeption dem noumenalistischen Verständnis nach nicht bloß als logisch-analytisch, sondern als real-synthetisch in Bezug auf das denkende Ich als realen Gegenstand verstanden werden, da die Funktion der Synthesis *a priori* und der Spontaneität seines Denkungsvermögens auch objektive Realität erhalten würde. So könnte die Argumentation der transzendentalen Deduktion einfacher ausgemacht und die objektive Gültigkeit der Kategorien stabiler bewiesen werden. Dieses Verständnis könnte dabei helfen, mittels einer Lehre der noumenalen Affektion den Begriff der Selbstaffektion, der aus Kants Lehre der Selbsterkenntnis stammt, verständlicher zu machen. Zudem ist es möglich, die unmittelbaren Belegen in

manchen unveröffentlichten Texten herausfinden. Beispielsweise bezeichnet Kant das Ich oder die Seele in der transzendentalen Apperzeption in manchen Reflexionen explizit als ‚Noumenon‘ oder ‚substantia Noumenon‘: „Wie man sagen könne, daß Körper Erscheinungen sind. Sie bestehen aus lauter Relationen; Seele besteht aus lauter Synthesis und Analysis dieser Vorstellungen. Das Ich ist *Noumenon*; Ich als Intelligenz“ (Refl. CV E 38 – Zu A 235 [s. B 294], AA XX: 34) sowie „Die Seele ist in der transscendentalen apperception *substantia Noumenon*; daher keine Beharrlichkeit derselben in der Zeit; und diese kan nur an Gegenständen im Raume seyn“ (R6001 aus dem Nachlass: 1780–1789, AA XVIII: 421). Auch betrachtet Kant das unmittelbare Bewusstsein des Subjekts durch reine Apperzeption als Ding an sich: „Wie ist es möglich daß ein Subject sich seiner Selbst als bloßer Erscheinung und unmittelbar bewusst werde und doch zugleich als Ding an sich selbst? Jenes durch empirische dieses durch reine Apperzeption“ (Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik, AA XX: 340). All diese Texte stellen insofern einen Noumenalismus des denkenden Ichs dar.

Trotz der genannten Vorteile von Kants transzendentaler Erkenntnistheorie sieht sich der Intellektualismus oder gar Noumenalismus immer noch mit einer großen Herausforderung konfrontiert: Sie müssen mit der von Kant erdachten und eingeführten ‚Erkenntnisgrenze‘ bzw. der Unerkennbarkeit des nicht-sinnlichen Gegenstands übereinstimmen. Um dies zu erreichen, stehen den Intellektualisten zwei Vorgehensweisen zur Verfügung: Entweder erkennen sie die Existenz des Ichs als nicht-sinnlicher Gegenstand an – ob als ein Noumenon oder als eine dritte Art des intellektuellen Gegenstands neben Noumenon und Phänomenon –, obwohl sie zeitgleich die Unerkennbarkeit desselben annehmen, indem sie ihm keine weiteren realen Bestimmungen zuschreiben. Oder aber sie halten das denkende Ich gar nicht für einen Gegenstand, sondern für ein ungegenständliches intellektuelles Konstrukt, z. B. eine intellektuelle Handlung oder Vorstellung, und geben dessen Existenz im normalen, gegenständlichen Sinne auf. Die erste Sichtweise kann als Intellektualismus mit, die zweite als Intellektualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit bezeichnet werden. Zwischen dem stärksten Intellektualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit, nämlich dem Noumenalismus, und dem schwächsten realen Repräsentationalismus gibt es verschiedene weitere, gemäßigte Positionen, die quasi als Gruppe des Intellektualismus eine Skala ausmachen. Im Folgenden werden die Vor- und Nachteile

jeder Position auf dieser Skala überprüft.

#### 4.1.1 Der Intellektualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit

Der Intellektualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit zieht seine Argumente hauptsächlich aus Kants Lehre der transzendentalen Apperzeption, die in seinem Deduktionskapitel ausgeführt wird. In dieser Lehre kommen viele Bestimmungen der transzendentalen Apperzeption vor, die quasi die Anwendungen der Kategorien auf einen nicht-sinnlichen aber realen Gegenstand beschreiben. Daher scheint es, dass alle Ergebnisse der transzendentalen Paralogismen in einem gewissen Sinne objektiv real sein sollen.<sup>164</sup>

Die Formulierungen des Grundsatzes der Einheit der Apperzeption – z. B. in der A-Deduktion: „Das Gemüth könnte 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“ (A108), oder in der B-Deduktion: „Nämlich diese durchgängige Identität der Apperception eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Synthesis der Vorstellungen und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich“ (B133) – implizieren bereits die unmittelbaren Anwendungen vieler Kategorien, z. B. Einheit, Substanz und Kausalität, die im Folgenden näher betrachtet werden.

Die transzendente Einheit der Apperzeption ist in der transzendentalen Deduktion die wichtigste Eigenschaft des denkenden Ichs. Obwohl Kant diese Einheit ausdrücklich von der Kategorie der Einheit unterscheidet und als bloß logisch ansieht,<sup>165</sup> ist dies aus Sicht der Intellektualisten nicht möglich. Im Deduktionskapitel verwendet Kant in seinem Grundsatz der transzendentalen Apperzeption unterschiedslos und abwechselnd die Begriffe der Einheit und der Identität. Für die Intellektualisten, z. B. Henrich, ist Identität indes ein spezifischer Begriff der Einheit, der nur dann Sinn ergibt, wenn etwas

---

<sup>164</sup> Vgl.: „For what many interpreters have overlooked is that Kant tells us in the Critique (as well as elsewhere) that we are warranted in concluding that the soul is a simple, identical, substance in some sense“ (Wuerth, 2010, S. 213–4).

<sup>165</sup> Vgl.: „Diese Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§ 10); ... Also müssen wir diese Einheit (als qualitative, § 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes sogar in seinem logischen Gebrauche enthält“ (B131).

Einzelnes und Unberührtes zwischen verschiedenen Zuständen über die Zeit vorausgesetzt wird, was die logische Einheit als allgemeiner Begriff nicht unbedingt berücksichtigt: „Nur die Identität des Ich hat jene besonderen Eigenschaften, welche die Selbigkeit eines Einzelnen über eine Reihe von Zuständen ausmachen und die uns aus der Identität der Person über die Zeit vertraut sind“ (Henrich, 1976, S. 103; vgl. S. 57). In diesem Sinne kann das denkende Ich mit der Identität zwischen seinen mannigfaltigen Vorstellungen nicht nur ein abstraktes und formales Objekt sein, sondern muss wirklich existieren, so Henrich:

Kants transzendentes Subjekts ist aber nicht nur eine logische Bedingung möglichen Selbstbewußtseins, sondern selbst dasjenige, wovon in wirklichem Bewußtsein ist. Ist es nicht ohne und sogar primär durch Einheits- und Identitätsbegriffe zu denken, so ist es dennoch kein abstraktes oder formales Objekt, sondern unter anderem auch wirklicher Grund von Akten der Reflexion (und nach Kant auch Synthesis). (Henrich, 1976, S. 83)

Außerdem ist dieses identische denkende Ich nicht empirisch,<sup>166</sup> weshalb seine Wirklichkeit nicht, wie die anderer Gegenstände, auf der Wahrnehmung beruhen kann, sondern für eine besondere Art gehalten werden muss: „Das Selbstbewußtsein ist vielmehr etwas, das als Gedanke eine Wirklichkeit von nur ihm eigentümlicher Art hat“ (Henrich, 1987, S. 54). Für Henrich kann diese besondere Art nur durch eine kartesianische Gewissheit erklärt werden:

Die im Selbstbewußtsein implizierte Identität weder die formal-logische noch auch diejenige, die aufgrund von Kriterien für die Identität eines Typs von Entitäten in der Welt aufgewiesen werden kann. Die Art der kantisch-cartesianischen Vergewisserung verlangt, sie weder als allgemeine logische Form noch auch als die Antizipation einer Tatsache zu denken, die nach Kriterien überprüft werden kann. (Henrich, 1987, S. 70)

Das bedeutet, dass die Identität und die Wirklichkeit des denkenden Ichs weder durch eine logische Regel noch durch ein konkretes empirisches Kriterium, sondern nur durch eine unmittelbare Gegenstandserkenntnis des Verstandes nachgewiesen werden kann. Nach dieser intellektualistischen Auffassung der Identität der transzendentalen

---

<sup>166</sup> Vgl.: „Das, was nothwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden“ (A107).

Apperzeption ist es durchaus möglich, die besondere intellektuelle Wirklichkeit des denkenden Ichs abzuleiten. Diese Interpretation weist zudem einen wichtigen Vorteil für die Argumentation der transzendentalen Deduktion auf. Sofern der Grundsatz der transzendentalen Einheit der Apperzeption eine Prämisse der transzendentalen Deduktion ist, muss er mit dem Mannigfaltigen in der raumzeitlichen und empirischen Anschauung auf den realen Gegenstand anwendbar sein sowie objektive Gültigkeit besitzen. In diesem Sinne kann es sich nicht um einen logisch-analytischen Grundsatz handeln, der nichts mit dem realen Gegenstand zu tun hat. Für die intellektuelle Interpretation des denkenden Ichs ist dieser Grundsatz hingegen – genau umgekehrt – real-synthetisch in Bezug auf das denkende Ich als einen besonderen realen Gegenstand. So geht Heimsoeth davon aus, dass die Einheit der Apperzeption auch ein individuell-real beharrliches Ich beweist: „Daß der Gedanke von der Apperzeptionseinheit nicht wegzuführen braucht vom individuell-realen Ich, zeigt schon die Tatsache, daß das Beharrlichkeitsbewußtsein von Kant keineswegs als schlechthin nichtsbeweisend hingestellt wird“ (Heimsoeth, 1956, S. 241).

Aufschlussreich ist auch der Blick auf die weiteren Kategorien, die in den genannten Formulierungen des Grundsatzes der transzendentalen Apperzeption vorkommen. In der A-Auflage setzt Kant das Bewusstsein der Identität des Gemütes mit dem der Identität seiner Handlung gleich. In der B-Auflage heißt es ähnlich, dass die Identität der Apperzeption nur durch das Bewusstsein der Synthesis möglich ist. Die Synthesis wiederum wird von Kant als „ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft“, „eine Verstandeshandlung“ und „ein Actus seiner Selbstthätigkeit“ bezeichnet (B130). Die Verwendung der Begriffe ‚Handlung‘, ‚Actus‘, ‚Tätigkeit‘ oder ‚Kraft‘ impliziert bereits die Anwendung der Kategorien der Substanz und der Kausalität. Denn nach Kants zweiter Analogie setzen diese Begriffe den Begriff der Substanz voraus: „Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz“ (A205/B250); laut seiner Anmerkung zur Kategorientafel gehören sie zu den Prädikabilien der Kategorie der Kausalität: „Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt, und z.B. der Kategorie der Kausalität die Prädikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens [...] unterordnet“ (A82/B108). Obwohl Kant nun aber auch behauptet, dass die Verstandeshandlung der Synthesis nur



eine logische Funktion ist,<sup>167</sup> vertreten die Intellektualisten eine andere Meinung. Für sie muss sich die Verstandeshandlung auf ein gegenständliches Subjekt beziehen und eine ontologische Bedeutung haben. Nach dem Prinzip der zweiten Analogie schließt Heimsoeth vom Tätigkeitsbewusstsein im Selbstbewusstsein auf das Ich als Substanz des Dings an sich: „Liegt also im Ich-denke ein unvermitteltes Tätigkeitswissen vor, so ist dadurch auch ein Kontakt mit der Substanz, dem Ich an sich, gegeben“ (Heimsoeth, 1956, S. 247). Nach der Ansicht Henrichs muss sich Kants Ichbegriff aufgrund der Verstandeshandlung des Ichs auf den Ausführenden dieser Handlung als Gegenstand des Wissens beziehen – nicht ohne dass er dieses Modell als eine Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins kritisiert: „Das Wort ‚Ich‘ indiziert den Vollziehenden eines Vollzuges. Ist nun dies Subjekt selbst Gegenstand seines Wissens, so eben kraft seiner tätigen Subjektivität“ (Henrich, 1967, S. 192).

Die Interpretation des denkenden Ichs als Substanz macht manche quasi-substanzialisierten Ausdrücke desselben im Deduktionskapitel sinnvoll, z. B. jenen mit dem Adjektivattribut ‚stehend‘ und ‚bleibend‘ in der A-Deduktion: „Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus“ (A123). In den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* erwähnt Kant auch, dass das Ich der Apperzeption Substanz sei, obwohl man für sie keinen Begriff habe:

Das Ich, das allgemeine Correlat der Apperception und selbst bloß ein Gedanke, bezeichnet als ein bloßes Vorwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung, nämlich das Subject aller Prädicate, ohne irgend eine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjects von dem eines Etwas überhaupt unterschiede, also Substanz, von der man, was sie sei, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat. (*MAN*, AA IV : 542–3)

Aufgrund dieser Unbegreifbarkeit haben die Intellektualisten dieses substanzialisierte denkende Ich auf die metaphysische Ebene gehoben und spezifisch als das Substanziale verstanden, das von allen Akzidenzen abgesondert sei. Die Verbindung zwischen den Begriffen des denkenden Ichs und jenen des Substanzialen kann man in Kants

---

<sup>167</sup> Vgl.: „Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, ist die logische Function der Urtheile (§ 19)“ (B143).

Vorlesung über Metaphysik klarer herausfinden:

Die Seele ist Substanz, und nicht allein das, sondern ich bin mir auch des Substantialen der Seele bewußt. Denn von der Materie sind mir nur die Accidentien bekannt, das Substantiale aber nicht. Ich bin das letzte Subject und erkenne mich ohne Accidentien. Vom Substantialen aber sowohl im Körper als in mir habe ich eigentlich keinen Begriff; nichts weiß ich davon, als daß es ein Etwas ist. (Metaphysik Mrongovius, 1782/83, AA XXIX: 904)

Folgt man diesem Zitat, ist das Ich als das Substantiale der Seele bewusst oder sogar erkannt. Dies entspricht auch Kants Beschreibung des denkenden Ichs im Paralogismenkapitel, das als „transscendental bezeichnet“ werden kann und „ein Etwas überhaupt (transscendentales Subject)“ (A355) sei, weil das Substantiale eben der Begriff von Etwas überhaupt ist: „Das Substantiale ist überhaupt der Begriff von Etwas, dem die Accidenzen inhaeriren“ (Metaphysik Schön, ca. 1785–90, AA XXVIII: 511). Kant betont zudem, dass die Anwendung der Kategorie der Substanz in diesem Kontext nur logisch sei und keine Eigenschaften des Subjekts abgeleitet werden können:

Wenn wir also die Seele eine Substanz nennen, so können wir nichts mehr sagen, als daß Substanz hier eine logische Function sei – nemlich das Subject und nicht das Praedicat. Betrachte ich dieses Subject allein ohne alle Praedicate, so betrachte ich das Substantiale oder das Etwas. Daraus alle Eigenschaften herauszuklauben, ist nicht möglich. (Metaphysik Mrongovius, 1782/83, AA XXIX: 904)

In der Tat sind die Kategorien aber nicht Gegenstand der allgemeinen Logik Kants, sodass unklar ist, welche logische Funktion er ihnen zuschreibt. Wenn man darüber hinaus Kants Behauptung zufolge die logische Auffassung der Anwendung der Kategorie der Substanz auf das denkende Ich annimmt, werden viele relevante substanzialisierte Ausdrücke unverständlich und der Grundsatz der Apperzeption für logisch-analytisch gehalten, was wiederum die Aufklärung der Argumentation der transzendentalen Deduktion erschwert. Dies ist auch der Grund dafür, dass die Intellektualisten sich dieser Denkweise nicht anschließen.

Der Grundsatz der Apperzeption stellt im Wesentlichen die Verbindungshandlung des

Verstandes dar. Deren Wurzelbegriff ist die Spontaneität, sodass die substanzialisierte Auffassung des denkenden Ichs diesen besonderen Charakterzug auch einbeziehen und als eine besondere Art der Substanz beschreiben sollte, so Henrich: „Denn das Subjekt des ‚Ich-denke‘-Bewußtseins ist gewiß Einzelnes und Spontaneität und damit auch etwas Reales, — von welcher besonderer Art auch immer“ (Henrich, 1976, S. 111). Eine Legitimation für diese Herangehensweise ist Kants Bezeichnung des denkenden Ichs als Intelligenz: „Ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist“ (B158), sowie: „Doch macht diese Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne“ (B158 Anm.). Unter Intelligenz versteht er ein aktiv handelndes Wesen, das der transzendente Gebrauch der Kategorien der Substanz und der Kausalität in einem Noumenon impliziert, wie er in der zweiten Kritik erklärt:

Ein und dasselbe handelnde Wesen als Erscheinung (selbst vor seinem eignen innern Sinne) eine Causalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäß ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, so fern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbar Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Causalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne. (*KpV*, V: 114)

Obwohl diese Erklärung auf seine praktische Philosophie zielt, ließe sich in Analogie dazu das denkende Ich auch als eine noumenale Substanz verstehen, insofern Kant dieselben Termini (‚Intelligenz‘ und ‚Handlung‘) verwendet, um es zu beschreiben. Zudem sollte es nur ein einziges vernünftiges Subjekt in der theoretischen und der praktischen Philosophie geben.

Die obige Lesart kann auch durch Kants folgende Rede belegt werden, in der er behauptet, dass man mittels der Verstandeshandlung bzw. der Apperzeption sich selbst als einen intelligiblen Gegenstand erkennen kann:

Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur

Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. (A546–7/B574–5)

Der Vorteil dieser Auffassung besteht zunächst darin, dass dieser intelligible Gegenstand als eine transzendente Grundlage für die transzendente Vermögenspsychologie bezeichnet werden kann und damit dem transzendentalen Vermögen objektive Realität verleiht. Deswegen müssen, so Heimsoeth, die Erkenntnisvermögen des denkenden Ichs nicht bloß für abstrakte Prinzipien, sondern vielmehr für realen Kräfte gehalten werden.<sup>168</sup> Nur wenn die transzendentalen Vermögen objektiv real sind, sind ihre Funktionen und Auswirkungen im Einzelfall objektiv gültig. Damit könnte das Verhältnis zwischen dem denkenden Ich und den Funktionen seiner transzendentalen Vermögen als das zwischen einer Substanz als Grund und ihren Akzidenzen als Folge verständlich erklärt werden:

Daß Ich bin, drückt das Substantiale von mir aus, aber für sich kann das Ich gar nicht determinirt werden, das kann nicht anders, als durch Accidenzen geschehen Kraft drückt ein Verheltnis des Grunds zur Folge aus. Es ist eine Substanz die als Grund der Accidenzen angesehen wird und dies heißt eben die Kraft als Verhältnis einer Substanz als Grund zu gewissen Accidenzen. (Metaphysik Schön, ca. 1785–90, AA XXVIII: 511; vgl. Wuerth, 2010, S. 222)

Dieses Verständnis ist für Kants transzendente Erkenntnistheorie fundamental, weil demnach die Erkenntnis zwar aus Erscheinungen bestehen muss, jedoch ihre Form und Notwendigkeit nicht mehr auf ihnen beruhen kann:

Denn Gesetze [der Erscheinungen] existiren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhäriren, so fern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat. (B164)

Das Verständnis des denkenden Ichs als intelligibles Subjekt vermag es gerade einen

---

<sup>168</sup> Vgl.: „Danach sind offensichtlich also auch jene „Vermögen“, wie „Verstand und Vernunft“ nicht bloß als überindividuell-abstrakte Prinzipien zu verstehen, nach deren Realsein und realem Wirken in Einzelobjekten Kant gar nicht fragte, sondern es sind durchaus reale „Kräfte“ seiender Subjekte. In der Tat haben diese Ausdrücke alle (was hier nicht zu verfolgen ist) bei Kant auch metaphysische Bedeutung und den Hintergrund eines bestimmten Weltbegriffs von Kräften und Substanzen“ (Heimsoeth, 1956, S. 246).

realen Grundlage für die formalen Gesetze der Erkenntnis zu bieten. Diese Auffassung macht Kants Lehre der Selbstaffektion des Ichs nur verständlicher. Ihr zufolge kann sich nämlich der Verstand der Einheit seiner Handlung „ohne Sinnlichkeit bewußt“ (B153) sein. Das aber entspricht gerade dem Verständnis vom denkenden Ich als einem von der Sinnlichkeit unabhängigen realen Gegenstand und dem Verständnis von der objektiven Realität seiner transzendentalen Erkenntnisvermögen. Die Wirkung der Verstandeshandlung auf den inneren Sinn stellt sich letztendlich als die Aufmerksamkeit dar, die konkret und individuell ist, wie Heimsoeth zeigt: „An diesem Beispiel zeigt sich klar, daß ein individuell-reales Tun gemeint ist“ (Heimsoeth, 1956, S. 247). Daher ist es durchaus naheliegend, den Verstand im Sinne eines realen Vermögens des intelligiblen Ichs als einen individuellen Gegenstand anzusehen.<sup>169</sup> Infolgedessen könnte die Selbstaffektion durch ein reales kausales Verhältnis zwischen Tragen und Affizieren des intelligiblen individuellen Ichs einfacher als eine noumenale Affektion verstanden werden.

Neben den auffälligen Anwendungen der Kategorien der Quantität und Relation im Grundsatz der Apperzeption finden sich in diesem Zusammenhang auch die Anwendungen der Kategorien der Qualität und der Modalität. Für Kant ist „die Apperzeption [...] etwas Reales, und die Einfachheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit“ (B419). Als ein Bewusstsein befolgt die Apperzeption automatisch den Grundsatz der Kategorie der Qualität, weil das Bewusstsein eine so intensive Größe ist bzw. einen Grad hat, der der bestimmte Inhalt der Antizipationen der Wahrnehmung ist: „Denn selbst das Bewußtsein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann, folglich auch das Vermögen sich seiner bewußt zu sein und so alle übrige Vermögen“ (B414–5). Kants Aussage zufolge haben nicht nur das empirische Bewusstsein, sondern auch das Selbstbewusstsein sowie das Vermögensbewusstsein einen Grad. Das heißt, dass sogar die reine Apperzeption die Kategorie der Qualität anwendet. Kants Lehre der Möglichkeit des allmählichen Verschwindens der Apperzeption liefert hierfür einen klaren Beweis:

---

<sup>169</sup> Vgl.: „Immerhin weiß ich so von meinem intelligiblen „rein intellectuell“- bewußten Ich doch dieses: daß es ein tätiges Subjekt des Denkens ist. Und dies macht es, „daß ich mich Intelligenz nenne“. „Intelligenz“ gehört zu jenen Ausdrücken bei Kant, die ohne weiteres als Plural auftreten. Damit ist wieder unzweideutig ausgesprochen, daß es ein Wissen um mich selbst als individuelles Ich an sich als wirkliches, den inneren Sinn noch selber tragendes und affizierendes Subjekt gibt“ (Heimsoeth, 1956, S. 248).

So hat nämlich das Bewußtsein, mithin die Klarheit der Vorstellungen meiner Seele und derselben zu Folge auch das Vermögen des Bewußtseins, die Apperception, mit diesem aber selbst die Substanz der Seele einen Grad, der größer oder kleiner werden kann, ohne daß irgend eine Substanz zu diesem Behuf entstehen oder vergehen dürfte. Weil aber bei allmählicher Verminderung dieses Vermögens der Apperception endlich ein gänzlich Verschwinden derselben erfolgen müßte, so würde doch selbst die Substanz der Seele einem allmählichen Vergehen unterworfen sein. (*MAN*, AA IV: 542)

Danach stellt das Vermögen des denkenden Ichs seine Realität dar, die aber nach der Veränderung seiner Stärke größer oder kleiner werden kann. Dies folgt aus dem realen Gebrauch der Kategorie der Qualität, während der Begriff des Grades in der Logik keine Rolle spielen soll.

Die reale Auffassung der Anwendungen der genannten Kategorien im Grundsatz der Apperzeption verlangt die Existenz eines gegenständlichen Ichs. Dies bestätigt Kant ausdrücklich in § 25 der B-Deduktion: „Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen“ (B157 Anm.). Diese Existenz kann nicht im empirischen und sinnlichen Sinne verstanden werden, weil das denkende Ich durch seine Handlung das reine Bewusstsein mit der Spontaneität ist und damit nicht in der sinnlichen Form, und zwar in der Zeit, bestehen kann:

Wieder dieses Argument [des materialen Idealismus] ist hinreichend nur das anzuführen, daß das transscendentale Bewußtseyn unserer selbst, welches die Spontaneität aller unserer Verstandeshandlungen begleitet, welches aber im bloßen Ich besteht ohne die Bestimmung meines Daseyns in der Zeit, allerdings unmittelbar sey. (R5653 aus dem Nachlass: 1780–1789, AA XVIII: 306)

Das Bewußtseyn, einen solchen Gedanken zu haben, ist keine Erfahrung; eben darum, weil der Gedanke keine Erfahrung, Bewußtseyn aber an sich nichts Empirisches ist ... Das Denken selbst, ob es gleich auch in der Zeit geschieht, nimmt auf die Zeit gar nicht Rücksicht, wenn die Eigenschaften einer Figur gedacht werden sollen. (R5661 aus dem Nachlass: 1780–1789, AA XVIII: 319)

Aus diesem Grund behauptet Kant, dass die Existenz des Ichs keine Erscheinung ist, obwohl er hier durchaus dessen Bestimmung in Verbindung mit der inneren

Anschauung erlaubt:

So ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen. (B157–8)

Demnach kann Kants Ichlehre so verstanden werden, dass das Ich selbst zuerst als ein individueller intelligibler Gegenstand existiert, auf den sich dann die weiteren empirischen Bestimmungen gründen können.<sup>170</sup> In diesem Sinne ist die transzendente Anwendung der Kategorie der Existenz auf das denkende Ich evident.

Bisher wurde gezeigt, wie typische Intellektualisten Kants positive Bestimmungen des Grundsatzes der transzendentalen Apperzeption als den transzendentalen Gebrauch der Kategorien und dadurch das denkende Ich als einen individuellen intelligiblen Gegenstand ansehen. Obwohl sie meist nicht von ‚Noumenon‘ sprechen, bezieht sich ihr Begriff des denkenden Ichs nach Kants Bestimmung des Noumenons durchaus auf ein Noumenon in positiver Bedeutung:

Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müßten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdenn wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung. (B308)

Intellektualisten können insofern als Noumenalisten bezeichnet werden, als sie die realen Anwendungen der Kategorien nicht nur auf Phänomene, sondern auch auf das Ich an sich als einen nicht-sinnlichen Gegenstand anerkennen.<sup>171</sup> In Kants

---

<sup>170</sup> Vgl.: „Diese so oft wiederholte Äußerung, wonach das Ich der reinen und das der empirischen Apperzeption (vgl. auch die spätere Zweieinheit von intelligiblem und empirischem Charakter!) nur für die Vorstellungsart, nicht auch an sich als zweierlei zu denken seien) - heftet doch offensichtlich die reine Apperzeption auch an die Individualität und Realexistenz des Ichobjekts“ (Heimsoeth, 1956, S. 242).

<sup>171</sup> Strawsons Einschätzung zufolge ist ein solches noumenales Ich für Kants transzendente Erkenntnistheorie unvermeidlich, wenngleich Kant es nicht als Erkenntnisgegenstand anerkennen könne, weil keine von ihm gesetzten Erkenntnismittel diesen Gegenstand erreichen würden: „If we are to follow Kant, we also have to take account of the idea of K as he is in himself: the noumenal self. We will express this idea by writing Kn. Kn is not a possible subject of any empirical study; is not an object of, or given in, either outer or inner intuition; is not an object of experience at all, nor yet of pure intuition; hence,

transzendentaler Erkenntnistheorie hat nur die sinnliche Anschauung eine unmittelbare Beziehung auf den Gegenstand, während das Denken, wenn auch diskursiv, Spontaneität besitzt. Nun spielt das Selbstbewusstsein aber eine singuläre Rolle: **Es ist eine Handlung der Spontaneität und bezieht sich zugleich unmittelbar auf das Dasein eines Gegenstands:**

Wenn ich mit dem intellectuellen Bewußtsein meines Daseins in der Vorstellung Ich bin, welche alle meine Urtheile und Verstandeshandlungen begleitet, zugleich eine Bestimmung meines Daseins durch intellectuelle Anschauung verbinden könnte, so wäre zu derselben das Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir nicht nothwendig gehörig. Nun aber jenes intellectuelle Bewußtsein zwar vorangeht, aber die innere Anschauung, in der mein Dasein allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingung gebunden ist. (BXL Anm.)

Obwohl Kant das intellektuelle Selbstbewusstsein durchaus von der intellektuellen Anschauung unterscheidet, überschreitet es als ein Daseinsbewusstsein bereits die Grenze des bloßen Denkens.<sup>172</sup> Anders gesagt ist das Selbstbewusstsein aufgrund seiner unmittelbaren Wahrnehmung eines Existierenden nicht bloßes Denken.

Mit dieser Schwierigkeit konfrontiert, können Noumenalisten dem Selbstbewusstsein lediglich einen etwas anschaulicheren Charakter verleihen. In diesem Fall ist es jedoch damit gleichbedeutend, die intellektuelle Anschauung anzuerkennen, weil laut Definition die intellektuelle Anschauung und die anschauliche Spontaneität identisch sind. So erkennt beispielsweise Heimsoeth die Verwandtschaft beider im Bereich der Selbsterkenntnis an:

Immerhin setzt auch noch im erfahrenden Erkennen (z. B. im Selbst-erkennen durch den inneren Sinn) die setzende Spontaneität und damit die Verwandtschaft mit der intellektuellen Anschauung Gottes sich in gewissem Sinne fort – wenn dies auch meist nicht mehr in Kants Überlegungen zum Von-sich-selber-Wissen des Individuums

---

though an object of thought, Kn is not an object of any kind of knowledge. Yet Kn is the thinking subject, “the subject in itself which, as substratum, underlies ... all thoughts” (A 350)“ (Strawson, 1987, S. 204).

<sup>172</sup> Vgl.: „In Kants Augen steht also fest, dass die reine Apperzeption das unmittelbare Bewusstsein ihrer Existenz einschließt und dass dieses Bewusstsein, obwohl vor-anschauungshaft, gleichwohl die Wahrnehmung eines Existierenden einschließt; denn Existenz kann vom Denken nicht erreicht, sie muss gegeben werden, sowie Bewusstsein von ihr besteht“ (Frank, 2007, S. 189).



ausdrücklich besprochen wird. (Heimsoeth, 1956, S. 250)

Frank behauptet sogar ausdrücklich, dass es sich bei Kants Begriff des Selbstbewusstseins um nichts anderes als die intellektuelle Anschauung handelt: „Das lässt sich leicht durch die Tatsache belegen, dass Kant diese unmittelbare innere Selbstwahrnehmung; oder –anschauung als ‚rein intellektuell‘ bestimmt“ (Frank, 2007, S. 189).

Die obige Erörterung hat bislang ergeben, dass die komplette Ichlehre Kants der noumenalistischen Auffassung folgt, nach der das denkende Ich als Noumenon mit den transzendentalen Bestimmungen der Kategorien existiert und nur durch das Selbstbewusstsein als eine Art intellektueller Anschauung erreicht werden kann. Dieser Auffassung folgend scheint Kant das denkende Ich als einen metaphysischen Gegenstand anzusehen – den er aber selbst in seinem Paralogismenkapitel kritisiert.<sup>173</sup> Deshalb ist es die wichtigste Aufgabe der Noumenalisten, so zu argumentieren, dass diese Ichlehre nicht Kants Prinzip der Unerkennbarkeit der metaphysischen Gegenstände widerspricht.

Weil sie das Prinzip der Unerkennbarkeit nicht aufgeben können, erkennen Noumenalisten trotz ihrer metaphysischen Auffassung der Existenz des Ichs keine Erkenntnis desselben an. Die einfachste Lösung dieser Schwierigkeit besteht darin, Kants Unterscheidung zwischen Erkennen und Denken zu betonen. Dies unternimmt z. B. Martin,<sup>174</sup> laut dem die intelligible Existenz des Ichs zwar eine Tatsache ist, jedoch nicht erkannt werden kann; man könne sie sich nur denken, da die Anwendungen der Kategorien auf sie nicht schematisiert seien. Diese Formulierung impliziert aber nach Kants transzendentaler Erkenntnistheorie einen auffälligen Widerspruch. Für Kant hat

---

<sup>173</sup> Vgl.: „It is not open to say: ‘The unity of consciousness can be explained without reference to the metaphysical (or transcendental) subject – there is no such thing as the metaphysical subject.’ For Kant thinks there *is* such a thing and that the mere thought of oneself, in abstraction from the empirical contents of consciousness, is the thought of it“ (Strawson, 1987, S. 218–9).

<sup>174</sup> Vgl.: „Auf der einen Seite können wir das intelligible Sein des erkennenden und des handelnden Subjekts nicht erkennen, auf der anderen Seite ist diese intelligible Existenz eine Tatsache, und wir erfahren diese Tatsache in einem unmittelbaren Selbstbewußtsein. Meistens versucht Kant die Schwierigkeit durch die Unterscheidung zwischen Erkennen und Denken zu beheben. Wir können dann die intelligible Existenz zwar denken, aber nicht erkennen. Dies kann man dann dahin weiter auffassen, daß die Kategorien zwar in einem reinen Denken auf dieses übersinnliche Sein angewandt werden können, daß aber diese Kategorien in diesem reinen Denken wegen des Fehlens der Schematisierung in einer reinen Anschauung keine eigentliche Erkenntnis liefern“ (Martin, 1969, S. 211).

das Denken gerade keinen Bezug zur Wirklichkeit, sondern nur zur logischen Möglichkeit. Die intelligible Existenz des Ichs als Tatsache überschreitet aber offensichtlich die bloße logische Möglichkeit. Auch die Anwendung der Kategorien auf einen tatsächlich existierenden Gegenstand ist nicht nur logisch. Außerdem verwendet Martin das Verb ‚erfahren‘, womit er das Bewusstsein der Tatsache der Existenz des Ichs meint; Kants Terminus zufolge ist Erfahrung aber mit der empirischen Erkenntnis gleichbedeutend. Diese Formulierung weist schon darauf hin, dass ein Bewusstsein der Tatsache nicht bloß Denken sein kann.

Eine konsistentere Alternative ist es, das Selbstbewusstsein nicht mehr mit dem Denken gleichzusetzen, es als Daseinsbewusstsein aber noch von der Erkenntnis als komplette Bestimmung des Daseins des Gegenstands zu unterscheiden. So erkennt Heimsoeth zwar das intellektuell-unmittelbare Bewusstsein des Daseins des Ichs an, jedoch negiert er die weiteren Bestimmungen bzw. die Erkenntnis desselben.<sup>175</sup> Henrich nimmt zudem an, die einzige Tatsache, die sich mit Blick auf das Selbstbewusstsein feststellen lasse, sei dessen Existenz, die Frage nach seiner Charakteristik müsse indes noch offen bleiben. Mit dem Bewusstsein seiner Existenz ist es so noch nicht möglich, seine Charakteristik zu erkennen.<sup>176</sup> Wuerth lässt sowohl die Existenz als auch die Substantialität des Ichs zu und hebt dessen Bestimmungslosigkeit hervor.<sup>177</sup> Diese Abschwächung der Spannung zwischen dem noumenalistischen Verständnis des Ichs und dem Prinzip seiner Unerkennbarkeit entspricht auch manchen textuellen Belegen aus Kants Werk, so z. B.: „Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz

---

<sup>175</sup> Vgl.: „Gewiß, *Erkenntnis* von meinem Ich an sich gibt das Bewußtsein nicht; und doch ist es ein (wenn noch so unbestimmtes und für Seelenbeweise unzureichendes) Bewußtsein der Substanz, in ihrer Selbstäußerung! ... Vom eignen Ich aber ist mir das Dasein intellektuell-unmittelbar bewußt - doch habe ich damit noch keine näheren Bestimmungen, keine Eigenschaften, also keine Erkenntnis von der „Art“ dieses Daseins“ (Heimsoeth, 1956, S. 248).

<sup>176</sup> Vgl.: „Das einzige, was im Hinblick auf Metaphysik unausweichlich bleibt, ist die Annahme, daß *für den Fall*, daß Selbstbewußtsein sich kontiniert, dies eine Tatsache ist, welche auch dem Wirklichen zuzusprechen ist, aufgrund dessen Selbstbewußtsein existiert, — ob Selbstbewußtsein es nun ursprünglich charakterisiert oder ob es nur abgeleitet aufkommt, und ob dies Wirkliche ein einzelnes Ding oder eine Sequenz von Ereignissen ist. Obgleich aus der Form des Selbstbewußtseins keine Tatsachenbehauptungen folgen, die über den aktualen Fall von ‚Ich denke‘-Bewußtsein hinausgehen, ist dieser Bewußtseinsfall selbst doch eine Tatsache und etwas in allem, was wirklich ist, obgleich wir sie in diesem Ganzen nicht erkennen können“ (Henrich, 1987, S. 69).

<sup>177</sup> Vgl.: „What we therefore see here and elsewhere is that the I is a substance in an ontologically significant sense, while at the same time we can say nothing determinate about it“ (Wuerth, 2010, S. 229).

eines Subjects in sich schließt, aber noch keine Erkenntniß desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung“ (B277; vgl. A355, B157 Anm.).

Diesem Verständnis zufolge ist das Selbstbewusstsein als eine ‚unvollständige Erkenntnis‘ zu verstehen, insofern es ohne weitere Bestimmungen einen unmittelbaren Bezug zur Existenz des Gegenstands hat.<sup>178</sup> So können die Noumenalisten einerseits den intellektuellen Gegenstandsbezug des Selbstbewusstseins beibehalten, andererseits Kant aber von den rationalen Psychologen abgrenzen. Allerdings macht diese Auffassung das Selbstbewusstsein – sofern es weder Denken noch Anschauung ist – zu einer Singularität in Kants transzendentaler Erkenntnistheorie. Heimsoeth bezeichnet es entsprechend als ein unbestimmtes „Gefühl eines Daseins“ (Heimsoeth, 1956, S. 243) und Wuerth als eine besondere innere Wahrnehmung (Wuerth, 2010, S. 225). Diese Lesart wird durch die *Prolegomena* bestätigt: „Nun ist es [das Ich] nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (*relatione accidentis*) steht“ (*Prolegomena*, AA IV: 334 Anm.). Dies führt aber zu Problemen: Ein Gefühl ist im gewöhnlichen Sinne ein Teil der Empfänglichkeit – und widerspricht insofern der Spontaneität des Selbstbewusstseins. Zudem muss das Wort ‚Dasein‘ an einen Gegenstand gekoppelt sein; andernfalls wäre es unverständlich, weil man nicht wissen würde, was mit diesem Ausdruck gemeint ist. Zum Beispiel verbindet Kant in demselben Paragraphen, in dem er das Ich mit dem Gefühl eines Daseins identifiziert, das Ich mit einer Bezeichnung des Gegenstands des inneren Sinnes ohne Prädikate:

Denn das Ich ist gar kein Begriff, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des innern Sinnes, so fern wir es durch kein Prädicat weiter erkennen; mithin kann es zwar an sich kein Prädicat von einem andern Dinge sein, aber eben so wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjects, sondern nur wie in allen andern Fällen die Beziehung der innern Erscheinungen auf das unbekante Subject derselben. (*Prolegomena*, AA IV: 334)

---

<sup>178</sup> Vgl.: „So könnte doch ein wirkliches und metaphysisch höchst bedeutsames Daseins- und Handlungsbewußtsein des Ich an sich in dem vom „Subjekt des Bewußtseins“ redenden Ich-denke liegen - vorausgelegen damit aller eigentlichen Existenzbestimmung meines konkreten Ich im Umkreis der empirischen Gegebenheiten. - Man müßte dann nur scharf betonen, daß dieses Wissen um mein Ich an sich noch kein Erkennen im erfüllten und die Wesensstruktur dieses Seins aufdeckenden Sinne gebe, wie das der Rationalismus wollte!“ (Heimsoeth, 1956, S. 241).

Aber das einzige Erkenntnismittel mit unmittelbarem Gegenstandsbezug ist für Kant die Anschauung. Würde man dem Gefühl des Daseins zugleich Spontaneität und unmittelbaren Gegenstandsbezug zuschreiben, wäre dies nichts anderes als eine intellektuelle Anschauung, so Frank. Weiterhin postuliert er, dass Kant nicht umhinkönne, die intellektuelle Anschauung in seine transzendente Erkenntnistheorie zu integrieren, auch wenn er ihre Möglichkeit beim Menschen ausdrücklich ablehne:

Ist das der Fall — [...] —, 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. (Frank, 2007, S. 192)

Allerdings würde diese Annahme der intellektuellen Anschauung unvermeidlich nicht nur Kants Dichotomie der Erkenntnisquelle zerstören, sondern auch sein Prinzip der Unerkennbarkeit eines nicht-sinnlichen Gegenstands.

Die Existenz selbst ist eine Kategorie und ihre reale Anwendung ist mit der unmittelbaren Wahrnehmung verbunden. Wenn die Noumenalisten das Selbstbewusstsein als Bewusstsein der wirklichen Existenz eines gegenständlichen Ichs annehmen, gehen sie in der Tat von einer Verbindung der Kategorie und der Anschauung – genauer: der Erkenntnis – aus. Obwohl Kant an manchen Stellen tatsächlich eine noumenalistische Tendenz zu haben und das Selbstbewusstsein für das unmittelbare Daseinsbewusstsein eines gegenständlichen Ichs für möglich zu halten scheint, gibt es auch einige Gegenbeispiele: „Im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist“ (B429). Demnach soll kein Gegenstand im Selbstbewusstsein gegeben sein. Natürlich könnte diese Stelle auch in der Art und Weise interpretiert werden, dass sie lediglich besagt, dass keine weiteren Inhalte gegeben werden, die als Eigenschaften dem Ich als das Wesen selbst zugeschrieben werden können. Der folgende Text zeigt, dass sogar das transzendente Subjekt selbst nicht als Gegenstand gegeben ist:

Daher sind alle Fragen der transscendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich

beantwortet: denn sie betreffen das transscendentale Subject aller inneren Erscheinungen, welches selbst nicht Erscheinung ist und also nicht als Gegenstand gegeben ist, und worauf keine der Kategorien (auf welche doch eigentlich die Frage gestellt ist) Bedingungen ihrer Anwendung antreffen. (A478–9/B506–7 Anm.)

Diese Aussage ist eher mit Kants Prinzip der Unerkennbarkeit des nicht-sinnlichen Gegenstands zu vergleichen, nach dem es keine wirklichen Anwendungen der Kategorien auf das denkende Ich gibt, weil dieses gar nicht der wirkliche Gegenstand ist. Umgekehrt gilt: Wenn man – wie die Noumenalisten – das denkende Ich als wirklichen Gegenstand annimmt, muss man zugleich davon ausgehen, dass alle vier Arten der Kategorien darauf angewandt werden können, verwendet doch Kant in seiner transzendentalen Deduktion offensichtlich kategoriale Termini, um das denkende Ich zu beschreiben. Infolgedessen können die Noumenalisten ihre Unvereinbarkeit mit Kants Prinzip der Unerkennbarkeit des nicht-sinnlichen Gegenstands nicht überwinden.

Im Vergleich zu den Noumenalisten vertritt Ameriks eine recht abgeschwächte metaphysische Auffassung vom denkenden Ich: Obwohl auch er das denkende Ich als wirklich existierenden nicht-sinnlichen Gegenstand setzt, nimmt er nicht mehr seine absolute Selbstständigkeit gegenüber den Phänomena und die intellektuelle Anschauung als das Erkenntnismittel an, es zu erreichen. Vielmehr betont er ein transzendentes Ich noch innerhalb der Erfahrung und die Gültigkeit der Paralogismen in einem spezifischen Sinne:

Moreover, I believe there are sympathetic ways to understand these arguments [of Paralogisms] even in a theoretical way, such that they need not transcend experience altogether but can be taken simply to characterize the general structure of the subject of experience, just as the principle of apperception is supposed to give a synthetic a priori characterization of how such a subject must function (there is, after all, no reason why rational psychology has to be conceived in an entirely transcendent sense, even though of course it often did appear in such a form). (Ameriks, 1982/2000, S. xx)

Dieses transzendente Ich könne, so Ameriks, nicht etwa ein Noumenon sein, weil dieses gerade das Angriffsziel der Kritik Kants an den Paralogismen sei. Dafür gebe es ein nicht-raumzeitliches Ich als Basis der Erkenntnis. Dieses Ich existiere nicht

außerhalb der Erfahrung, sondern gehöre zu ihrem transzendentalen Teil:

This is to be done by arguing that, although the restraints of the Paralogisms are important, they may be meant primarily to restrict only fairly determinate (i.e., positive and specific) claims about noumenal individuals. Thus it still may be possible to allow some knowledge about mind, simply in the sense of truths that apply to one's intrinsic individual being, as long as this involves merely such indeterminate claims as that being is non-spatio-temporal. Similarly, it may be possible to allow some quite determinate knowledge about mind in another sense, as long as this involves merely the transcendental structures of our experience, for this need not (*contra* Walker) amount to illicit knowledge of an individual self in itself. (Ameriks, 1982/2000, S. 8; vgl. S. 73., 276–7)

Die Beschreibung dieses Ichs ist deshalb nicht etwa eine noumenale Erkenntnis, die ja völlig von der Erfahrung zu trennen wäre. In diesem Sinne setzt Ameriks in der Tat das denkende Ich als eine dritte Art des ‚transzendentalen Gegenstands‘ neben Noumena und Phänomene. Diese Trichotomie kann tatsächlich durch manche Aussagen Kants belegt werden.<sup>179</sup>

Für Ameriks ist die wichtigste Eigenschaft des transzendentalen Ichs seine Immaterialität. Diese sei aber nur in einem spezifischen Bereich gültig, nämlich in dem der Erscheinung und der darauf beruhenden Wissenschaft. Das bedeutet, dass dieses Ich nicht als Materie erscheint und auch nicht durch Materie eine wissenschaftliche Erklärung erhalten kann; es bedeutet jedoch nicht, dass es auch im Bereich der Noumena immateriell ist:

Now it is certainly true (as I made a point of emphasizing) that many of Kant's statements about our immateriality have to be read in a restricted way. Sometimes he means only that the self does not immediately *appear* to itself as material, or only that as an item of ordinary *phenomenal* knowledge it does not fit in with our descriptions of material things; or only that in principle, given the limitations of *scientific* accounts from the specific properties of matter alone, no 'explanation' of the mind is to be expected from crude versions of materialism. These statements are limited in important ways, but they do not

---

<sup>179</sup> Vgl.: „Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transscendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin“ (B157; vgl. B423 Anm.).

entail, or even encourage the thought, that Kant himself fell short of also holding that the mind ultimately is not material in a basic metaphysical sense. (Ameriks, 1982/2000, S. xxvi-ii; vgl. Klemme, 2010, S. 156, Wuerth, 2010, S. 223)

Der ontologische Status dieser dritten transzendentalen Art des zugleich immateriellen und nicht noumenalen Gegenstands könnte durch ein Argument Kants für die Immaterialität des denkenden Ichs in den B-Paralogismen klarer ausgewiesen werden. Mit diesem Argument beweist Kant die Immaterialität dadurch, dass sich die Materie im Raum ausdehnen muss und das Einfache keinen sich ausdehnenden Teil des Raums ausmachen kann. Weil sich das denkende Ich nun aufgrund seiner wesentlichen Einfachheit nicht im Raum ausdehnt, sollte es keine Materie sein:

Die Apperception ist etwas Reales, und die Einfachheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raum nichts Reales, was einfach wäre; denn Punkte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) sind bloß Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Theil auszumachen dient. Also folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloß denkenden Subjects, Beschaffenheit aus Gründen des Materialisms. (B419–20; vgl. Metaphysik Mrongovius, 1782/83, AA XXIX: 904)

Kant erklärt den Status des denkenden Ichs durch eine Analogie zum räumlichen Punkt. In gewissem Sinne ist der Punkt auch im Raum, er gehört jedoch nicht zu irgendeinem Teil desselben; er begrenzt ihn lediglich. Entsprechend könnte das denkende Ich dahingehend interpretiert werden, dass es einerseits noch in den Phänomena, andererseits aber nur in ihren transzendentalen Strukturen existiert. Daher muss man Immaterialität von Spiritualität unterscheiden.<sup>180</sup> Der Geist existiert völlig unabhängig von der Materie und kann so durchaus als ein Noumenon bezeichnet werden, während die Existenz des denkenden Ichs, wenn auch immateriell, noch mit dieser Materie verbunden sein mag. Der ontologische Status des denkenden Ichs nach Ameriks Verständnis ist klar: Es ist weder Noumenon noch Phänomenon, sondern ein in den

---

<sup>180</sup> Vgl.: „It is crucial to keep in mind that ‘spiritualism’ is a technical term here, and it is not the same as immaterialism. As I noted in my book, for Kant a spirit is a being that is not only immaterial but also has the property of being in its existence necessarily independent of material beings. There might, after all, exist beings that are immaterial (e.g., human minds) but that would come and go out of existence when certain material beings ceased (e.g., human bodies)“ (Ameriks, 1982/2000, S. 305).

Phänomene existierender nicht-sinnlicher Gegenstand.<sup>181</sup>

Ameriks sieht die Schlüsse der Paralogismen nicht als absolut ungültig an. Vielmehr kann ihm zufolge von diesen Schlüssen unter der unverfälschten Auffassung umgekehrt die Beschaffenheit des transzendentalen Ichs abgeleitet werden, z. B. seine transzendente Substantialität:

The problem he *emphasizes* with the first paralogisms here is thus not that they move directly beyond experience but rather that they exhibit the fallacy of moving from what might be proper transcendental claims to improper empirical specifications. His main point is that even if, transcendently speaking, a thinker were a substance, this would not establish that it has the specific empirical substantial nature (A399, “if I am to declare a thing a substance in the field of appearance”) of being a permanent thing, and so it could not satisfy the ultimate goal of a proof of immortality. (Ameriks, 1998, S. 375; vgl. S. 376, 381–2, 1982/2000, S. 53, 72, Wuerth, 2010, S. 216)

Für ihn besteht der Fehler der rationalen Psychologen eher darin, dass sie zuerst die transzendente Eigenschaft des Ichs mit ihrer Darstellung in den Phänomene verwechseln, es dann mit der Bedingung ihrer empirischen Anwendung verbinden und anschließend – aufgrund ihrer unbeschränkten Auffassung dieser Bedingung – seine übersinnliche Eigenschaft in den Noumena weiter ableiten. So wird das transzendente substanzielle Ich auf die Beharrlichkeit bezogen, bevor daraus seine Immortalität abgeleitet wird. Die rationalen Psychologen vermengen also das phänomenale mit dem noumenalen Ich, obwohl das eigentliche Ich ein transzendentales ist und ergo anders als die beiden anderen Arten. Der Vorteil dieses Verständnisses ist aber, Kants transzendentaler Erkenntnistheorie und seiner Lehre der Selbsterkenntnis eine Daseinsberechtigung zu verleihen sowie seinem empirischen Dualismus der

---

<sup>181</sup> Eine ähnliche Position ist Longuenesses Interpretation des denkenden Ichs als ‚intellektuelle Erscheinung‘, allerdings behauptet sie nicht wie Ameriks, dass ihm die transzendentalen Eigenschaften in den transzendentalen Paralogismen in einem besonderen Sinne zukommen können: „In all these features, one could characterize the object of the concept ‘I’ as the intellectual appearance of the thinker to herself. But this appearance is a mere “object in thought” (A400). So the paradox of ‘I’ is this: ‘I,’ as used in ‘I think,’ refers to an existing thing, known by the I-user (the thinker) to exist, in virtue of the fact that the I-user, in each instance of thinking knows herself to exist. ‘I,’ as used in ‘I think,’ is even the only purely intellectual concept that does give access to an existing thing. But if, from the way we think of ourselves in using ‘I’ in ‘I think,’ we infer there is an object that we take to be, as a thinking thing, a substance, simple, and numerically identical through time, then we make a mistake: that object is a fiction“ (Longuenesse, 2017, S. 164).



Substanzen zwischen dem inneren und dem äußeren Sinn zu entsprechen (A379). Das denkende Ich ist schließlich – und dies hebt Ameriks deutlich hervor – Gegenstand des inneren Sinns (A342/B400), nur nicht als eine empirische, sondern als eine nicht-sinnliche Substanz, was Kants Ablehnung der Beharrlichkeit im inneren Sinn nicht widerspricht. Außerdem kann dieses Verständnis manche Nachteile der noumenalistischen Herangehensweise ausgleichen. Obwohl Ameriks auch die transzendentalen Bestimmungen des denkenden Ichs zulässt, beschränkt er deren Gültigkeit auf die Phänomene und lässt die Frage nach der Beschaffenheit des denkenden Ichs in den Noumena offen, sodass es in den ihnen nicht Substanz, sondern Akzidenz sein könnte. Diese Sichtweise entspricht weit mehr Kants Kritik an der rationalen Psychologie bzw. der übersinnlichen Erkenntnis. Ameriks muss auch nicht eine intellektuelle Anschauung, deren Möglichkeit Kant ausdrücklich ablehnt, voraussetzen, sondern kann die Erfassung des denkenden Ichs anhand der transzendentalen Schlüsse (die unverfälschten Schlüsse der Paralogismen) erklären.<sup>182</sup>

Allerdings muss sich Ameriks' These noch dem Prinzip der Unerkennbarkeit des nicht-sinnlichen Gegenstands stellen, weil das von ihm vertretene transzendente Ich zwar nicht Noumenon, jedoch auch nicht sinnlicher Gegenstand ist. Seine Lösung – und hier da geht er ähnlich wie die Noumenalisten vor –, besteht darin zu betonen, dass die relevanten Bestimmungen nur unbestimmt und negativ sind und es sich daher nicht um eine Erkenntnis im strengen Sinne handelt:

It is an awkward and complicated fact that the conclusion of Kant's argument for immaterialism does seem to amount to an existential claim about the nature of things in themselves, but I see no way of getting around it. One can say that such negative knowledge is not 'knowledge proper' and does not tell us full out what the self is 'like', let alone that it must have any of the spiritual properties that rationalists had hoped to derive from it. (Ameriks, 1982/2000, S. xxvii; vgl. S. 307–8, 311, 1995, S. 222, Klemme, 2010, S. 158)

---

<sup>182</sup> Allerdings müssen diese transzendentalen Schlüsse das Selbstbewusstsein bereits voraussetzen, auch wenn das ursprüngliche Selbstbewusstsein, so Ameriks, nur die niedrigste Stufe bekleidet: jene der Erfahrung: „One can note that SAT [Strong Apperception Thesis] itself can be taken to presume original experiences that are already instances of a kind of self-consciousness, for it is precisely a thesis about how such first-level “personal” experiences must in addition supposedly be tied to a higher level of self-consciousness“ (Ameriks, 1997, S. 61). Er geht davon aus, mit diesem Modell der Kritik der Reflexionstheorie Henrichs entgegen zu können.

Dieselbe Schwierigkeit taucht auf, sobald die kategorialen Eigenschaften dieses Ichs aus den Paralogismen mit seiner Existenz nicht bloß negative, sondern auch positive Bestimmungen ausmachen. Deshalb stimmt Ameriks' Modell auch nicht einwandfrei mit dem Prinzip der Unerkennbarkeit des nicht-sinnlichen Gegenstands überein. Zudem – und dies ist ungleich wichtiger – zerstört seine Herangehensweise Kants fundamentalen Rahmen der Erkenntnistheorie: seine Dichotomie der Quellen und der Gegenstände der Erkenntnis. Theoretisch sollen alle Erkenntnisse aus der Kooperation beider Erkenntnisquellen, nämlich Verstand und Sinnlichkeit, entstehen, jedoch scheint es durch die transzendentalen Schlüsse der Paralogismen nach Ameriks' Auffassung möglich zu sein, das transzendente Ich ohne Hilfe der Sinnlichkeit zu erkennen. Dies wäre eine Ausnahme von Kants Rahmen der Erkenntnisart. Dementsprechend ist das erfasste transzendente Ich auch ein Gegenstand *sui generis*, der zwar selbst weder Noumenon noch Phänomenon ist, nichtsdestoweniger aber vor dem inneren Sinn steht und in der Sinnenwelt existiert. Dieses Ich ist jedoch, so Ameriks, nicht-sinnlich und passt sich daher auch nicht an die raumzeitliche Struktur der Sinnenwelt an. Insofern ist unklar, in welchem Sinne dieses Ich in ihr überhaupt existiert.

#### 4.1.2 Der Intellektualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit

Die Noumenalisten und Ameriks vertreten eine Gruppe des Intellektualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit, da sie jeweils das denkende Ich als einen wirklich existierenden nicht-sinnlichen Gegenstand ansehen, um den Grund der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants verständlich zu machen. Dieses Interpretationsmodell ist jedoch schwer mit Kants Prinzip der Unerkennbarkeit des nicht-sinnlichen Gegenstands zu vereinbaren und bringt ein Ding-an-sich-Problem mit sich. Denn wenn das denkende Ich als ein intellektueller Gegenstand existieren würde, wäre es schwierig, den Anschein des Erkenntnisgegenstands zu vermeiden, sofern Kant im Deduktions- (herausgehoben von den Noumenalisten) und im Paralogismenkapitel (herausgehoben von Ameriks) tatsächlich die kategorialen Bestimmungen anwendet, um die Funktion des denkenden Ichs zu beschreiben. Zur Lösung dieser Schwierigkeit versucht Horstmann einen Intellektualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit zu entwickeln, indem er die „gegenstandsbezogene Deutung“ von der „handlungsbezogenen Deutung“ unterscheidet (Horstmann, 1993, S. 416). Er sieht

erstere, gerade weil die Noumenalisten und Ameriks ihre Interpretationen darauf ausrichteten, als vorkritischen Rest der rationalen Psychologie in Kants Philosophie an und zeigt, dass Kant nur in den A-Paralogismen diese Position beibehält, während er sie in den B-Paralogismen bereits verändert:

Die ganze Argumentation gegen die rationale Psychologie wird vielmehr in der neun Auflage auf eine vollständig andere Basis gestellt. Dies dadurch, daß die These vom unerkennbaren Substratum der Ich-Vorstellung einfach aufgegeben wird und an ihre Stelle die deutlich ausgesprochene Behauptung tritt, daß das Ich in keiner Weise als Ding gedacht werden kann, sondern als Aktivität, als Handlung gedacht werden muß. (Horstmann, 1993, S. 420)

Im Gegensatz zu den Noumenalisten und Ameriks vertritt Horstmann die handlungsbezogene Deutung, nach der das denkende Ich gar keinen Gegenstand, sondern die mentale Aktivität – besonders die Aktivität des Denkens und des Verstandes – bezeichnen soll.<sup>183</sup>

Diese Deutung kann anhand vieler Textstellen in der B-Auflage der ersten Kritik belegt werden. Das folgende Zitat lehnt beispielsweise die gegenstandsbezogene Deutung des Ichs eindeutig ab:

Alle *modi* des Selbstbewußtseins im Denken an sich sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objecten (Kategorien), sondern bloße logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben. (B406–407; vgl. A478–9/B506–7 Anm.)

Demzufolge bezeichnet das Ich keinen Gegenstand, sondern bloß ein Bewusstsein, indem sich der Mensch der logischen Funktion der Handlung des Denkens, nämlich des Verbindungsvermögens, bewusst ist. Nach diesem Verständnis machen die rationalen Psychologen nicht insofern einen Fehler, als sie meinen, auf die Eigenschaften eines

---

<sup>183</sup> In der Tat gibt es durchaus einen gewissen Spielraum, exegetisch in dieser Frage eine Kohärenz zwischen den zwei Auflagen festzustellen. So findet sich die handlungsbezogene Deutung auch in der A-Auflage (A402), während gegenstandsbezogene Deutung in derselben Auflage durch Kants Begriff des Menschen interpretiert werden kann, in dem das denkende Ich mit dem Körper verbunden ist und somit eine legitime empirische Gegenständlichkeit haben kann (vgl. Wolff, 2006, S. 268; Emundts, 2006, S. 308 Anm. 5).

unerkenntbaren Gegenstands schließen zu können, sondern vielmehr, weil sie etwas ohne Gegenständigkeit für einen Gegenstand halten Kant zeigt dies in den B-Paralogismen sehr deutlich:

Also ist durch die Analysis des Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntniß meiner selbst als Objects nicht das mindeste gewonnen. Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten. (B409)

Darüber hinaus gibt es viele Formulierungen, die für eine handlungsbezogenen Deutung der Vorstellung des Ichs in der B-Auflage der ersten Kritik sprechen: so beispielsweise auch die Vorstellung des Ichs als „Denken“, „Handlung des Denkens“ (B157), „Verbindungsvermögen“ (B158), „Actus“ (B157 Anm.), „Spontaneität meines Denkens, d.i. des Bestimmens“ (B158 Anm.), „Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects“ (B278), „Bewußtsein meines Denkens“ (B413), „Denken überhaupt“ und „Actus: Ich denke“ (B423 Anm.).

Allerdings vermag diese Deutung nun nicht ohne weiteres folgender ontologischer Frage auszuweichen: Bedeutet diese Handlung selbst wieder nur die bloß logische Vorstellung des Denkens oder hat sie auch einen realen Sinn? Ersteres scheint plausibler, da die Handlung des Denkens selbst nur als der Gedanke seines Selbst erfasst werden kann und ein bloßer Gedanke auf keine Realität bezogen werden sollte. Andererseits hat auch die zweite Möglichkeit ihre Berechtigung, da Kant das ‚Ich denke‘ durchaus als „Etwas, was in der Tat existiert“, bezeichnet (B423 Anm.). Horstmann zögert daher bei der Beantwortung dieser Frage:

Diese Vorstellung [Ich denke] bezeichnet nichts weiter als ein sozusagen analytisches Implikat der Denkhandlung, ein Implikat, das gedacht werden muß nicht als etwas, das (gegenständiglich) ist, sondern das, indem Denken stattfinden, sich gleichsam realisiert. (Horstmann, 1993, S. 425; vgl. Zöllner, 1992, S. 438 )

Anfangs bezeichnet er die Vorstellung des Ichs als analytisches Implikat der Denkhandlung, das theoretisch nur logisch sein soll. Letztendlich behauptet er aber, dass sich diese Vorstellung der Handlung realisieren würde. Das hieße, dass die

Handlung des Denkens auch etwas Reales sein könnte, aber kein realer Gegenstand, sondern es bedeute lediglich, dass eine reale Handlung ausgeübt würde. Diese Auffassung scheint sowohl das Ding-an-sich-Problem als auch die Grundlosigkeit der Erkenntnis vermeiden zu können, weil das Ich in diesem Fall einerseits keinen erkennbaren Gegenstand betrifft, sich andererseits aber die wirkliche Ausübung des Verbindungsvermögens des Verstandes vorstellt, die die reale Grundlage der Erkenntnis ausmacht.

Nichtsdestoweniger fallen rasch die Nachteile dieses Modells ins Auge: Eine bloße Handlung ohne ein gegenständliches Handelndes ist in sich widersprüchlich und unverständlich.<sup>184</sup> Im bisherigen Verlauf dieser Untersuchung wurde bereits aufgezeigt, dass laut Kant jede Handlung eine Substanz voraussetzt (A205/B250) und der Begriff ‚Etwas‘ mit dem Begriff des Substantialen gleichbedeutend ist (Metaphysik Schön, ca. 1785–90, AA XXVIII: 511). Demnach muss die Vorstellung des Ichs noch etwas Gegenständliches betreffen, wenn sie sich auf eine reale Handlung und etwas, das in der Tat existiert, beziehen will. Zudem kritisiert Kant in der transzendentalen Ästhetik scharf die Annahme, Raum und Zeit seien eine ungegenständliche Sache an sich. Diese Kritik gilt auch für die Annahme, das denkende Ich sei bloße Handlung:

Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existirende Dinge aufgehoben werden. (B70–1; vgl. A39/B56)

Gleichermaßen wäre das Ich als bloße Handlung weder Substanz noch Akzidenz, dennoch aber etwas Existierendes, das jedoch sowohl von allen

---

<sup>184</sup> Vgl.: „Aber dann böte die Horstmannsche These keine Lösung unseres Dilemmas mehr, denn dann könnte man wieder fragen, welcher Art von Gegenstand dieses denkende - und im Denken handelnde - Subjekt ist. Damit das Dilemma gelöst wird, muss Selbstbewusstsein Bewusstsein von einer Handlung ohne Handelnden sein, von einer Aktivität, die stattfindet, ohne dass da jemand aktiv ist. Mir scheint aber völlig unklar zu sein, was - wenn das Ich eine solche subjektlose Handlung wäre - damit gemeint sein könnte, dass alle unsere Vorstellungen Bestimmungen eines *identischen* Ichs sind oder dass wir uns *a priori* der Identität des Ichs bewusst sind“ (Rosefeldt, 2006, S. 280).

Erkenntnisgegenständen als auch von allen notwendigen Bedingungen ihrer Möglichkeit unabhängig wäre. Dies dürfte auch Kant selbst als Ungereimtheit auffassen.

Brook vertritt eine ähnliche Position und sieht das denkende Ich als eine Handlung ohne Gegenstand an – als Handlung der Vorstellung selbst:

Doing an act of representing is also what standardly makes me aware of myself as the agent of that act, the subject of that representation. When I am aware of myself as the subject of a representation, I am aware of myself not as a represented object but by doing an act of representing. (Brook, 1994, S. 79; vgl. 2001, S. 18–20)

Im Vergleich zu Horstmann schwächt er die metaphysische Charakteristik der handlungsbezogenen Deutung weiter ab, indem er die einschlägige Handlung selbst wieder auf eine Vorstellung reduziert und daher die Unterscheidung zwischen Handlung und Handelndem selbst aufhebt: „The mind, the self, the understanding, the thing that thinks, not only has representations; it is a representation“ (Brook, 1994, S. 234), sowie „To be aware of the act just is to be aware of the actor; the actor being a global representation, act and actor are two aspects of the same thing“ (Brook, S. 241). Die Vorstellung des Ichs wird also von ihm als eine besondere, eine ‚globale Vorstellung‘ bezeichnet, die alle anderen Vorstellungen und ihre Beziehung zueinander umfasst. Damit scheint es nicht mehr nötig zu sein, nach dem ontologischen Status des Ichs zu fragen, weil sich eine bloße Vorstellung wesentlich von der Wirklichkeit unterscheidet. Dieses Modell unterstellt jedoch, wird es auf Kants transzendente Erkenntnistheorie angewandt, einen radikalen Repräsentationalismus, dessen Herausforderung darin besteht, dass seine Grundlage als bloße Vorstellung noch ihre objektive Gültigkeit beweisen muss, um die Notwendigkeit dieser Theorie zu erklären. In der Tat liegt diese nahe am Logismus, und doch argumentiert Brook nicht in diese Richtung, sondern bekennt sich zur Gruppe des Intellektualismus, die dem Ich stets intellektuelle Realität zu verleihen versucht.

Im Gegensatz zu einem nackten Repräsentationalismus lässt Brook zu, dass die bloße Vorstellung auch reale Kraft und Aktivität haben kann: „He [Kant] had no trouble granting even remarkable powers to representations; the activity of synthesis being a

representation of unity added to other representations is a leading example“ (Brook, 1994, S. 228). Des Weiteren erkennt er das unmittelbare Bewusstsein der Wirklichkeit des Ichs an, sofern das Ich selbst die globale Vorstellung ist und der Mensch das unmittelbare Bewusstsein derselben hat. In diesem Sinne sieht er in der Vorstellung des Ichs das Bewusstsein des Ichs an sich bzw. eines Noumenons: „It seems intuitively obvious that I am aware of my actual self, however correct or incorrect my beliefs about it may be. I am certainly aware of global representations, so if I am a global representation, I am aware of the mind as it is, the noumenal mind“ (Brook, S. 246). Nur ist dieses Noumenon kein Gegenstand, sondern eine bloße Vorstellung mitsamt Wirklichkeit, realer Kraft und Aktivität. Für Brook ist der ontologische Status dieser Vorstellung des Ichs gleich wie jener von Raum und Zeit, die selbst zwar auch Vorstellungen sind, jedoch wirklichen Einfluss auf andere Vorstellungen haben: „Space and time are representations or representation-like (intuitions are representations; see B156n). Yet space and time do work: they organize other representations“ (Brook, S. 228).

Allerdings scheint, wer von einem unmittelbaren Bewusstseins des wirklichen noumenalen Ichs ausgeht, auch so etwas wie noumenale Erkenntnis anzuerkennen. Deswegen muss Brook noch zwischen seiner Aussage und Kants Prinzip der Unerkennbarkeit der Noumena vermitteln. Bei seiner Herangehensweise ist, gleich wie bei der aller Intellektualisten, der Mangel der Bestimmungen des Ichs im Selbstbewusstsein herauszuheben: „Awareness of oneself as subject, of oneself simply as oneself, is nonascriptive – so it is not knowledge, awareness of qualities“; „awareness of myself as myself *contains* (virtually) no information“ (Brook, 1994, S. 253–4). Hierzu behauptet Brook, dass das unmittelbare Bewusstsein des Noumenalen nicht mit der Erkenntnis desselben gleichbedeutend ist und daher nicht Kants Prinzip der Unerkennbarkeit der Noumena widerspricht: „ASA [apperceptive self-awareness] gives us no *knowledge* of ourselves. Immediate awareness of one's noumenal self is thus compatible with complete lack of knowledge of it“ (Brook, S. 254).

Diese Lösung ist aber noch weiteren Schwierigkeiten ausgesetzt: Brook muss auch anerkennen, dass die Vorstellung des Ichs nicht im absoluten Sinne ohne

Bestimmungen sein kann, da Kant das Ich ausdrücklich mit gewissen transzendentalen kategorialen Bestimmungen beschreibt:

Everything that can be known consisted for him [Kant] of representations. But he thinks that we know some things about the mind - for example, that it exists, is unified, is active, and has contents. If so, at least these aspects of the mind must be representational. (Brook, 1994, S. 233)

Obwohl Brook diese Bestimmungen nur für bloße Vorstellungen hält, kann er deren Realität nicht leugnen, weil er die Wirklichkeit der Vorstellung des Ichs bereits anerkennt. Wenn zudem, wie es Brook postuliert, die Vorstellung des Ichs selbst eine reale Handlung bedeutet, setzt sie, folgt man Kants Grundsatz der Kausalität, auch eine reale Substanz voraus. Dies würde sein Interpretationsmodell wieder in die Richtung eines Intellektualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit treiben. Zu guter Letzt versteht Brook das Ich als bloße Vorstellung, erläutert jedoch nicht ausreichend, um welche Art von Vorstellung im Rahmen von Kants transzendentaler Erkenntnistheorie es sich dabei handelt. Da die Vorstellung des Ichs eine aktive Vorstellung mit zumindest einigen transzendentalen Bestimmungen sein muss und die menschliche Anschauung immer sinnlich bzw. passiv und bestimmungslos ist, kann es sich nicht um eine Anschauung handeln. Brook scheint geneigt, sie als einen Begriff anzusehen: „Indeed, it is so little a knowledge of myself that nothing in it could even conflict with any knowledge of myself, as the chapter on the Paralogisms argues. ‘Concepts without intuitions are empty’; so is immediate awareness of myself in ASA“ (Brook, 1994, S. 253). Allerdings widerspricht die Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins dem Charakter des Begriffs. In diesem Fall wäre zudem der epistemologische Status der Vorstellung des Ichs unklar.

Im bisherigen Verlauf dieser Untersuchung wurden die zwei Hauptgruppen des Intellektualismus erläutert und überprüft. Der allgemeine Vorteil dieser Hauptgruppen ist es, dass sie dem denkenden Ich als Grundlage der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants objektive Realität verleihen und zugleich seinen intellektuellen Charakter beibehalten, um die Notwendigkeit und die Normativität der Theorie besser zu erklären. Allerdings ist es für diese Position, besonders für den gegenständlichen Intellektualismus, schwer, das Ding-an-sich-Problem zu überwinden



und den Ansatz mit Kants Prinzip der Unerkennbarkeit des nicht-sinnlichen Gegenstands zu vereinbaren. Der gegenstandslose Intellektualismus wird von dieser Schwierigkeit zwar weniger tangiert, steht jedoch vor einem neuen Problem: Er wird dem Anspruch des Grundsatzes der Kategorien Kants nicht gerecht und kann daher der transzendentalen Erkenntnistheorie nicht vollständig auf den Grund gehen.

## 4.2 Der Sensualismus

Neben dem Intellektualismus gibt es die alternative Position, die ontologische Erklärung der Möglichkeit des denkenden Ichs selbst innerhalb der Sinnenwelt zu suchen. Der Ansatz ist die strenge Befolgung des epistemologischen Prinzips Kants, das besagt, dass die objektive Gültigkeit immer nur in Verbindung mit der sinnlichen Anschauung nachgewiesen werden kann. Demzufolge kommt die gültige Erklärung der ontologischen Möglichkeit des denkenden Ichs auch nicht, wie es die intellektualistische Erklärung besagt, ohne Betrachtung der Sinnlichkeit aus. Ich bezeichne diese Position im Folgenden als Sensualismus, da ihr zufolge der ontologische Status des denkenden Ichs nur durch seine untrennbare Beziehung mit der Sinnlichkeit erklärt werden kann.

Diese Auffassung umgeht das Hauptproblem des Intellektualismus, das darin besteht, die Grenze der Erkenntnis zu überschreiten, und entspricht Kants Lehre der Selbsterkenntnis, die stets die sinnlichen Bestimmungen einbezieht. Denn die Erklärung des ontologischen Status des denkenden Ichs und seines Vermögens enthält durchaus positive Bestimmungen seines Daseins, die man kaum anders denn für eine Art Selbsterkenntnis halten kann und daher mit sinnlichen Anschauungen begründen sollte. Diese Folgerung lässt sich durch Kants Aussagen über die Selbsterkenntnis im Deduktions- und Paralogismenkapitel belegen: „Dazu [zur Bestimmung meines Daseins] gehört Selbstanschauung, die eine *a priori* gegebene Form, d.i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist“ (B157 Anm.). Weiter heißt es: „Er [der Satz: ‚Ich denke‘] drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d.i. Wahrnehmung, aus (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege)“ (B422–3 Anm.).

Allerdings bedeutet dieses sensualistische Verständnis nicht zwangsläufig radikalen Empirismus. Sofern es das Hauptziel der transzendentalen Erkenntnistheorie Kants ist, die Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis *a priori* zu erklären, braucht sie einen reinen und aktiven Grund, dessen Rolle gerade die Vorstellung des denkenden Ichs spielen soll. Nach diesem Sensualismus ist die Vorstellung des denkenden Ichs noch intellektuell, auch wenn ihre objektive Gültigkeit nicht selbstständig ist, sondern von der sinnlichen Anschauung abhängt und dadurch nachgewiesen werden muss: „So bedarf ich auch zum Erkenntnis meiner selbst außer dem Bewußtsein oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme“ (B158). Kant behauptet auch, dass die Handlung des denkenden Ichs nicht stattfinden kann, wenn ihm keine empirische Vorstellung zugeordnet wird:

Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens (B423 Anm.)

In den Augen der Sensualisten bedeutet diese Aussage nicht, wie die Intellektualisten meinen, dass etwas auch ohne empirische Vorstellung real, wenngleich nur als in Ruhe bleibender nicht-sinnlicher Gegenstand oder als Kraft selbstständig existieren kann; sie bedeutet vielmehr, dass in der Tat nichts existiert, sofern keine sinnliche Anschauung geschieht.

In diesem Sinne kann das denkende Ich weder Gegenstand noch anderweitig real sein, sondern muss immer entweder von einem anderen empirischen Gegenstand oder zumindest einer empirischen Gegebenheit abhängen. Diese Position entspricht insofern völlig dem Kriterium der Erkenntnis Kants, wenn laut ihm die gültige und komplette Erkenntnis immer empirisch ist: „Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz und hält den Satz: Ich existiere, in sich“ (B422 Anm.). Dieser Ansatz macht zugleich die Herausforderung des Sensualismus aus, der den Zusammenhang zwischen der intellektuellen Vorstellung des Ichs und seiner nicht-intellektuellen Unterlage zu erklären sucht und zugleich die Möglichkeit der Erkenntnis *a priori* verspricht.

Laut Kants transzendentaler Erkenntnistheorie kann man die Sinnlichkeit in den

äußeren und den inneren Sinn einteilen. Entsprechend lassen sich auch zwei Arten des Sensualismus unterscheiden. Das Ich sei, so Kant, primär der Gegenstand des inneren Sinns, obwohl im inneren Sinn kein beharrlicher Gegenstand im strengen Sinne existiere, sondern in der Tat nur die kontinuierlichen Flüsse der mannigfaltigen Vorstellungen. In diesem Fall könne sich der eigentliche Gegenstand nur durch den äußeren Sinn ergeben. Entsprechend vertritt eine Position einen Sensualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit, sofern sich die ontologische Möglichkeit des Ichs letztendlich auf einen vollständigen Gegenstand im äußeren Sinn gründen soll, während eine alternative Position als Sensualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit bezeichnet werden könnte, insofern sie die ontologische Möglichkeit des Ichs nur in Bezug auf den inneren Sinn berücksichtigt. Im Folgenden werden die Vor- und Nachteile dieser zwei Positionen vorgestellt und abgewogen.

#### 4.2.1 Der Sensualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit

Der Sensualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit versucht die ontologische Möglichkeit des denkenden Ichs auf einen Gegenstand der sinnlichen Anschauung zu gründen. Die Vorstellung des Ichs aber stellt sich im Wesentlichen als „ein Actus der Spontaneität“ (B132) heraus und ist selbst kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung. Deshalb mussten die Vertreter dieser Position eine für ihre Denkweise notwendige Verbindung der Vorstellung des Ichs mit einem sinnlichen Gegenstand herstellen. Diese Verbindung findet sich gerade in Kants Konzeption des Erkenntnisgegenstands im strengen Sinne, sprich in Form von Phänomena: „Erscheinungen, so fern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen *Phaenomena*“ (KrV A248). Besagte Erscheinungen sind die unbestimmten Gegenstände der sinnlichen Anschauung und werden zu Phänomena, wenn sie von den Kategorien bestimmt werden, die mit der Vorstellung des Ichs notwendigerweise verbunden sind. Daher kann der Sensualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit den ontologischen Status und die objektive Gültigkeit der Vorstellung des Ichs mittels eines Phänomenons erklären und aus diesem Grund auch als Phänomenalismus bezeichnet werden.

Phänomena haben nach Kants transzendentaler Erkenntnistheorie einen klaren

ontologischen Status und Erkennbarkeit und können so durchaus legitim von den Kategorien bestimmt werden. Allerdings würde das denkende Ich in diesem Fall keinen selbstständigen ontologischen Satus besitzen, weil es nur die formale Bedingung der Phänomene, und zwar die Einheit und Verbundenheit ihrer Vorstellungen, ist. Sein Dasein und sein Gegenstandsbezug hängen in diesem Fall von der sinnlichen Anschauung ab, weshalb die Phänomenalisten unter der Vorstellung des Ichs nur eine bloß logische Funktion verstehen. Wird nur die logische Funktion des denkenden Ichs an- und gleichzeitig sein ontologischer Sinn aberkennt, vertritt man in der Tat einen Logismus. Die Phänomenalisten bleiben jedoch an dieser Stelle nicht stehen, sondern versuchen, ein dem denkenden Ich korrespondierendes Phänomenon als seinen ontologischen Grund auszumachen.

Für die Phänomenalisten wäre es befremdlich, würde die logische Funktion, die die Vorstellungen organisiert, keinen gegenständlichen Inhaber derselben voraussetzen. Strawson gehört zu den typischen Vertretern dieses Interpretationsansatzes. Für ihn bedeutet das denkende Ich nur eine logische Möglichkeit der Selbstzuschreibung der Erfahrungen, aber er handhabt es weiterhin als ein gegenständliches Subjekt der Erfahrung mit der korrespondierenden empirischen Anschauung, das einen ontologischen Grund erfordert:

In Kant's terminology, that the possibility of ascribing experiences to a subject of experiences and hence the possibility of self-ascription of experiences requires that there be some "determinate intuition" corresponding to the concept of a subject of experiences; or, substituting a later terminology for Kant's, we may say that this possibility requires that there be empirically applicable criteria of identity for subjects of experience. (Strawson, 1966, S. 102; vgl. Longuenesse, 2017, S. 160–1)

Infolgedessen muss sich die transzendente Einheit der Apperzeption auch auf die empirische Identität eines gegenständlichen Subjekts der Erfahrung gründen. Powell folgt Strawson, indem er das denkende Ich selbst bloß als einen Operator der logischen Syntaktik ohne vollständige Gegenständlichkeit ansieht, aber zugleich seinen notwendigen Zusammenhang mit einem gegenständlichen Subjekt der Erfahrung herausstellt:

It is worth considering that the, apperceptive 'I' may well be merely a logical operator, a quoting device, but that *its use demands an awareness of one self as the subject whose representations these are*. In other words, though the apperceptive 'I' is not itself a referring term, it can only be used in such a way that its use carries an implicit acknowledgement of, *and reference to*, that being who is the experiencing subject. (Powell, 1990, S. 234)

Es ist ein grundlegendes Modell des Phänomenalismus, durch ein gegenständliches empirisches bzw. phänomenales Subjekt dem ungegenständlichen und unrealen denkenden Ich einen ontologischen Grund und objektive Gültigkeit zu verleihen.

Was genau ist jedoch dieses phänomenale Subjekt in Kants System? Die Antwort der Phänomenalisten auf diese Frage ist: die **Person** oder der **Mensch**, so Powell: „(For Kant) the self is not an object of intuition, while the man is such an object ... It is, however, worth noting that Kant leaves room for the possibility that the person (or man) is, at some level, the experiencing subject” (Powell, 1990, S. 51). Für Kant vereint das Phänomenon die volle Gegenständlichkeit mit der äußeren Anschauung; parallel dazu ist der Mensch zugleich ein denkendes Subjekt und ein Wesen, „was als äußere Erscheinung ausgedehnt ist“ (A360), also ein phänomenales Subjekt. Strawson zeigt auch, dass sich das von der transzendentalen Einheit des denkenden Ichs vorausgesetzte empirische Kriterium der Identität nur durch den Körper des Menschen ergeben kann: „In actual practice this condition [empirically applicable criteria of identity for subjects of experience] is satisfied by the fact that each of us is a corporeal object among corporeal objects, is indeed a man among men” (Strawson, 1966, S. 102). Demnach besagt der eigentliche Gegenstand des Ausdrucks ‚Ich‘, dass dem Menschen, gleich einer Spinoza’schen Substanz, sowohl Gedanken als auch der Körper nur als seine Modifikationen zugeordnet sind.<sup>185</sup> In diesem Sinne ist das denkende Ich in der Tat nicht etwas Selbstständiges, sondern nur ein Attribut des Menschen, und seine allgemeine Vorstellung ist auch nur für die Abstraktion des Phänomenons zu halten.

---

<sup>185</sup> Vgl.: „It should be noted that Kant did consider a less empty answer to the question ‘What sort of being is it that thinks?’, namely, a person where a person is construed not as a team, but as a single subject which has both mental and non-mental attributes“ (Sellars, 1970, S. 10) sowie „It is less anachronistic, perhaps, to say that Kant is leaving room for a vaguely Spinozistic account of persons, in which mind and body are two *modes* of one thing, the one viewed as thinking, the other as extended“ (Powell, 1990, S. 52).

Dieser Phänomenalismus stimmt mit Kants Widerlegung des Idealismus überein: Kant bezeichnet die Vorstellung des Ichs zunächst als einen Gegenstand des inneren Sinns, der nur in der inneren Anschauung bestimmt werden kann; allerdings machen seine Bestimmungen eine Zeitordnung aus, die weiterhin etwas Beharrliches voraussetzt, das wiederum der äußere Sinn mittels der äußeren Anschauung liefern kann:

Nun aber jenes intellectuelle Bewußtsein zwar vorangeht, aber die innere Anschauung, in der mein Dasein allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingung gebunden ist, diese Bestimmung aber, mithin die innere Erfahrung selbst, von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist, folglich nur in etwas außer mir, wogegen ich mich in Relation betrachten muß, abhängt. (BXL–XLI Anm.; vgl. B277)

Die Notwendigkeit der Abhängigkeit des denkenden Ichs vom Menschen selbst kann dieses Argument bestätigen, indem die Vorstellung des denkenden Ichs an sich keine Bestimmungen und objektive Gültigkeit haben kann, außer wenn es durch die inneren und äußeren Anschauungen im Begriff des Menschen einbezogen wird.

Der Vorteil dieser Auffassung ist, dass man sich so nicht im Konflikt mit Kants Kriterium der Erkenntnis befindet und es dadurch möglich ist, seine kategorialen Beschreibungen des denkenden Ichs zu legitimieren. Hier setzt die transzendente Einheit der Apperzeption kein mysteriöses nicht-sinnliches Ich mehr voraus, sondern kann aufgrund ihrer Beziehung mit der Identität des menschlichen Körpers in der empirischen Anschauung objektive Gültigkeit erhalten. Die Relation zwischen dem unwandelbaren denkenden Ich und den sich immer wieder verändernden mentalen Zuständen kann auch einfach als objektive Relation zwischen Substanz und Akzidenzien verstanden werden, weil sich das denkende Ich als Mensch zugleich durch seinen Körper auf einer beharrlichen Anschauung gründet und die Kategorie der Substanz daher eine legitime Anwendbarkeit besitzt, wie Strawson so beschreibt:

This concept [a man] supplies an absolutely firm basis for a genuinely object-referring use of personal names, and of personal pronouns, in sentences in which states of consciousness, inner experiences, are ascribed to the objects referred to by the names or pronouns. A man is something perceptibly (if only relatively) permanent, a persistent and identifiable object of intuition, a possible subject of a biography or autobiography.

(Strawson, 1966, S. 164)

Diese Lesart entspricht auch Kants Behauptung, dass die Beharrlichkeit der Seele im Leben für sich klar sei, solange sie zugleich als Gegenstand des äußeren Sinns, und zwar als Mensch, angesehen werde:

Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als bloß Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen und selbst unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Wesen (als Mensch) sich zugleich ein Gegenstand äußerer Sinne ist, für sich klar ist. (B415; vgl. *Prolegomena*, AA IV: 335)

Allerdings scheint das denkende Ich als Mensch wegen seines körperlichen Charakters nicht mehr mit manch anderen transzendentalen Bestimmungen, z. B. der Einfachheit und der Immaterialität, vereinbar zu sein. Dies passt zwar zu Kants Kritik an der rationalen Psychologie, aber nicht ohne weiteres zur Rolle des denkenden Ichs in seiner transzendentalen Erkenntnistheorie und seinem empirischen Dualismus der Seelenlehre. Die relevanten Schwierigkeiten werden im Folgenden gemeinsam mit den Nachteilen dieser Position noch genauer betrachtet.

Der Mensch ist eine Substanz, sofern man durch den äußeren Sinn die beharrliche Anschauung seines Körpers haben kann. So gesehen ist seine Substantialität im Wesentlichen materiell und soll das denkende Ich auch von der Materie abhängen, sofern es sich nur um ein Akzidens des Menschen handelt. Damit aber besteht die Gefahr, die Bestimmungen des denkenden Ichs letztendlich an die Materie zu binden. Eine solche Reduktion ist jedoch unvorstellbar und wird von Kant ausdrücklich abgelehnt:

Das Ich ist schon ein Merkmal des immateriellen der Menschlichen Seele. Das Ich ist durchaus ein Gegenstand des innern Sinnes, und alles was ich von mir selbst mir bewußt bin, ist blos Gegenstand des innern Sinnes. Alle Bemühungen sind daher umsonst, die Vermögen der Seele durch körperliche Anschauung deutlich machen zu wollen. (Metaphysik Mrongovius, 1782/83, AA XXIX: 904)

Durch die körperliche Anschauung kann man keine materiellen Gegenstücke oder

Quellen der transzendentalen Vermögen des Ichs herausfinden und daher nicht deren wichtigste Funktion, die transzendente Synthesis in Kants transzendentaler Erkenntnistheorie, erklären. Demnach kommt Strawson auch nicht umhin, auf Kants transzendente Psychologie zu verzichten, weil seiner Position nach diese Beschreibungen keinen Ursprung in der Erfahrung haben und deshalb für illegitim gehalten werden müssen:

The theory of synthesis, like any essay in transcendental psychology, is exposed to the *ad hominem* objection that we can claim no empirical knowledge of its truth; for this would be to claim empirical knowledge of the occurrence of that which is held to be the antecedent condition of empirical knowledge. Belief in the occurrence of the process of synthesis as an antecedent condition of experience and belief in the antecedent occurrence of disconnected impressions as materials for the process to work on are beliefs which support each other and are necessary to each other. But, by hypothesis, experience can support neither belief; and since neither is necessary to the strictly analytical argument, the entire theory is best regarded as one of the aberrations into which Kant's explanatory model inevitably led him. (Strawson, 1966, S. 32.; vgl. Longuenesse, 2007, S. 166)

Entgegen der transzendentalen Psychologie kann Strawson das denkende Ich nur als einen von der Erfahrung abstrahierten Begriff der Einheit ansehen: Das wiederum ist aber nicht weniger problematisch, weil für Kant die Gesetze der Erfahrung nicht in der Erscheinung der empirischen Anschauung existieren (B164). Wie Longuenesse zeigt, ist die Sinnlichkeit zwar die „epistemologische Bedingung“ der konkreten Selbsterkenntnis, aber die „semantische Referenz“ des Ichbegriffs hängt nicht davon ab (Longuenesse, 2017, S. 148). Man kann demnach nichts vom denkenden Ich aus der Erfahrung abstrahieren.<sup>186</sup> Wenn des Weiteren ein transzendentes Element lediglich empirische Abstraktion wäre, würde es gerade seinen transzendentalen Charakter verlieren. Deshalb ist es nicht nachvollziehbar, das denkende Ich lediglich als eine Abstraktion des empirischen Ichs anzusehen.

---

<sup>186</sup> Vgl.: „It is as misguided to say this as it would be to say that the triangle constructed by the geometrician is a mere abstraction from empirical triangular things. Indeed, it is even more misguided. For at least the triangle shares with the empirical triangular thing the form of spatiality. I in ‘I think’ shares with the empirical subject no feature at all. It is a concept referring a priori to whoever thinks ‘I think’ whatever the empirical or ontological identity criteria of that thinker might be“ (Longuenesse, 2007, S. 165).



Im Phänomenalismus findet sich allerdings ein weiterer Ansatz, der die genannte Schwierigkeit zu beseitigen scheint: den Epiphänomenalismus. Dieser Position nach hängen die mentalen Zustände zwar vom Körper ab, können aber nicht darauf reduziert werden und bleiben immer noch immateriell. In diesem Sinne lässt sich das Ich nicht als irgendeine materielle Eigenschaft unmittelbar aus dem Körper abstrahieren, kann aber durchaus als eine immaterielle Wirkung seiner Materialität angesehen werden. Die Kausalität der Materialität stellt zugleich die Notwendigkeit dieser Vorstellung des Ichs sicher. Diese Art der Notwendigkeit weist jedoch gerade den – von Kant als solchen empfundenen – Mangel des phänomenalen Ichs an der wichtigsten Eigenschaft des denkenden Ichs, nämlich der Spontaneität, auf, so Pippin:

What the spontaneity passages reveal is that Kant also thought that such analysis revealed that there was one feature of any such subject that *could* never be the kind of property a phenomenal subject could have - spontaneity. (All phenomenal subjects are necessarily and completely parts of causal series.). (Pippin, 1987, S. 458)

Sellars zeigt, dass dann, wenn das denkende Ich ontologisch in Verbindung mit dem Körper als einer empirischen Substanz steht, es auch unbedingt von der Kausalität der materiellen Welt bestimmt werden muss:

Now we saw that the argument of the First Analogy requires the empirical self to be a portion of corporeal substance endowed with life and thought. But even if the implications of the First Analogy are evaded, the other two analogies require that the states of the empirical self belong to a deterministic system of events, the core of which consists of material events occurring to interacting material substances. (Sellars, 1970, S. 19)

Selbst wenn dieses denkende Ich sich seiner Spontaneität bewusst wäre, wäre sie infolge seiner Abhängigkeit von der körperlichen Substanz nur relativ: „[T]his spontaneity is still only a relative spontaneity, a spontaneity ‘set in motion’ by ‘foreign causes’“ (Sellars, 1970, S. 23). Die Wichtigkeit der Spontaneität besteht darin, dass die Erkenntnis nicht nur die mit den Gegenständen korrespondierenden Vorstellungen, sondern auch den begründeten Glauben an diese Korrespondenz erfordert. Ersteres könnte einfach durch die kausale Wirkung entstehen, während Letzteres immer eine

selbstbewusste und spontane Handlung sein muss.<sup>187</sup> Diese Kernbedingung der Erkenntnis kann niemals im phänomenalen Ich gefunden und dadurch erklärt werden.

Die Unvereinbarkeit des phänomenalen Ichs mit der Spontaneität enthüllt die wesentliche Schwäche des Phänomenalismus: Das denkende Ich selbst als transzendente Bedingung der Phänomene kann sich nicht wieder auf dieselben gründen, droht es doch sonst unweigerlich in einen Zirkel zu verfallen und müsste seinen eigenen transzendentalen Charakter aufgeben. Auch wenn man die materielle Abhängigkeit des phänomenalen Ichs übergeht und es einfach als einen zugleich denkenden und körperlichen Komplex auffasst, wäre die Gründung des denkenden Ichs auf ihm eine *petitio principii*. Denn in diesem Fall setzt man insgeheim schon die objektive Gültigkeit der Vorstellung des denkenden Ichs im Phänomenon voraus, um sie später tautologisch mittels ihrer vorausgesetzten objektiven Gültigkeit im Phänomenon zu erklären.<sup>188</sup> Infolgedessen kann das denkende Ich niemals nur eine Abstraktion des phänomenalen Ichs sein, sondern liegt umgekehrt demselben zugrunde. Damit aber muss der Phänomenalismus scheitern.

#### 4.2.2 Der Sensualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit

Im Gegensatz zu besagten Phänomenalisten, die auf Kants transzendente Psychologie verzichten und die objektive Gültigkeit der Vorstellung des Ichs auf der Körperlichkeit gründen, konzentrieren sich die anderen Sensualisten – unter ihnen der Hauptvertreter Kitcher – auf die transzendente Psychologie und suchen diese beizubehalten. In gewisser Weise kann aber auch Kitcher als eine Phänomenalistin verstanden werden, hält sie doch an der Unerkennbarkeit der Noumena fest und sucht den Grund des denkenden Ichs mit der transzendentalen Psychologie innerhalb der Phänomene zu erklären, wie sie selbst so behauptet:

---

<sup>187</sup> Vgl.: „The latter [knowing or empirical experience] requires an explanation of how a representing or judging could represent an object or state of affairs independently of knowing whether the truth conditions are satisfied. For this to be possible, Kant argues, the judging must be ‘self-conscious,’ not just another in a series of causally produced states“ (Pippin, 1987, S. 467).

<sup>188</sup> Vgl.: „Even leaving aside the issues concerning Kant’s moral theory, however, it is clear that the phenomenal self cannot serve as the subject of transcendental psychology. Since it is itself an object in the phenomenal world (the object of inner sense), the possibility of cognizing or in any way representing to oneself the phenomenal self can be explained only in terms of transcendental grounds and, therefore, with reference to a transcendental subject“ (Allison, 1996, S. 65; vgl. Gaynesford, 2003, S. 166, Klemme, 2010, S. 155, Longuenesse, 2017, S. 161).

If the phenomenal-noumenal distinction is exclusive and exhaustive, then transcendental psychology must be about the phenomenal self, and so empirical, for the straightforward reason that no positive doctrines can be noumenal. Although it provides only a highly abstract, functional description of a thinking self, the description is still positive. (Kitcher, 1993, S. 22)

Ebenso ist die Vorstellung des Ichs ihr zufolge eine Abstraktion der konkreten Erkenntnis, allerdings nicht mehr von einem ihr korrespondierenden Erkenntnisgegenstand (Menschen), sondern von der Handlung, die die Verbindung mit der Erkenntnis schafft:

Kant's analysis of the requirements of cognition reveals that the basis of a cognizer's knowledge of his thinking and of his continuing existence rests on his conscious acts of synthesizing. Thinking and the relations it produces across states can thus take place regardless of any particular forms of intuition, including the human spatiotemporal form, and that thinking suffices for the existence of a continuing thinker. It cannot take place independently of any perception at all. (Kitcher, 2011, S. 196)

Die Vorstellung des Ichs als abstrakte Denkhandlung ist völlig nicht-sinnlich, was aber nicht bedeutet, dass sie komplett unabhängig von der Sinnlichkeit wäre. Ihre objektive Gültigkeit bzw. Wirklichkeit muss immer durch bestimmte Vorstellungen als ihre Daten bestätigt werden. Ohne diese Daten kann auch nicht behauptet werden, dass die Denkhandlung des Ichs wirklich existiert und funktioniert, weil die bloße, abstrakte, leere Vorstellung des Ichs selbst nach Kants transzendentaler Erkenntnistheorie gar keine Realität besitzt:

When the subject combines a present representation with the 'I think' according to PA [principle of apperception] (and according to the relevant categorial principles), he thereby represents himself as existing in a particular manner at a particular time. PA itself does not imply the existence of anything. In applying the principle, however, the thinker moves to a conviction of his existence. Thinking alone could not suffice to establish the existence of the thinker. The cognizer must have some data to which PA can be applied. (Kitcher, 2008, S. 196)

Für Kitcher ist das reale Ich bzw. die wirkliche Denkhandlung nicht eine heterogene

und von den Phänomena isolierbare, sondern eine von den konkreten phänomenalen Vorstellungen abhängige Handlung. Durch diese Vorstellungen erhält das denkende Ich seinen bestimmten Inhalt sowie seinen zeitlichen Standort und existiert selbst als ein Teil der Phänomena. Demnach definiert sie den ontologischen Status des denkenden Ichs als „transcendental, phenomenal, empirical (that is, existing) thinker“ (Kitcher, 1984, S. 138). In diesem Sinne gibt es keinen ernsthaften Unterschied zwischen dem transzendentalen und dem phänomenalen, empirischen Ich mehr.

Auf diese Weise erklärt Kitcher mittels der sinnlichen Anschauung die objektive Gültigkeit der Vorstellung des Ichs, allerdings – und damit steht ihre Erklärung im Gegensatz zu den Strawson'schen Phänomenalisten – nicht mehr mithilfe des äußeren Sinns, sondern anhand der mentalen Zustände im inneren Sinn, da sie das denkende Ich als Abstraktion der konkreten Denkhandlung versteht, deren Wirklichkeit bloß im inneren Sinn besteht und die die Aufgabe hat, die Vorstellungen bzw. die mentalen Zustände zu verbinden: „Although we have no intuition of an I, the empirical claim that there is a subject of judgment does not rest on conceptual analysis alone; it also rests on an intuition of some mental state“ (Kitcher, 1982, S. 533). Daher verfolgt Kitcher in der Tat eine besondere Art des Phänomenalismus: Das reale Ich ist hier nicht ein Phänomenon im strengen Sinne, das immer mit der äußeren Anschauung verbunden sein und durch die Substantialität die volle Gegenständlichkeit haben muss, sondern bezieht sich nur auf die inhaltliche Verbundenheit der Vorstellungen im Phänomenon: „On my interpretation of the doctrine of apperception, the thinking I must be phenomenal. For the relation of contentual interconnection holds among mental states, which are themselves phenomenal“ (Kitcher, 1984, S. 120). Diese Definition erfordert laut Kitcher allerdings noch eine Beschränkung: Man müsse die Einflüsse der mentalen Zustände zweier Menschen aufeinander durch den äußeren Sinn ausklammern; andernfalls wäre es kontraintuitiv, dass die mentalen Zustände der zwei Menschen zu demselben Ich gehören würden: „Kant's implicit restriction is that synthesis operates without benefit of transmission through outer sense“ (Kitcher, 1993, S. 121). In diesem Sinne ist Kitchers Position genauer als ein Psychologismus zu bezeichnen, sofern sie nur den inneren Sinn als ontologischen Grund für das denkende Ich setzt.

Nun weicht dieser Psychologismus von Kants eigentlicher Position ab, insofern für

Kant etwas ‚Transzendentes‘ niemals etwas ‚Psychologisches‘ und ‚Empirisches‘ sein kann. Kitcher ist sich dieser Trennung von den Kant bewusst, sieht sie aber als gerechtfertigt an: „This view [Kants] is incoherent, because the doctrine of apperception can proclaim the necessity of synthetic interconnection only among the mental states that appear to us in inner sense“ (Kitcher, 1984, S. 131). Für sie besteht der wichtigste Vorteil dieser Entschärfung der Unterscheidung zwischen transzendentaler Handlung und empirischem Inhalt darin, Kants transzendente Psychologie beibehalten und legitimieren zu können. Der Ansatz der Strawson’schen Phänomenalisten, die ontologische Möglichkeit des denkenden Ichs letztendlich auf dem äußeren Sinn zu gründen, kann nicht die transzendente synthetische Handlung desselben auf den Vorstellungen der Erkenntnis erklären. Deswegen verzichten sie auf Kants transzendente Psychologie und behalten die Einheit und Verbundenheit der Vorstellungen der Erkenntnis nur als logische Form bei. Allerdings kann die Synthesis als Kernbegriff in Kants transzendentaler Erkenntnistheorie nicht wirklich auf die Logik reduziert werden und verlangt stets ein gewisses psychologisches Verständnis: „As will be evident, it is not possible to depsychologize this notion [of synthesis] as it occurs in Kant’s text“ (Kitcher, 1993, S. 74). Das heißt, dass die Strawson’schen Phänomenalisten eine Kluft zwischen der transzendentalen Struktur und dem Gegenstand der Erkenntnis schaffen und insofern der Ergänzung um eine Theorie der psychologischen Handlung bedürfen.

Kitchers Psychologismus gründet – so lässt sich vorerst zusammenfassen – das denkende Ich auf der Verbindung der Vorstellungen im inneren Sinn und nicht weiter auf dem äußeren Sinn. Dies eröffnet einen Raum *sui generis* für die transzendente Psychologie, da sich so die transzendente Handlung des denkenden Ichs nicht der Kausalität der äußeren Gegenstände unterwerfen muss. Andererseits kann die objektive Gültigkeit dieser transzendentalen Psychologie von ihrem Gegenstück der inneren Anschauung, nämlich der empirischen Psychologie, untermauert werden. In diesem Sinne unterscheidet sich das denkende Ich ontologisch nicht vom empirischen, sondern ist mit ihm verbunden: „There is a relation between transcendental psychology and what we (but not Kant) call “empirical psychology.” They are different modes of addressing a common subject matter“ (Kitcher, 1993, S. 25).

Damit stellt sich allerdings die Frage, wie die empirische Psychologie die Notwendigkeit der Regeln der transzendentalen Psychologie und der Erkenntnis *a priori* gewährleisten kann. Ursprünglich verstand Kant aufgrund der Zufälligkeit der Gegebenheit der Erfahrung das denkende Ich als deren nicht-empirischen Grundlage. Nun verwandelt Kitcher dieses nicht-empirische und transzendente Ich in ein empirisches und psychologisches. Die Notwendigkeit der Erkenntnis erklärt sie folgendermaßen: „The apparent difficulty for my interpretation of the doctrine of apperception is that if the thinker is the source of the phenomenal character of experience, then seemingly that being cannot itself be phenomenal“ (Kitcher, 1984, S. 127). Dafür bringt sie in Kants Synthesis-Lehre einen Holismus der empirischen Vorstellungen ein, indem alle empirischen Vorstellungen inhaltlich notwendig zusammengebunden sind: „A representation that is not part of a contentually interconnected group of representations would not represent anything“ (Kitcher, 1984, S. 116). Das heißt, dass die Reihe der mentalen Zustände des inneren Sinnes bestimmte Regeln befolgt und als eine notwendige Veränderung nach dem Gesetz angesehen werden kann. Deshalb kann das empirische Ich zugleich das transzendente Ich genannt und der Zweifel über die Notwendigkeit der Erkenntnis beseitigt werden. Kants folgende Aussage wird infolgedessen so interpretiert, dass das denkende Ich als transzendente Einheit und Verbundenheit der Vorstellungen erst abstrahiert und bewusst wird, wenn man sich des inneren Zusammenhangs dieser Vorstellungen gewahr geworden ist:

Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewußt bin. (B133)

Der Unterschied zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Bewusstsein besteht demnach nur darin, dass die Vorstellungen im inneren Sinn entweder zusammenhängend oder nur isoliert erfassen werden.

Bisher ist klar geworden, dass Kitchers psychologistische Auffassung des denkenden Ichs keine Gegenständlichkeit und Selbstständigkeit, die der innere Sinn ohnehin nicht

bieten kann, beinhaltet, sondern nur die allgemeine Abstraktion von der empirischen psychologischen Handlung in der konkreten Erkenntnis berücksichtigt und daher nur die allgemeine Verbundenheit ihrer Vorstellungen mit der holistischen Notwendigkeit bedeutet:

I turn to “apperception” itself. On my account, the “unity of apperception” refers to the fact that cognitive states are connected to each other through syntheses required for cognition. “Apperception” does not indicate any awareness of a separate thing, a “self,” or even that different cognitive states belong to a separate thing, a “self.” Rather, they belong to the unity of apperception in being connected by syntheses to each other. (Kitcher, 1993, S. 105)

Dieser Sensualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit entspricht auch Kants Theorie der Selbsterkenntnis. Ihr zufolge erhält man die legitime Selbsterkenntnis über die empirischen Bestimmungen des Ichs in der inneren Erscheinung (B158, B158 Anm.), jedoch ist diese Erkenntnis nicht in einem strengen Sinne mit der vollen Gegenständlichkeit versehen, sofern der innere Sinn keine beharrliche Anschauung bzw. Substantialität liefert. Daher ist der Begriff des denkenden Ichs nur eine Abstraktion dieser Selbsterkenntnis, während sein reales Dasein stets mit seinen empirischen Bestimmungen verbunden ist und sich durch einen empirischen Satz darstellen lassen kann (B422 Anm., B428).

Allerdings ist diese ungegenständliche Interpretation, genau wie der Intellektualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit, zunächst einmal mit der Schwierigkeit der Unverständlichkeit konfrontiert: Es ist unverständlich, dass eine Handlung oder Vorstellung keinen zusätzlichen Akteur oder Inhaber voraussetzt. Dieser Faktor fehlt gerade Kitchers Interpretation des denkenden Ichs als ein von den empirischen psychologischen Handlungen abstrahiertes System der inhaltlich miteinander zusammenhängenden Vorstellungen. Durch einen solchen Psychologismus wird das denkende Ich in die innere Erscheinung verlegt und ihr gleichgemacht, womit es jedoch seine Beziehung zum Subjekt verliert. Aus diesem Grund beschreibt Powell Kitchers Interpretation als eine „no-ownership theory“ mit einer widersinnigen „subjectless experience“ sowie mit „agentless action“ (Powell, 1990, S. 23, 25; vgl. Brook, 1994, S. 240).

Der Sensualismus ohne vollständige Gegenständlichkeit steht zusätzlich vor der Herausforderung, dass Kant auf das denkende Ich die Kategorien anwendet, was Kitcher selbst hervorhebt:

The doctrine of apperception is known through the categories; if it could not be known through the categories, then we could not know it at all and we could not make even the barest judgments of appearance. In light of these arguments, I think it is reasonable to believe that a phenomenal self can play the role of the I of apperception in transcendental psychology. (Kitcher, 1984, S. 138)

Ihrer Meinung nach sind die einzigen legitimen Gegenstände der Kategorien Phänomene, weshalb das denkende Ich folgerichtig phänomenal sein muss. Die Kategorien sind Begriffe des Gegenstands überhaupt, ihre Anwendung setzt daher unbedingt Gegenständlichkeit voraus. Die von ihnen bestimmten Dinge sind entweder ein Gegenstand selbst oder zumindest eine Beschaffenheit eines Gegenstands. Die bloße Beschaffenheit ohne Abhängigkeit von einem Gegenstand ist unsinnig.

In der Tat impliziert Kitchers Modell, dem denkenden Ich im inneren Sinn volle Gegenständlichkeit zuzuschreiben, obwohl sie dies nicht ausdrücklich anerkennt. Ihr zufolge lässt sich aus dem denkenden Ich als transzendente Einheit zwischen allen mentalen Zuständen seine Kontinuität ableiten:

Even though we do not introspect a continuing subject of thoughts, we might infer the existence of a continuing thinker from the mental states with which we are presented. In fact, the doctrine of the transcendental unity of apperception declares that we must make this inference if we are to recognize mental states as such (Kitcher, 1984, S. 124)

Diese Kontinuität unterscheidet sich kaum von der Beharrlichkeit der Substanz. Außerdem setzt ihr Holismus der empirischen Vorstellungen ein kausales Verhältnis zwischen den mentalen Zuständen voraus, obwohl dieses Verhältnis sich von der physischen Kausalität im äußeren Sinn unterscheidet. Nach Kants zweiter Analogie bedeutet jede Veränderung in der Erscheinung auch die Veränderung derselben Substanz (B232). Damit setzt die kausale Veränderung der mentalen Zustände auch eine allgemeine Substanz des inneren Sinnes voraus. Diese Auffassung entspricht zwar einer



Aussage in den A-Paralogismen, in der Kant die Substanz vor dem inneren Sinn erwähnt (A379); allerdings widerspricht sie sowohl Kants allgemeiner Theorie des inneren Sinns als auch seiner Widerlegung des Idealismus.

Des Weiteren bringt Kitchers Psychologismus ähnliche Schwierigkeiten mit sich wie der Phänomenalismus. Obwohl es bei ihr keinen Einfluss der äußeren Kausalität auf die Handlung des denkenden Ichs im inneren Sinn gibt, setzt ihr Holismus der empirischen Vorstellungen eine Kausalität *sui generis* zwischen den mentalen Zuständen, die unmittelbar der Spontaneität des denkenden Ichs widerspricht (B158 Anm.). Das ist gerade der Grund, warum Kant die Vorstellung des Ichs nicht für die Abstraktion der Erscheinungen, sondern für intellektuell hält (B278): Wenn jede Vorstellung durch eine notwendige Relation von anderen bestimmt wird, entwickelt sich daraus ein Determinismus der mentalen Zustände, der mit der aktiven Funktion des denkenden Ichs nicht vereinbar ist. Denn dessen Funktion ist nicht etwa eine statische Struktur, sondern eine Handlung der Spontaneität, die der Natur der Erscheinung widerspricht, so Kant: „Das Denken, für sich genommen, ist bloß die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anschauung, und stellet das Subjekt des Bewußtseins keinesweges als Erscheinung dar“ (B428–9).

Kitcher ist sich ihrer Abweichung von Kant durchaus bewusst und reduziert entsprechend die spontane Handlung des denkenden Ichs auf einen blinden und subpersonalen mentalen Prozess, der je nach Kausalität bestimmbar ist:

The self cannot be identified with acts of spontaneity, since these are distinct events. It could only be the agent that performs these acts. But acts or processes of synthesis could not be performed by agents. They are unconscious activities within agents that enable them to have cognitive capacities required for agency. In Daniel Dennett's useful terminology, they are "subpersonal" processes, not acts performed by persons. (Kitcher, 1993, S. 122; vgl. Ameriks, 1994, S. 343, Brook, 1994, S. 240)

In der Tat ist dies ein notwendiges Resultat, wenn die Erkennbarkeit des denkenden Ichs im Holismus der empirischen Vorstellungen verankert. Ihr zufolge unterliegt alles Erkennbare der Kausalität nach Kants transzendentaler Erkenntnistheorie; damit

unterliegt auch das denkende Ich als im inneren Sinn Erkennbares der Kausalität zwischen mentalen Zuständen:

If Kant is right that anything of which we can have knowledge must be governed by causal laws, then synthetic connection will be lawful. Imagination, understanding, and reason will all have their own laws. The I that thinks will be phenomenal and causally determined. ... I believe that Kant refuses to acknowledge the phenomenal character of the doctrine of apperception to avoid this devastating implication. I see no coherent alternative, however. The doctrine of apperception can only be phenomenal, and so we might as well admit this fact, whatever the fallout for doctrines in the later Critiques. (Kitcher, 1993, S. 139–40)

Dieser Holismus widerspricht jedoch nicht nur Kants Ansicht über die Spontaneität des denkenden Ichs, sondern auch seiner Theorie des inneren Sinns, nach der keine notwendigen Regeln zwischen mentalen Zuständen im inneren Sinn bestehen und daher auch kein selbstständiger erkennbarer Gegenstand darin existiert. Kitcher liefert dabei keine hinreichende Begründung dafür, dass sie den Holismus der empirischen Vorstellungen voraussetzt, um Kants Theorie des inneren Sinns wirklich anfechten zu können.

Der viel wichtigere Streitpunkt wurde bereits im letzten Abschnitt erwähnt: die Tatsache, dass die Spontaneität eine semantische Notwendigkeit im Begriff der Erkenntnis hat. Wenn Kitcher die spontane Funktion des denkenden Ichs in der Erkenntnis durch ein kausales System der mentalen Zustände ersetzt und die Erkenntnis somit als etwas konzipiert, das ganz auf Empfänglichkeit ausgerichtet ist, wird fraglich, ob der Begriff der Erkenntnis überhaupt noch angebracht ist.<sup>189</sup> Ohne Spontaneität wären die Fehlbarkeit und Normativität der Erkenntnis unverständlich. Außerdem reicht die notwendige Synthesis der Vorstellungen nicht aus, um das Selbstbewusstsein des denkenden Ichs zu erklären.<sup>190</sup> Kitchers Auffassung der Synthesis besagt: Wenn

---

<sup>189</sup> Vgl.: „If the formal conditions of knowledge require that the content of cognition be ‘actively’ conceptualized in a way that is finally, at some stage, causally independent of the causally produced reception of that material, and of any initial causal-series processing of that information, then a ‘thinker’ *cannot* ‘really’ be a causal system, whatever the system is ‘made of’“ (Pippin, 1987, S. 451).

<sup>190</sup> Vgl.: „So synthesis (as so interpreted [by Kitcher]) does not as such involve self-consciousness; moreover, if the principle of apperception is the principle that mental states must be such as to be capable

man sich einer Vorstellung bewusst sind, lässt man sie einem System der Vorstellungen zukommen. Dem Menschen ist dabei jedoch nicht bewusst, dass dieses System zu ihm selbst gehört, außer wenn er voraussetzt, dass er eben Subjekt dieser Vorstellung ist. Infolgedessen vermag Kitchers Interpretation die wichtigsten Charaktere des denkenden Ichs – inklusive der Spontaneität, des Selbstbewusstseins usw. – nicht zu erklären und weicht damit von der Vorgehensweise der transzendentalen Philosophie ab.

Letztlich gelingt es Kitchers Modell auch nicht, das Problem der Zirkularität des Sensualismus zu umgehen. Sie setzt – ihrem Holismus folgend – den notwendigen Zusammenhang zwischen allen mentalen Zuständen voraus, ohne zu klären, wie mittels der inneren Wahrnehmungen die Notwendigkeit sichergestellt werden kann und die Regeln *a priori* aufgeboten werden. Bestenfalls kann Kitcher die Vorstellung als etwas definieren, das semantisch mit anderen Vorstellungen zusammenhängt, aber die wirklichen Zusammenhänge im inneren Sinn können immer nur empirisch gefunden werden und niemals notwendig und allgemein sein. So zeigt beispielsweise Brook, dass die empirische Einheit des Bewusstseins für Kant nur eine zufällige Assoziation ist.<sup>191</sup> Wird die transzendente Notwendigkeit der Funktion des denkenden Ichs auf der Notwendigkeit der Erfahrung – egal ob der äußeren oder inneren – gegründet, muss wiederum für die Notwendigkeit dieser Erfahrung eine transzendente Quelle gefunden werden. Hier aber hebt ein sich unendlich wiederholender Zirkel an, da die Erfahrung niemals ihre eigene Notwendigkeit erklären kann. Schon aus diesem Grund muss der Sensualismus scheitern, führt es doch zu keinem Ergebnis, wenn die Quelle der transzendentalen Bedingung der Erfahrung auf der Erfahrung selbst gegründet wird.

### 4.3 Der Logismus

---

of entering into contentually connected systems of mental states, then it does not, by itself, imply the principle that consciousness requires self-consciousness“ (Shoemaker, 1984, S. 152; vgl. Brook, 1994, S. 240).

<sup>191</sup> Vgl.: „However, the empirical unity of consciousness is just an “association of representations” (B139–40); Kant distinguished it from the transcendental unity of consciousness and apperception. Kitcher ignores this distinction and that may be one of the sources of the gaps in her account“ (Brook, 1994, S. 242) sowie „The psychological interpretation not only mistakes the faculty of cognition for an empirical object, but more importantly fails to acknowledge that the *conditions* of the possibility of empirical reality themselves cannot be part of empirical reality. The search for the “structure and operations of the human mind” is misguided, if it aims to reveal the empirical workings of the human mind“ (Lau, 2010, S. 102; vgl. 2015, S. 454).

Im Gegensatz zum Intellektualismus und Sensualismus, die den Status des denkenden Ichs nach Kants Dichotomie der Erkenntnisgegenstände (Dinge an sich/Noumena und Erscheinungen/Phänomene) erläutern, verzichtet der Logismus auf den streng ontologischen Sinn dieses Ichs und schreibt ihm nur einen logischen Sinn zu, der auf keine Realität bezogen ist. Diese Alternative entspricht vollkommen Kants Kritik an der rationalen Psychologie und seiner Beschreibung des denkenden Ichs im Paralogismenkapitel. Beispielweise wird es als „das beständige logische Subject des Denkens“ (A350; vgl. B407, B419) und „eine bloße logische, qualitative Einheit des Selbstbewußtseins im Denken überhaupt“ (B413; vgl. A355, A398) bezeichnet und enthält nur die „logische Bedeutung“ (A350; vgl. B409) und „logische Functionen“ (B407; vgl. B428).

Die logistische Auffassung muss einerseits nicht mehr, wie der Intellektualismus, mit der Unerkennbarkeit des nicht-sinnlichen Gegenstands ringen, weil die Logisten gar keine Erkenntnis des denkenden Ichs annehmen. Andererseits übernimmt sie auch nicht, wie der Sensualismus, das Risiko, die Apriorität und die Notwendigkeit zu verlieren, weil die Logik immer nicht-empirisch und nicht-kontingent ist. Allerdings kehrt diese Position zum Anfang des Problems zurück, dass Kants Argumentation der transzendentalen Erkenntnis im Deduktionskapitel eine Erklärung der objektiven Gültigkeit des Begriffs des denkenden Ichs erfordert. Die reine Logik ohne Verbindung mit der Anschauung enthält gerade keine Realität und objektive Gültigkeit ihrer Begriffe.<sup>192</sup> Die Herausforderung des Logismus besteht darin, wie die objektive Gültigkeit des denkenden Ichs ohne Bezug auf irgendeine Art der Erkenntnis und Realität bewiesen werden kann. Hierbei kann sich der Logismus in zwei Richtungen aufspalten: Entweder er schreibt dem denkenden Ich eine Art logische Gegenständlichkeit zu und hebt seine **semantische** Notwendigkeit für die Konstruktion der Erkenntnis hervor, oder er versteht es als einen bloßen grammatischen Faktor der Logik und erklärt seinen transzendentalen Charakter durch eine **syntaktische** Notwendigkeit. Im Folgenden werden die Vor- und Nachteile dieser beiden Richtungen überprüft.

---

<sup>192</sup> Vgl.: „Hat sich Kant mit dieser Auskunft in eine inkonsistente Theoriesituation manövriert? Auf der einen Seite bescheinigt er der rationalen Psychologie, ihr schönes Gebäude auf brüchigen Paralogismen zu gründen, weil sie die Anwendungsbedingungen der Kategorien missachtet. Aber auf der anderen Seite trifft er selbst Aussagen über das denkende Subjekt, die auf einen nicht-empirischen Bedeutungsgehalt der Kategorien zu verweisen scheinen“ (Klemme, 2010, S. 147).

#### 4.3.1 Der Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit

Für Kant kann sich nur die Anschauung unmittelbar auf den realen Gegenstand beziehen; zugleich hat der Mensch nur die sinnliche Anschauung, weshalb für ihn nur der sinnliche Gegenstand real ist. Das Denken wird aber nicht vom Bereich der Sinnlichkeit beschränkt und kann sich auch auf eine Art Gegenstand in einem anderen nicht-real Sinn beziehen, nämlich auf das Objekt überhaupt, genauer gesagt auf das gedachte Objekt:

Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d.i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien so fern weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. (A253–4/B309)

Beim Objekt überhaupt wird von der Art der Anschauung abstrahiert; mit anderen Worten stellt sich dieses Objekt allein durch Denken, und zwar durch Begriffe, dar, weshalb es auch als **begriffliches Objekt** bezeichnet werden kann. Das begriffliche Objekt ist selbst ein bloßer Begriff, und die Frage, ob es einen realen, ihm korrespondierenden Gegenstand gibt, ist offen, wie der Hauptvertreter des Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit Rosefeldt zeigt: „Logische Gegenstände haben dagegen kein ‚Seyn außerhalb meines Begriffs‘“ (Rosefeldt, 2000, S. 74). Er hält das denkende Ich gerade für diesen unrealen, logischen Gegenstand: „Daß das Ich als logisches bezeichnet wird, heißt, daß es der logische Gegenstand des Begriffes ‚ich‘ ist, nicht der angeschaute Gegenstand, auf den dieser Begriff angewandt wird“ (Rosefeldt, 2000, S. 80; vgl. Zöller, 1992, S. 437–8). Dieses Verständnis kann mit vielen Textstellen belegt werden, in denen Kant das denkende Ich als das Objekt überhaupt oder als das gedachte Objekt bezeichnet: „Ich, als Intelligenz und denkend Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt“ (B155) sowie „Dadurch stelle ich mich mir selbst, weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere“ (B429).

Diesem Modell zufolge widersprechen Kants Bestimmungen des denkenden Ichs in

seiner transzendentalen Erkenntnistheorie, besonders im Deduktionskapitel, nicht mehr der von ihm selbst gezogenen Grenze der Erkenntnis, weil sie nur für die logischen Implikationen des Ichbegriffs gehalten und unmittelbar vom Verstand allein erfasst werden können. Insofern sind diese Bestimmungen gar keine Erkenntnis im strengen Sinne, die sich auf einen wirklich existierenden Gegenstand beziehen muss:

Wir können den Gedanken „Ich denke“ also auch dann fassen, wenn wir den Begriff „ich“ darin nicht auf uns selbst anwenden, und wir können dadurch die Eigenschaften des „Subjects desselben“, das heißt des logischen Gegenstands, den der Begriff „ich“ repräsentiert, erkennen. Wir wissen, als was sich andere denkende Wesen, die diesen Begriff erfassen, qua Gehalt dieses Begriffes repräsentieren, ohne diese denkenden Wesen dazu wahrnehmen oder von ihrer Existenz wissen zu müssen. (Rosefeldt, 2006, S. 287)

Des Weiteren können die logischen Implikationen des aus den Paralogismen stammenden Ichbegriffs – anders als beim Ichbegriff der rationalen Psychologie – für ein unverfälschtes Verständnis gehalten werden, nach dem alle ihre Prämissen als analytisch und alle davon gefolgerten Eigenschaften des denkenden Ichs als bloße semantische Merkmale seines Begriffs verstanden werden müssen.<sup>193</sup> Infolgedessen gibt es nicht nur keine Spannung zwischen dem Deduktions- und dem Paralogismenkapitel mehr, sondern es besteht sogar ein Ergänzungsverhältnis zwischen ihnen. Rosefeldts Ansatz in seinem Werk *Das logische Ich* ist gerade, Kants denkendes Ich durch das Paralogismenkapitel nach seinem begrifflichen Gehalt zu entfalten.

Den Paralogismen zufolge stellt sich das denkende Ich als einen logischen Gegenstand mit den begrifflichen Gehalten der Substantialität, Einfachheit, Identität und Immaterialität dar. Dies kann Kants transzendentaler Vermögenspsychologie zunächst einen einheitlichen gegenständlichen Vermögensträger verleihen. Erst damit wird seine transzendentaler Erkenntnistheorie komplett verständlich, sofern die Erkenntnisvermögen und ihre Vorstellungen diesem Gegenstand inhärieren, in ihm aufeinander einwirken und miteinander vereinigt werden können: „Es kann ein stehendes und bleibendes Ich als Korrelat aller unserer Vorstellungen geben, obwohl

---

<sup>193</sup> Vgl. „Das ‚Ich denke‘ das absolute Subjekt unseres Denkens ist, das nicht als Prädikat eines anderen Dinges verstanden werden kann, können wir es insofern auch eine Substanz nennen. Das Urteil, „Das denkende Ich ist Substanz“, ist rein begrifflicher Natur, bezeichnet also einen analytischen Satz“ (Klemme, 2010, S. 152).

dieses Ich kein wirklicher Gegenstand ist - denn das Ich ist zwar ein Gegenstand, aber kein wirklicher Gegenstand“ (Rosefeldt, 2006, S. 281; vgl. Klemme, 2010, S. 153). Andererseits widerspricht diese Setzung nicht der Unerkennbarkeit der nicht-sinnlichen Gegenstände, weil durch sie gar keine Existenz des wirklichen Gegenstands behauptet wird. Das logische Ich ist nur ein Gegenstand des Gedankens bzw. ein „Gedankending/*ens rationis*“, das von Kant als eine Art von „Nichts“ gesehen wird (A292/B348; vgl. Rosefeldt, 2006, S. 283), daher haben seine Erkenntnisvermögen auch keine Realität, sondern müssen einfach für die begrifflichen Inhalte dieses Gedankens gehalten werden. Dieses Gedankending erfüllt zwar die logische Bestimmung des Begriffs der Substanz, insofern es immer die Subjektstelle des Urteils einnimmt, jedoch stellt dies nicht sicher, dass es eine reale Substanz ist und ihm die realen Eigenschaften inhärieren:

Wenn wir also die Seele eine Substanz nennen, so können wir nichts mehr sagen, als daß Substanz hier eine logische Function sei – nemlich das Subiect und nicht das Praedicat. Betrachte ich dieses Subiect allein ohne alle Praedicate, so betrachte ich das Substantiale oder das Etwas. Daraus alle Eigenschaften herauszuklauben, ist nicht möglich. (Metaphysik Mrongovius, 1782/83, XXIX: 904; vgl. Rosefeldt, 2000, S. 76 Anm., 2003, S. 147)

Denn ein fiktiver Gegenstand kann zwar an die Subjektstelle eines Urteils gesetzt werden, jedoch bestimmt dieses Urteil tatsächlich gar keinen realen Gegenstand. Demzufolge vermeidet der Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit das Hauptproblem des Intellektualismus.

Abgesehen davon, dass dieses logistische Modell Kants transzendente Psychologie durch ein gegenständliches Substrat verständlich macht, beseitigt es auch die empirische Zufälligkeit und die kausale Bestimmbarkeit, sofern das denkende Ich hier die logische Notwendigkeit seiner Bestimmungen enthält und aufgrund seiner Immaterialität mit der Spontaneität vereinbar ist. Dies entspricht auch der Tatsache, dass das empirische Ich die begrifflichen Bestimmungen des denkenden Ichs nicht völlig erfüllt:

Reales und logisches Ich sind deswegen verschieden, weil der in der Anschauung

(genauer: im inneren Sinn) gegebene Gegenstand, auf den der Begriff ‚ich‘ angewandt wird, nicht die Bedingungen erfüllt, die eine Anwendung dieses Begriffes rechtfertigen würden. Das bedeutet, daß er als anschaulicher Gegenstand nicht die Merkmale aufweist, die analytisch im Begriff ‚ich‘ enthalten sind. (Rosefeldt, 2000, S. 75)

Das heißt, das denkende Ich ist mehr als das empirische Ich und kann sich niemals auf der Erfahrung gründen. Infolgedessen bietet der Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit einen Raum für die Apriorität und Notwendigkeit in der transzendentalen Erkenntnistheorie und vermeidet das Hauptproblem des Sensualismus.

Mit dem Problem von Kants Behauptung konfrontiert, dass ‚Ich denke‘ schon ‚Ich existiere‘ enthält, dürfte dieser Logismus so antworten, dass dieser Ausdruck nicht im strengen Sinne die Existenz des denkenden Ichs impliziert, sondern sich seine Anwendung unbedingt auf eine Empfindung und dadurch auf etwas Existierendes bezieht. So versteht Klemme die Existenz in ‚Ich existiere‘ als eine ‚erborgte‘ Existenz:

Wie ist die im Aktus des ‚Ich denke‘ gegebene Existenz zu charakterisieren? Im strengen Sinne des Wortes bin ich mir im Aktus des ‚Ich denke‘ meiner selbst nicht als etwas Existierendem bewusst, sondern ich bin mir bloß bewusst, dass mir etwas Reales, nämlich Empfindung, zum Denken gegeben worden ist. Dass ich selbst existiere, kann also nicht unabhängig davon verstanden werden, dass mir etwas zum Denken gegeben wird. Meine eigene Existenz ist demnach gewissermaßen eine von den mir zum Denken gegebenen Empfindungen *erborgte* Existenz. (Klemme, 2009, S. 182)

In diesem Fall bezieht sich das durch Empfindung gegebene Existierende nicht auf das denkende Ich, sondern auf einen anderen unbestimmten Gegenstand im Bewusstsein, der vom denkenden Ich begleitet wird. Die Existenz des denkenden Ichs selbst bedeutet nur die Anwendung dieses Begriffs auf einen wirklich existierenden Gegenstand und wird deswegen von Kant nicht mit der Kategorie der Existenz gleichgesetzt. In dieser Interpretation kann das denkende Ich somit nach dem logistischen Verständnis in einem unrealen Sinne bestehen bleiben.

Obwohl der Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit viele Vorteile in sich



vereinigt, bleibt die Frage, wie das logische Ich als ein nicht-reales Gedankending die Grundlage der Erkenntnis in Kants transzendentaler Erkenntnistheorie sein kann. Sprich, hier stellt sich die Frage nach seiner objektiven Gültigkeit.<sup>194</sup> Ein logischer Gegenstand ohne objektive Gültigkeit kann zwar den von der Erfahrung unabhängigen begrifflichen Gehalt mit der logischen Notwendigkeit besitzen, ist in seiner Setzung aber zugleich beliebig. Man kann irgendeinen Gegenstand im logischen Sinne konzipieren und setzen, solange man den Satz vom Widerspruch befolgt, inklusive der verschiedenen phantastischen Gegenstände, z. B. des Pegasus oder des Geistes. Die Setzung eines logischen Gegenstands garantiert nicht, dass seine begrifflichen Bestimmungen zum realen Sachverhalt gehören und wirken. Wenn das denkende Ich ein bloß logischer Gegenstand ohne objektive Gültigkeit ist, kann es seine Einheit und synthetische Handlung für die Möglichkeit der Erkenntnis nicht wirklich versprechen und sich nicht einmal von einer Phantasie unterscheiden. In diesem Fall würde die Gültigkeit der ganzen transzendentalen Erkenntnistheorie problematisch, da sie ihre stabile Grundlage wieder verlieren und in einen infiniten Regress verfallen würde: In dieser Theorie liegt der Notwendigkeit der Erkenntnis bzw. der Erfahrung eine transzendente Psychologie zugrunde, deren Möglichkeit wieder das denkende Ich als ein spontanes erkennendes Subjekt voraussetzt. Nun ist die Setzung dieses erkennenden Subjekts aber lediglich logisch und problematisch und muss daher noch einen weiteren Grund finden, seine objektive Gültigkeit zu unterstützen. Der Versuch, diese objektive Gültigkeit innerhalb des logischen Bereichs zu begründen, ist jedoch vergeblich, weil sich in ihm ein solcher Grund zwar ohne Schwierigkeiten konzipieren lässt, man aber niemals damit aufhören kann, bevor ein realer Grund gefunden wurde.

Die legitime Herangehensweise, die objektive Gültigkeit eines Begriffs zu beweisen, besteht Kant zufolge entweder darin, die ihm korrespondierende Anschauung zu zeigen (die empirische Deduktion für die empirischen Begriffe), oder darin, ihn als die allgemeine Bedingung der Erfahrung zu erklären (die transzendente Deduktion für die reinen Begriffe). Bei Anwendung des erstgenannten Ansatzes, um die objektive Gültigkeit des denkenden Ichs zu beweisen, bewegt man sich auf dem Gebiet des Sensualismus, dessen Schwierigkeiten im letzten Abschnitt bereits erörtert wurden.

---

<sup>194</sup> Vgl.: „Yet it remains unclear in Kant how the nonempirical, transcendental activity of the synthesizing of all thoughts under the form of consciousness relates to the realm of experience and one’s own empirical existence“ (Zöller, 1992, S. 440).

Entsprechend ist die transzendente Deduktion die einzige Möglichkeit, das ursprünglich bloß logische Ich aufzufassen, um die objektive Gültigkeit dieses reinen Begriffs zu beweisen. Der transzendentalen Deduktion Kants zufolge hat der Ichbegriff eine semantische Notwendigkeit für den Erkenntnis- bzw. Erfahrungsbegriff, die sich aus dem Grundsatz der transzendente Apperzeption ergibt. Dieser Grundsatz ist aber kein Ziel, sondern die Prämisse der transzendentalen Deduktion, das heißt, es sollte sich keine transzendente Deduktion für die objektive Gültigkeit des reinen Ichbegriffs im Deduktionskapitel finden, sondern die transzendente Deduktion für die objektive Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe muss mit dieser Setzung anfangen. Darüber hinaus ist die Bedeutung des denkenden Ichs als Bedingung der Erfahrung anders als die der Kategorien: Das denkende Ich ist die Bedingung der Erfahrung als das **ganze Verfahren der Erkenntnishandlung**, während die Kategorien die Bedingung der Erfahrung als das **Produkt dieses Verfahrens** sind. Damit wird das denkende Ich nicht zum **Gehalt der Erfahrung** gezählt und unterscheidet sich in seiner eigenen Gegenständlichkeit von den Gegenständen der Erfahrung, während die Kategorien den formalen Teil derselben ausmachen und sich in jedem Gegenstand der Erfahrung finden können.<sup>195</sup> Infolgedessen erfordert der Begriff des denkenden Ichs eine transzendente Deduktion im verschiedenen Sinne. Es bleibt jedoch noch die Frage, wo oder wie Kant eine spezifische transzendente Deduktion für diesen reinen Ichbegriff liefert. Auch wenn sich eine solche Deduktion finden ließe, müsste noch der epistemologische Status dieses reinen Begriffs geklärt werden. Denn seine Existenz gefährdet Kants Klassifikation der reinen Begriffe, sofern er einerseits nicht zu den Kategorien gehört, andererseits aber durch eine transzendente Deduktion objektive Gültigkeit erhalten soll. Wird diese Aporie nicht ausreichend beseitigt, muss auch der Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit scheitern.

Ungeachtet dieser Schwierigkeiten aber ist der Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit offensichtlich die Position, die Kants Äußerungen am ehesten entspricht und die nicht unmittelbar mit seinem Kriterium der Erkenntnis und der Klassifikation der Vorstellungen in Konflikt gerät. Um sich aus der Aporie der Ermangelung einer transzendentalen Deduktion zu befreien, ist es vielleicht

---

<sup>195</sup> Vgl.: „If a form of consciousness is so generic, or “transcendental,” that it has no empirical content whatsoever, then why should it still be considered a form of *consciousness*? It may be a condition *for* consciousness but that does not make it an instance *of* consciousness itself“ (Zöller, 1992, S. 440).

erforderlich, auf die strenge objektive Gültigkeit des Ichbegriffs zu verzichten. Das bedeutet, dass der Ichbegriff als bloß logischer Begriff erhalten bleibt. Andererseits muss aber zugleich ein Grund dafür gefunden werden, die gültige Anwendung dieses bloß logischen Begriffs in Kants transzendentaler Erkenntnistheorie **annehmen** zu können. Diese Annahme ist allerdings nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinne zu verstehen – ganz wie bei der Unterscheidung, die Kant für sein regulatives Prinzip aufstellt:

Ich kann genugsamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (*suppositio relativa*), ohne doch befugt zu sein, es schlechthin anzunehmen (*suppositio absoluta*). Diese Unterscheidung trifft zu, wenn es bloß um ein regulatives Prinzip zu thun ist, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an sich selbst, aber nicht den Quell derselben erkennen, und dazu wir einen obersten Grund bloß in der Absicht annehmen, um desto bestimmter die Allgemeinheit des Principis zu denken. (A676/B704)

In ähnlicher Weise ist das regulative Prinzip ursprünglich nur ein logisches Prinzip.<sup>196</sup> Um die systematische Einheit der Erkenntnisse zu wahren, wird es jedoch als objektiv gültig und notwendig vorausgesetzt.<sup>197</sup> In diesem Fall erhält die relative Annahme die objektiv Gültigkeit nicht durch einen Beweis seines Beitrags zur Konstitution der Erfahrung, sondern wird anhand einer angenommenen epistemologischen Absicht unmittelbar als objektiv gültig vorausgesetzt.

Dementsprechend kann die objektive Gültigkeit des ursprünglich bloß logischen Ichbegriffs in einem besonderen Sinne angenommen werden, wenn sich ein epistemologisch annehmbarer Grund finden lässt. In diesem Fall liefert die Absicht, die Möglichkeit der Erkenntnis zu erklären, schon einen Grund, dem logischen Begriff des denkenden Ichs objektive Gültigkeit zu verleihen. Denn nach Kants Konzeption soll die Erkenntnis Notwendigkeit enthalten und daher die Wissenschaft ausmachen können. Dazu muss sie die synthetischen Urteile *a priori* als ihre grundlegenden Teile

---

<sup>196</sup> Vgl.: „Man sieht aber hieraus nur, daß die systematische oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntniß ein logisches Princip sei“ (A648/B676).

<sup>197</sup> Vgl.: „Denn das Gesetz der Vernunft, sie [die systematische Einheit der Natur] zu suchen, ist nothwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv gültig und nothwendig voraussetzen müssen“ (A651/B679).

enthalten, die zudem nur durch die auf ein denkendes Ich gegründete transzendente Erkenntnistheorie erklärt werden können. In diesem besonderen Sinne kann Kant nun die objektive Gültigkeit des logischen Begriffs des denkenden Ichs annehmen, verleiht ihm aber nicht irgendeinen ontologischen Status über den logischen Status hinaus.

Diese Interpretation bleibt allerdings nicht ohne einen Nebeneffekt. So bedeutet sie das Eingeständnis, dass Kant keine absolute Richtigkeit, sondern bestenfalls die relative Überlegenheit der transzendentalen Erkenntnistheorie nachzuweisen vermag, insofern sie die angenommene Konzeption der Erkenntnis erklären kann. Denn diese Theorie beweist nicht alle ihrer Thesen, insofern manche Annahmen vorausgesetzt werden müssen, um alle weiteren Thesen beweisen zu können. Sie kann nicht im absoluten Sinne die Möglichkeit ausschließen, dass eine konkurrierende Theorie mit abweichenden Annahmen dieselbe epistemologische Absicht besser realisiert oder sogar bei abweichender epistemologischer Absicht kohärent ist. In der Tat entspricht diese Interpretation aber dem Geist der transzendentalen Philosophie, insofern sie die Methode der Mathematik und der Naturwissenschaft hochschätzt und in gewisser Weise nachzuahmen versucht.<sup>198</sup> Mit diesen Hinweisen lässt sich die transzendente Erkenntnistheorie vielleicht so verstehen, dass sie nicht eine Theorie ohne Voraussetzung ist, sondern ihr gewisse Annahmen zugrunde liegen, besonders die Notwendigkeit der Erkenntnis nach der zeitgenössischen Wissenschaftsentwicklung.<sup>199</sup> Auf dieser Basis sucht sie die nötigen Bedingungen für diese Annahmen und gründet Letztere mit den erforderlichen theoretischen Voraussetzungen (z. B. der Setzung des denkenden Ichs) auf der systematischen Verbindung dieser Bedingungen. Hier zeigt sich in gewisser Weise eine Nachahmung der Methode der Naturwissenschaft, wie Norman Kemp Smith zeigt:

---

<sup>198</sup> Vgl.: „Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wäre merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunftkenntnisse, mit der Metaphysik verstatet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen“ (BXV–XVI).

<sup>199</sup> Kant kritisiert die Empiristen beispielsweise dahingehend, dass ihre empirische Erklärung der Erkenntnis unmittelbar von der Wirklichkeit der reinen Mathematik und der allgemeinen Physik widerlegt wird: „Die empirische Ableitung aber, worauf beide verfielen, läßt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse *a priori*, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, nicht vereinigen, und wird also durch das Factum widerlegt“ (B127–8).

Though the method employed in the Critique is entitled by Kant the “transcendental method,” it is really identical in general character with the hypothetical method of the natural sciences. It proceeds by enquiring what conditions must be postulated in order that the admittedly given may be explained and accounted for. Starting from the given, it also submits its conclusions to confirmation by the given. (Kemp Smith, 1918, S. xxxvii–xxxviii)

So gesehen kann Kant den bloß logischen Begriff des denkenden Ichs für objektiv gültig halten, sofern dies für seine Konzeption der Erkenntnis im Rahmen der transzendentalen Erkenntnistheorie nötig ist. Das schließt jedoch nicht aus, dass anderen Voraussetzungen dieselbe Konzeption der Erkenntnis zu erklären vermögen oder auch eine gänzlich andere Konzeption der Erkenntnis annehmen.

#### 4.3.2 Der Logismus ohne vollständige Gegenständlichkeit

Der Logismus ohne vollständige Gegenständlichkeit ist die schwächste Interpretation des denkenden Ichs. Er beseitigt nicht nur seinen gesamten realen Sinn, sondern auch jeglichen semantischen Gehalt. Demnach kann das ‚Ich‘ in ‚Ich denke‘ nicht als ein Begriff im strengen Sinne bezeichnet werden, der zumindest das semantische Merkmal zu implizieren vermag. In diesem Sinne bezieht sich die Vorstellung des Ichs nicht nur auf keinen realen (weder transzendentalen noch empirischen) Gegenstand oder keine reale Handlung, sondern kann auch nicht durch bloße Begriffe als logischer Gegenstand konzipiert werden. Kants transzendentaler Erkenntnistheorie zufolge spielt dieses inhaltlich vollkommen leere Element jedoch die Rolle der höchsten Bedingung der Erkenntnis, sofern jeder Gedanke sie implizieren muss. Daher hält Allison sie – auf die Begrifflichkeit Ryles zurückgreifend – einerseits für ‚systematisch unfassbar‘, andererseits aber auch für ‚nicht eliminierbar‘.<sup>200</sup> Wie ist diese Kombination der gegensätzlichen Charaktere möglich? Wenn der gesamte semantische Gehalt von der

---

<sup>200</sup> Vgl.: „Passages such as these naturally give rise to the question of what this mysterious I of apperception or “subject of the categories” is, if it is not an object. The short answer, to which I have already alluded, is simply that it is the subject of thought considered as such. In other words, it is the reference point to which thought must be related in any act of thinking, even if the thinker is not conscious of it as such. In Ryle’s helpful terms, this I is “systematically elusive,” since any attempt to grasp it comes, as it were, one step too late. For Kant, however, the point goes somewhat deeper. Since the I is already presupposed in the thought of anything whatsoever and not merely of itself, it is not only systematically elusive but also ineliminable. And this, I take it, is why, for better or worse, apperception cannot be naturalized“ (Allison, 1996, S. 66).

Vorstellung des Ichs abgetrennt werden muss, bleibt nur die **syntaktische Funktion** übrig, die einerseits nicht von den transzendentalen Formen der Semantik (den Kategorien) bestimmbar, andererseits aber für die Erzeugung und Darstellung der Erkenntnis notwendig ist. Beispielweise sieht Sturma sie als „eine notwendige Konstitutionsbestimmung propositionaler Einstellungen“ (Sturma, 2002, S. 210) an, und Lau bezeichnet sie als ein theoretisches Konstrukt für die Einheit und Legitimität der epistemologischen Bedingungen oder – mit Kants eigenem Ausdruck – als eine ‚logische Funktion‘:

The transcendental subject is not a thinking human being that exists in time and processes mental representations with the brain, but only a *theoretical construct* that accounts for the unity and legitimacy of epistemic conditions. The transcendental apperception “I think” is not a factual description of my thinking activity either, but merely a “logical function” (B143, B128). (Lau, 2010, S. 105; vgl. Powell, 1990, S. 57–8)

Als logische Funktion kann das denkende Ich weder als Gegenstand noch als wirkliche Denkhandlung verstanden werden, weil es in der Tat als solche nur eine syntaktische Struktur bedeutet, in der die Gehalte der Erkenntnis vereinigt werden und die Erkenntnis ausmachen. Die wirkliche Denkhandlung richtet sich zwar auf diese Struktur, besteht aber in der Zeit und ist immer nur empirisch. Dieses Verständnis ist dem des Sensualismus sehr ähnlich, und tatsächlich verstehen die meisten Sensualisten das denkende Ich primär als logisch. Allerdings gründen sie es weiterhin auf den Sinn und halten es für semantisch vom empirischen Gegenstand oder von der empirischen Handlung abstrahiert, während es für den Logismus ohne vollständige Gegenständlichkeit nur syntaktisch und völlig unabhängig von der empirischen Realität ist.

Eine konkrete Auffassung des Ichs nach dieser logistischen Orientierung findet sich in der Lichtenberg'schen<sup>201</sup> oder Wittgenstein'schen<sup>202</sup> Lehre mit der Vorstellung des Ichs

---

<sup>201</sup> Vgl.: „The ‘it’ used by Lichtenberg to refer to the subject of thinking does not single out a distinct, although unknowable entity but merely names the inscrutable ground of thinking“ sowie „From Lichtenbergean point of view, Kant’s reference to the I as an unknown ‘thing’ rests on a hypostatization of the *conditions* of appearance (space, time, and categories) to the *ground* of experience (supersensible *substratum*)“ (Zöller, 1992, S. 434).

<sup>202</sup> Vgl.: „When illuminated by the early Wittgenstein, it is clear that for Kant the unknowability of the

als lediglich **falsches Subjekt**, beispielsweise bei dem ‚es‘ in ‚es regnet‘. Das heißt, dass man den Satz ‚Ich denke‘ in ‚Es denkt‘ umschreiben darf. Kants bekannte Beschreibung des denkenden Ichs kann gewissermaßen als Beleg für diese Position gelesen werden:

Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein 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. (A345–6/B403–4; vgl. Allison, 2004, S. 354)

Allerdings zeigt sich in dieser Aussage doch noch ein in gewisser Weise gegenständliches Verständnis des Ichs, kann sie doch so verstanden werden, als wäre das Ich ein durch Prädikate erkennbares Ding. Dem Logismus ohne vollständige Gegenständlichkeit zufolge sind alle hypostatischen Beschreibungen des Ichs unzulässig.<sup>203</sup> Demzufolge werden die transzendentalen Paralogismen einfach so interpretiert, dass die rationalen Psychologen das Ich als einen bloßen grammatikalischen Faktor fälschlicherweise hypostasieren, ihm reale Eigenschaften zuschreiben und dadurch einen Kategorienfehler begehen.<sup>204</sup>

Dem Ich an sich als einem falschen Subjekt darf nicht irgendeine Eigenschaft zugeschrieben werden, und es bezieht sich auf gar keinen individuellen und bestimmten Gegenstand in irgendeinem Sinne, weil man dabei in der Tat nur die Sachverhalte, die

---

thinking self is not just a matter of general noumenal ignorance. Rather, because thinkers make judgments on the basis of their own reasons, the ‘I’ is a formal aspect of every judgment and so cannot be the object of a judgment“ (Kitcher, 2000, S. 40).

<sup>203</sup> Sturma nennt das denkende Ich ein ‚Quasi-Objekt‘, was aber keineswegs den Wortsinn des Objekts impliziert: „Damit soll zum Ausdruck kommen, daß das, was im Selbstbewußtsein gedacht wird, nicht im herkömmlichen Sinne ein intentionales Korrelat kognitiven Bewußtseins, aber auch nicht nichts ist. Zur Verdeutlichung dieser eigentümlichen Form der Referenz kann der Begriff eines Quasi-Objekts des Selbstbewußtseins eingesetzt werden, der den Bezugspunkt eines selbstreferentiellen Falles von Bewußtsein anzeigt. Der Bezugspunkt ist aber deswegen weder im schwachen noch im starken Wortsinn ein Objekt, weil die besonderen epistemischen Qualitäten des Selbstbewußtseins die Referenz auf einen Gegenstand der äußeren Reflexion ausschließen“ (Sturma, 2002, S. 218; vgl. 1998, S. 406).

<sup>204</sup> Vgl.: „And since to hypostatize just is to apply the category of existence to a putative object of thought, it follows that where there is no such object there can be no hypostatization. But this is precisely what is lacking in the case of the I of the “I think.”“ (Allison, 2004, S. 355).

man an der Prädikatstelle anführt, erkennt und das Ich in der Subjektstelle nur die grammatikalische Funktion hat, einen Satz zu vollenden. Kurz gesagt, es hat weder den Sinn noch die Bedeutung in Freges Sinne, wenn Allison es als einen bloßen **Platzhalter** für das Subjekt des Gedankens bezeichnet:

Moreover, again somewhat in the Wittgensteinian-Rylean mode, this elusiveness can be construed as a consequence of the “logic” of its use. This use is transcendental, not empirical. Rather than naming or referring to a distinct individual, this I functions as a placeholder for the subject of thought, the “I or he or it (the thing) which thinks” (A3461B409). As such, it is not only ineliminable, but also systematically elusive in the sense that it is purely formal, without any empirical content. (Allison, 1996, S. 96; vgl. Powell, 1990, S. 232)

Der Gedanke, der sich durch die Form der Erkenntnis in einem Urteil darstellt, erfordert unbedingt ein Subjekt, was jedoch noch keine Realität und Gegenständlichkeit bedeutet.<sup>205</sup> Powell gehört zwar zu den Vertretern des Sensualismus, sein logistischer Teil der Erklärung des denkenden Ichs kann jedoch als ein radikaler Logismus ohne vollständige Gegenständlichkeit bezeichnet werden, solange seine weitere Verbindung mit der Sinnlichkeit nicht berücksichtigt wird:

‘I think that-*p*’ is a *meta*-representing of the representation *p*: it represents *p* as one representation within a system of representations. Taking { } to mean ‘is a member of S’, on this view we find that, in effect,

I think that-*p*  
actually has as its logical form  
{*p*}

Again, it is not the case that all members of S are in fact represented as being within S.

---

<sup>205</sup> Allison vertritt zwar die Position des Logismus ohne vollständige Gegenständlichkeit, scheint aber die logische Funktion der Apperzeption doch als eine besondere wirkliche Handlung zu verstehen, was für den Logismus ungewöhnlich ist: „In this regard, Allison has a curious in-between position. On the one hand, he understands the unity of the mind and its active powers in a way that Kitcher does not and sees that ASA gives us awareness of single, unified acts of apperception, not just of diverse members of a system. On the other hand, however, he still insists that awareness of such acts is not awareness of an actor, because for Kant there is no such actor, only the act. My response to such a mixed position is this. To be aware of the act *just is* to be aware of the actor; the actor being a global representation, act and actor are two aspects of the same thing“ (Brook, 1994, S. 240–1).



Still, any member of S can be so represented, and 'I think that-*p*' is the grammatical form used for this purpose. The basic point here again is that made by Kant: that the 'I' of the 'I think' does not refer to an entity which stands in some relation to its properties, but rather is a logical operator which serves to group members of a co-conscious system as such. But if the apperceptive 'I' is no more than this, it is not an object of reference at all. (Powell, 1990, S. 232–233)

Nach dieser Auffassung ist das denkende Ich lediglich ein **logischer Operator** der Syntaktik, der die Vorstellungen der Erkenntnis **einklammert** und **thematisiert**. Es ist eine **Meta-Vorstellung**, weil es nicht von anderen Vorstellungen auf der semantischen Ebene bestimmt werden oder sich mit ihnen verbinden kann, sondern nur dazu dient, sie zur Erkenntnis zu führen.

Diese Interpretation vermag die Spannung zwischen dem Deduktions- und dem Paralogismenkapitel zu lösen, indem nach dieser Lesart die Deduktion von der Notwendigkeit des Ichbegriffs für die Erkenntnis bloß im syntaktischen Sinne spricht, während die Paralogismen die Hypostasierung desselben auf der semantischen Ebene kritisieren. Die oberflächliche Spannung entsteht allein aus der Vermischung dieser zwei verschiedenen Ebenen und in der Tat ist die Hervorhebung der notwendigen Funktion des denkenden Ichs für die Erkenntnis im Deduktionskapitel vereinbar mit der Deontologisierung desselben im Paralogismenkapitel, setzt doch die syntaktische Funktion keinen ontologischen Sinn voraus. Dem entspricht die folgende Reflexion Kants:

Wenn etwas apprehendirt wird, so wird es in die function der apperception aufgenommen. Ich bin, ich denke, Gedanken sind in mir. Dieses sind insgesamt Verhältnisse, welche zwar nicht regeln der Erscheinung geben, aber machen, daß alle Erscheinung als unter Regeln enthalten vorgestellt werde. Das Ich macht das Substratum zu einer Regel überhaupt aus, und die apprehension bezieht iede Erscheinung darauf. (R4676 aus dem Nachlass: 1773–1775, AA XVII: 656)

Demzufolge enthält die Funktion der Apperzeption keine semantischen Regeln der Erscheinungen, sondern trägt sie nur in einem syntaktischen Verhältnis zusammen, wodurch die Anwendung der transzendentalen semantischen Regeln (der Kategorien)

erst möglich wird. Weil diese Funktion auf einer von den semantischen Regeln verschiedenen Ebene angesiedelt ist, muss sie weder mit dem semantischen Gehalt, was in einem Teufelskreis münden würde, noch mit der Frage nach seinem Subjekt, was zu einer unendlichen Fragereihe führen würde, verflochten sein.<sup>206</sup>

Allerdings hat dieser Vorteil des Logismus ohne vollständige Gegenständlichkeit Preis: Die Desemantisierung des denkenden Ichs beseitigt sowohl seine ontologische Realität, als auch die ganze transzendente Psychologie Kants, inklusive seiner Lehre der Erkenntnisvermögen sowie ihrer Handlungen und Wirkungen im Verfahren der Erkenntnis. Denn wenn das Ich nichts weiter als ein falsches Subjekt ist, darf man nicht von seinen inhaltlichen Bestimmungen sprechen, das heißt, ihm keine Eigenschaften zukommen lassen. Das falsche Subjekt ist kein Subjekt im Sinne des kognitiven Subjekts mehr, das die transzendente Psychologie als Träger der Vorstellungen und als Akteur der Erkenntnishandlungen voraussetzt.<sup>207</sup> Diese transzendente Psychologie aber macht das Wesentliche von Kants transzendentaler Erkenntnistheorie aus – was gerade der Grund ist, weshalb Kitcher sie so hervorhebt.<sup>208</sup> Es ist offensichtlich, dass Kants Ansatz sich vollkommen von dem Lichtenbergs<sup>209</sup> oder

---

<sup>206</sup> Vgl.: „Ausdrücke wie ‚synthetische Einheit der Apperzeption‘ oder ‚transzendente Einheit der Apperzeption‘ sind epistemologische Konstitutionsbestimmungen. Sie bezeichnen weder einen mentalen Zustand noch lassen sich mit ihnen Leistungen im Sinne eines setzenden Ich verbinden. Diese semantische Eigentümlichkeit bewahrt Kant im übrigen auch vor den in der philosophischen Psychologie verbreiteten vitiösen Zirkeln und Regressen“ (Sturma, 2002, S. 212; vgl. 1998, S. 403).

<sup>207</sup> Vgl.: „The use of the third-person neuter pronoun “it” (*es*) in the phrase “it thinks” (*es denkt*) might be taken to refer to some anonymous agency behind all thinking, to some thing that thinks—thus replacing the self’s own agency in thinking with that of some other entity. Yet the proposed analogy to phrases such as “it lightens” (*es blitzt*) suggests that the identification of a determined underlying agent is given up altogether and replaced by the reference to an *impersonal*, anonymous agency—an agency without an agent. There simply is no person, neuter or otherwise, to which the “it” in the phrase “it lightens” refers. Analogously, the pronoun in the phrase “it thinks,” while grammatically still a personal pronoun, standing in for the proper name of some subject, is in effect neither personal nor a pronoun” (Zöller, 1992, S. 428).

<sup>208</sup> Vgl.: „These faculties are not merely necessary for cognition; by the same reasoning, they are all necessary parts of a thinking self. To avoid faculty psychology, Allison and other commentators often portray Kant’s ‘I think’ as merely the ‘logical’ subject of judgments, and so as encompassing only [the faculty of] understanding. But this reading badly misrepresents his teleological approach to cognitive faculties [...] A Kantian I think without a rich array of faculties, but only an understanding, would be an impossibility“ (Kitcher, 2000, S. 43). Der Verstand hier unter Wittgenstein’sche Interpretation bedeutet keine dynamische Funktion, sondern nur eine statische logische Struktur.

<sup>209</sup> Zöller zeigt den wichtigen Unterschied zwischen Kant und Lichtenberg: „With all the similarities between Kant’s and Lichtenberg’s accounts of the self, a crucial difference remains. While severely limiting the knowability of the self to the latter’s appearance under conditions of time, Kant nevertheless insists on the actuality and even functional necessity of a mode of self-awareness not captured by the distinction between the self as it is in itself and the self as it appears. By transforming Kantian ‘I think’ (Ich denke) into a statement with no reference to the I, Lichtenberg in effect, if not in intension, dismisses

Wittgensteins<sup>210</sup> unterscheidet. Sie sprechen dem denkenden Ich ab, dass die inhaltliche Bestimmung der Erkenntnis von ihm abhängig ist, und setzen es in Anführungszeichen oder eine logische Klammer, womit die transzendente Deduktion, auf deren Funktion die Lehre der Synthesis *a priori* und die notwendige Anwendbarkeit der Kategorien gründen, scheitern muss. Denn ohne die Setzung des denkenden Ichs als gegenständlicher Akteur ist die synthetische Handlung mit der Spontaneität im Erkenntnisverfahren unverständlich<sup>211</sup> und die bloße Übernahme der Vorstellungen im denkenden Ich als Anführungszeichen oder logische Klammer ist völlig beliebig und distributiv. Dieses Verständnis kann keine inhaltliche Notwendigkeit der Erkenntnisse und keine Identität ihres Subjekts sicherstellen, die es erlauben, dass sich alle Vorstellungen der verschiedenen Erkenntnisse miteinander verbinden und kollektiv eine einzige Erfahrung ausmachen können.<sup>212</sup> Soll Kants transzendente Erkenntnistheorie beibehalten werden, darf daher das denkende Ich nicht bloß als syntaktische Form, sondern muss zumindest als eine formale Bedingung im Sinne des Gehalts der Erkenntnis interpretiert werden.

---

one of the central tenets of the *Critique of Pure Reason*, a doctrine that in effect vindicates philosophical psychology for transcendental philosophy“ (Zöller, 1992, S. 435).

<sup>210</sup> Kitcher kritisiert die Wittgenstein'sche Interpretation bei Allison und zeigt den Unterschied zwischen dieser und Kant auf: „Allison's Wittgensteinian interpretation replaces that natural context with an utterly alien one, in which epistemological justification is given up and reference to capacities required for knowledge disallowed“ (Kitcher, 2000, S. 46) und „The contrast [to Wittgenstein] could hardly be greater. Kant pursued his justificatory project in the theory of knowledge, by trying to understand the thought-processes required for cognition, and it was this project pursued by this method that led to his doctrine of the thinking self“ sowie „Allison's Wittgensteinian reconstruction of Kant's doctrine of the unknowability of the subject of thought would enable “Kant's view” to “constitute a formidable challenge to contemporary materialism“ (Allison, 1996b, 93), only by sacrificing the central tenets of transcendental epistemology“ (Kitcher, 2000, S. 44).

<sup>211</sup> Vgl.: „It is the nature of the epistemic claim that our minds are spontaneous in knowledge that looks so abruptly asserted. It is not, strictly speaking, a 'logical' claim in the sense in which Kant usually uses his notion of transcendental-logical 'formality.' It may be a logically necessary attribute of the concept of experience that all experience involve both concepts and intuitions, that nothing can be a representation of mind unless it can be united synthetically with other representations, and that such synthetic unification cannot go on unless there are pure rules for such activity. But if in such arguments the notions of 'concept,' 'synthetic unification,' and 'application of pure concepts,' are to be truly 'formal,' we should be neutral about such issues as whether the occurrence of sensations alone causally produces a certain conceptual (a specific unifying activity) or whether 'we' do, in some causally independent way“ (Pippin, 1987, S. 453; vgl. Zöller, 1992, S. 428).

<sup>212</sup> Vgl.: „Lichtenberg is here considering dissociating the mind-immanence of representations from their mind-dependence. Representations, so he argues, can be present in the mind without depending on the mind's activity for their existence. Lichtenberg shows extreme caution, though, in his characterization of those self-immanent, yet not self-dependent representations“ (Zöller, 1992, S. 424), „Yet even on Kant's account, empirical objectivity, while not reducible to modifications of the senses, is nevertheless dependent on the mind *qua* synthesizing intellect“ (Zöller, 1992, S. 433), sowie „Lichtenberg's radical dissociation of thinking from the mind's conscious activity leads to a pluralization of the self. Since the Kantian unification in and through consciousness is missing, distinct thoughts are no longer unified by the activity of thinking. [...] The Lichtenbergian intellect is thus deprived of a consciousness that is capable of encompassing all its thoughts“ (Zöller, 1992, S. 439).

Letztlich vermag auch der Logismus ohne vollständige Gegenständlichkeit nicht wirklich der Frage nach dem ontologischen Status des denkenden Ichs auszuweichen. Obwohl er das denkende Ich nur als eine logische Form der Syntaktik versteht, setzt die Verständlichkeit der Anwendung dieser Form wieder eine Denkhandlung und ein denkendes Subjekt voraus. Viele Sensualisten gründen gerade das denkende Ich als logische syntaktische Form weiterhin auf das empirische Ich, das diese Form verwendet. Indem der Logismus ohne vollständige Gegenständlichkeit diese Frage gänzlich innerhalb des logischen Bereichs zu behandeln sucht, verfällt er aufgrund des Mangels an Beziehung mit der Realität in einen unendlichen Regress.

### **Resümee**

Kants Setzung des denkenden Ichs als zentrales Moment seiner transzendentalen Erkenntnistheorie führt zu einer Unklarheit und einer Spannung in seinem philosophischen System, die er selbst nicht behandelt. Mit diesem Problem konfrontiert, gibt es grundsätzlich drei Ansätze, Kants denkendes Ich zu interpretieren: den Intellektualismus, den Sensualismus und den Logismus. Der Intellektualismus schreibt dem denkenden Ich eine intellektuelle, der Sensualismus eine sinnliche Realität, während der Logismus die Realität des denkenden Ichs ganz ablehnt. Das Standardmodell jeder dieser drei Herangehensweisen konzipiert ein gegenständliches Ich, das jeweils die Position des ihr korrespondierenden Status einnimmt. Darüber hinaus hat jeder Ansatz eine Variante, die die Gegenständlichkeit des denkenden Ichs völlig beseitigt und es bloß als eine Handlung oder eine formale Struktur ansieht.

Der Untersuchung dieses Kapitels zufolge versucht jede der drei Herangehensweisen die wichtigsten Aussagen von Kants System der transzendentalen Philosophie beizubehalten, ohne dieses Ziel aber vollständig erreichen zu können. Der Intellektualismus hebt den transzendentalen Charakter und die objektive Realität des denkenden Ichs hervor, ist aber nicht mit Kants Prinzip der Unerkennbarkeit des nicht-sinnlichen Gegenstands vereinbar. Der Sensualismus liefert eine legitime Erklärung der objektiven Realität des denkenden Ichs innerhalb von Kants Grenze der Erkenntnis, raubt ihm damit aber seinen transzendentalen Charakter für Gründung der transzendentalen Erkenntnistheorie. Der Logismus behält einerseits die reinen und

notwendigen Eigenschaften des denkenden Ichs im Bereich der Logik bei und verzichtet andererseits auf seine Realität, um so dem Streit um seine Erkennbarkeit auszuweichen. In dieser Interpretation ist damit aber seine objektive Gültigkeit problematisch. Alle drei Varianten versuchen durch die Dekonstruktion der Gegenständlichkeit des denkenden Ichs die Schwierigkeiten zu lösen, die sich jeweils spezifisch mit ihnen ergeben. Unabhängig davon, inwieweit ihnen das gelingt, sind sie alle aber mit dem Problem der Unvollständigkeit oder sogar der Unverständlichkeit der transzendentalen Psychologie Kants konfrontiert, die immerhin das Wesentliche seiner transzendentalen Erkenntnistheorie ausmacht. Aus der Unvollkommenheit dieser drei Positionen ergibt sich ein scharfes Trilemma: Bei der Wahl zwischen der Grenze der Erkenntnis, dem transzendentalen Charakter und der objektiven Gültigkeit des denkenden Ichs nach Kants transzendentaler Erkenntnistheorie muss zumindest auf eines verzichtet werden, um Selbstkonsistenz zu erreichen. Allein der Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit hat die Möglichkeit, dieser Aporie zu entgehen, sofern seine einzige Schwierigkeit in dem Mangel einer transzendentalen Deduktion der Vorstellung des denkenden Ichs besteht, diese aber keinen wesentlichen Widerspruch zu seiner Position bildet. Wenn man hingegen auf die absolute Richtigkeit der transzendentalen Erkenntnistheorie verzichtet und sie als eine Theorie ansieht, die nur unter gewissen Voraussetzungen gültig ist, lässt sich das denkende Ich als eine besondere Voraussetzung für diese Theorie verstehen, unter der allein die Notwendigkeit der Erkenntnis bzw. die Möglichkeit der Wissenschaft komplett erklärt werden kann.



## Schluss

Die Kernfrage der vorliegenden Arbeit war, inwiefern Kants transzendente Erkenntnistheorie die Gültigkeit der von ihr selbst aufgestellten transzendentalen Erkenntnis erklärt. Diese Frage kann auf die Frage nach dem Status des transzendentalen Subjekts reduziert werden, insofern die transzendente Erkenntnis wesentlich von den verschiedenen abgestuften Bestimmungen des transzendentalen Subjekts abhängt. Das heißt, dass die Gültigkeit der transzendentalen Erkenntnis mit dem legitimen Status des transzendentalen Subjekts verbunden ist. Die Beantwortung dieser Frage ist aber mit einer großen Schwierigkeit konfrontiert: Der transzendentalen Erkenntnistheorie nach muss alle gültige Erkenntnis den Begriff und die Anschauung, beim Menschen spezifisch die sinnliche Anschauung, in sich verbinden, während die meisten Bestimmungen des transzendentalen Subjekts nichts mit der sinnlichen Anschauung zu tun haben. Diese Bestimmungen können jedoch nicht von der transzendentalen Erkenntnistheorie abgesondert werden, sofern sie die Grundlage dieser Theorie ausmacht. Daraus ergibt sich eine fundamentale Schwierigkeit: Einerseits kann die transzendente Erkenntnistheorie nicht auf die Setzung des transzendentalen Subjekts verzichten, andererseits vermag sie aber seinen Status nicht zu erklären.

Diese Schwierigkeit äußert sich genauer und konkreter in Kants transzendentaler Deduktion der Kategorien. In diesem Kapitel spielt das transzendente Subjekt im Namen des Ichs eine zentrale Rolle für die Erklärung der Möglichkeit der Erkenntnis, indem es die höchste Einheit der Erkenntnis liefert und darunter die Synthesis *a priori* nach den Kategorien zwischen sinnlichen Mannigfaltigen möglich macht. Darin stellt sich das Ich als ein Wesen mit den Bestimmungen der Reinheit, der Spontaneität, der Beständigkeit, der Einfachheit und der Identität dar. Die Wirklichkeit dieses Ichs mit seinen Bestimmungen wird aber dem Kriterium der transzendentalen Erkenntnistheorie zufolge, ja sogar mit Blick auf die relevante Rede im Deduktionskapitel unannehmbar. Damit bleibt der Status dieses Ichs unklar, was die Argumentation der transzendentalen Deduktion der Kategorien gefährdet, sofern die oberste Prämisse dieser Deduktion, nämlich der Grundsatz der transzendentalen Apperzeption, eine Entfaltung des Ichbegriffs ist.

Diese Spannung nimmt zu, wenn Kant in seiner Lehre von den Paralogismen die Hypostasierung des Ichs und das realistische Verständnis der rationalen Psychologen von dessen Eigenschaften, die die transzendente Deduktion der Kategorien gerade voraussetzt, wie z. B. die Beständigkeit, die Einfachheit und die Identität, kritisiert. Im Gegensatz dazu versucht Kant im Paralogismenkapitel zugleich, den Status des Ichs mit diesen Eigenschaften im logischen Sinne aufzufassen. Diese Auffassung aber macht es schwierig, seine eigene transzendente Erkenntnistheorie, besonders die im Deduktionskapitel, zu unterstützen. Deswegen scheint Kant in manchen Stellen des Paralogismenkapitels selbst zwischen der logischen Auffassung und alternativen realen Auffassungen des Ichs zu zögern und zu schwanken.

Der Analyse der vorliegenden Arbeit zufolge lässt sich Kants unklare Auffassung des Status des Ichs zunächst in drei verschiedene interpretative Richtungen systematisch unterscheiden: den Intellektualismus, den Sensualismus und den Logismus. Sie verstehen den Status des Ichs jeweils als Noumenon, Phänomenon oder bloß logischen Begriff. Jede Position kann nach einem weiteren Kriterium in zwei Modelle unterteilt werden, je nachdem, ob sie das Ich als etwas mit oder ohne vollständige Gegenständlichkeit (z. B. als eine bloße intellektuelle Handlung, eine bloße Verbindlichkeit der psychologischen Vorstellungen oder einen bloß grammatischen Faktor) versteht. Jede Interpretation hat ihre Vor- und Nachteile. Die Auffassungen des Ichs als etwas ohne vollständige Gegenständlichkeit sind bei allen drei Ansätzen mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass Kants Setzung der transzendentalen Vermögenspsychologie mit den verschiedenen erkennenden Funktionen für die Erklärung der Entstehung der Erkenntnis unverständlich ist, wenn es kein gegenständliches Subjekt als Träger dieser Vermögen und Funktionen gibt. Der Intellektualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit kann durch ein gegenständliches noumenales Ich diesen Mangel beheben, überschreitet mit dessen Setzung jedoch die Grenze der Erkenntnis und führt so den von Kant kritisierten Dogmatismus wieder ein. Im Gegensatz dazu hält der Sensualismus mit vollständiger Gegenständlichkeit die Grenze der Erkenntnis fest, indem er die transzendentalen Vermögen und Funktionen auf ein phänomenales Ich gründet. Dieses phänomenale Ich ist aber wesentlich passiv und nicht mit den transzendentalen Vermögen und Funktionen der Spontaneität vereinbar. Gründet so der Phänomenalismus die



transzendentalen Eigenschaften auf dieses Ich, setzt er insgeheim seinen transzendentalen Charakter voraus. Damit aber wird die Begründung zum Zirkel. Der Logismus mit vollständiger Gegenständlichkeit versteht das transzendente Subjekt als ein logisches Ich, dessen Setzung einerseits die Grenze der Erkenntnis nicht überschreitet und das andererseits auch mit den transzendentalen Vermögen und Funktionen vereinbar ist. In einem logischen Raum lässt sich alles Widerspruchsfreie setzen, damit wird aber keineswegs eine objektive Gültigkeit bewiesen. Vor einer transzendentalen Beweisführung ist die Setzung der transzendentalen Vermögen und Funktionen nur logisch. Den Grund dieser Setzung wiederum im logischen Raum ausfindig machen zu wollen, ist vergeblich und kann sich ins Unendliche fortsetzen – genau dies ist aber bei der Setzung eines logischen Ichs der Fall.

Die oben genannte Aporie stellt sich in der Tat als ein Münchhausen-Trilemma dar, mit dem jedes nach einer vollständigen Begründung strebende System konfrontiert ist. Dazwischen fängt der Intellektualismus mit einem dogmatischen Grundsatz an, der Sensualismus gerät in einen Zirkelschluss, während sich der Logismus in einem unendlichen Regress vergeblich bemüht. Der einzige Weg, dem Trilemma zu entkommen, besteht darin, auf den Versuch einer Letztbegründung des Systems zu verzichten. Wird zugegeben, dass ein System gewisse Grundsätze erfordert, die aber nicht im absoluten Sinne dogmatisch, sondern nur im relativen Sinne hypothetisch angenommen werden, so lässt sich auch Kants Setzung des Ichs zu dieser Art Annahme zählen. Das heißt, alle Bestimmungen des Ichs werden nur für die Aufgabe der transzendentalen Erkenntnistheorie, die von Kant als Faktum angesehene Notwendigkeit der Erkenntnis bzw. Wissenschaft zu erklären, ohne Beweis hypothetisch angenommen. In diesem Sinne bleibt das Ich bei seinem bloß logischen Status, zugleich kann Kant ihm eine besondere objektive Gültigkeit anhand seiner epistemologischen Absicht verleihen. Diese Interpretation verbindet zudem die Charakteristika der drei genannten interpretativen Richtungen in sich. Der Logismus bildet die Basis, insofern das Ich als ein wesentlich logischer Begriff angesehen wird. Die Hypothese seiner objektiven Gültigkeit nimmt dieses Ich, wie schon der Intellektualismus, als einen wirklichen Grund aller transzendentalen Vermögen und Funktionen an, die die transzendente Erkenntnistheorie unterstützen können. Auf einer Meta-Ebene hängt diese Hypothese allerdings, wie beim Ansatz des

Sensualismus, von den konkreten Gegenständen in der Erfahrung, nämlich den als Fakten angenommenen konkreten Wissenschaften, ab.

Die Schwäche dieser Interpretation besteht darin, die Möglichkeit anerkennen zu müssen, dass eine konkurrierende Theorie mit unterschiedlichen Hypothesen ein besseres oder zumindest ein gleichermaßen einheitliches System liefern kann. Aus einer anderen Perspektive ist darin jedoch nicht nur ein Nachteil zu sehen. Sie entspricht dem bescheidenen Geist der transzendentalen Philosophie Kants, nicht mehr durch die bloße Spekulation die absolute Wahrheit zu erhalten und danach die anderen Erkenntnisse über die konkrete Welt zu führen, sondern die Entwicklung der konkreten Wissenschaften hochzuachten und umgekehrt ihre Methode nachzuahmen. Dementsprechend können die verschiedenen transzendentalen Philosophen mit verschiedenen Hypothesen anfangen, die Erklärung der konkreten menschlichen Erkenntnisse zu versuchen und damit ihre eigenen transzendentalen Systeme aufzubauen. In diesem Sinne bedeuten die verschiedenen Modelle der transzendentalen Philosophie nicht mehr verschiedene geschlossene Systeme, sondern können je nach ihrer Erklärungskraft für die konkrete Welt miteinander kommunizieren und in einen Wettbewerb der Konzepte treten. Dabei behält die transzendente Methode (der es darum geht, die Bedingungen *a priori* der Erkenntnis herauszufinden) ihren Wert stets bei, indem sie zwar keine absolute Wahrheit, aber doch eine Vermittlung zwischen den philosophischen Prinzipien und den konkreten menschlichen Erkenntnissen bzw. eine einheitliche Weltanschauung liefert.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur:

- Hamann, Johann Georg, and Josef Nadler. 1999. *Sämtliche Werke*. Wuppertal: Brockhaus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Friedhelm Nicolin, Gisela Schüler, Ingo Rill, Peter Kriegel, and Walter Jaeschke. 1989. *Frühe Schriften*. Gesammelte Werke. 1-2. Hamburg: Felix Meiner.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. 1787. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: Ein Gespräch von Friedrich Heinrich Jacobi*. Breslau: bey Gottl. Loewe.
- Kant, Immanuel, Katharina Holger, Eduard Gerresheim, Ingeborg Heidemann, Gottfried Martin, Preussische Akademie der Wissenschaften., deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin., und Kant-Gesellschaft. Landesgruppe Rheinland-Westfalen. 1902. *Gesammelte Schriften*. Berlin: G. Reimer.
- Kant, Immanuel, Marion Lauschke, and Manfred Zahn. 1998. *Der Streit mit Johann August Eberhard*. Hamburg: Felix Meiner.

### Sekundärliteratur:

- Allison, Henry E. 1996. *Idealism and Freedom: essays on Kant's theoretical and practical philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Allison, Henry E. 2004. *Kant's transcendental idealism*. New Haven: Yale University Press.
- Allison, Henry E. 2015. *Kant's transcendental deduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Ameriks, Karl. 1982/2000. *Kant's theory of mind: an analysis of the paralogisms of pure reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Ameriks, Karl. 1994. „Understanding Apperception Today“, in P. Parrini (Hrsg.), *Kant and Contemporary Epistemology*. Dordrecht: Kluwer, 333-49.

- Ameriks, Karl, und Dieter Sturma (Hrsg.). 1995. *The modern subject: conceptions of the self in classical German philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Ameriks, Karl. 1997. „Kant and the Self: A Retrospective“, in David E. Klemm und Günter Zöller (Hrsg.), *Figuring the Self*. Albany: SUNY Press, 55-72.
- Ameriks, Karl. 1998. „The Paralogisms of Pure Reason in the First Edition“, in Georg Mohr und Marcus Willaschek (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 371-390.
- Ameriks, Karl. 2003. „Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute“, in Dietmar H. Heidemann und Kristina Engelhard (Hrsg.), *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlin, Boston: de Gruyter, 76-99.
- Bennett, Jonathan. 1974. *Kant's Dialectic*. London: Cambridge University Press.
- Brook, Andrew. 1994. *Kant and the mind*. Cambridge [England]: Cambridge University Press.
- Brook, Andrew. 2001. „Kant, self-awareness and self-reference“, in Andrew Brook und Richard C. DeVidi (Hrsg.), *Self-reference and Selfawareness*. Amsterdam/Philadelphia: J. Benjamins Pub, 9–30.
- Bubner, Rüdiger. „Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction“, *Review of Metaphysics*, 28(3) (1975), 453–467.
- Bubner, Rüdiger. 1982. „Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente“, in W. Kuhlmann und Dietrich Böhler (Hrsg.), *Kommunikation und Reflexion*, 304-332. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Carl, Wolfgang. 1998. „Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage“, in Georg Mohr und Marcus Willaschek (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 189-215.
- De Gaynesford, Maximilian. 2003 „Kant and Strawson on the First Person“, in Hans-Johann Glock (Hrsg.), *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press, 155–167.
- Emundts, Dina. „Die Paralogismen und die Widerlegung des Idealismus in Kants Kritik der reinen Vernunft“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54 (2006), 295–309.
- Falkenstein, Lorne. 1995. *Kant's intuitionism. A commentary on the transcendental aesthetic*. Toronto: University of Toronto Press.

- Frank, Manfred. 2007. *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goldman, Avery. 2012. *Kant and the Subject of Critique: On the Regulative Role of the Psychological Idea (Studies in Continental Thought)*. Bloomington: Indiana University Press.
- Guyer, Paul. 1987. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge [England]: Cambridge University Press.
- Hanna, Robert. 2004. *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Oxford: Clarendon.
- Hatfield, Gary C. 1990. *Natural and the normative: theories of spatial perception from Kant to Helmholtz*. Cambridge: MIT Press.
- Hatfield, Gary C. 1992. „Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy“, in Paul Guyer (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 200–227.
- Heidemann, Dietmar. 2013. „Dass Ich bin: Zu Kants Begriff des reinen Existenzbewusstseins“, in Stefano Bacin, Alfredo Ferrarin, Claudio La Rocca & Margit Ruffing (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht*. Berlin: De Gruyter, 153-164.
- Heimsoeth, Heinz. 1971. *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I, Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlegen*. Bonn: Bouvier.
- Henrich, Dieter. 1967. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Henrich, Dieter. “The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction”, *Review of Metaphysics*, 22 (1969), 640-59.
- Henrich, Dieter. 1976. *Identität und Objektivität: e. Unters. über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: C. Winter.
- Henrich, Dieter. 1989. „Kant’s Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique“, in Eckart Förster (Hrsg.), *Kant’s Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 29-46.
- Hiltscher, Reinhard. 2002. „Einige Anmerkungen zu Kants Lehre von Reflexion, Selbstbewußtsein und Subjektivität“, in Reinhard Hiltscher und André Georgi

- (Hrsg.), *Perspektiven der Transzendentalphilosophie: im Anschluß an die Philosophie Kants*. Freiburg: Karl Alber, 273-300.
- Horstmann, Rolf-Peter. „Kants Paralogismen“, *Kant-Studien*, 84 (1993), 408–425.
- Kaulbach, Friedrich. 1981. „Der Primat der Substanzkategorie in Kants Programm der ‚transzendentalen Logik‘“, in Ingeborg Heidemann (hrsg.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781-1981*. Berlin/New York : W. de Gruyter, 182-199.
- Keller, Pierre. 1998. *Kant and the demands of self-consciousness*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kemp Smith, Norman. 1918. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: Macmillan.
- Kitcher, Patricia. „Kant's Paralogisms“, *Philosophical Review*, 91 (1982), 515–547.
- Kitcher, Patricia. 1984. „Kant's real self“, in Allen W. Wood (Hrsg.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca/N.Y./London: Cornell University Press, 113—47.
- Kitcher, Patricia. 1990. *Kant's transcendental psychology*. New York: Oxford University Press.
- Kitcher, Patricia. 2008. „Kant's 'I think'“, in V. Rohden, Ricardo Terra & Guido Almeida (Hrsg.), *Recht Und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Berlin: W. De Gruyter, 181-198.
- Kitcher, Patricia. 2011. *Kant's thinker*. New York: Oxford University Press.
- Klemme, Heiner. 2009. „‘Das Ich denke, ist...ein empirischer Satz‘: Kants Auseinandersetzung mit Descartes“, in Jean Ferrari, Pierre Guenancia, Margit Ruffing, Robert Theis und Matthias Vollet (Hrsg.), *Descartes und Deutschland - Descartes et l'Allemagne, Europaea Memoria*, series 1. Hildesheim: Olms, Bd. 71, 177-186.
- Klemme, Heiner. 2010. „Die rationalistische Interpretation von Kants ‚Paralogismen der reinen Vernunft. Eine Kritik“, in Jiří Chotaš, Jindřich Karásek und Jürgen Stolzenberg (Hrsg.), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur ‚Transzendentalen Dialektik‘ der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 141-161.
- Klimmek, Nikolai. 2012. *Kants System der transzendentalen Ideen*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Lau, Chong-Fuk. 2001. „Die Struktur der transzendentalen Deduktion und das Problem des Selbstbewusstseins“, in V. Gerhardt, R.-P. Horstmann und R. Schumacher

- (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, Bd. 2, 362–371.
- Lau, Chong-Fuk. 2010. „Transcendental Concepts, Transcendental Truths and Objective Validity“, in Stephen R. Palmquist (Hrsg.), *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*. Berlin: de Gruyter, 99–108.
- Lau, Chong-Fuk. „Self-Cognition in Transcendental Philosophy“, *Kantian Review*, 20(3) (2015), 445–466.
- Longuenesse, Béatrice. 2007. „Kant on the Identity of Persons“, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 107 (2007), 149-167.
- Longuenesse, Béatrice. 2017. *I, me, mine: back to Kant, and back again*. Oxford; New York, NY: Oxford University Press.
- Martin, Gottfried. 1969. *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin: De Gruyter.
- Meerbote, Ralf. 1990. „Kant’s Functionalism“, in J.-C. Smith (Hrsg.), *Historical foundations of cognitive science*. Dordrecht: Kluwer, 161-187.
- Paton, Herbert J. 1953. *The categorical imperative. A study in Kant’s moral philosophy*. London: Hutchinson.
- Piché, Claude. 1995. „Self-Referentiality in Kant’s Transcendental Philosophy“, in Hoke Robinson (Hrsg.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Milwaukee: Marquette Univ Pr., Bd. 2, 259-267.
- Pippin, Robert. 1997. „Kant on the Spontaneity of the Mind“, in *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 29–55.
- Robinson, Hoke. „Anschauung und Mannigfaltiges in der transzendentalen Deduktion“, *Kant-Studien*, 72:2 (1981), 140-48.
- Rosefeldt, Tobias. 2000. *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin: Philo Verlag.
- Powell, C. Thomas. 1990. *Kant’s theory of self-consciousness*. Oxford: Clarendon Press.
- Sellars, Wilfred. „... this I or He or It (the thing) which thinks ...“, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 44 (1970), 5-31.

- Shoemaker, Sydney. 1984. „Commentary Self-consciousness and synthesis“, in Allen W. Wood (Hrsg.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 148—55.
- Strawson, Peter Frederick. 1966. *The Bounds of sense. An essay on Kant's Critique of pure reason*. London: Methuen.
- Strawson, Peter Frederick. 1987. „Kant's Paralogisms: Self-Consciousness and the 'Outside Observer'“, in Konrad Cramer (Hrsg.), *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 203-219.
- Rosefeldt, Tobias. 2000. *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin: Philo Verlag.
- Rosefeldt, Tobias. 2003. „Kant's Self: Real Entity and Logical Identity“, in Hans-Johann Glock (Hrsg.), *Strawson and Kant*. Oxford: Oxford University Press, 141–154.
- Rosefeldt, Tobias. „Kants Ich als Gegenstand“, *Deutsch Zeitschrift für Philosophie*, 54 (2006), 277–293.
- Sturma, Dieter. 1998. „Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage“, in Georg Mohr und Marcus Willaschek (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 391-411.
- Sturm, Thomas. 2002. „Selbstwußtsein und personale Identität“, in Reinhard Hiltcher und André Georgi (Hrsg.), *Perspektiven der Transzendentalphilosophie: im Anschluss an die Philosophie Kants*. Freiburg: K. Alber, 209-229.
- Wolff, Michael. „Empirischer und transzendentaler Dualismus. Zu Rolf-Peter Horstmanns Interpretation von Kants Paralogismen“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54 (2006), 265–275.
- Wuerth, Julian. 2010. „The Paralogisms of Pure Reason“, in Paul Guyer (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 210–244.
- Zöller, Günter. „Lichtenberg and Kant on the Subject of Thinking“, *Journal of the History of Philosophy*, 30 (1992), 417–441.