

Christian Friedrich Toth

BEWUSSTSEIN UND NATUR BEI KANT

Vom Subjekt
des Denkens
zum Objekt
der Erkenntnis
in der Natur



Bewusstsein und Natur bei Kant

Vom Subjekt des Denkens zum
Objekt der Erkenntnis in der Natur

Christian Friedrich Toth

Bewusstsein und Natur bei Kant

**Vom Subjekt des Denkens zum
Objekt der Erkenntnis
in der Natur**

Meiner Familie gewidmet

Um aus dieser Publikation zu zitieren, verwenden Sie bitte diesen DOI Link:

<https://doi.org/10.22602/IQ.9783745870428>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
dnb.dnb.de abrufbar.



PubliQation – Wissenschaft veröffentlichen

Ein Imprint der Books on Demand GmbH, In de Tärpen 42, 22848 Norderstedt

© 2021 Christian Friedrich Toth

Umschlagdesign, Herstellung und Verlag: BoD – Books on Demand GmbH,
In de Tärpen 42, 22848 Norderstedt

ISBN Print 978-3-7458-7041-1

ISBN ePDF 978-3-7458-7042-8

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	15
1.1 Eine <i>Theorie</i> des Bewusstseins bei Kant?	15
1.2 Ein kurzer Leitfaden	19
1.3 Ein Blick auf die Sekundärliteratur	25
2. BEWUSSTSEIN UND APPERZEPTION BEI KANT	29
2.1 Der Ausgangspunkt: <i>Bewusstsein, Apperzeption und Vorstellung</i> bei Kant	29
2.1.1 Zum Begriff des Bewusstseins bei Kant	29
2.1.2 Zum Begriff der <i>Apperzeption</i> bei Kant	33
2.1.3 Transzendentalphänomenologie und Vorstellungsbegriff	36
2.1.4 Diskursiver Begriff und intuitive Anschauung	38
2.1.5 Bewusste vs. unbewusste Vorstellungen bei Kant	47
2.2 <i>Apperzeption und ihre analytische Einheit im Kontext</i> <i>der allgemeinen Logik</i>	52
2.2.1 Zu Kants Begriff der analytischen Einheit der Apperzeption	52
2.2.2 Begriffe und Urteile	58
2.2.3 Der Gegenstand und seine Merkmale	60
2.2.4 Die Akte der Reflexion, Abstraktion und Komparation	64
2.3 <i>Apperzeption und ihre synthetische Einheit im Kontext</i> <i>der transzendentalen Reflexion</i>	69
2.3.1 Zur Ausgangslage der transzendentalen Reflexion	69
2.3.2 Zum Wesen der transzendentalen Reflexion	76
2.3.3 Vernunftkritik, Transzendentalphilosophie und Metaphysik bei Kant	80
2.3.4 Ein Ausblick: <i>Ursprung</i> und <i>Inhalt</i> der Erkenntnis	86
2.3.5 Zum Begriff der transzendentalen Logik	91
2.3.6 Zur <i>analytischen</i> und <i>synthetischen</i> Methode in der Philosophie	93
2.4 <i>Analytische und synthetische Urteile</i>	97
2.4.1 Zur Unterscheidung zweier Urteile	97
2.4.2 Das <i>analytische</i> Urteil (a priori)	98
2.4.3 Das <i>synthetische</i> Urteil (a priori und a posteriori)	100

2.5 Objekt- und Doppelbezug des transzendentalen Selbstbewusstseins	105
2.5.1 Eine Zwischenbilanz	105
2.5.2 Transzendente Reflexion und Objektbezug	107
2.5.3 Zum Doppelbezug der Apperzeption überhaupt im „Ich denke etwas“	108
2.5.4 Exkurs: Selbstbewusstsein und das empirische Subjekt	112
<u>3. ZUM URSPRUNG UND INHALT DER ERKENNTNIS</u>	116
3.1 Rückblick auf die vorgängige, rationalistische Metaphysik	116
3.2 Vom logischen zum <i>transzendentalen</i> Unterschied der Erkenntnisvermögen	119
3.3 Zum <i>Inhalt</i> der Erkenntnis: zur Beziehung von Spontanität und Rezeptivität	122
3.3.1 Die metaphysische Erklärungsart der Erkenntnisvermögen	122
3.3.2 Zur <i>Komplementarität</i> der beiden Erkenntnisvermögen	123
3.3.3 Zur Komplementarität von <i>Anschauung</i> und <i>Begriff</i> als <i>Vorstellungarten</i>	130
3.3.4 Anschauung und Begriff als <i>Erkenntnisfunktionen</i> für die <i>Wahrnehmung</i>	132
3.4 Zum <i>Ursprung</i> der Erkenntnis: <i>apriorische</i> vs. <i>empirische</i> Erkenntnis	136
3.4.1 Zur Differenzierung der Erkenntnis ihrer Quelle	136
3.4.2 Empirische Erkenntnis (Erfahrung) bei Kant	139
3.4.3 Das (transzendente) Apriori bei Kant	145
3.4.4 Rein-apriorische vs. apriorische Erkenntnis	151
3.4.5 Ein Ausblick: <i>objektiv</i> gültige Erfahrung und das Apriori	163
3.5 Zur Transzendentalität des Selbstbewusstseins und seiner beiden Momente	165
3.5.1 Ist es eine Erfahrung, dass wir denken?	165
3.5.2 Das „transzendente Bewusstsein, eine Erfahrung anzustellen“	167
3.5.3 <i>Reine</i> und <i>empirische</i> Apperzeption als transzendente Reflexionsbegriffe	171
3.5.4 Die <i>empirische</i> Apperzeption als transzendente Erkenntnis des Empirischen im Anschaulichen	175
3.5.5 Zur Differenz beider transzendentalen Erkenntnisweisen	177

4. ZUR REINEN SINNLICHKEIT	182
4.1 Von der empirischen Apperzeption zur Sinnlichkeit a priori	182
4.2 Ein Vermögen und zwei Funktionen: innerer und äußerer Sinn	184
4.3 Zum inneren Sinn.....	195
4.3.1 Der innere Sinn im Zusammenhang der Erkenntniskräfte	195
4.3.2 Der innere Sinn und die Egozentrik im Sinnlichen	200
4.3.3 Der innere Sinn als Form und Vermögen der Selbstanschauung.....	203
4.3.4 Die Zeit als Form des inneren Sinnes	205
4.4 Der äußere Sinn im Kontext von Kants Widerlegung des Idealismus	207
4.4.1 Äußerer Sinn im Kontext von Idealismus und Realismus.....	207
4.4.2 Zur Kritik des vierten Paralogismus der transzendentalen Psychologie (KrV A)	213
4.4.3 Idealismuskritik und Kants Erwiderung.....	221
4.4.4 Zur Widerlegung des Idealismus (KrV B).....	227
4.4.5 Erscheinung und transzendentes Objekt	231
4.4.6 Zum „Gegenstand überhaupt“ bei Kant.....	237
4.4.7 Der äußere Sinn in den <i>Reflexionen zum Idealismus</i> (AA 18)	243
4.5 Gliederung und Systematik des Apperzeptionsbegriffes in den <i>Reflexionen</i>	261
4.5.1 Vom Dualismus zur Dreigliedrigkeit der Erkenntnisfunktionen	261
4.5.2 Der äußere Sinn als intellektuelle Anschauung.....	265
4.5.3 Zur Reflexion <i>Vom inneren Sinn</i> : die kosmologische Apperzeption.....	266
4.5.4 Fazit: Der Begriff des äußeren Sinnes in seiner Entwicklung	274

5. DER REINE VERSTAND	277
5.1 Zur logischen <i>Einheit</i> des transzendentalen Subjekts	277
5.1.1 Zur empiristischen „Bündeltheorie“ des Ich bei Hume	278
5.1.2 Rationalistische Seelenmetaphysik und die Paralogismen der reinen Vernunft	281
5.1.3 Das transzendente Subjekt bei Kant	289
5.2 Zum <i>Akt</i> der transzendentalen <i>Synthesis</i>: Apperzeption und Einbildungskraft	296
5.2.1 Zum Begriff der <i>Synthesis</i> bei Kant	296
5.2.2 Figürliche und intellektuelle <i>Synthesis</i>	300
5.2.3 Zum synthetischen Akt der <i>reinen Apperzeption</i>	303
5.2.4 Zum synthetischen Akt der <i>Einbildungskraft</i>	307
5.2.5 Die <i>empirische</i> <i>Synthesis</i> der Einbildungskraft	309
5.2.6 Die <i>transzendente</i> <i>Synthesis</i> der Einbildungskraft	316
5.2.7 Zur <i>Beziehung</i> von empirischer und reiner <i>Synthesis</i> der Einbildungskraft	321
5.3 Die ursprünglich-synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption (EtA)	328
5.3.1 Die EtA als Einheit des synthetischen Akts der reinen Apperzeption	328
5.3.2 Die EtA als synthetische Einheit des <i>Bewusstseins</i>	331
5.3.3 Die synthetische EtA als Voraussetzung der analytischen Identität des Subjekts	334
5.3.4 Die EtA im Kontext der Differenz von subjektiver und objektiver Deduktion	338
5.3.5 Die EtA als Wurzel des logischen und realen Gebrauchs des Verstandes	342
5.4 Die EtA im Kontext der <i>objektiven</i> Deduktion: Erfahrung und ihre objektive Gültigkeit.....	344
5.4.1 Ein neues Urteil ist gefordert.....	344
5.4.2 Was objektive Einheit des Selbstbewusstseins sei	345
5.4.3 Der <i>Grundsatz</i> der synthetischen Urteile a priori.....	347
5.4.4 Was es für ein <i>objektives</i> Urteil braucht.....	350
5.4.5 Objektivität und Letztbegründung	352
5.4.6 Der Grundsatz in Beziehung zum Gegenstand der Erfahrung	354

5.5 Kategorien, Schemata und Grundsätze bei Kant.....	357
5.5.1 Die Kategorien bei Kant	357
5.5.2 Mathematische und dynamische Kategorien	363
5.5.3 Was verbindet die kategoriale Synthesis?	369
5.5.4 Zwischen Kategorie und Erscheinung: Transzendente Schemata	372
5.5.5 Die Grundsätze des reinen Verstandes	377
5.6 Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil bei Kant	380
5.6.1 Zur Unterscheidung zweierlei Modi zu urteilen	380
5.6.2 Das Wahrnehmungsurteil	382
5.6.3 Das Erfahrungsurteil	392
5.6.4 Kants Beispiele für Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteile	397
5.7 Vom Prinzip zum <i>Vermögen</i>: die EtA als der <i>Verstand selbst</i>	400
5.7.1 Die EtA als ein <i>Vermögen</i> (als <i>Verstand</i>)	400
5.7.2 Jedem Vermögen sein Vermögensgebrauch	404
<u>6. ZUR TRANSCENDENTALEN APPERZEPTION ÜBERHAUPT.....</u>	<u>406</u>
6.1 Vom Vermögensdualismus zur Selbstsetzung des Subjekts als Objekt der Erkenntnis	406
6.1.1 Vom <i>subjektiven</i> Erkenntnisvermögen zum <i>Ich</i> als <i>Objekt</i>	406
6.1.2 Vom Vermögensdualismus zur <i>Beziehung</i> zwischen den Vermögen.....	409
6.1.3 Vom „ich denke“ zum „ich existiere denkend“	411
6.1.4 Eine Bestimmung des Bestimmbaren	414
6.1.5 Ausblick: die Selbstsetzungslehre Kants im <i>Opus postumum</i>	417
6.2 Die Seele als Gegenstand des <i>Denkens</i> in der inneren Selbst-Anschauung	420
6.2.1 Die Seele als Gegenstand der inneren Anschauung	420
6.2.2 Der Doppelbezug der Seele: Selbst-Anschauung als <i>denkend</i>	421
6.2.3 Vom <i>unbestimmten</i> zum <i>bestimmten</i> Gegenstand der Selbst-Anschauung	424
6.2.4 Rückstände rationalistischer Seelenmetaphysik bei Kant?	426

6.3 Die Seele als <i>unbestimmte</i> Vorstellung des Einzelnen in Anschauung und Begriff	432
6.3.1 Warum ist die Seele <i>Anschauung</i> und nicht <i>Begriff</i> ?	432
6.3.2 Die Seele als die unbestimmte Existenz des Denkens	434
6.3.3 Die Seele als „Gefühl“ meines Daseins	437
6.4 Die <i>apprehensio simplex</i>.....	440
6.4.1 Seele und Wahrnehmung	440
6.4.2 Die <i>apprehensio simplex</i> als unbestimmte Selbstwahrnehmung	442
6.4.3 Apperzeption und reine Apprehension	443
6.5 Seele, Körper und Erscheinung.....	446
6.5.1 Von der <i>reinen</i> zur <i>empirischen</i> Anschauung	446
6.5.2 Die <i>Erscheinung</i> in Abgrenzung zum <i>Ding an sich</i>	447
6.5.3 Die Seele als „Ding an sich“ als Problem?.....	451
6.5.4 Zur Gemeinschaft von Seele und Körper	454
6.6 Das <i>cogitabile</i> und <i>dabile</i> im <i>Opus postumum</i>.....	457
6.6.1 Raum und Zeit als Anschauungsformen in ihrer Rezeptivität und Spontanität	457
6.6.2 Was ist das <i>cogitabile</i> ?	460
6.6.3 Was ist das <i>dabile</i> ?	462
6.7 Zum Begriff der Apprehension (<i>complexa</i>) im <i>Opus postumum</i>	464
6.7.1 Von den zwei Stämmen zur reziproken Einheit von Spontanität und Rezeptivität	465
6.7.2 Die Apprehension als der einige, reziproke Akt der Selbstsetzung	467
6.7.3 Das Produkt des Aktes: das <i>Ich der Apprehension</i> („ich bin“)	474
6.7.4 Die <i>apprehensio complexa</i> als <i>synthetischer</i> Satz a priori in der Anschauung	479
6.8 Zum Gegenstand der transzendentalen Apperzeption überhaupt....	485
6.8.1 Von der Selbstwahrnehmung zur Selbsterkenntnis	485
6.8.2 Die zweite Selbstsetzung im Urteil	486
6.8.3 Eine finale Definition: die transzendente Apperzeption überhaupt...	493

<u>7. DER TRANSZENDENTALE GEGENSTAND IN SEINER BEZIEHUNG ZUM GEGENSTAND DER REINEN UND EMPIRISCHEN NATURWISSENSCHAFT.....</u>	<u>501</u>
7.1 Von der <i>transzendentalen</i> zur <i>realen</i> Apperzeption	501
7.2 Wahrheit und Fürwahrhalten bei Kant	505
7.2.1 Zur <i>formalen</i> Wahrheit	505
7.2.2 Zur <i>empirischen</i> Wahrheit.....	508
7.2.3 Die formale Wahrheit als <i>Voraussetzung</i> der empirischen Wahrheit ...	510
7.2.4 Von der Wahrheit zum „Für-wahr-halten“ im Meinen, Glauben und Wissen.....	512
7.3 Der <i>wissenschaftliche</i> Gegenstand der <i>Erfahrung</i> bei Kant	520
7.3.1 Von der Erfahrung überhaupt zur wissenschaftlichen Erfahrung von der Natur	520
7.3.2 <i>Eigentliche</i> vs. <i>uneigentliche</i> Wissenschaft (von der Natur)	521
7.3.3 Was ist <i>reine</i> Naturwissenschaft?	523
7.3.4 <i>Empirische</i> Naturwissenschaft (Physik) bei Kant	526
7.4 Die reine Naturwissenschaft in ihrer Begründungsfunktion für die Physik.....	530
7.4.1 Die beiden Momente der reinen Naturwissenschaft.....	530
7.4.2 Was leisten die <i>Prinzipien a priori</i> in der reinen Naturwissenschaft?....	531
7.4.3 Was leistet die <i>reine Mathematik</i> in der reinen Naturwissenschaft?....	545
7.5 Zwischen induktiver Erfahrung und der Notwendigkeit ihres Apriori: zum Geltungsanspruch der Physik	556
7.5.1 Notwendigkeit auch der <i>empirischen</i> Gesetze der Physik?	556
7.5.2 Von der Überredung zu einer Überzeugung	557
7.5.3 Was ist Wahrscheinlichkeit?	561
7.5.4 Die Hypothese als wahrscheinliches, physikalisches Erfahrungsurteil ..	564
7.5.5 Von der empirischen zur apodiktischen Evidenz physikalischer Erkenntnis.....	565
7.5.6 Exkurs: Zur Maxime der <i>reflektierenden</i> Urteilskraft einer auch <i>zweckmäßigen</i> Ordnung der Natur	570

7.6 Die Wissenschaft von der Natur im <i>Opus postumum</i>	577
7.6.1 Der rote Faden in Kants Schriften zur Naturmetaphysik.....	577
7.6.2 Von den <i>Metaphysischen Anfangsgründen</i> zum <i>Opus postumum</i> : Kontinuität oder idealistischer Umbruch?.....	578
7.6.3 Der Physikbegriff des <i>Opus postumum</i> und die Verortung der Übergangsbegriffe	580
7.6.4 Das neue Apriori der Übergangsbegriffe	582
7.6.5 Urteilstkraft und das Übergangsprojekt	584
7.7 Zur <i>Beziehung</i> zwischen transzendentelem und rein- naturwissenschaftlichem Gegenstand	586
7.7.1 Die Fragestellung	586
7.7.2 Erkenntnisgrund vs. Orientierung.....	589
7.7.3 Eine <i>Begründungsbeziehung</i> zweier Gegenstandsbegriffe	597
7.7.4 Doppelter Leitfaden und Reduktionismus.....	607
7.7.5 Transzendentalphilosophie und Sprache	612
7.7.6 Ein Fazit.....	632
7.8 Was bleibt von der Transzendentalphilosophie im Lichte der modernen Physik?	637
<u>8. LITERATURVERZEICHNIS</u>	<u>647</u>

1. Einleitung

1.1 Eine *Theorie* des Bewusstseins bei Kant?

Bewusstsein - Ein uns in seiner scheinbaren Trivialität selbstverständlicher Begriff, von dem jeder meint, ganz genau zu wissen, was er vorstellt. Jedenfalls bis man nachfragt, was er denn eigentlich bedeutet. Fragt man aber nach, oder macht man ihn mehr noch zum Gegenstand einer *philosophischen* Reflexion, zeigt sich sehr schnell schon seine fundamentale Bedeutung für unser eigenes Selbst- und Weltverständnis, indem er die grundlegenden Fragen der Philosophie nach der Möglichkeit von Erkenntnis, von Wirklichkeit, Objektivität und Wahrheit bei sich führt. Ist es doch eben dieses (sich) Bewusst-Sein, welches die Beziehung zu und Einheit des *erkennenden Subjekts* mit seiner *Welt* (der Natur), das Verhältnis von Erkennen und Sein – welches eben nur „Bewusst-Sein“ sein kann – mithin auch eine *anthropologische* Bestimmung zum Ausdruck bringt, dadurch wir uns *unsere Welt* überhaupt erst erschließen und handhabbar machen können. Erst durch Klärung der Frage nach dem Wesen des Bewusstseins erschließt sich das für den Menschen als Erkenntnissubjekt existentielle Weltverhältnis, ist er doch gerade unmöglich nur „für sich“, als ein weltloses Subjekt zu fassen, welches gewissermaßen erst nachträglich noch eine Brücke zur Natur schlagen müsste, dieser somit nicht in Opposition zur Welt steht, sondern sich als Erkenntniswesen gerade *durch* seine Beziehung zur Welt bestimmt, darin *eins* mit seiner Welt ist.

Behandelt vorliegende Darstellung nun aber nicht das Selbstbewusstsein in einem solchen allgemeinen Zusammenhang, sondern im Spezielleren den Begriff der Apperzeption in der Naturphilosophie Kants, ist schon vorab mit Blick auf sein Oeuvre erstmal zu beantworten, ob man denn überhaupt von einer Kantischen *Theorie* des *Selbstbewusstseins* im eigentlichen Sinne, oder vorzugsweise nicht doch nur von diesbezüglich relevanten, wenngleich auch in übergroßer Zahl vorfindbaren Textstellen quer durch sein Werk sprechen sollte, welche – trotz der fundamentalen Bedeutung des Apperzeptionsbegriffes für Kants Philosophie von der Natur – erst in einer daran ansetzenden Anstrengung zu einer textlich-geschlossenen und systematisierten Konzeption der *Apperzeption* bei Kant extrapoliert werden können. Wird in augenscheinlicher Ermangelung einer so verstandenen, nämlich *ausdrücklichen* „Theorie des Bewusstseins“ bei Kant nun aber aus guten Gründen von Letzterem ausgegangen, ergibt sich daraus selbstredend auch die notwendige Konsequenz, die Kantischen Begrifflichkeiten aus möglichst definitionstauglichen, zumindest aber aussagekräftigen Textstücken erschließen zu müssen, was freilich auch mit der methodischen Schwierigkeit

einhergeht, die betreffenden Termini auch unter Berücksichtigung der Entwicklung seines Gesamtwerkes und der damit einhergehenden Intentionen, eines etwaigen Bedeutungswandels betreffender Begriffe und auch allfällig sich widersprechender Textstellen klären zu müssen. Schließlich ist hierzu weiters noch zu berücksichtigen, dass die in Kants Oeuvre enthaltenen, besagte Thematik betreffenden Schriftstücke bzw. Textstellen keineswegs alle auch als von gleicher Wertigkeit anzusehen sind, denn im Gegensatz zu den von Kant selbst autorisierten und publizierten Schriften sind z.B. die Kantischen *Reflexionen* gar keine immer bis ins Letzte durchdachten, in einen stringenten Kontext gestellten Formulierungen, sondern stellen oftmals nur Aphorismen dar. Ebenso gilt dies für die von Kant gar nicht selbst verfassten *Vorlesungsnachschriften* wie auch für die, Kants Positionen zur allgemeinen Logik zusammenfassende, *Jäsche-Logik*.

Dass Kant – ungeachtet der zweifellos in gewaltiger Zahl vorhandener, sein Werk durchziehender Bezugspunkte, wie auch trotz der fundamentalen Funktion für seine Erkenntniskritik – keine in sich geschlossene und systematische Konzeption des (Selbst-)Bewusstseins vorgelegt, genauer, gar nicht vorzulegen beabsichtigt hat und damit auch sein volles Verständnis der Apperzeption, in einer gewissen systematischen Unterbestimmtheit belassen hat, mag dabei (1) daran liegen, dass er sich hinsichtlich seines – der eigenen Reflexion noch *zu Grunde gelegten* – Verständnisses von Apperzeption im Prinzipiellen noch in der – ihm gegenwärtigen und in gelehrten Kreisen sicherlich präsenten – Tradition von Leibniz und Wolff stehend betrachtete und deshalb diese Grundannahmen auch bei seinen Lesern voraussetzen können meinte. Dann dürfte dies (2) aber wesentlich auch darin begründet sein, dass Kant den Begriff des Selbstbewusstseins keineswegs um seiner selbst willen, sondern nur als Mittel für andere, originäre Zwecke seines kritischen Programms behandelt. So zunächst und allem voran in der transzendentalen Analytik der Vernunftkritik, wo die *Apperzeption* als konzeptionelles Instrumentarium für die Rechtfertigung der reinen Verstandesbegriffe fungiert und damit der Abklärung der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Naturmetaphysik, wie schließlich auch einer objektiv gültigen Erfahrung dient. Aber auch seine in selbiger Schrift – nämlich im Abschnitt *Von den Paralogismen der reinen Vernunft* – anzutreffenden Ausführungen zum Selbstbewusstsein zielen weniger auf eine Darstellung seiner eigenen Position, als vielmehr auf die Kritik an den entsprechenden Konzeptionen seiner Vorgänger, insbesondere der rationalistischen Seelenmetaphysik, wenngleich auch diese Erklärung deren Fehlschlüsse noch dazu geeignet ist, auch Kants eigenes Verständnis zu erhellen.

Dabei ist die Vorstellung der Apperzeption¹ in der transzendentalen Analytik der ersten Vernunftkritik – ihrer intendierten Beweisabsicht, der definitorischen Eigenart der transzendentalen Logik, wie auch Kants Dualismus der Erkenntnisvermögen und Vorstellungsarten wegen – zwar bereits in einer fundamentalen Beziehung zur *sinnlichen Anschauung* begriffen und damit auch dort längst eine *ganzheitliche* Konzeption des Selbstbewusstseins bei Kant sachlich *angelegt*, bleibt damit aber noch im Wesentlichen der Sphäre der (transzendentalen) *Logik* und des *Selbstbezugs* der Apperzeption im *Urteil* verhaftet, betrifft also vornehmlich noch das Erkenntnisvermögen des *Verstandes* und seine ihm eigentümliche Vorstellungsart: den diskursiven *Begriff*. Auch ist das gesuchte „ich denke etwas“ einer jeden Erkenntnis von der Natur dort bereits – nämlich in der transzendentalen Deduktion – systematisch in einem transzendentalen Letztprinzip begründet vorgestellt, ebenso wie auch die Kategorien bereits als notwendige Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis bewiesen sind, doch bleiben diese Prinzipien a priori dort noch dahingehend *unterbestimmt*, als sie ihre eigenen Voraussetzungen – nämlich die noch zu Grunde liegende Möglichkeit eines Bezugs auf ein (sinnliches) *Objekt* – dort noch keineswegs einholen können, der Objektbezug dort also noch nicht ausreichend bestimmt und begründet vorgestellt wird. *Wie* also ist ein solcher Objektbezug möglich, denn *dass* er möglich ist (sein muss), hat schon die transzendente Deduktion gezeigt, weil ohne Kategorien keine objektiv gültige Erfahrung möglich wäre. Damit ist die *objektive Gültigkeit* der Kategorien zwar bereits in der Deduktion erwiesen, deren *objektive Realität* dagegen (*wie* deren Gültigkeit in der *Erfahrung* möglich ist), wird bei Kant erstmals (aber noch keinesfalls hinreichend) im Schematismus-Kapitel der Vernunftkritik zum Thema.

Kant bleibt aber keineswegs dabei stehen, sondern spinnt diese *transzendente*, d.h. auf die *Bedingungen der Möglichkeit von* (objektiver) *Erfahrung* gehende Reflexion in seinen nachfolgenden Schriften in verschiedenen Zusammenhängen weiter. Die vorliegende Aufgabe steht dabei unter der leitenden Prämisse, dass Kants weitergehende Ausführungen zum Begriff der Apperzeption als noch notwendig nachzureichende Ergänzungen zur – schon in der Vernunftkritik *angelegten*, aber in ihren Grundlagen noch nicht abschließend eingeholten – *transzendentalen Reflexion* anzusehen sind. Denn während sich in der Vernunftkritik selbst (nämlich in der transzendentalen Ästhetik) – wie schon ihr Inhaltsverzeichnis augenscheinlich

¹ Genauer: der Begriff der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption.

macht – weder dem Umfang nach, noch programmatisch eine intensivere Beschäftigung mit Sinnlichkeit und Anschauung (damit auch mit dem Objektbezug der Apperzeption) ausmachen lässt, stellt Kant die Frage nach der *Möglichkeit einer sinnlichen Anschauung a priori* erst in seinen zahlreichen nachfolgenden, naturphilosophischen Schriften. Deren Beantwortung erfordert zuallererst aber auch noch eine grundlegende Beweisführung für den Realismus des äußeren Sinnes und die Existenz der Welt außer uns, wie sie Kant in Folge bereits in der überarbeiteten Zweitfassung der Vernunftkritik – insbesondere im neu hinzugefügten Abschnitt über die *Widerlegung des Idealismus* – aufgreift. Hatte die Vorstellung der transzendentalen Apperzeption in der Analytik noch die Deduktion der Kategorien als objektiv gültige Erkenntnisse zu leisten, hat die Reflexion dort nun die titelgebende *Widerlegung des Idealismus* und die damit zusammenhängende, definitorische Eingrenzung der Möglichkeit von (realer) Erkenntnis zu beglaubigen, also die Restrangierung der Anwendung reiner Begriffe auf Gegenstände der *sinnlichen Anschauung* zu erweisen.

Diesen Faden nimmt Kant im Zuge seiner *weitergehenden* transzendentalen Reflexion aber immer wieder – in verschiedenen Schriften und Zusammenhängen – auf und fragt weiter nach den zuvor noch unterbelichtet gebliebenen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, wobei als jene, nachfolgend noch detailliert zu behandelnden, Schriften insbesondere zu nennen sind: seine *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, seine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, seine *Reflexionen zum Idealismus*, die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* und schließlich auch sein *Opus postumum*.

Hier wird die Möglichkeit *sinnlicher* – als *reiner*, wie auch *empirischer* – *Anschauung*, der *Ursprung* und (reine) *Inhalt* der empirischen Erkenntnis, damit auch das *Objekt* des Selbstbewusstseins in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Hier lautet die zentrale Frage: Wie kann ein Subjekt des Denkens *sich selbst a priori als Objekt der sinnlichen Anschauung setzen*? Und schließlich: wie ist die Einheit von anschauendem und denkenden Subjekt in einem erkennenden Subjekt vorzustellen. Haben Sinnlichkeit und Verstand gar eine gemeinsame Wurzel? Hier erhält der auf die *Urteilsbildung* fokussierte, transzendentallogische Apperzeptionsbegriff seine zwingend gebotene Erweiterung zu einem, nicht nur dem Anspruch nach, sondern auch dem vollständigen Begriffe nach, *ganzheitlichen* – d.h. nicht nur den Subjekt-, sondern eben auch den Objektbezug in seiner Tiefe gleichberechtigt berücksichtigenden, begründenden und beide verschränkenden – Verständnis von Selbstbewusstsein.

Ein Selbstbewusstsein, welches dann erst nicht mehr nur ein reines „ich denke“, sondern daran anschließend und darüber hinausgehend, auch ein *vollständiges, reines* „ich denke *etwas*“, die transzendente Vorstellung meines Bewusstseins von *Etwas*, folglich auch ein „ich (kann) *erkennen*“ ausmacht. Allein in der Gesamtschau seiner diesbezüglichen, über seine ganze Schaffenszeit hinweg präsent bleibenden Ausführungen, erschließt sich das eigentlich Originäre an Kants Konzeption der Apperzeption in ihrem vollen Sinne. Erst in der auf das Objekt gerichteten *Ergänzung* ihres vorgängig behandelten, selbstbezüglichen Moments eröffnet sich die Möglichkeit eines vollständigen, den Grundsatz einer dezidiert *dualistischen* Erkenntnistheorie miteinschließenden Verständnisses von Apperzeption.

1.2 Ein kurzer Leitfaden

Weil nun aber eine solche ganzheitliche Konzeption des reinen Selbstbewusstseins, wenngleich auch nur verstreut, in Kants Werk sehr wohl auszumachen ist, Kant selbst aber eben keine *systemisch-geschlossene* (und auch ausdrücklich auf den Begriff der *Apperzeption* gebrachte) Darstellung einer solchen vorlegt, soll es Aufgabe der hier nun vorliegenden Abhandlung sein, eben dies zu leisten. Hierfür versucht diese schon einleitend (Kap. 2) auch Kants *Voraussetzungen* dieser transzendentalen Reflexion aufzuzeigen, so auch den Begriff eines *phänomenalen* Bewusstseins und Kants Verständnis der Beziehung von „Vorstellung“ und „Bewusstsein“ zu illustrieren, um im Anschluss daran und im Hinblick auf den dann schon ausdrücklichen *Erkenntnisgrund* der transzendentalen Reflexion in der aristotelisch-scholastischen Logik, erstmal den *formallogischen* Apperzeptionsbegriff bei Kant darzulegen. In den daran anschließenden Ausführungen zur dann genuin *transzendentalen* Reflexion gilt es, nach allgemeinen, einführenden Bemerkungen zur kopernikanischen Wende der Transzendentalphilosophie, das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik, sowie von logischer und transzendentaler Reflexion, wie auch die Eigenart *synthetischer* Urteile a priori zu klären um dadurch erst auch eine Aussicht auf ein adäquates, d.h. dem besonderen Charakter *transzendentaler* Logik entsprechendes, Verständnis der (dann *transzendentallogischen*) Apperzeption und ihrer synthetischen Einheit zu gewinnen.

In Folge dann auf den *Objektbezug* der Apperzeption gehend, ist es die Aufgabe der weiteren Darstellung (Kap. 3), (1) durch Unterscheidung von empirischer und apriorischer Erkenntnis zum einen den verschiedenen *Ursprung* einer Erkenntnis auszumachen, sowie dann (2) auf den (reinen) *Inhalt* der Erkenntnis gehend, auch noch die komplementäre *Beziehung* zwischen den beiden Erkenntnisfunktionen des Kantischen Vermögens-

dualismus vorzulegen: nämlich die von *Sinnlichkeit* und *Verstand*, von *anschauendem* und *denkenden* Ich, dies einerseits in Abgrenzung zur rationalistischen Metaphysik, andererseits auch mit Blick auf deren epistemologischen Status bei Kant.

Doch bleibt die weitere Darstellung nicht bei diesem *Dualismus* der Vermögen stehen, sondern schreitet – weil Kant mit innerem und äußeren Sinn zwei verschiedene Funktionen der reinen Sinnlichkeit unterschiedet – zur Darstellung eines *dreigliedrigen* Funktionszusammenhangs voran (Kap. 4), differenziert also zwischen der Apperzeption des reinen Verstandes auf der einen Seite und dem (ebenfalls transzendental betrachteten) „*empirischen* Bewusstsein meiner Selbst“ (innerer Sinn) sowie dem „*empirischen* Bewusstsein anderer Dinge außer mir“ (äußerer Sinn) andererseits. Wobei dort vorrangig der *äußere Sinn* – oder wie Kant ihn auch nennt: die *kosmologische Apperzeption* – im Fokus steht, und insbesondere im Kontext von Kants Reflexionen zur Widerlegung des Idealismus und seiner Beweisführung für die Existenz einer „Welt außer uns“ – somit auch innerhalb der Spannung von Idealismus und Realismus – auszuführen sein wird.

Die sich daran dann anschließende, detaillierte Darstellung zur transzendentallogischen Apperzeption und ihrer synthetischen Einheit (noch nur in *Begriffen* und *Urteilen*; Kap. 5) orientiert sich dagegen an der Trias:

- (1) der Vorstellung des *transzendentalen Subjekts*, welches in klärender Auseinandersetzung mit Empirismus und Rationalismus und als bloß *logisch-funktionales Subjekt* verstanden, als Kants Lösung für die bleibende Identität und Einheit des Subjekts in der Apperzeption darzulegen sein wird, weiters
- (2) am transzendentalen, *synthetischen Akt* der reinen Apperzeption (in Abgrenzung und Beziehung zur produktiven und reproduktiven Synthesis der Einbildungskraft), sowie
- (3) und abschließend an der, beide erste Punkte verbindenden Vorstellung der *synthetischen Einheit* der transzendentalen Apperzeption als *oberstem Prinzip* und schließlich auch *Vermögen* aller Verstandestätigkeit.

Letztere ist im Hinblick auf die Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Deduktion wiederum in zweierlei Weise zu betrachten aufgegeben: zum einen in (bloß) subjektiver – nur auf die notwendige synthetische Einheit eines *Bewusstseins* bezogener – Hinsicht, zum anderen aber auch in objektiver, d.h. auf die Einheit des *objektiven Erkenntnisgegenstandes* (und das Erfahrungsurteil) bezogener Betrachtung.

Sind damit dann sowohl die transzendentalästhetischen, wie auch transzendentallogischen Grundlagen des gesuchten, ganzheitlichen Verständnisses der Apperzeption (aber noch nur für sich genommen) bereits hinreichend bestimmt, kann dieses Verständnis nun auch – nicht mehr nur wie oben, in die *Breite* gehend, d.h. die Extension und Leistung seiner Erkenntniskräfte betreffend, sondern auch in die *Tiefe* gehend – eingehender betrachtet werden, indem wir betreffende Erkenntniskräfte nunmehr auch (in jetzt geeigneterer Erwägung) in ihrer *funktionellen Beziehung* zueinander, als in einem *Funktionszusammenhang* begriffene, transzendente Reflexionsbegriffe zur Darstellung bringen. Als hierfür besonders zweckdienlich erweist sich dabei der – in der betreffenden Literatur entweder ganz vernachlässigte oder zumindest oftmals zu kurz kommende – Begriff der *Seele* bei Kant, denn als „denkendes Ich“, „ich existiere denkend“ oder „bestimmbares Selbst“ vorgestellt, fungiert dieser als Mittelstelle oder funktionelles „Scharnier“ zwischen dem transzendentalen Subjekt des Denkens und dem Objekt der Anschauung (respektive inneren Sinn). Die deshalb schon *doppelbezügliche* Vorstellung der Seele ist folglich als transzendentes Bewusstsein (1) meines *Denkens* in der (2) inneren *Anschauung* zu verstehen. In Beziehung zur Möglichkeit von *Erscheinung* – damit auch mit Blick auf die „Gemeinschaft“ von Körper und Seele – ist die Vorstellung der Seele als ein solches „bestimmbares Selbst“ schließlich nicht mehr nur durch das Denken via formaler Selbstaffektion, sondern auch als durch den äußeren Sinn *bestimmt* vorzustellen, nämlich erstens *a priori*, d.h. seiner *Form*, dem Raum nach, zweitens aber auch aufgrund von *materialer* Fremdaffektion durch „Dinge außer uns“. Die Seele ist mit Blick auf den *dreigliedrigen* Apperzeptionsbegriff bei Kant also mittelbar auch als Vermittlung zwischen logischem Subjekt und *äußerer* Anschauung, als Einheit (des Subjekts) *und* zugleich Vielheit (seiner Vorstellungen in den Objekten des äußeren Sinnes) zu verstehen, die Vorstellung der Seele deshalb gerade prädestiniert dafür, besagte Beziehung der Erkenntnisfunktionen zu benennen und konzeptionell einsichtig vorzustellen.

Von diesem Verständnis von Seele ausgehend, wenden wir uns in Folge schließlich auch noch der oben eingeforderten Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit sinnlicher (reiner und empirischer) *Anschauung*, damit auch eines (sinnlichen) *Objektes* der Apperzeption zu, wie Kant es gerade in seinem *Opus postumum* im Kontext seiner Selbstsetzungslehre in abschließender Weise in den Blick nimmt. Ein Nachlasswerk, welches die längste Zeit seit seiner Veröffentlichung kaum rezipiert, geschweige denn in den Gesamtkontext der Kantischen Philosophie gestellt wurde, welches seitens der Kant-Forschung in letzter Zeit aber zunehmend an philosophischer Würdi-

gung erfährt und auch für vorliegende Aufgabenstellung von unverzichtbarer Bedeutung ist.² Dort nämlich betrachten wir Raum und Zeit nicht mehr wie zuvor üblich nur als *rezeptive* Formen der sinnlichen Anschauung (als *Gegebenes*), sondern auch als Form der *synthetischen Spontanität* (in der reinen Apprehension), und deshalb auch als – *Rezeptivität* und *Spontanität* zur Einheit bringende – *formale* Anschauung. Oder wie Kant selbst es im Nachlasswerk ausdrückt: als Beziehung des hierfür konstitutiven *cogitabile* (des *Denkbaren* oder des *logischen Prinzips der Zusammensetzung* eines *sinnlichen* Mannigfaltigen in Raum und Zeit) zum dadurch erst hervorgebrachten *dabile* (dem *Spürbaren*), dem *a priori gegebenen Mannigfaltigen* in Raum und Zeit. Dadurch nun sind Spontanität und Rezeptivität – d.h. die beiden Erkenntnisstämme von Sinnlichkeit und Verstand (in der Sphäre der Anschauung) – von denen Kant zuvor noch konstatierte, dass diese „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen“ (B 29), tatsächlich nicht mehr nur in ihrem funktionalen, aber komplementären Gegensatz begriffen, sondern in einem *einigen Akt der Reziprozität begründet* vorgestellt. Hier also setzt sich das bestimmende Subjekt – das Prinzip und Vermögen *a priori* der synthetischen Spontanität – in einer reziproken Synthesis der reinen Apprehension selbst *a priori* als Objekt der sinnlichen Anschauung, nämlich *als* Vorstellung des *Gegenstands* von (und nicht bloß *in*) Raum und Zeit. Ist somit nicht mehr nur Vermögen und Urgrund der Akte der *Spontanität* des *reinen Denkens* (in Anschauung und Begriff), sondern – weil durch eben diese Spontanität hervorgebracht – unisono auch noch Grund der *rezeptiven, reinen Anschauung* (des Mannigfaltigen des *dabile*), somit nicht mehr nur *apprehensio simplex*, sondern *apprehensio complexa*, ein die Vielheit des sinnlichen Mannigfaltigen in der Einheit von Raum und Zeit enthaltendes „Ich der reinen Apprehension“.

Ist damit nun aber nicht mehr nur das – (gegebene) Erscheinungen den (dynamischen) Kategorien gemäß verbindende – *Urteil*, sondern eben auch die dem noch vorausgesetzte Vorstellung des „Ichs der Apprehension“ als ein *synthetisches Urteil a priori* – nämlich ein solches der *Konstruktion der Begriffe* – bestimmt, ergibt sich eben daraus auch die, für gegenständliche Darstellung programmatische Forderung nach einem neuen, nämlich *ganzheitlichen* Begriff des transzendentalen Selbstbewusstseins. Denn erst

² Vgl. Onnasch, Ernst-Otto: Naturphilosophie zwischen Transzendentalphilosophie und objektivem Idealismus, S. 2, in: Onnasch, Ernst-Otto (Hrsg.): Kants Philosophie der Natur. Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung, 2009, S. 1-8.

durch diese, die vorgetragene, transzendente Reflexion abschließende, finale *Arbeit am Begriff* erhalten wir eine, beide Bezüge gleichberechtigt miteinschließende, diese verdichtende und aufhebende Vorstellung der transzendentalen Apperzeption *überhaupt*, als einem nunmehr *einigen* Vermögen von *zweierlei* Modi der Selbstsetzung des bestimmenden Subjekts (des Denkens) in *Begriff und (!) Anschauung*. Erst und allein dadurch, dass die transzendente Reflexion auch noch diese letzten Voraussetzungen der Möglichkeit von Erfahrung einholt, kann das Selbstbewusstsein tatsächlich die Einheit von Selbst- und Fremdbezug, die transzendente Vorstellung *meines* Bewusstseins vom *Etwas* (ein „ich denke *etwas*“) vorstellig machen und damit jene immanente Konsequenz vollziehen, welche zwar schon von Beginn an in der Vernunftkritik und ihrem Dualismus der Vorstellungsarten angelegt oder vorbereitet, aber dort noch nicht einzulösen war, hier nun aber in *einem* Begriff ausdrücklich zu machen ist. War der (so gesehen nur partikular gebrauchte) Begriff der Apperzeption bei Kant selbst noch bloßes Mittel für andere Zwecke, gewinnt ein solches ganzheitliches Konzept der Apperzeption auch eigenständige Konturen und damit einhergehend auch einen deutlich gesteigerten Erkenntniswert, erlaubt dieses dann doch auch eine eigentümliche, an der Vorstellung des Selbstbewusstseins festgemachte Perspektivierung von Kants theoretischer Philosophie im Ganzen.³

Ist damit die eigentliche *transzendente* Begriffsbildung hin zur nunmehr vollständigen Vorstellung der *Apperzeption überhaupt* auch abgeschlossen, wenden wir uns im finalen Kap. 7 schließlich auch noch der Vorstellung *realer* Apperzeption, d.h. *faktischer Erfahrung* zu, soll diese doch nicht nur a priori in ihrer *Möglichkeit* erkannt, sondern auch in Hinsicht auf die *Wirklichkeit* ihrer Erkenntnisse betrachtet werden. Dabei bleiben wir freilich immer noch ganz im Dienste einer möglichst vollständigen und systematischen Darstellung des Begriffes der Apperzeption, genauer ihres *Objektbezugs*, welchen wir in Hinsicht auf einen dann *wissenschaftlichen Erfahrungsbegriff* bei Kant – von den reinen Verstandesbegriffen ausgehend, über

³Ameriks führt Allison, Kitcher, Brook und Pippin als Beispiele für neuere Interpreten an, die Kants Begriff der Apperzeption als „Schlüssel einer produktiven Aneignung der kritischen Philosophie als ganzer“ verstehen und führt hierzu noch folgende Publikationen an: Allison, Henry E: *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, 1996; Kitcher, Patricia: *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford University Press, 1990; Brook, Andrew: *Kant and the Mind*, 1994. Pippin, Robert P.: *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, 1989 (Ameriks, Karl: *Philosophie der Subjektivität. Apperzeption und Subjekt. Kants Lehre vom Ich heute*, S. 78, in: Heidemann, Dietmar Hermann/Engelhard, Kristina (Hrsg.): *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, 2003, S. 76-99).

die *Metaphysischen Anfangsgründe*, wie auch die Übergangsbegriffe des *Opus postumum* – zusehends präzisieren. Hierfür ist zunächst die Unterscheidung und Beziehung zwischen *formaler* und *empirischer* Wahrheit darzulegen, um Letztere wiederum mit diesem wissenschaftlichem Erfahrungsbegriff in ein komparatives Verhältnis zu setzen. Sodann ist auch noch der Gegenstand der *reinen*, wie auch der *empirischen Naturwissenschaft* (Physik) bei Kant – und zwar in seinen beiden Momenten, nämlich (1) in seinen diskursiven Prinzipien a priori als auch (2) in seiner mathematischen Methode der Konstruktion der Begriffe – darzulegen und der Gegenstand der rationalen Physik schließlich auch noch in seiner Bedeutung für die – mit *apodiktischer* Evidenz (auch in der Erfahrung) identifizierte – *Wissenschaftlichkeit* einer Naturerkenntnis zu beleuchten.

Dabei zeigt sich ein strukturelles *Entsprechungsverhältnis* zwischen dem transzendentalen und rein-naturwissenschaftlichen Gegenstand (im Ganzen wie in ihren Momenten), welches Kant auch in seinen *Prolegomena* im Zusammenhang mit seiner *analytisch-regressiven* Lehrart der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zur Darstellung bringt. Wo wir in der transzendentalen Reflexion also nicht, wie in der *Kritik der reinen Vernunft* selbst, in *synthetisch-progressiver* Weise allein von der *Vernunft selbst* (d.h. der allgemeinen Logik), sondern vom *Faktum* der Wirklichkeit einer synthetischen Wissenschaft a priori (nämlich von reiner Mathematik und Naturwissenschaft) ausgehen und zu den Bedingungen aufsteigen, unter denen ein solches, als gegeben vorausgesetztes, Faktum allein möglich ist. Dieses Entsprechungsverhältnis vor Augen lässt sich schließlich auch noch fragen, ob denn dieser regressiv gewonnene, naturwissenschaftliche Erfahrungsbegriff – obgleich gerade kein ausdrücklicher Erkenntnisgrund der *metaphysischen* Reflexion – dennoch als Orientierungs- oder Referenzpunkt (als zweiter Leitfaden) einer noch weitergehenden, letzten Bestimmung desselben transzendentalen Gegenstandes betrachtet werden *müsse*. Außerdem, sollte dem tatsächlich so sein, welche Konsequenzen eine solcherart *zwingende* Konkretisierung des transzendentalen Selbstbewusstseins (wie auch des dazugehörigen Erfahrungsbegriffes) mit sich bringen würde, insbesondere ob mit Blick auf den Gesamthorizont möglicher Erkenntniswirklichkeit damit auch einem ontologischen Reduktionismus das Wort geredet würde. Zuallerletzt wollen wir Kants theoretische Philosophie schließlich auch noch in die Gegenwart holen und fragen: Was bleibt von der Transzendentalphilosophie im Lichte der modernen Physik?

1.3 Ein Blick auf die Sekundärliteratur

Ist damit nun das vorgesehene Programm dieser Abhandlung skizziert, lässt sich dieses nun auch in eine vergleichende Beziehung zur bereits vorliegenden und selbige Thematik betreffenden, Sekundärliteratur stellen und nach dem Mehrwert dieses Programms fragen. Betrachten wir also die Kant-Forschung zum Thema, konstatieren wir erstmal, dass der interessensgeleitete Fokus Kants auf die transzendentallogische Apperzeption im *Urteil* – wie er für seine wirkungsgeschichtlich einflussreichste Leistung, die erste Vernunftkritik gerade zentral ist – selbstredend auch einen entsprechenden Niederschlag in der Behandlung des Apperzeptionsbegriffes in der betreffenden Sekundärliteratur findet. Hier bestimmt also die ureigenste Zwecksetzung der Vernunftkritik wenig überraschend auch die Perspektivierung des Apperzeptionsbegriffes in der betreffenden Kant-Interpretation, dieser also auch hier wiederum vor allem im Zusammenhang mit der in der transzendentalen Analytik auszumachenden Kategorienduktion und der Geltungsqualifikation (und -begründung) von Erkenntnisurteilen thematisiert wird. Dabei ist eine solche – an einer zentralen Zielsetzung von Kants Vernunftkritik orientierte – Fokussierung, will betreffende Kant-Literatur seine Philosophie doch gerade darstellen und erläutern, freilich eine *thematisch geforderte Perspektivierung*, somit für sich genommen – erheben solcherart Abhandlungen keinen darüber hinausgehenden Anspruch auf eine vollständige Darstellung des Konzeptes der Apperzeption bei Kant – auch keineswegs reduktionistisch, sondern der betreffenden Intention und Beweisabsicht Kants bloß *sachlich* geschuldet.

Hierzu gesellen sich dann noch die, äußerst zahlreichen, allgemeinen Abhandlungen zur Erkenntnistheorie oder theoretischen Philosophie Kants, welche zwar einen – mit dem Begriff der Apperzeption eng verzahnten und daher auch nicht voneinander trennbaren, folglich auch der eigenen Aufgabenstellung nicht unähnlichen – weiteren thematischen Bogen spannen, diesen aber eben nicht unter der hier leitenden Ägide, mit Blick auf den Begriff der Apperzeption, wie auch Kants Gesamtwerk miteinschließend, konzipieren, sondern diesen wiederum nur als Mittel für andere Zwecke (die Darlegung anderer Termini oder Themenfelder bei Kant) ausführen. Darüber hinaus ist Kants Begriff der Apperzeption aber natürlich auch Thema zahlreicher, über die reine Kant-Interpretation hinausgehender, zumeist komparativer, philosophiegeschichtlicher Darstellungen, welche entweder das Verständnis des Selbstbewusstseins in der Philosophiegeschichte überhaupt, bzw. einer bestimmten Epoche oder Traditionslinie, oder aber in noch spezielleren, vergleichenden Zusammenhängen thema-

tisieren. Wie aber schon für das Gros der eigentlichen Kant-Interpretationen zum Thema Apperzeption konstatiert wurde, dass diese erst gar nicht den Anspruch stellen, den Apperzeptionsbegriff in seiner vollständigen Systematik darzustellen (oder aber diesen Anspruch nicht einholen können), muss dies für solche philosophiegeschichtlichen Darstellungen natürlich umso mehr gelten. Sind diese, ihrer in der Natur der Sache gelegenen Allgemeinheit wegen, doch noch weniger dazu geeignet, eine tiefergreifende und Kants Oeuvre umspannende Darlegung seines Verständnisses von Apperzeption zu leisten, diese folglich notgedrungen oberflächlicher und verkürzend bleiben müssen. Dies nun vorausgeschickt, soll aber keineswegs der Eindruck erweckt werden, das Kantische Begriffsverständnis von „Apperzeption“ wäre in der Sekundärliteratur *in concreto* gänzlich uniform und unumstritten oder in jedem Fall in gleichem Ausmaß auf die transzendente Logik und Urteilsbildung fokussiert, bestehen doch durchaus sehr unterschiedliche, mitunter auch unvereinbare Interpretationen des Verständnisses von Apperzeption bei Kant, so auch ob dieses nun ein bloßes Bewusstsein meiner Selbst, ein Bewusstsein von Vorstellungen oder Objekten, oder aber (wie hier intendiert) eine Kombination aus beiden Momenten bezeichnet, ebenso auch darüber, wie diese beiden Momente jeweils vorgestellt und gewichtet sind.⁴

Soll sich die vorliegende Abhandlung dagegen weder darauf beschränken, den Begriff der Apperzeption bei Kant bloß im Dienste der Darstellung einer spezielleren Zwecksetzung seiner Philosophie, noch in einem allgemeineren, philosophiegeschichtlichen Zusammenhang zu behandeln, sondern Kants Verständnis der Apperzeption erstens *für sich*, und zweitens in einem *vollständigen* und *systematischen* Sinne darzustellen, kann für die Rechtfertigung dieser Aufgabenstellung und ihrer Durchführung jedenfalls konstatiert werden, dass nicht nur Kant selbst keine *textlich geschlossene, systematische* Theorie seines Begriffs des Selbstbewusstseins vorgelegt hat, sondern dies auch die Kant-Interpretation bislang noch nicht im hier beabsichtigten Sinne geleistet hat. Mehr noch müssen all jene überblickten Konzeptionen der Fachliteratur, sofern sie – im Gegensatz zur oben angesprochenen, *thematisch* geforderten Perspektivierung – auch den (mitunter auch titelgebenden) Anspruch stellen, den Begriff der Apperzeption bei Kant *im Ganzen* darzulegen, gar als *reduktionistische* Interpretationen gelten.

⁴ Zu einer Auswahl unterschiedlicher Interpretationen in der diesbezüglichen Sekundärliteratur vgl. die Zusammenstellung bei: Wunderlich, Falk: Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 64, 2005, S. 145ff.

Dann nämlich, wenn diese aufgrund des Absehens von den Zielsetzungen und Ergebnissen der *weiteren* transzendentalen Reflexion in Kants späteren Schriften einem solchen Anspruch unmöglich gerecht werden können (oder wollen) und sodann oftmals eine thematische Marginalisierung (oder gar Ausschließung) des *weiteren Objektbezuges* der Apperzeption betreiben. Somit müssen solche Darstellungen zumindest ergänzungsbedürftig, am eigenen Maßstab einer *ganzheitlichen* Darlegung von Kants Konzept des Selbstbewusstseins gemessen, aber eigentlich als unzureichend erscheinen. Hat dieser Umstand des Fehlens einer solchen systematischen Konzeption schon bei Kant selbst einige, in Folge noch im Detail zu behandelnde, terminologische Unschärfen zur Konsequenz, führen diese in der darauf aufbauenden Sekundärliteratur mitunter auch zu, zum Teil erheblichen Problemlagen im angemessenen Verständnis so mancher Begriffe. Somit ist nicht nur für Kant selbst, sondern auch in der Sekundärliteratur eine solche Leerstelle zu konstatieren, die Auftrag an die nachfolgenden Ausführungen sein soll, diese – wenn auch nicht ganz zu schließen – so doch wenigstens merklich zu verkleinern. Die vorliegende Darstellung folglich auch ausdrücklich als Beitrag zur Überwindung solcher Reduktionismen verstanden werden will.

Dieses festgestellte Defizit und den Anspruch einer *ganzheitlichen* Darstellung im Blick, ist es jedenfalls unabdingbar, Kants *gesamtes* (hierfür relevantes, naturphilosophisches⁵) Werk möglichst umfassend und gleichberechtigt in die Darstellung einfließen zu lassen, also erstens eine umfassende Werklektüre, dann eine Exegese der betreffenden Textstellen – unter Berücksichtigung des ihnen eigenen, philosophiegeschichtlichen Kontextes – sowie schließlich noch eine systematisierende Kontextualisierung derselben zu leisten. Um in diesem Sinne möglichst „nah am Werk“ zu sein, wird hierfür und wo als zweckmäßig empfunden, in Folge auch reichlich Gebrauch davon gemacht, die wesentlichen Textstellen bei Kant (in vereinzelt Fällen auch mehrfach) im Original zu zitieren. Sei es um eine anstehende Begriffsdefinition nachweislicher zu machen, sei es zur Vergleichen von Textstellen verschiedener Schriften Kants, oder einfach nur deshalb, weil Kants eigene Formulierung lesenswerter als alles ist, was man selbst vorbringen könnte.

⁵ Ist die beabsichtigte Darstellung aber *naturphilosophischer* und *erkenntnistheoretischer* Art, schließt dies auch alle Bezüge des Apperzeptionsbegriffes zu Kants *praktischer* Philosophie thematisch aus, welche deshalb auch nur soweit behandelt wird, als es der Abgrenzung und Definition der eigenen Aufgabenstellung dient.

Hierfür wird freilich schon der vorliegenden, exegetischen Aufgabenstellung wegen, der betreffenden Sekundärliteratur wie auch den dazugehörigen Diskursen in der Kant-Forschung im Vergleich zur Werklektüre eine deutlich bescheidenere Rolle zukommen müssen, weshalb diese auch nur dort und auch nur soweit herangezogen und textlich integriert wird, als es nach eigenem Dafürhalten auch die jeweilige Sachlage bzw. allfällige (exegetische) Problemstellungen erfordern. Ist eine Überblickung und Einarbeitung aller vorfindbaren, relevanten Sekundärliteratur also schon aus der Aufgabenstellung heraus gar nicht intendiert, wäre dies freilich auch aus praktischen Gründen – der schieren Menge und des breitgefächerten Themenfelds wegen – ohnehin ein völlig unrealistischer Anspruch, wenngleich natürlich davon auszugehen ist, dass jede zusätzliche Auseinandersetzung mit Eingaben der Kant-Forschung auch für die vorliegende Aufgabenstellung ein fruchtbares Unterfangen wäre.

2. Bewusstsein und Apperzeption bei Kant

2.1 Der Ausgangspunkt: *Bewusstsein, Apperzeption und Vorstellung* bei Kant

Sollen nun – noch *vor* aller *transzendentalen* Reflexion – zuerst die Begriffe des „Bewusstseins“ und der „Apperzeption“ bei Kant in ihrem *phänomenalen* und sodann auch *formallogischen* Sinn anhand einschlägiger Textstellen kurz skizziert werden, ist dies nicht nur einer übersichtlicheren Form der zu leistenden Darstellung geschuldet, sondern schon dadurch geboten, als eben dieses (Vor-)Verständnis Kant doch gerade auch als ursprünglicher Ausgangs- und Referenzpunkt seiner transzendentalphilosophischen Begriffsbildung gelten muss. Ist doch gerade für den, im Zuge dieser Abhandlung darzulegenden, Begriff des *transzendentalen* Selbstbewusstseins gefordert, dass dieser als notwendige und streng allgemeine *Form* wie auch *Grund* eines jeden (objektiv gültigen) *angewandten* (phänomenalen) Selbstbewusstseins (Erfahrungsbewusstseins) erst die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit desselben zum Ausdruck bringt.

2.1.1 Zum Begriff des Bewusstseins bei Kant

Wenden wir uns nun zuerst dem deutschen Begriff des „Bewusstseins“ zu, wurde dieser von Christian Wolff erst relativ spät als notwendig gewordene Lehnübersetzung des lateinischen „*conscientia*“ geprägt⁶ und in Folge mit seinem von Wolff vorgezeichneten, semantischen Gehalt auch von Kant – wenngleich mit einigen nicht zu vernachlässigenden Modifikationen – übernommen. Dass Kant diesen aber bis in sein vierzigstes Lebensjahr hinein (d.h. bis 1763 in 17 Schriften) nur ein einziges Mal verwendete, bevor er ihn sich schließlich doch häufiger zu eigen machte, dürfte vornehmlich darin begründet liegen, dass dieser zu Kants Lebzeiten noch eine recht junge Begriffsbildung darstellte und erst in seiner Jugendzeit aufgekommen war.⁷ Inhaltlich verstand Kant den Begriff des „Bewusstseins“ wie Wolff in seinen

⁶ Dies als Substantivum für die damals schon gängige Infinitivform „bewußt sein“ und erstmals 1719 in Wolffs Schrift *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* auszumachen (Vgl. Garbeis, Franz Wolfgang: Das Problem des Bewusstseins in der Philosophie Kants. Eine Erkenntnistheoretische Untersuchung der Grundlagen des Denkens und des Seins, 1924, S. 10).

⁷ Vgl. Amrhein, Hans: Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart, Kantstudien, Ergänzungsheft Nr. 10, 1909, S. 6f. Dort finden sich detaillierte Angaben über den mengenmäßigen Umfang der Verwendung der Begriffe „Apperzeption“, „Ich“, „Bewusstsein“ oder „Bewusstsein überhaupt“ in den verschiedenen Kantischen Schriften.

späteren *Psychologien* dabei wesentlich als *Reflexion* auf Vorstellungen, also als ein Bewusstsein von oder ein Wissen um die eigenen Vorstellungen, als Vorstellung einer Vorstellung oder als Vorstellung zweiter Ordnung, d.h. auch als *Selbstbewusstsein*. So heißt es in der von Gottlob Benjamin Jäsche herausgegebenen *Kant-Logik*: „Eigentlich ist das Bewußtsein eine Vorstellung, daß eine andre Vorstellung in mir ist“⁸, weiters in den *Reflexionen*: „Eigentlich ist die Vorstellung aller Dinge die Vorstellung unseres eigenen Zustandes und die relation einer Vorstellung zu der andern nach unsern innern Gesetzen“⁹ oder: „Das Bewußtseyn ist ein Wissen dessen, was mir zukommt. Es ist eine Vorstellung von meinen Vorstellungen, es ist eine Selbstwahrnehmung“¹⁰, schließlich: sich einer „Vorstellung bewusst seyn, ist: wissen, daß man diese Vorstellung hat.“¹¹

Dabei legte Kant seinem Begriff vom Bewusstsein anfänglich das schon bei Descartes oder Leibniz, dann auch bei Wolff diskutierte „Klarheit-Deutlichkeit-Schema“¹² zu Grunde, verstand Bewusstsein folglich als „die Klarheit der Vorstellungen meiner Seele und derselben zu Folge auch das Vermögen des Bewußtseins, die Apperception“¹³. Denn bin „ich mir der Vorstellung bewußt: so ist sie *klar*; bin ich mir derselben nicht bewußt, *dunkel*“¹⁴, wenngleich Kant dieses Schema – wie andere Philosophen des 18. Jahrhunderts – in Folge auch modifiziert und spezifiziert bzw. schließlich auch gar nicht mehr als ausreichendes Definitionskriterium zulässt (siehe unten). Wie bei Wolff, der das Bewusstsein von Vorstellungen wesentlich am *Unterscheiden* (können) festmacht: „Wir finden demnach, das wir uns alsdenn der Dinge bewusst sind, wenn wir sie voneinander unterscheiden“¹⁵, gilt dabei auch für Kant: das Bewusstsein einer Vorstellung meint „diese Vorstellung von den andern unterscheiden“¹⁶ zu können. Ebenso auch in seiner *Anthropologie in*

⁸ Kant, Immanuel: Kant's gesammelte Schriften (Akademieausgabe), ed. (u.a.) von der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900ff, Bd. 9, Logik (nach Gottlob Benjamin Jäsche), S. 33. Nachfolgende Verweise auf die Akademieausgabe werden in der Kurzform AA inklusive der betreffenden Bandnummer ausgeführt.

⁹ AA 17, Handschriftlicher Nachlass, Metaphysik, Reflexion Nr. 3929, S. 352.

¹⁰ AA 28, Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, Metaphysik L1 (Heinze, Pölitze), S. 227.

¹¹ AA 16, Handschriftlicher Nachlass, Logik, Reflexionen Nr. 1679, S. 80.

¹² Vgl. Wunderlich, 2005, S. 203.

¹³ AA 4, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, S. 542.

¹⁴ AA 9, Logik, S. 33.

¹⁵ Wolff, Christian: Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Deutsche Metaphysik), § 729, in: Wolff, Christian: Gesammelte Werke, ed. Jean École, 1962ff, Abt. 1, Bd. 2.

¹⁶ AA 16, Handschriftlicher Nachlass, Logik, Reflexionen Nr. 1679, S. 80.

pragmatischer Hinsicht: dort ist Klarheit nämlich das „Bewußtsein seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von anderen zureicht“¹⁷.

Weiters differenziert Kant nach der *Jäsche-Logik* die Klasse der *klaren*, d.h. bewussten Vorstellungen auch noch in *deutliche* und *undeutliche* Vorstellungen, denn alle

„klaren Vorstellungen, auf die sich allein die logischen Regeln anwenden lassen, können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewußt, nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist: so ist die Vorstellung undeutlich.“¹⁸

Gegenüber der *Klarheit* der Vorstellung, welche nur eine „Unterscheidung des Gegenstandes“ erfordert, geht die *Deutlichkeit* einer Vorstellung also insofern noch darüber hinaus, als dafür auch noch „die *Zusammensetzung* der Vorstellungen klar“¹⁹ sein muss, ein Begriff also dann deutlich ist, wenn „deßen Merkmahle klar sind“²⁰. Die Deutlichkeit muss sich somit nicht nur auf das Ganze der Vorstellung, sondern „auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreck[en]“²¹, sie ist die „Eigenschaft einer Logischen Vollkommenheit“²². Eine *deutliche* Vorstellung folglich erfordert, dass ich auch „die Merkmale sagen“²³ kann, was selbstredend nur durch *Begriffe* in *Urteilen* (als dann *deutlichen* Begriffe) möglich ist. Das Ziel der Verdeutlichung eines Begriffes ist also seine *Definition*. Definitionen sind für Kant deshalb auch „deutlich bestimmte Begriffe“²⁴, definieren heißt für ihn: „den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen“ (B 755), wobei der Forderung nach Präzision wegen, nur solche Merkmale berücksichtigt werden sollen, welche nicht schon von anderen abgeleitet werden können.²⁵ In der transzendentalen Dialektik der B-Auflage der *KrV* wendet sich Kant schließlich aber *gegen* die soeben festgestellte Identifizierung von Bewusst-

¹⁷ AA 7, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 6, S. 137.

¹⁸ AA 9, Logik, S. 34.

¹⁹ AA 7, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 6, S. 138.

²⁰ AA 24, Vorlesungen über Logik, Wiener Logik, S. 847.

²¹ AA 7, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 5, S. 135.

²² AA 24, Vorlesungen über Logik, Logik Blomberg, S. 263.

²³ AA 16, Handschriftlicher Nachlass, Logik, Reflexion Nr. 2385, S. 339.

²⁴ AA 24, Vorlesungen über Logik, Logik Busolt, S. 656.

²⁵ Vgl. Stuhlmann-Laeisz, Rainer: Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß, Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 9, 1976, S. 107.

sein und „Klarheit der Vorstellung“, denn weil das Bewusstsein nunmehr „jederzeit einen Grad [hat], der immer noch vermindert werden kann“ (B 414), bedeutet ihm *Klarheit* nunmehr nicht mehr

„wie die Logiker sagen, das Bewußtsein einer Vorstellung, denn ein gewisser Grad des Bewußtseins, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muß selbst in manchen dunklen Vorstellungen anzutreffen sein, weil ohne alles Bewußtsein wir in der Verbindung dunkler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden“ (B 414f, Anm.).²⁶

Indem für Kant die Klarheit einer Vorstellung nun aber mehr verlangt als das bloße Bewusstsein einer solchen, ist eine Vorstellung nur noch dann auch als *klar* zu bezeichnen, wenn das Bewusstsein

„zum *Bewußtsein des Unterschiedes* derselben von andern zureicht. Reicht dieses zwar zur Unterscheidung, nicht aber zum Bewußtsein des Unterschiedes zu, so müßte die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also gibt es unendlich viele Grade des Bewußtseins bis zum Verschwinden“ (B 415, Anm.).

Damit wären folglich auch dunkle Vorstellungen von zumindest einem Mindestmaß an Bewusstsein begleitet, welches – obwohl es zum Unterscheiden und damit auch zum Verbinden dieser dunklen Vorstellungen (im Zuge der Begriffsbildung) genügt – gleichwohl aber nicht auch schon zum *Bewusstsein dieses Unterschiedes* (sowie zu dessen Erinnerung) ausreicht. Folglich ist das *Bewusste* seiner Extension nach auch umfänglicher gedacht als die Totalität *klarer* Vorstellungen. Weil die *Klarheit* einer Vorstellung hier also nicht mehr Kriterium für das *Bewusstsein* einer Vorstellung ist, gilt: zwar sind alle klaren Vorstellungen bewusst, nicht aber alle bewussten Vorstellungen auch klar (können diese doch auch dunkel sein). Auf eben dieser Grundlage der Klarheit von Vorstellungen, d.h. des Bewusstseins des Unterschiedes von anderen Vorstellungen, beruht auch die darauf aufbauende Möglichkeit zur „Handhabbarkeit“ der Vorstellungen durch ein, sich der Unterschiede bewusstes, Subjekt in der weiteren Begriffs- oder Urteilmildung. Denn nur wenn, wie Kant im Nachlass zur Logik ausführt, die „Seele weis, was sie sich vorstellt und wie sie sichs vorstellt, so kan sie auf verschiedene Art mit ihren Vorstellungen umgehen, sie vergleichen,

²⁶ Mehr noch machen solche dunklen Vorstellungen gar „den größten Theil der menschlichen Vorstellungen aus, und wenn sich ein Mensch aller Vorstellungen bewußt werden könnte (...) so würde er sich für eine Art von Gottheit halten, und über seinen eigenen Geist erstaunen“ (AA 25, Vorlesungen über Anthropologie, Menschenkunde, S. 20).

absondern, verbinden und dadurch dasjenige verrichten, was man nachdenken nennt“²⁷.

Dieser Ausweitung des Bewusstseinsbegriffes entspricht dabei, dass Kant das Bewusstsein einer Vorstellung auch nicht von ihrer Erinnerbarkeit oder dem Gedächtnis abhängig macht, sich somit auch in diesem Punkt gegen Wolff stellt, für den Bewusstsein prinzipiell vom Gedächtnis (d.h. von der Erinnerbarkeit der Vorstellung) abhängig ist. Eine diese Auffassung Kants vorbereitende Sicht zeigt sich schon deutlich in seinem älteren, aus dem Jahr 1764 stammenden Text *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, wo Kant zwei Verständnisse von Bewusstsein unterscheidet.²⁸

2.1.2 Zum Begriff der *Apperzeption* bei Kant

Wie für den Begriff des „Bewusstseins“ bei Kant auf Wolff verwiesen wurde, kann auch als gesichert gelten, dass sich Kant hinsichtlich des Begriffs und Begriffsverständnisses von „*Apperzeption*“ auf Leibniz stützt, hatte ihn dieser doch als begriffliche Neukonstruktion an prominenter Stelle in seinem philosophischen Oeuvre platziert und als Gegenbegriff zur *Perzeption* positioniert. Bei Leibniz (von Artur Buchenau aus dem Französischen übersetzt) heißt es dazu: „Man muß demnach unterscheiden zwischen der *Perzeption*, oder dem inneren Zustand der Monade, sofern er die äußeren Dinge darstellt und der *Apperzeption*, die das Selbstbewußtsein oder die reflexive Erkenntnis dieses inneren Zustandes ist“²⁹. Hatte Leibniz die Differenz von *Perzeption* und *Apperzeption* also wesentlich an ihrer Klarheit für mich festgemacht, ist *Apperzeption* auch eine Klarmachung einer undeutlicheren *Perzeption*, eine „*perceptio melior, cum attentione et memoria coniuncta*“, also eine mit Aufmerksamkeit und Gedächtnis ver-

²⁷ AA 16, Handschriftlicher Nachlass, Logik, Reflexionen Nr. 1679, S. 79f.

²⁸ „Nun zeigen einige Erfahrungen, daß wir auch im tiefen Schläfe Vorstellungen haben, und da wir uns deren nicht bewußt sind, so sind sie dunkel gewesen. Hier ist das Bewußtsein von zwiefacher Bedeutung. Man ist sich entweder einer Vorstellung nicht bewußt, daß man sie habe, oder, daß man sie gehabt habe. Das erstere bezeichnet die Dunkelheit der Vorstellung, so wie sie in der Seele ist; das zweite zeigt weiter nichts an, als daß man sich ihrer nicht erinnere. Nun giebt die angeführte Instanz lediglich zu erkennen, daß es Vorstellungen geben könne, deren man sich im Wachen nicht erinnert, woraus aber gar nicht folgt, daß sie im Schläfe nicht sollten mit Bewußtsein klar gewesen sein“ (AA 2, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764, S. 290).

²⁹ Leibniz, Gottfried Wilhelm [1714a/C]: Die Vernunftprinzipien der Natur und Gnade, in: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. 2, ed. Cassirer Ernst, 1966, S. 426.

bundene, „bessere“ Wahrnehmung, zuletzt somit auch: eine *Selbstwahrnehmung* (*Selbstbewusstsein*). Definiert man nun die *Apperzeption* in Abgrenzung zur Perzeption – und in Abstraktion von philosophiegeschichtlich zwar unterschiedlichen, aber in ihrem semantischen Kern doch gemeinsamen Begriffsbestimmungen – kann diese im Allgemeinen immer als ein der (passiven) *Wahrnehmung* (Perzeption) noch „*Hinzukommendes*“³⁰, diese Ergänzendes oder Modifizierendes, als Prozess und Produkt einer aktiven „Be- oder Verarbeitung“ betrachtet werden. Oder mit Husserl gesprochen, als jener „Überschuß, der im Erlebnis selbst, in seinem deskriptiven Inhalt gegenüber dem rohen Dasein der Empfindung besteht; es ist der Akt-Charakter, der die Empfindung gleichsam beseelt und es seinem Wesen nach macht, daß wir dieses oder jenes Gegenständliche wahrnehmen.“³¹

Auch Kant selbst versteht „Apperzeption“ zunächst (nämlich für das Urteil) als ein solches, zur Perzeption „Hinzukommendes“, als Vorstellung einer Vorstellung oder als ein *reflexives* oder *begleitendes* Bewusstsein, welches also, „alle meine Vorstellungen begleiten können“ (B 131) muss. Als ein solches *reflexives* Bewusstsein steht die Apperzeption also in einem funktional bestimmbareren Verhältnis zur Perzeption, also zur Gegebenheit von sinnlichen Vorstellungen (oder zum *präreflexiven* Bewusstsein der Anschauung), ist Letzteres doch der eigentliche, referentielle Bezugsrahmen, ein Horizont möglicher Sinngebung für jeden darauf aufbauenden, apperzeptiven Akt. Während die bloße Wahrnehmung (oder Perzeption) selbst noch keinen – notwendig *begrifflichen* und damit erst eigentlich so zu nennenden – Erkenntniswert generieren kann, vollzieht sich erst mit diesem Akt der Reflexion auch eine Überschreitung dieser Sphäre des Sinnlich-Anschaulichen. Dies nun aber nicht im Sinne einer bloßen Erhöhung eines ohnehin schon in den Sinnen Gegebenen, sondern als eine genuine Schöpfung eines vom bloß Sinnlichen prinzipiell verschiedenen, *diskursiven* und *repräsentationalen Begriffs*, welcher das in der Perzeption enthaltene keineswegs vernichtet, sondern dieses auf höherer Stufe miteinschließt und in einem Allgemeinen aufhebt, also in, wie Cassirer schreibt, „*Gebilde[n] höherer Ordnung*“³² verdichtet.

³⁰ Vgl. auch dessen lateinische Wurzeln *ad* („an“, „zu“, „hinzu“) und *percipere* („erfassen“, „wahrnehmen“ oder „empfangen“).

³¹ Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, 2.Bd., Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, 2. umgearb. Auflage, 1913, S. 385.

³² Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis, 2010, S. 102

Kann schon *Wahrnehmung* eines (jederzeit nur so oder so) *Erscheinenden* aufgrund des jeweiligen Standorts des Wahrnehmenden immer nur einen perspektivischen Ausschnitt von Welt und ihren Gegenständen zu Bewusstsein bringen, bringt der reflexive Akt der Apperzeption (in der Begriffsbildung) durch seine Rekurrerung (das „Zurückbeugen“) auf ein eben solches, schon für sich perspektivisches Perzept, und dessen *Heraushebung* aus dem Wahrnehmungsstrom und seine Gruppierung in der Begriffsbildung noch eine weitere Perspektivierung in der Identität der betreffenden Vorstellung (des Begriffes) mit sich. Denn dadurch wird der stetige Strom erscheinender und wieder vergehender, sinnlicher Anschauungen gewissermaßen an den jeweils reflektierten Stellen „an- und verfügbar gehalten“, im Begriff „verfestigt“ und damit auch eine Loslösung dieser nun zu *allgemeinen* Begriffen verdichteten Momente vom (ver-)fließenden Perzeptionshorizont möglich, folglich auch ein von der unmittelbaren, ursprünglichen Wahrnehmungssituation unabhängig handhabbares Instrumentarium im Denken, Erinnern, Planen oder Handeln gegeben. Dies vorausgeschickt, kann an dieser Stelle und in vorläufiger Form jedenfalls als gemeinsamer – gleichermaßen für Leibniz, wie auch für Kant geltender – Nenner festgehalten werden, dass sie mit dem Begriff der „Apperzeption“ beide einen Modus von „Bewusstsein“ bezeichnen, der auf der bloßen Perzeption bzw. Wahrnehmung aufbauend und darüber hinausgehend, mit einer denkerischen (somit auch begriffsbildenden) Anstrengung und Aufmerksamkeit, kurzum mit einem Mindestmaß an Spontanität und Reflexion verbunden ist, und die Wahrnehmung dadurch auf höherer Ebene zu einem begrifflich-reflexiven Bewusstsein befördert.

Dass nun ein solches *phänomenales* Selbstbewusstsein *erster* Ausgangspunkt und fragloses Fundament der *transzendentalen* (aber davor auch schon der formallogischen) Reflexion sein kann, ist dem Umstand geschuldet und weiters auch seit Descartes als „Allgemeingut“ der Philosophie anerkannt, dass eine solche phänomenale Apperzeption prinzipiell *infallibel*, d.h. von unzweifelhafter oder apodiktischer Evidenz ist. *Ich* somit mit *meinen* Vorstellungen unmittelbar vertraut bin, *ich* also ein *Bewusstsein* dieser Vorstellungen habe oder diese Vorstellungen als *meine* Vorstellungen, d.h. in einer *phänomenalen* Perspektive der ersten Person erlebe. Diese Vertrautheit mit meinen Vorstellungen somit gerade kein Produkt eines *Schlusses*, sondern in unmittelbarer *Intuition* gegeben ist. Dagegen ist die Vorstellung eines niemandem zugehörigen Bewusstseins per definitionem unsinnig, kann ich mir doch nicht sinnvoll vorstellen, dass mein phänomenales Erlebnissbewusstsein nicht *mein* Bewusstsein ist oder auf die Identifikation von „Apperzeption“ mit dem „Denken“ (bzw. „Urteilen“) bei

Kant bezogen: ich nicht sinnvoll denken (urteilen) kann, dass ich in meinem Denken (Urteilen), nicht denke (urteile). So betrifft die Möglichkeit eines Irrtums immer nur einen *besonderen*, propositionalen *Gehalt* des Bewusstseins, nicht aber, dass *ich* es bin, der sich in einem solchen (dann) falschen Urteil irren könnte. Ich selbst mich also prinzipiell nicht darin irren kann, *überhaupt* einen Gedanken zu haben, sei dieser der Sache nach wahr oder falsch. Dies wusste freilich auch schon Descartes, der in seinen *Meditationes de prima philosophia* zur Auffassung gelangte, dass – selbst im Falle der Existenz eines „genius malignus“, eines mich in allen Erkenntnissen systematisch täuschenden, „bösen Geistes“ – ich mich doch niemals darüber täuschen könnte, dass ich es bin, der getäuscht wird oder sich irre und damit den eigentlichen Startschuss für eine Philosophie des Subjekts setzt.³³

2.1.3 Transzendentalphänomenologie und Vorstellungsbegriff

Wollen wir das oben Gesagte nun hier schon in den Kontext der *Transzendentalphilosophie* Kants stellen, ohne dabei der eigentlichen Erläuterung derselben vorzugreifen, verstehen wir diese hier erstmal nur als jene Überlegung, die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der *Erfahrung* vorstellig zu machen und in einem System der Begriffe zu begreifen. Nun sind solcherart Erfahrungsgegenstände (und zwar unabhängig vom betreffenden Geltungsanspruch) aber immer auch schon Gegenstände eines *Bewusstseins*, Erfahrung also immer schon per definitionem *Bewusstsein* einer Erfahrung (von Gegenständen) oder eine *phänomenale* Apperzeption. Die damit konstatierte Identifikation der Begriffe „Erfahrung“ (empirische Erkenntnis) und „phänomenale (angewandte) Apperzeption“ vor Augen, betrifft auch das durch die transzendente Reflexion zu explizierende Erkenntnis über unsere Erkenntnisart also gleichermaßen das Formale der *Erfahrung*, wie auch des *phänomenalen Bewusstseins selbst* (vorrangig freilich, sofern dieses ein *objektiv* gültiges Erkenntnis ausdrückt). Weil es der Transzendentalphilosophie also auch darum zu tun ist, die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit auch einer *phänomenalen* Apperzeption darzulegen, können wir diese konsequenterweise auch eine Transzendental*phänomenologie* nennen.

³³ Vgl. Descartes, René: Meditationen über die Erste Philosophie, Erste Meditation (Woran man zweifeln kann), 2001, S. 63ff. Ähnlich auch schon im deutlich mehr als ein Jahrtausend zuvor erschienenen *De civitate dei* (XI/26) des Augustinus (zum Verhältnis der Auffassungen Descartes' und Augustinus siehe auch: Schäfer, Rainer: Zweifel und Sein. Der Ursprung des modernen Selbstbewusstseins in Descartes' cogito, 2006, S. 74ff). Eine moderne, adaptierte Fassung dieses Arguments findet sich bei: Putnam, Hilary: Vernunft, Wahrheit und Geschichte, 1990.

Diese Kennzeichnung als Transzendental*phänomenologie* verliert ihre Berechtigung auch dadurch nicht, dass Kant selbst – auch wegen der Nicht-Geläufigkeit des Begriffs – eine solche ausdrücklich *nicht* trifft und auch der eigentliche Schwerpunkt und die Zielsetzung seiner kritischen Programmatik zweifellos weniger am Begriff eines Apriori der *phänomenalen Apperzeption*, als am Apriori der objektiv gültigen (empirischen) *Erkenntnis* orientiert ist. Geht es Kant in seinem kritischen Programm also eigentlich *nicht* um die Explikation einer Theorie des *Bewusstseins*, noch weniger um eine solche des *Un-* oder *Vorbewussten*, sondern um die Begründung der Möglichkeit objektiv gültiger Erfahrung wie einer wissenschaftlichen Metaphysik, so bewegen sich die damit einhergehenden Begrifflichkeiten dennoch *auch* in einem *bewusstseinstheoretischen*, auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung *in einem Bewusstsein* (einer Apperzeption) gerichteten, darum transzendental*phänomenologischen* Kontext. Liegt diese Perspektive auf die Kantische Transzendentalphilosophie also schon in der Kantischen Programmatik selbst begründet, kann eine so gemeinte „transzendente Phänomenologie“ freilich auch nicht mit einer davon noch verschiedenen, spezifischen, philosophischen Methode – wie z.B. prominent in einem Entwurf Husserl als „Endform der Transzendentalphilosophie“³⁴ vorgestellt – identifiziert werden.

So ist diese *transzendente Phänomenologie* zusammengefasst also deshalb (1) eine *Phänomenologie*, weil (1a) Erfahrung immer *Bewusstsein* einer Erfahrung ist, sowie daraus folgend (1b) diese ihren ersten Referenz- und Evidenzpunkt in einem *phänomenalen* Bewusstsein findet, (2) *transzendental* indessen deswegen, weil sie auf unsere Erkenntnisart gehend, nach den notwendigen Bedingungen dieses Erfahrungsbewusstseins fragt. Seebaß nennt Kant in diesem Zusammenhang auch einen „methodischen Solipsisten“³⁵ um damit auszudrücken, dass Kant sein transzendentales Programm zwar nur für *ein* erkennendes Subjekt durchführt, dabei aber gleichzeitig voraussetzt, dass die daraus gewonnenen Erkenntnisse gleichsam für alle möglichen Subjekte (die „menschliche Erkenntnis überhaupt“) Geltung haben und verweist hierfür auf die Feststellung Kants, dass, „wenn man sich ein denkend Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle

³⁴ Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1976 (Husserliana Band 6), S. 71.

³⁵ Seebaß, Gottfried: Transzendente Apperzeption, S. 331, in: Funke, Gerhard/Seebohm/Thomas M. (Hrsg.): Proceedings of the Sixth International Kant Congress, Vol. II/1: Group Sessions A and B, 1989, S. 323-339.

setzen, und also dem Objekte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subjekt unterschieben müsse“ (B 353).

Wurde das Verständnis des Bewusstseins bei Kant einleitend schon als „Vorstellung einer Vorstellung“ bestimmt, wollen wir hier damit fortsetzen, den Begriff der „Vorstellung“ selbst in seinen Differenzierungen zu skizzieren, um diesem dann auch seinen angestammten Ort in besagtem transzendentalphänomenologischen Konzeptrahmen zuordnen zu können. Dies insbesondere deshalb, um schon an dieser Stelle durch einige prinzipielle Feststellungen zur Kantischen Diktion, vermeidbaren Missdeutungen in den nachfolgenden Ausführungen vorzubeugen, betreffen diese nun das Verhältnis der Begriffe der „Vorstellung“ und des „Bewusstseins“, oder aber das Verhältnis zwischen verschiedenen Modi von Vorstellungen in einem Bewusstsein. In der hierfür zentralen Textstelle der Vernunftkritik (B 376f), in welcher Kant eine „Stufenleiter“ der Vorstellungsarten präsentiert, nennt er die „Vorstellung überhaupt“ (*repraesentatio*) den allgemeinsten Gattungsbegriff der Stufenleiter, welchem er eine „Vorstellung *mit* Bewusstsein“ (*perceptio*) unterordnet, sodass – wenn auch seinerseits dort nicht ausdrücklich gemacht – wir so doch indirekt auch von einer „Vorstellung *ohne* Bewusstsein“ bei Kant ausgehen wollen. Unter der „Vorstellung mit Bewusstsein“ wiederum unterscheidet er erstens eine Perzeption, die sich nur auf das Subjekt und seinen Zustand bezieht (die *Empfindung*), von zweitens einer „*objektiven* Perzeption“ in den Vorstellungsarten „Anschauung“ oder „Begriff“, d.i. *Erkenntnis* (im uneigentlichen Sinn: siehe unten).

2.1.4 Diskursiver Begriff und intuitive Anschauung

Eben diese beiden *Vorstellungsarten* sind es auch, die Kant auch in seinem Dualismus der Erkenntnisvermögen ansetzt, sodass uns das niedere Vermögen der *Sinnlichkeit* allein *Anschauungen* liefert, aus dem höheren Vermögen des *Verstandes* dagegen *Begriffe* entspringen (vgl. B 33)³⁶, wobei diese exklusive Zuordnung darin begründet ist, dass Kant prinzipiell ein *sinnliches*, von einem *nicht-sinnlichen* (nämlich *logischen*) Vermögen unterscheidet. Dabei ist jedenfalls sowohl Anschauung als auch Begriff gemeinsam, dass sie als *Vorstellungen* einen Gegenstand *vorstellen*, denn „[a]lle Vorstellungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand, und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein“ (A 108), wenngleich sie sich auch darin unterscheiden, *wie* sie einen Gegenstand

³⁶ Im engeren Sinne ist der Verstand das Vermögen der *Begriffe*, im weiteren (d.h. den Verstand i.e.S., aber auch die Urteilskraft und die Vernunft miteinschließend) auch das Vermögen der *Urteile* und *Schlüsse*.

vorstellen, nämlich ob ein solcher nun in einer Anschauung *gegeben* ist, oder aber in einem Begriff *gedacht* wird.

Wollen wir uns zuerst – und hier müssen wir den nachfolgenden Ausführungen vorgreifen – der, durch das Vermögen der *Sinnlichkeit* hervorbrachten *Vorstellungsart* der *Anschauung* zuwenden, kann diese freilich nicht schon allein durch die *Rezeptivität* der Sinnlichkeit hervorgebracht werden. Denn macht Rezeptivität nur möglich, dass uns ein reines (bzw. empirisches) *Mannigfaltiges der Sinne* gegeben sein kann, dadurch dieses aber nicht auch schon in einer „ganzen Vorstellung“ *verbunden* sein kann, kann die hier gemeinte *Vorstellungsart* der *Anschauung* nur „ganze“ Vorstellung, also (mögliche) *empirische Anschauung* (oder sofern auch bewusst: *Wahrnehmung*) sein. Eine solche also, welche nicht nur Rezeptivität, sondern auch schon eine synthetische Handlung des reinen Verstandes, außerdem noch einen empirischen Gebrauch des Erkenntnisvermögens erfordert, dadurch diese überhaupt erst *eine* Vorstellung eines *Gegenstandes* (Einheit) sein kann.

Wird uns durch die Sinnlichkeit in dieser Hinsicht also nicht nur ein sinnliches Mannigfaltiges der Sinne, sondern schon Einheit einer (möglichen) *empirischen* Anschauung gegeben, korrespondiert dem auch die Vorstellung der *empirischen* Apperzeption, wie Kant sie in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* vorstellt und dem Vermögen des Verstandes (der reinen Apperzeption) gegenüberstellt:

„Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein *Begriff* (ein Gedanke) möglich wird, die *Reflexion*, die Empfänglichkeit (Rezeptivität), wodurch eine *Wahrnehmung* (perceptio), d.i. empirische *Anschauung*, möglich wird, die *Apprehension*, beide Acte aber mit Bewußtsein vorstellen, so kann das Bewußtsein seiner selbst (apperceptio) in das der Reflexion und das der Apprehension eingetheilt werden. Das erstere ist ein Bewußtsein des Verstandes, das zweite der innere Sinn, jenes die *reine*, dieses die *empirische* Apperception“³⁷.

Dieses Zitat nun zur besseren Lesbarkeit neu strukturierend, heißt dies: das Erkenntnisvermögen der *reinen Apperzeption* bezeichnet die innere Verstandeshandlung der Spontanität mit Bewusstsein vorgestellt und ermöglicht dadurch das Denken von Begriffen, ist damit also das Bewusstsein des Verstandes, des Ichs als denkendes Wesen. Dagegen benennt das Erkennt-

³⁷ AA 7, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 4, S. 134, Anm.

nisvermögen der *empirischen Apperzeption*, den Akt der *empirischen Apprehension* mit Bewusstsein vorgestellt, wodurch Wahrnehmung (d.i. das Bewusstsein einer *empirischen Anschauung*) möglich wird. Durch die damit angesprochene *Rezeptivität* der Sinnlichkeit (weil auch als *empirischer Akt* der Synthesis verstanden; siehe unten) wird uns also nicht mehr nur ein (reines oder empirisches) *Mannigfaltiges* der Sinne, sondern auch schon *Einheit* der empirischen Anschauung *gegeben*. Das sinnliche Erkenntnisvermögen wird hier also nicht mehr *nur* transzendental (wie im Falle der *reinen Apperzeption*), sondern auch schon *empirisch* betrachtet (dabei freilich aber auch unter transzendentalen Bedingungen steht).³⁸ Die hier angesprochene Vorstellung einer *Anschauung* ist also nicht nur in Hinsicht auf die Leistung der reinen, sondern auch der *empirischen Sinnlichkeit* (und ihrer empirischen Synthesis) bestimmt.

Dass eine solche, schon „ganze“ *empirische Anschauung* eine Leistung der *Sinnlichkeit* ist, entspricht dabei auch der Feststellung Kants in der überarbeiteten Vernunftkritik, wonach die *empirische* (reproduktive) Synthesis der Apprehension (eine Verbindung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung durch Einbildungskraft), im Gegensatz zu ihrem reinen Pendant, auch nicht als Leistung (oder Wirkung) des reinen Verstandes zu betrachten ist, sondern „der subjektiven [empirischen] Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur *Sinnlichkeit*“ (B 151) gehört. So muss gemeinte Anschauung einerseits also *empirisch*, dann aber auch schon *Einheit* eines Mannigfaltigen der Sinne sein, damit dem Begriff eine ihm korrespondierende Anschauung mit (realem) Inhalt (ein Beispiel für diesen) gegeben sein kann. Die *Gegebenheit* einer Anschauung meint hier also keine eines *Mannigfaltigen* der Sinne für eine auch *sinnliche* Synthesis (der Apprehension), sondern eine Gegebenheit *für* das schon höhere Erkenntnisvermögen des *Verstandes*, d.h. mit Blick auf die *Begriffsbildung*. Ist der Verstand also das Vermögen „den *Gegenstand* der sinnlichen Anschauung zu *denken*“ (B 75; H.d.V.), setzt seine Vorstellungsart, d.i. der Begriff notwendig ein ihm gegebenes Mannigfaltiges in der *Einheit* einer (oder vieler) *empirischer* Anschauungen voraus, welche dann auch unter ihn subsumiert werden kann – dagegen ein unverbundenes Mannigfaltiges der Sinne, weil es noch gar keinen Gegenstand vorstellt, nicht schon unter einen Begriff gebracht werden kann.

³⁸ Inwiefern eine solche *empirische Apperzeption* eine *transzendente* Vorstellung sein kann, wird in Kap. 3.5 behandelt.

Schon als eine solche *Vorstellungsart* verstanden, ist die Anschauung nun jene Vorstellung, welche *unmittelbar*, d.h. ohne Vermittlung anderer Vorstellungen einen Gegenstand vorstellt und deshalb von Kant auch als *intuitiv* bezeichnet wird. Dadurch kann sie aber auch nur einen *einzelnen* Gegenstand (nämlich jenen der Wahrnehmung) vorstellig machen, ja in empirischer Betrachtung gar mit diesem Gegenstand identifiziert werden (d.h. die empirische Anschauung *ist* der Gegenstand der Wahrnehmung). Die Anschauung ist also jene Vorstellung, welche noch „vor allem Denken gegeben sein kann“ (B 132), und „nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann“ (B 47), oder wie Kant im Anschluss an obige Stufenleiter der Vorstellungen ausführt: sie „bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln“ (B 377). In der *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* ist sie für Kant „unmittelbare Vorstellung des Einzelnen“³⁹.

Dem gerade entgegengesetzt – aber für die Möglichkeit von Erkenntnis notwendig komplementär – ist die dem Vermögen des Verstandes entspringende *Vorstellungsart* des *Begriffs* eine *allgemeine* Vorstellung, stellt also einen *allgemeinen*, in der Wahrnehmung selbst nicht anzutreffenden Gegenstand vor. Ist also, wie unten noch näher auszuführen, eine Einheitsfunktion für andere Vorstellungen, eine „Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen“⁴⁰, dadurch ein Gegenstand (als Einzelner) nicht mehr nur *wahrgenommen*, sondern auch im Allgemeinen *gedacht* wird, denn „[e]twas sich durch Begriffe, d.i. im Allgemeinen, vorstellen, heißt denken, und das Vermögen zu denken, der Verstand“⁴¹. Als eine solche, eine Mehrzahl von Vorstellungen miteinschließende, *allgemeine* Vorstellung, kann der Begriff aber auch nicht mehr (wie noch die Anschauung) intuitiv und *unmittelbar*, d.h. mit einem einzelnen Gegenstand identisch sein, sondern muss diesen *mittelbar*, d.h. in Beziehung auf andere Vorstellungen desselben vorstellen. Der Begriff ist also nur dadurch Begriff, als unter ihm „andere Vorstellungen enthalten sind, vermittels deren er sich auf Gegenstände beziehen kann“ (B 94). Deshalb auch allein der Begriff (nicht aber schon die Anschauung) *Prädikat möglicher Urteile* sein kann⁴², er also eine solche Vorstellung

³⁹ AA 20, Handschriftlicher Nachlass, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, 1804, S. 325.

⁴⁰ AA 7, Der Streit der Fakultäten, S. 113.

⁴¹ AA 20, Handschriftlicher Nachlass, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, 1804, S. 325.

⁴² Davon zu unterscheiden, ist das *physikalische Erfahrungsurteil*, welches in seiner *schematischen* Darstellung sehr wohl *Wahrnehmungen* in einem Urteil verbindet (Vgl. Kap. 6.1.2). Ähnliches gilt für das *singuläre Urteil* bei Kant, wo Wahrnehmungen zwar auch

ist, „die zu möglichen Urtheilen zubereitet sind, indem sie etwas überhaupt was gegeben worden, als durch ein Prädicat erkennbar vorstellen“⁴³. Begriffe sind hier also als jene Vorstellungen bestimmt, wodurch erst ein Gegenstand (das Subjekt des Urteils) durch sein Prädikat *bestimmt* (über diesen überhaupt erst etwas ausgesagt) werden kann.

Dieser *mittelbaren* Beziehung auf den Gegenstand wegen, bezeichnet Kant den *Begriff* (wie auch sein Vermögen, den Verstand⁴⁴) – im Gegensatz zur intuitiven Anschauung – auch als *diskursiv*, was bedeutet, „durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate zu denken“⁴⁵. Als ein solches, das Subjekt des Urteils unter sich bringendes, Prädikat, ist der Begriff also ein *Merkmal* des Gegenstands, welcher im Urteil prädikativ bestimmt wird, dieser für Kant also eine „mittelbare durch ein Merkmal gedachte Vorstellung“⁴⁶. Nun ist ein solcher Prädikatbegriff aber nicht nur Merkmal *eben dieses* Gegenstands, sondern überdies auch *gemeinsamer Erkenntnisgrund vieler Vorstellungen* (sofern sie nämlich unter das Merkmal fallen). Der prädikative Begriff ist also *Vieles in Einem* oder die *analytische Einheit des Begriffs*, dadurch wir uns „mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann“ (B 377) auch eine Vielzahl verschiedener Gegenstände vorstellen, welche in eben *diesem* Merkmal (also nur teilweise) eine inhaltliche Übereinstimmung haben (obgleich sie sich anhand anderer Merkmale auch unterscheiden). Denn eben das heißt für Kant: „verschiedene Vorstellungen unter einer *gemeinschaftlichen* zu ordnen“ (B 93; H.d.V.). So ist das menschliche Erkennen von Seiten des Verstandes durch Begriffe, wie die *Jäsche-Logik* ausführt, per definitionem „discursiv, d. h. es geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnißgrunde machen, mithin durch Merkmale als solche.“⁴⁷

Ist damit nun zwar bereits der Begriff in seiner mittelbaren Beziehung zum Gegenstand als *Prädikat eines Urteils* bestimmt, ist damit allein freilich

nicht *Prädikat* eines Urteils, in Einzelbegriffen enthalten aber doch Subjekte von Urteilen sein können (siehe gleich unten).

⁴³ AA 18, Handschriftlicher Nachlass, Metaphysik, Reflexion Nr. 5923, S. 386.

⁴⁴ Die Erkenntnis des menschlichen Verstandes ist „eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv“ (B 93). In der *Anthropologie* unterscheidet Kant überdies auch zwischen einem diskursiven bzw. intuitiven *Bewusstsein*, so dieses also „in das discursive (welches als logisch, weil es die Regel giebt, voran gehen muß) und das intuitive Bewusstsein eingetheilt werden“ (AA 7, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 7, S. 141) muss.

⁴⁵ AA 4, Prolegomena, § 46, S. 333.

⁴⁶ Vgl. AA 22, Opus postumum, VII. Convolut, II. Bogen, S. 24. Vgl. hierzu die weitergehenden Ausführungen zur Begriffslogik in Kap. 2.2.

⁴⁷ AA 9, Logik, S. 58. Vgl. hierzu die weiteren Ausführungen in Kap. 2.2.3.

noch gar nicht ausdrücklich gemacht, welcher Vorstellungart denn das Subjekt besagten Urteils ist. Doch gibt Kant im Anschluss an die oben zitierte Textstelle selbst Auskunft darüber, stellt er doch fest, dass der Begriff „auf *irgend eine* andre Vorstellung (...) (sie sei Anschauung oder Begriff) bezogen“ (B 93; H.d.V.) ist. Dem Begriff – als gemeinsames Merkmal verschiedener Vorstellungen bestimmt – also sowohl *Anschauungen* als auch andere *Begriffe* untergeordnet werden können. Um jeweils ein Beispiel anzuführen, kann der Begriff „Gebäude“ also (1) entweder gemeinsames Merkmal aller *Wahrnehmungen* von Gebäuden, oder aber (2) selbiger Begriff gemeinsames Merkmal (Gattungsbegriff) verschiedener *Begriffe* (wie „Hütte“, „Wolkenkratzer“, „Holzhaus“ oder „Fabrikanlage“) sein. Dabei wird, wie Kant in seiner *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* feststellt, die entsprechende Erkenntnis (ob ich nun Anschauungen oder Begriffe subsumiere) jeweils „von dem benannt worauf, als den Bestimmungsgrund desselben, ich jedesmal vorzüglich *attendire*“⁴⁸ (H.d.V.).

Wollen wir uns nun zuerst dem Fall zuwenden, dass *Anschauungen* unter einem Begriff subsumiert werden – freilich ohne hierfür schon den nachfolgenden Ausführungen zur Begriffslogik, also der Frage „Wie sind Begriffe überhaupt möglich?“ vorzugreifen – reicht es hier erstmal, besagtes Verhältnis zwischen Begriff und Anschauung dadurch zu bestimmen, als wir mit Kant feststellen, dass eine Darstellung des Objekts durch eine ihm korrespondierende, *empirische* Anschauung „ein bloßes *Beyspiel* zu dem Begriffe“ (ebd., H.d.V.) bedeutet.⁴⁹ Wenn nun aber ein Begriff als Prädikat eines Urteils auch *Anschauungen* (eine oder mehrere) unter sich subsumieren kann, stellt dieses Urteil folgerichtig auch ein Verhältnis zwischen einer *Anschauung* und einem Begriff dar, wo doch Kant selbst – wie schon angemerkt – an verschiedenen Stellen betont, dass ein Urteil eine Verbindung von *Begriffen* darstellt. Außerdem ist auch aus sprachwissenschaftlicher Perspektive augenscheinlich, dass Wahrnehmungen in Ermangelung eines sie repräsentierenden, sprachlichen Zeichens gar nicht mit Prädikatsbegriffen in immer sprachlichen Urteilen verbunden werden können. Indem die *Jäsche-Logik* aber ausdrücklich aufzeigt, dass Wahrnehmungen nur dann in Urteilen verbunden werden können, wenn diese auch *ausgesagt*, d.h. in

⁴⁸ AA 20, Handschriftlicher Nachlass, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, 1804, S. 325.

⁴⁹ Dass nur *empirische* Anschauungen solche Beispiele sein können, ist dadurch leicht einsichtig zu machen, als einzig diese einen gesonderten (inhaltlich bestimmten, dadurch auch begrenzten) Gegenstand vorstellen, dagegen die *reine* Anschauung, weil es nur *einen* Raum und *eine* Zeit gibt, auch nur *eine* sein kann.

einem Merkzeichen dargestellt werden⁵⁰, eröffnet sich auch eine Auflösung für dieses Problem, bedeutet eine solche *Aussage* einer Wahrnehmung in einem *Wort* doch schon eine von der Wahrnehmung selbst verschiedene, und deshalb auch in Urteilen reflexiv handhabbare Vorstellung, nicht aber schon zwangsläufig einen Begriff in eigentlicher, d.h. *logischer* Bedeutung. Wollen wir eine solche Vorstellung, weil sie eine Wahrnehmung auf ein von ihr verschiedenes Zeichen (auf ein *Wort*) bringt, zugegebenermaßen ein wenig unscharf, einen „*Individualbegriff*“ oder einen *bloß sprachlichen* (d.h. noch nicht auch schon logischen) Begriff (ein *Wort*) nennen, bezeichnet dieser also zwar eine von der Wahrnehmung *verschiedene* Vorstellungsart, unterscheidet sich vom Begriff in seiner konventionellen, *logischen* Hinsicht, nämlich als eine *diskursive* und *allgemeine* Vorstellung verstanden, aber dadurch deutlich, als dieser eben keine *Mannigfaltigkeit* von Gegenständen unter eine Vorstellung subsumieren kann, sondern *bloß eine* ihm korrespondierende Erscheinung zur *sprachlichen* Darstellung in einem Zeichen bringt. Das heißt: dass er trotz seiner von der Wahrnehmung selbst abgehobenen Bezeichnungsfunktion dennoch nur *einen* (einzelen) Gegenstand vorstellt, somit *bloß* Merkzeichen für *eine* Wahrnehmung, für *einen Gegenstand* (oder in speziellen Fällen *Eigenname*) ist.

Damit kommt ein solcher „*Individualbegriff*“ aber nicht nur darin mit der (empirischen) Anschauung überein, dass beide unisono nur einen *einzelnen* Gegenstand, sondern mehr noch eben *denselben* Gegenstand, nämlich eine *spezifische* Wahrnehmung (z.B. ein besonderes Buch, einen besonderen Menschen: nämlich „*Franz*“) vorstellen, unterscheiden sich dann aber doch wieder darin, *wie* sie den selben Gegenstand vorstellen. Denn während die empirische Anschauung den einzelnen Gegenstand *unmittelbar* und *intuitiv* vorstellt (ja mit diesem identisch ist), ist der Individualbegriff, obgleich doch selbige Wahrnehmung *darstellend*, nur *mittelbar* (nämlich durch sein Zeichen) auf seinen *Gegenstand* bezogen, der betreffende Gegenstand also nicht mehr *wahrgenommen*, sondern in einem Individualbegriff – in Beziehung zur ihm korrespondierenden, einzelnen Anschauung – *gedacht* wird. Zwar kann sich kein Begriff (wie die Anschauung) *unmittelbar* auf einen *Gegenstand* beziehen (diesen unmittelbar vorstellen), doch kann sich ein Wort unmittelbar auf die (ganze) *Vorstellung* vom Gegenstand und vermittelt derselben auch auf den der Wahrnehmung korrespondierenden

⁵⁰ AA 9, Logik, § 40, S. 113.

Gegenstand beziehen.⁵¹ Der Individualbegriff also gewissermaßen als in „Mittelstellung“ zwischen Allgemeinbegriff und Anschauung befindlich zu betrachten ist. Kant selbst kritisiert aufgrund seines „logischen Prinzips der Arten“ (B 683) zwar die Vorstellung eines logischen Begriffs als eines *conceptus singularis*⁵², gleichwohl hält er doch auch fest, dass der *Gebrauch* eines *conceptus singularis* sein kann, kann ein Begriff doch einmal allgemein, dann aber auch nur einen einzelnen Gegenstand betreffend, gebraucht werden.⁵³ Deshalb teilen wir auch nicht „die *conceptus* in universales, particulares und singulares ein, *sondern die Urtheile*“⁵⁴.

Ein solches *singuläres Urteil* (*iudicium singulare*) thematisiert Kant auch in der transzendentalen Analytik der Vernunftkritik, wo er für diese festhält, dass diese „gar keinen Umfang haben“ (B 96) und sich zum gemeingültigen Urteil mit Blick auf die „Größe, die es in Vergleichung mit andern Erkenntnissen hat“ (ebd.), wie „Einheit zur Unendlichkeit“ (ebd.) verhalten.⁵⁵ Klimmek nennt als Beispiel für ein solch einzelnes oder singuläres Urteil den Satz „*Dieses Buch* ist schwer“⁵⁶, da hier das Subjekt des Urteils, nämlich „*dieses Buch*“, nur *eine spezifische* Wahrnehmung (also eben nicht ein Allgemeines) darstellt. Dabei macht es für Klimmek die Erklärung der Quantität der Urteile erforderlich, dass „es sich auch für den Fall, dass Anschauungen die Subjektstelle besetzen, um ‚einzelne‘, singuläre Urteile handel[n]“⁵⁷ muss. Ganz ähnlich auch bei Stuhlmann-Laeisz, der das Verhältnis zwischen Anschauung und Begriff deshalb als ein singuläres Urteil bestimmt, weil „das Prädikat jedenfalls auf eine Vorstellung von

⁵¹ Möglich ist eine solche *unmittelbare* Beziehung des Individualbegriffs auf die Wahrnehmung dabei dadurch, dass wir diese *benennen*, d.h. dieser ein *Zeichen* zuordnen und dadurch einen (sprachlichen) *Begriff* von einem einzelnen Gegenstand konstituieren.

⁵² Vgl. Stuhlmann-Laeisz, 1976, S. 77f.

⁵³ Der Begriff „Haus“ kann nämlich entweder *alle* unter den Begriff fallenden Vorstellungen (Wahrnehmungen oder andere spezifizierenden Begriffe, z.B. „Baumhaus“), oder aber nur ein *bestimmtes, individuelles* Haus (*dieses* Haus) vorstellen.

⁵⁴ AA 24, Vorlesungen über Logik, Wiener Logik, S. 909.

⁵⁵ Vgl. hierzu auch die Reflexion Nr. 4700 aus dem Nachlass zur Metaphysik, welche diese Differenz in gleicher Weise auf den Punkt bringt: „In einem Urtheil drückt der singuläre Satz die Einheit (...) aus. Ein allgemeiner Satz drückt die Verbindung des Vielen, was unter dem allgemeinen Begriff eines subjects steht, durch das gemeinschaftliche praedicat aus oder vielmehr die Verbindung in der sphaera eines Begriffs“ (AA 17, Handschriftlicher Nachlass, Metaphysik, Reflexion Nr. 4700, S. 679).

⁵⁶ Bringt ihn dabei auch in Beziehung zur logischen Einheitsfunktion des „ich denke“, welche ihm deshalb gleichermaßen ein singuläres Urteil ist, weil es ebenso kein Begriff ist, der *verschieden* gebraucht werden könnte.

⁵⁷ Vgl. Klimmek, Nikolai F.: Kants System der transzendentalen Ideen, Kantstudien, Ergänzungsheft Nr. 147, 2005, S. 145.

einem Einzelding bezogen“⁵⁸ wird. Obigen Ausführungen folgend, hier aber für beide Interpretationen doch wieder zu präzisieren ist, dass betreffende Vorstellung des Einzeldings richtigerweise zwar kein Allgemeinbegriff, aber doch auch nicht bloße (nicht-ausgesagte) Anschauung sein kann, weil sie, wie wir eben festgestellt haben, so doch gar nicht in Urteilen verbunden werden könnte. „Dieses Buch“ muss also offenkundig Individualbegriff (Wort) sein, welcher (obgleich Begriff) aber nur einen *einzelnen* (nicht aber einen allgemeinen) Gegenstand vorstellt.

Sind die unter einen Prädikatsbegriff fallenden Vorstellungen dagegen andere *Begriffe*, wird der (allgemeine) *Begriff* vom Subjekt (z.B. „Baum“) dem noch allgemeineren, ihn umfassenden Prädikatsbegriff als dessen Merkmal („Pflanze“) untergeordnet, sodass das Urteil z.B. lautet: „Ein Baum (S) ist eine Pflanze (P)“. Weil in solchen Urteilen nun aber nicht nur das Prädikat, sondern auch der Subjektbegriff eine *allgemeine* Vorstellung ist, d.h. noch andere Vorstellungen unter sich subsumiert (d.h. auch: selbst noch Prädikat eines Urteils sein kann), lässt sich auch eine Abstraktionsleiter allgemeiner Begriffe darstellen, die da z.B. lautet: Materie > organische Materie > Pflanze > Baum > Eiche > Weiß-Eiche (Quercus) > Korb-Eiche (Quercus michauxii). Wobei jedes Glied dieser Leiter als *allgemeiner* Begriff immer noch *alle* unter ihn fallenden Begriffe (als auch alle Wahrnehmungen) vorstellen kann, indessen einzig der Individualbegriff nur *einen spezifischen* Baum, *eine spezifische* Weiß- oder Korb-Eiche zur Vorstellung bringt. Dabei lässt sich angesichts einer solchen „Leiter“ auch die jeweilige Abstraktionshöhe eines Begriffs angeben, wobei einem Begriff im Zuge zunehmender Abstrahierung immer weniger sinnlich-anschauliches Substrat (ein *empirisches Schema*) zukommt, bis der Begriff schließlich überhaupt nur noch durch *andere Begriffe* vorgestellt (hier: definiert) werden kann (die dann aber wiederum ein empirisches Schema⁵⁹ haben können). So z.B. beim Begriff der „Materie“, oder dem ökonomischen Begriff des „Eigentums“, welcher seine Bedeutung nur noch über andere Begriffe, nicht aber über Wahrnehmungen generiert, wenngleich auch dergleichen Begriffe zuletzt wieder auf *empirische* Anschauungen (Erscheinungen) bezogen sein müssen, soll ihnen objektive Realität zukommen. So muss sich für Kant also alles Denken „es sei geradezu (directe), oder in Umschweife

⁵⁸ Stuhlmann-Laeisz, 1976, S. 80.

⁵⁹ Dass empirische Begriffe nicht nur *spezifische* Wahrnehmungen unter sich als deren *Beispiele* subsumieren können, sondern auch ein *empirisches Schema* (eine *sinnliche* Vorstellung der Einbildungskraft von einem Haus *überhaupt*) enthalten, wird noch in Abschnitt 7.7.5 zum Thema.

(indirecte) [d.h. mittels Unterbegriffen], vermitteltst gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann“ (B 33).

Diese erste Unterscheidung zwischen *singulärem* (zwischen Begriff und ausgesagter Anschauung) und *allgemeinem* Urteil (zwischen zwei Begriffen) vorausgeschickt, ist jedenfalls auch bei Kant zwischen *Urteilslogik* und *Begriffslogik* zu unterscheiden.⁶⁰ Während die Urteilslogik (schon gegebene) *Begriffe* in einem Urteil verbindet, ist es originäre Aufgabe der Begriffslogik, darzulegen, wie sich denn überhaupt Begriffe auf (empirische) Gegenstände, also auf *Anschauungen* beziehen (diese subsumieren) können, also wie überhaupt *allgemeine* Vorstellungen (Begriffe) möglich sind. Weil also die Urteilslogik immer schon von der Gegebenheit von zu verbindenden Begriffen ausgeht, ist die Begriffslogik auch *Voraussetzung* der Urteilslogik (und in Folge auch: der Schlusslogik).

2.1.5 Bewusste vs. unbewusste Vorstellungen bei Kant

Nun steht für Kant, wie auch schon für die philosophische Tradition vor ihm, die Vorstellung des *Begriffs* immer auch in enger Beziehung zu jener des *Denkens* und jener der *Apperzeption* (des Bewusstseins). Denken ist ihm per definitionem *begriffliche* Bestimmung eines Gegenstandes. Durch das Vermögen des Denkens, den Verstand, allein werden *Begriffe gedacht*. Das *Denken* von Begriffen ist aber immer auch ein „zu Bewusstsein bringen“ oder aber „Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen“⁶¹ (deshalb sind Begriffe für Kant auch immer *klar*), der Verstand ist das dazugehörige Vermögen, ein Mannigfaltiges „zur Einheit der Apperzeption zu bringen“ (B 145).

Während Begriffe also per se *apperzeptiv* bzw. *transzendental-phänomenologisch* betrachtet, de facto immer *bewusste* Vorstellungen sind, sind Anschauungen durch die Sinnlichkeit (zunächst) bloß *gegeben* (noch vor allem Denken und Bewusstsein). Diese für Kant also noch *phänomenal unbewusste* Vorstellungen, folglich auch noch eines apperzeptiven, denkerisch-begrifflichen Aktes seitens des Verstandes bedürftig, um (im Begriff) *bewusst* zu werden. Damit ist diese *Gegebenheit* von Vorstellungen (mit Blick auf die Begriffsbildung, nicht auf die Wahrnehmung) eine zwar *notwendige* Voraussetzung, aber dennoch noch nicht *hinreichender* Grund

⁶⁰ Zu den sonstigen Differenzierungen des Urteilsbegriffs bei Kant siehe auch: AA 9, Logik, S. 101ff.

⁶¹ AA 4, Prolegomena, § 22, S. 304.

eines phänomenalen Bewusstseins einer (begrifflichen) Vorstellung. Daran lassen auch die, diesen Sachverhalt bezeugenden, zahlreichen Textstellen bei Kant keinen Zweifel, denn nur für sich genommen sind alle Anschauungen „vor uns nichts, und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewußtsein aufgenommen werden können“ (A 116). Diese Beziehung auf die Identität der Apperzeption geschieht dabei nicht dadurch, „daß ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern *hinsetze* und mir der Synthesis derselben bewusst bin“ (B 133). Hierfür es also eines Aktes der *Begriffsbildung* bedarf, dadurch *gegebene* Vorstellungen (Anschauungen) in einem diskursiven, darum allgemeinen Begriff aufgehoben und phänomenal bewusst werden. Damit also Anschauungen *über* die Begriffsbildung *in* dem daraus hervorgehenden Begriff (und seinem *empirischen Schema*) auch zu Bewusstsein gelangen können, ist – wie es der berühmte Einleitungssatz des § 16 der transzendentalen Deduktion der B-Fassung auf den Punkt bringt – unbedingt erforderlich:

„Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; 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“ (B 131f).

Dieses *reflexive* bzw. *begleitende* (Selbst-)Bewusstsein der reinen Apperzeption *kann* Vorstellungen nun entweder begleiten (wodurch sie *im* Begriff phänomenal bewusst werden), oder eben *nicht* begleiten, wodurch sie „nichts für mich“ (phänomenal unbewusst) bleiben. Wenn Anschauungen aber *phänomenal*, d.h. in einem *Selbstbewusstsein*, bewusst sein sollen, dann hat

„[a]lles empirische Bewußtsein (...) eine notwendige Beziehung auf ein transzendentes Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption. Es ist also schlechthin notwendig, daß in meinem Erkenntnisse alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner Selbst) gehöre“ (A 117, Anm.).

Dass *bloß* gegebene Vorstellungen – empirische Anschauungen oder ein „empirisches Bewusstsein“ – für Kant in diesem Sinne gerade nicht bewusst im eigentlichen (phänomenal-reflexiven) Sinne sind, zeigt sich auch in einem späteren Briefentwurf Kants zum Thema der Unterscheidung zwischen tierischem und menschlichen Vorstellungsvermögen, in welchem er die *anschauliche* Vorstellungsart, welche Tier *und* Mensch – Ersterem aber ausschließlich – zukommt, auch eine „bloße[n] Auffassung der Vorstel-

lungen, *apprehensio bruto* ohne Bewustseyn“⁶² nennt. Dieser stellt er die dem Menschen allein vorbehaltende Sphäre der Apperzeption oder der Intelligenz, d.h. des Verstandes oder „des Verstehens d. i. des Vorstellens durch allgemeine Begriffe *in abstracto*“ (ebd.) gegenüber. Kant den Tieren also *kein* Bewusstsein – genauer: kein *reflexives*, d.i. *begriffliches* Bewusstsein – zuspricht, was aber die Möglichkeit eines davon verschiedenen, nur sinnlich-anschaulichen Bewusstseins nicht ausschließt (siehe unten: Wahrnehmungsbewusstsein).

Dass wir mit Blick auf die Begriffsbildung in den (bloß) *gegebenen* Anschauungen Vorstellungen *haben*, ohne uns *bewusst* zu sein, diese zu haben, ist für Kant nur ein scheinbarer Widerspruch, den er auch schon bei Locke vorgebracht sieht, welchem solche Vorstellungen deshalb auch zur Gänze zu verwerfen sind, „denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind?“⁶³. Zwar stimmt Kant zu, dass wir uns solcher bloß *gegebener* Vorstellungen unmöglich *unmittelbar* bewusst werden können, gleichzeitig sind sie uns in ihrer epistemologischen Relevanz dennoch in logischer Reflexion zugänglich, denn „wir können uns doch mittelbar bewußt sein eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt sind“ (ebd.) und stellt Kant doch ausdrücklich fest: „Begriffe erfordern schlechterdings wieder Anschauungen (...) Wenn ich Begriffe haben will, so muß ich auch Anschauungen haben“ (ebd.).

Versteht man nun, den obigen Ausführungen folgend und gestützt auf die dazugehörigen Zitate, die „Anschauung“ im Gegensatz zum „Begriff“ aber als *unbewusst*, ergibt sich daraus aber ein Widerspruch zu anderen Textstellen bei Kant, so z.B. im Zusammenhang mit der oben bereits angesprochenen „Stufenleiter“ der Vorstellungsarten, wo Kant neben der Vorstellungsart des „Begriffes“, auch die „Anschauung“ selbst als objektive Perzeption mittelbar eine „Vorstellung mit Bewusstsein“ nennt. Ebenso in der *Jäsche-Logik*, wo unter § 1 sowohl Anschauungen, als auch Begriffe als „mit Bewußtsein auf ein Object bezogene Vorstellungen“⁶⁴ bezeichnet werden. Will man nun diese Diskrepanz – dass Kant Anschauungen einmal als *unbewusste*, dann aber auch als *bewusste* Vorstellungen versteht – ausräumen, ist es jedenfalls erforderlich, den Zusammenhang mitzubersichtigen, in welchem Anschauungen auch als bewusste Vorstellungen gelten können. Dieser Zusammenhang meint in concreto nun aber wieder

⁶² AA 11, Briefentwurf an Alexander Fürst von Beloselsky vom Sommer 1792, S. 345.

⁶³ AA 7, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 5, S. 135.

⁶⁴ AA 9, Logik, § 1, S. 91.

jenen transzendental-*phänomenologischen* (respektive auch *begriffslogischen*) Kontext und die Stellung jener „Anschauung“ in eben diesem.

Wollen wir hierzu zunächst den begriffslogischen Zusammenhang betrachten, erfordert die Möglichkeit eines jeden Begriffs – soll er einen *allgemeinen* Gegenstand vorstellen – jedenfalls eine logische *Analysis* einer Mannigfaltigkeit an Vorstellungen, welche – durch Vergleichung derselben auf Identität oder Verschiedenheit – überhaupt erst jene, unter den betreffenden Begriff zu subsumierenden Vorstellungen als eben solche bestimmt. Nun erfordert eine solche Analysis aber ein Mindestmaß an Bewusstsein (ein „Haben“ oder „mir Gegebensein“) eben *dieser* Vorstellungen, denn wären mir diese Vorstellungen nicht irgendwie *gegeben*, könnte ich diese auch keiner Analysis zuführen. Dies entspricht nun aber auch der oben schon ausgeführten Feststellung, dass Kant in der *transzendentalen Dialektik* B auch eine deutliche Unterscheidung zwischen der *Klarheit* und dem *Bewusstsein* von Vorstellungen vornimmt, nämlich dahingehend, als er nun auch den, unter einen Begriff fallenden, dunklen Vorstellungen, ein zu ihrer Unterscheidung ausreichendes Bewusstsein zuspricht, da wir, „ohne alles Bewußtsein (...) in der Verbindung dunkeler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden“ (B 414f, Anm.).

In einen breiteren transzendental-*phänomenologischen* Kontext gestellt, ist diese Anschauung nun, weil sie den *empirischen* Objektbezug möglicher Erkenntnis ausdrückt, zwar zwingende Voraussetzung einer jeden Erfahrungserkenntnis (in einer *phänomenalen Apperzeption*), gleichwohl sind diese Vorstellungen *darin* aber eben noch *kein Wissen* oder eine Erkenntnis im eigentlichen Sinn. Dem ungeachtet hat sie aber dennoch zweifellos eine *epistemische Relevanz*, ist diese doch das intentionale Korrelat der diskursiven Begriffsbildung, ohne welches ein Begriff ohne Inhalt, somit leer wäre. Diese Anschauungen können also als „Bewusstseinsinhalt“ verstanden werden, obwohl sie als solche selbst nicht *reflexiv* bewusst sind. Weil Kant in seiner Reflexion vom Faktum der Phänomenalität der Erfahrung (von *allgemeinen* Begriffen) und der Möglichkeit ihrer Analysis ausgeht, muss er auch darunter subsumierte, noch *vor* allem Denken (und damit vor allem phänomenalen, reflexiven Bewusstsein) *gegebene* Vorstellungen annehmen, welche dadurch aber immer auch in ihrer epistemologischen Funktion für die Möglichkeit derselben phänomenalen Apperzeption zu sehen sind, d.h. als *transzendental-phänomenale* oder auch *präphänomenale* (nicht aber als *phänomenale*) Vorstellungen zu betrachten sind. Damit ist nun auch erklärlich, dass eine Anschauung als so verstandene „Vorstellung mit *Bewusstsein*“, zwar sinnvoll als „Bewusstseinsinhalt“ vorgestellt werden kann, des-

halb aber nicht als ein „bewusster Inhalt“ im Sinne eines „*phänomenalen* Bewusstseins dieser Vorstellung“ verstanden werden muss. Dieser Deutung korrespondiert schließlich auch der Hinweis von Miles, wonach „einem gelegentlichen Gebrauch Kants“ entsprechend, mit „Bewusstsein“ auch das „*Vorbewusste*“ gemeint sein kann, welches als solches benannt, immer auch schon eine Beziehung zum phänomenal *Bewussten* ausdrückt.⁶⁵

Dass die Anschauung in oben dargestelltem Kontext der Begriffsbildung, *nicht* phänomenal bewusst ist, heißt freilich nicht, dass (empirische) Anschauungen nicht auch *für sich* – d.h. unabhängig von der Begriffsbildung – phänomenal zu Bewusstsein gelangen *können*. Dann nämlich, wenn sie in der *Wahrnehmung* einen einzelnen Gegenstand vorstellen, ist doch – so auch im Falle vorsprachlicher Kinder – evident, dass auch *nicht-begriffliche*, unmittelbare Wahrnehmungen *bewusstseinsfähig* sind. Deshalb nennt Kant die Wahrnehmung auch das „Bewusstsein einer empirischen Anschauung“⁶⁶ oder eine „Anschauung, deren ich mir bewußt bin“⁶⁷, das Wahrnehmen selbst ein „sich mit Bewußtsein etwas vorstellen“⁶⁸.

Daraus ist nun die Konsequenz zu ziehen, dass bei Kant zumindest drei prinzipiell verschiedene, aber doch zusammenhängende Verständnisse und Gebrauchsweisen des Begriffs „Bewusstsein“ vorliegen, nämlich:

- (1) ein *phänomenal-reflexives* Bewusstsein, wie es allein Begriffen zukommt und damit auch dem „geläuterten“ Begriff der „Klarheit“ bei Kant entspricht (dass hier also das Bewusstsein „zum *Bewußtsein des Unterschiedes* derselben von andern zureicht“), dann
- (2) auch ein *phänomenales* (aber *nicht-reflexives*) Bewusstsein einer empirischen Anschauung in der *Wahrnehmung*, sowie
- (3) ein *nicht-phänomenales* Bewusstsein, wie es der oben genannten, „bewussten Anschauung“ als *Gegebenheit* einer Vorstellung (aber auch aktual nicht-reflektierten Begriffen) zukommt, welches zwar einen potentiellen Bewusstseins*inhalt* bedeutet, darin aber ein phänomenal *Unbewusstes* bleibt.

⁶⁵ Vgl. Miles, Murray Lewis: Logik und Metaphysik bei Kant. Zu Kants Lehre vom zweifachen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft, 1978, S. 174f.

⁶⁶ Vgl. AA 8, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, 1790, S. 217.

⁶⁷ AA 4, Prolegomena, § 20, S. 300.

⁶⁸ AA 9, Logik, S. 64.

2.2 Apperzeption und ihre analytische Einheit im Kontext der allgemeinen Logik

2.2.1 Zu Kants Begriff der analytischen Einheit der Apperzeption

Muss nun die oben angesprochene Infallibilität der phänomenalen Apperzeption (*dass* ich überhaupt ein Bewusstsein habe) als erster, sicherer Referenzpunkt einer jeden Reflexion auf das Wesen des Selbstbewusstseins gelten, ist es doch nicht dieser phänomenale Bewusstseinsbegriff, sondern der Apperzeptionsbegriff der formalen Logik, welcher den eigentlichen und ausdrücklichen Ausgangspunkt der originär transzendentalen Reflexion Kants darstellt. Als solcher ist er aber selbst schon das intellektuelle Produkt einer auf obigem Grundverständnis aufbauenden, ausdrücklich (*formal-*)*logischen Reflexion*, welche jene oben schon, wenn auch noch unscharf, für den Begriff des Bewusstseins gemachten Feststellungen in formallogischer Perspektive *explizit* macht und in eine systematischere Ordnung bringt. Wobei hier jedenfalls zentral ist, dass Kant den Begriff der Apperzeption – sowohl schon in formal- als auch in transzendentallogischer Betrachtung – wesentlich (nicht phänomenal, sondern) als den Zusammenhang *logischer Urteilsfunktionen* bestimmt, sodass ein Subjekt „Vorstellungen haben“ kann, ohne das Subjekt als Substanz auffassen zu müssen.⁶⁹ Deshalb wird das betreffende Erkenntnisvermögen, der Verstand, bei Kant auch als ein „*Vermögen zu urteilen* vorgestellt“ (B 94), können wir doch „alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen“ (ebd.). Der Verstand kann von Begriffen gar „keinen andren Gebrauch machen, als daß er dadurch urteilt“ (B 93). Diese Beziehung von Urteil und Bewusstsein vor Augen, ist es dann auch die logische Funktion des *Urteilens*, wodurch die „Vereinigung der Vorstellungen in einem *Bewußtsein*“⁷⁰ (H.d.V.) vollzogen, „das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (...) unter eine *Apperzeption* überhaupt gebracht“ (B 143; H.d.V.) wird, oder schon im Kontext der objektiven Deduktion begriffen: das Urteil „die Art [ist], gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen“ (B 141). Dieses, mit dem Bewusstsein identifizierte *Urteilen* setzt Kant wiederum mit dem *Denken* synonym, ist ihm doch das „Vermögen zu urteilen (...) eben so viel

⁶⁹ Kant baut diesbezüglich auf den Auffassungen eines Charles Bonnet und Jean-Jacques Rousseau auf, welche das Ich (im Anschluss an John Lockes Rede von den Handlungen des Geistes) zuvor bereits als *Subjekt von Urteilen* bestimmt haben (vgl. Klemme, Heiner F.: Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Kant-Forschungen 7, 1996, S. 2).

⁷⁰ AA 4, Prolegomena, § 22, S. 304.

(...), als das Vermögen zu denken“ (B 106), also ist „Denken so viel als Urtheilen, oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen“⁷¹.

Wollen wir uns nun zuerst aber dem *formallogischen* Verständnis des Selbstbewusstseins bei Kant widmen, identifiziert er dieses auch mit der Vorstellung der *analytischen Einheit der Apperzeption*, welche, obgleich vom oben skizzierten *phänomenalen* Apperzeptionsbegriff deutlich verschieden, als *dessen* formallogische Form aber dennoch – selbiges gilt freilich auch für das *transzendente* Apriori – auf eben diesen bezogen ist, folglich auch die im Begriff der analytischen Einheit der Apperzeption angesprochene *Einheit* nur formallogische Einheit einer angewandten (realen) Apperzeption sein kann. Ist die Vorstellung der analytischen Einheit der Apperzeption nun aber der Disziplin der formalen, oder wie Kant sie auch nennt, der *allgemeinen* Logik (oder auch *Elementarlogik*) zugeordnet, gilt es auch diese, zum einen im Hinblick auf das bessere Verständnis der nachfolgenden Ausführungen zum Begriff der Apperzeption, insbesondere aber auch mit Blick auf deren Abgrenzung zur transzendentalen Reflexion, in gebotener Kürze zu skizzieren. Diese formale Logik bestimmt Kant auch als die Logik des *allgemeinen* Verstandesgebrauchs (darum auch als *allgemeine* Logik), weil sie im Gegensatz zur „besonderen Logik“, nicht nur die Regeln, über eine *besondere* Art von Gegenständen zu denken, enthält, sondern „die schlechthin notwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet, (...) geht also auf diesen, unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet sein mag“ (B 76). Damit ist die allgemeine Logik die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens (oder Verstandesregeln) *überhaupt*, folglich Grundlage, Kanon und Propädeutikum – weil sie aber von allen Objekten gänzlich abstrahiert – nicht aber auch *Organon* für alle anderen Wissenschaften.⁷²

In seiner Inaugural-Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* von 1770 ist die logische Analysis zweierlei: erstens „ein Rückgang von dem Begründeten zu dem Grunde“⁷³, dann aber auch ein „Rückgang von dem Ganzen zu seinen *möglichen* oder vermittelten *Theilen*“ (ebd.), dies – wie die *Jäsche-Logik* ergänzt – durch „Zergliederung alle[r] Handlungen der Vernunft, die wir beim Denken überhaupt aus-

⁷¹ AA 4, Prolegomena, § 22, S. 304.

⁷² Vgl. AA 9, Logik, S. 13.

⁷³ Kant, Immanuel: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 1, 1770, deutsche Übersetzung nach: Kirchmann, Julius Hermann (Hrsg.): Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, Dritte Abtheilung, 1870, S. 134.

üben“⁷⁴. So löst die Analytik „das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf, und stellt sie als Prinzipien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar“ (B 84). Diese trägt somit – indem sie die notwendigen und streng allgemeinen Regeln des Verstandes vorstellig macht – auch einen „Kanon zur Dijudikation“ (ebd.), zur beurteilenden Entscheidung bezüglich der *formalen* Richtigkeit unserer Erkenntnis vor. Als solche ist sie einerseits von der *transzendentalen* Analytik als Aufgabe der ausdrücklich *transzendentalen* Reflexion, dann aber auch von der *Dialektik* als zweitem Teil der allgemeinen Logik zu unterscheiden. Denn während die Analytik einen *Kanon* der formalen Kriterien (der notwendigen *Form*) der Wahrheit darlegt, gebraucht die Dialektik diesen „gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen“ (B 85), versucht also, bloß formale Kriterien als *Werkzeug* oder *Instrumentarium* zu nutzen, um philosophische Erkenntnisse über *Gegenstände* zu erweitern. Weil dies aber einen Missbrauch oder eine Entfremdung der allgemeinen Logik bedeutet, führen solcherlei Bemühungen für Kant in den *Dogmatismus* und in eine dialektische „Logik des Scheins“, wie Kant es gerade der ihm gegenwärtigen, rationalistischen Philosophie vorhält, welche ihm deshalb nichts anderes ist, als die sophistische Kunst, „seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben“ (B 86), welche zu überwinden aber wiederum Aufgabe seiner *transzendentalen* Dialektik, der Kritik dieses dialektischen Scheins, sein wird.

Nun hat Kant selbst zwar keine geschlossene und systematische Theorie der formalen Logik vorgelegt, gleichwohl liegt mit der *Jäsche-Logik* eine von Kant zwar selbst weder verfasste noch abschließend autorisierte, aber doch von ihm beauftragte, systematische Zusammenstellung seiner Positionen vor, wie sie auch aus Kants Vorlage für seine Logik-Vorlesungen, aus Vorlesungsnachschriften und aus Kants Reflexionen entnommen werden können.⁷⁵ Umfasst der Begriff der formalen (allgemeinen) Logik bei Kant nun Begriffslehre, Urteilslehre und Schlusslehre, beschäftigt sich erstere Logik mit der Darstellung und Definition der Form der Begriffs (dabei auch

⁷⁴ AA 9, Logik, S. 16.

⁷⁵ Zur Einschätzung der Jäsche-Logik vgl.: Prien, Bernd: Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants, Kantstudien, Ergänzungsheft Nr. 150, 2006, S. 48ff. Ebenso bei Natterer, Paul: Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, Interdisziplinäre Bilanz der Kant-Forschung seit 1945, 2003, S. 22f, der im Gegensatz zu Prien (mit Verweis auf Boswell, Terry: On the Textual Authenticity of Kant's Logic, History and Philosophy of Logic 9, 1988) auch von einer Autorisierung des Werks durch Kant spricht.

mit der Frage, *wie* Begriffe möglich sind), die zweite mit der Definition des Urteils und der Darlegung der Urteilsformen und die dritte mit der Definition des Schlusses und der Darlegung der logisch gültigen Schlüsse. Als solche verstanden, ist sie aber auch deutlich vom heutigen Verständnis einer formalen Logik verschieden, welche die Bestimmungen ihrer Grundbegriffe im Regelfall immer schon als gegeben voraussetzt und sich dabei formalisierter, meist mathematisierter Darstellungsformen bedient.

Weiters ist diese allgemeine Logik für Kant auch eine *reine* Logik, weil sie sich von der *angewandten* Logik dadurch unterscheidet, dass sie gänzlich von empirischen Prinzipien abstrahiert und es nur mit Prinzipien *a priori* zu tun hat. Dagegen zeigen *psychologische*, der Beobachtung entnommene, somit aposteriorische und deskriptive Prinzipien nach Kant nur auf, „wie das Denken (...) unter den mancherlei subjectiven Hindernissen und Bedingungen“⁷⁶ vor sich geht, können somit auch in der reinen Logik keinerlei Platz beanspruchen, geht es dieser doch nicht darum zu wissen, „wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern wie er im Denken verfahren *sollte*, oder verfahren *muss*, sollen Urteile formal wahr sein. Sie soll uns den richtigen, d. h. den mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes lehren“ (ebd.; H.d.V.). Weil die Logik also zeigen soll, „nicht, wie wir denken, sondern, wie wir denken sollen“ (ebd.), sie somit normativ oder präskriptiv verfährt, ist es – vergleichbar dem naturalistischen Fehlschluss, aus einem Sein ein Sollen ableiten zu wollen – auch gänzlich ungereimt, logische Prinzipien aus der Erfahrung herzuholen, wie es dem Psychologismus vorgeworfen wird. In diesem Sinne ist auch die *Notwendigkeit* logischer Regeln in ihrer *Normativität* zu verstehen: soll apriorische Erkenntnis in der Logik gelingen, ist es zwingend erforderlich, so zu denken, wie es uns die Regeln der formalen Logik vorschreiben. Damit sind die Regeln der formalen Logik also deshalb *notwendig*, weil wir ohne diese gar nicht *schlüssig* und *zusammenhängend* denken könnten, sie „folglich die Bedingungen sind, unter denen der Verstand einzig mit sich selbst zusammen stimmen kann und soll“ (ebd., S. 13).

Mehr aber noch als nur von empirischen Prinzipien, abstrahiert die reine Logik auch von *allem* Inhalt der Erkenntnis, d.h. von „aller Beziehung derselben auf das Objekt“ (B 79) um nur „die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d.i. die Form des Denkens überhaupt“ (ebd.)

⁷⁶ AA 9, Logik, S. 14.

zu bestimmen. Als solche ist sie „ein *Kanon des Verstandes* und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transzendental)“ (B 77), abstrahiert folglich von „allem Inhalt der Verstandeserkenntnis, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu tun“ (B 78). Als dadurch erst *formale Logik* ist sie das explizite Denken der Verstandesregeln *in abstracto*. Da sie so aber den Gegenstand der *Erkenntnis* (und wie dieser zu bestimmen ist) gar nicht in den Blick bekommen kann, betrifft sie für Kant im Gegensatz zur transzendentalen Logik auch nur die „Form der Wahrheit“ (B 84), könnte eine Erkenntnis, wenn sie auch „der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d.i. sich selbst nicht widersprüche (...) doch noch immer dem Gegenstände widersprechen“ (B 84). Damit ist die formale Logik nur eine *negative* Bedingung aller Wahrheit und auch völlig ungeeignet, „über Gegenstände zu urteilen“ (B 85). Als Form der Wahrheit liefert die formale Logik also zwar Kriterien für die Wahrheit einer Aussage – allem voran den Satz vom Widerspruch – und ermöglicht dadurch auch eine Kritik der Erkenntnis, jedoch nur für die logische *Form* des Denkens (Urteilens) selbst, nicht aber für den *Inhalt* desselben (die *transzendentallogische* bzw. *empirische* Geltung einer Aussage). Bei unverzichtbarer Anerkennung der formal-logischen Richtigkeit (Widerspruchsfreiheit) von Erkenntnisurteilen ist also – sollen diese einen Inhalt, d.h. einen (reinen bzw. empirischen) Objektbezug der Erkenntnis miteinschließen – auch noch (1) eine, die formale Logik *ergänzende, transzendente* Logik heranzuziehen, (2) zur Feststellung *empirischer* Wahrheit überdies auch noch Erfahrung erforderlich.

Ist damit Kants Verständnis der allgemeinen Logik (und ihrer logischen Reflexion) ausreichend skizziert, kann nun auch die ausdrücklich gemachte Vorstellung der „analytischen Einheit der Apperzeption“ als *Produkt* einer solchen *logisch-analytischen* Reflexion (somit auch als Gegenstand der formalen Logik) näher bestimmt werden. Dabei abstrahiert auch diese Vorstellung der Apperzeption, ihrer einzig auf das Subjekt des Denkens bezogenen Formalität wegen, nicht nur von allem *empirischen* (was auch die transzendente Logik tut), sondern auch von allem *reinen* (apriorischen) Inhalt der Erkenntnis, bleibt somit *inhaltlich* gänzlich *unbestimmt* und ohne allen *transzendentalen* Gehalt, stellt also gar keinen Gegenstand zum Begriff vor. Obgleich also ohne *allen* solchen Inhalt, hat diese Vorstellung der „analytischen Einheit der Apperzeption“ aber doch einen eigentümlichen, nämlich *logischen* Aussagegehalt, sagt diese doch etwas über das logische Verhältnis zwischen dem Subjekt des Denkens zu den darunter

subsumierten Vorstellungen aus. Fragt man nun, was denn besagte formallogische Einheit des Selbstbewusstseins zu einer *analytischen* macht, betrifft dies (1) die darin zum Ausdruck kommende *analytische Methode* der allgemeinen Logik, nämlich durch Zergliederung des Subjektbegriffes (hier also der formalen Vorstellung eines Selbstbewusstseins) zu dann (2) erläuternden, *analytischen* Urteilen a priori über dieses Subjekt zu gelangen (wodurch also das Subjekt des Urteils *nicht* prädikativ erweitert wird; vgl. Kap. 2.4).

In concreto benennt die Vorstellung der analytischen Einheit der Apperzeption dabei das Bewusstsein der numerischen Identität des denkenden Subjekts (der Apperzeption) in den darin enthaltenen Vorstellungen, bringt also zum Ausdruck, dass ich mir „die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle“ (B 133), mir also *Eines* (die Identität der Apperzeption) in *Vielem* (den darunter subsumierten Vorstellungen) vorstelle, oder anders formuliert: ich mir die Identität der Apperzeption dadurch vorstelle, dass ich mir die darunter subsumierten Vorstellungen (*mit*)vorstelle, weil das „ich denke“ alle meine Vorstellungen begleiten können muss (vgl. B 131). Auf den Punkt gebracht: diese Vorstellung der analytischen *Einheit* der Apperzeption drückt die (formallogische) Einheit und Identität des Subjekts der Apperzeption in diesen Vorstellungen aus. Dass ich mir ein solches Mannigfaltiges (mit)vorgestellter Vorstellungen in *einem* Bewusstsein vorstelle, heißt also, dass diese unter die Einheit (die numerische Identität) einer Apperzeption subsumiert sind, besagte Vorstellungen also aufgrund der gemeinsamen Subsumierbarkeit unter eine Apperzeption in einer analytischen Einheit zusammenstehen, d.h. ich sie allesamt *mir* bzw. (*m*)einer Apperzeption zuschreiben kann. Analytische Einheit der Apperzeption ist folglich „der Gedanke: diese in der Anschauung gegebene Vorstellungen gehören *mir* insgesamt zu (...) ich vereinige sie in einem Selbstbewußtsein, oder kann sie wenigstens darin vereinigen“ (B 134).

Diese *Selbstzuschreibbarkeit* von Vorstellungen drückt Kant dabei durch deren durchgängige Begleitbarkeit durch ein *gemeinsames Merkmal* aus, hier also die formallogische (noch nicht schon *transzendentallogische*) *Vorstellung* des „ich denke“, also eine explizit gemachte Vorstellung der Art: „X (die betreffenden Vorstellungen) sind unter (*m*)einer Apperzeption subsumiert“ oder „ich denke X (das Subjekt eines Urteils)“. Da eine solche Vorstellung aber nichts anderes ist als ein Prädikat, das ich in Urteilen Subjekten zuschreibe, heißt das: wenn einigen Vorstellungen ein gemeinsames Prädikat (Merkmal) zukommt, dann stehen sie *aufgrund* dieses gemeinsamen

Prädikats in einer analytischen Einheit der Apperzeption. Besagte analytische Einheit beschreibt also das Verhältnis der Vorstellungen zu einer Apperzeption aufgrund des gemeinsamen Prädikats („dass ich sie allesamt denke“). Wie also die analytische Einheit der Apperzeption überhaupt die Einheit und Identität meines Bewusstseins in verschiedenen Vorstellungen zum Ausdruck bringt, ist das hierfür exemplarische, diesen Sachverhalt ausdrückende „*ich denke X*“ an dieser Stelle das gemeinsame Merkmal aller möglichen, dabei aber noch unbestimmt bleibenden, Bewusstseinsinhalte.

2.2.2 Begriffe und Urteile

War bereits oben davon die Rede, dass die *Klarheit* einer Vorstellung das *bewusste* Unterscheiden-Können (und nicht nur das Unterscheiden) von *anderen* Vorstellungen verlangt, weiters die *Deutlichkeit* einer Vorstellung außerdem erfordert, dass auch noch die *Zusammensetzung* der Vorstellung klar ist, d.h. die Teilvorstellungen selbst bewusst unterschieden werden können, stellt Kant bereits in seiner 1762 erschienenen Schrift *Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* fest, dass besagte *Deutlichkeit* einer Vorstellung nur in einem *Urteil* möglich und darstellbar ist, d.h. die *Deutlichkeit* einer Vorstellung (eines Begriffs) in der Form des *Urteils* begründet liegt. Damit stellt sich Kant auch gegen die Auffassung, wonach die Deutlichkeit eines Begriffs schon in seiner Klarheit liegen könnte, denn, so stellt er fest, nicht „darin besteht die Deutlichkeit eines Begriffs, daß dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt werde, sondern daß es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde.“⁷⁷ Kant räumt also dem Urteil einen Vorrang gegenüber dem Begriff ein und stellt sich somit auch in dieser Hinsicht gegen Wolff, für den Urteile immer deutliche *Subjektbegriffe* voraussetzen.⁷⁸ So gilt für Kant also, dass

„ein *deutlicher* Begriff nur durch ein *Urtheil* (...) möglich sei. Es wird nämlich zu einem deutlichen Begriff erfordert, daß ich etwas als ein Merkmal eines Dinges klar erkenne; dieses aber ist ein *Urtheil*.“⁷⁹ Ein solches ist aber „nicht der deutliche Begriff selber, sondern die Handlung (...) wodurch er wirklich wird“ (ebd.).

⁷⁷ AA 2, Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen von M. Immanuel Kant, 1762, S. 59.

⁷⁸ Vgl. Wunderlich, 2005, S. 191.

⁷⁹ AA 2, Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen von M. Immanuel Kant, 1762, S. 58.

Dieses enge Verhältnis des Verständnisses von Begriff und Urteil bei Kant zeigt sich sehr anschaulich auch in einem Brief an Beck, wo Kant festhält:

„Der Unterschied zwischen der Verbindung der Vorstellung in einem Begriff und der in einem Urtheil, z. B. der schwarze Mensch und der Mensch ist schwarz (...), liegt meiner Meynung nach darin, daß im ersteren ein Begriff als bestimmt, im zweyten die Handlung meines Bestimmens dieses Begriffs gedacht wird“⁸⁰.

Damit muss das Urteil als *Explikation* eines Begriffes, respektive dessen, was in ihm liegt, verstanden werden. So ist ein (formallogisches) Urteil die Vorstellung „der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, *sofern sie einen Begriff ausmachen*“⁸¹ (H.d.V.) bzw. anders ausgedrückt: erst das Urteil bringt verschiedene Vorstellungen als zu einem gemeinsamen Begriff zugehörig zur Darstellung. Ganz ähnlich auch im handschriftlichen Nachlass: dort ist das Urteil „die Vorstellung des Verhältnisses der Begriffe unter einander, welches zur Deutlichkeit der Erkenntnis erfordert wird“⁸², ebenso auch in einer Vorlesungsnachschrift zur Logik: „Der Begriff, der durch ein Urteil klar wird, heißt ein deutlicher Begriff (...) Urteil ist die Vorstellung der Einheit gegebener Begriffe, sofern einer dem andern untergeordnet (...) ist.“⁸³ Dem entspricht schließlich auch das gängige (aber nicht ausschließliche; siehe unten) Verständnis Kants von einem Urteil, wonach dieses *Begriffe* verbindet: so z.B. wenn Kant feststellt, ein Urteil bestehe „in der objectiven Einheit des Bewusstseyns der gegebenen Begriffe“⁸⁴ oder von der anderen Seite her: „ein jeder Begriff ist von der Art daß er verschiedene Vorstellungen in einem Bewustsein vereinigt, kann man nun wieder verschiedene Begriffe in einem Bewustsein vereinigen, so ist das [ein] Urteil“⁸⁵

Dieses Naheverhältnis von Begriff und Urteil bei Kant vor Augen wird auch einsichtig, warum Kant den Verstand sowohl als ein Vermögen der *Begriffe*, als auch als ein Vermögen der *Urteile* versteht, sind beide doch gleichermaßen als *Einheitsfunktion* oder *Regeln*⁸⁶ verstanden, gegebene Vorstel-

⁸⁰ AA 11, Brief an Iacob Sigismund Beck vom 3. Juli 1792, S. 347.

⁸¹ AA 9, Logik, § 17, S. 101.

⁸² AA 16, Handschriftlicher Nachlass, Logik, Reflexion Nr. 3049, S. 632.

⁸³ AA 24, Vorlesungen über Logik, Logik Dohna-Wundlacken, S. 762.

⁸⁴ AA 18, Handschriftlicher Nachlass, Metaphysik, Reflexion Nr. 5923, S. 386.

⁸⁵ AA 24, Vorlesungen über Logik, Logik Pölit, S. 577.

⁸⁶ So einerseits das *Urteil*, welches dann eine Regel vorstellt, sofern es „blos als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein betrachtet“ (AA 4,

lungen unter ein Allgemeines zu bringen, sodass mit Blick darauf auch von einer *Identität* von Begriff und Urteil gesprochen werden kann, welche in der „Identität der logischen Form, d.h. der reflexiven Verstandeshandlung, und d.h. des vorgestellten Verhältnisses vieler Vorstellungen untereinander in *einem* Bewußtsein, genauer in einer analytischen Einheit des Bewußtseins“⁸⁷ besteht. Begriffe wie Urteile also, „wenn man sie beim Lichten besieht, auf eins hinauslaufen“ (A 126), weshalb Kant den Begriff der analytischen Einheit der *Apperzeption* unisono sowohl als *Urteilsfunktion* als auch als *Begriffsfunktion* verstehen kann und dies auch ausdrücklich tut: so, wenn er auch von der analytischen Einheit des *Begriffs* (siehe gleich unten) oder aber eben von einem analytischen *Urteil* spricht (Vgl. Kap. 2.4.2).

Dieser Entsprechung zum Trotz, sind Begriff und Urteil aber dadurch zu unterscheiden, dass Begriffe jederzeit nur das enthalten können, was in ihnen (in ihrem Gegenstand) vorgestellt wird. Wird dieses Verhältnis also in einem Urteil dargestellt, kann dieses Urteil nur *analytisch* oder den besagten Begriff *erläuternd* sein („Diese/die Eiche ist ein Baum“). *Urteile* können dagegen (solche der Erfahrung wie solche des reinen Denkens), nicht nur analytischer, sondern auch *synthetischer* Natur sein, d.h. den Subjektbegriff um ein in ihm *nicht* enthaltendes Prädikat *erweitern*: z.B. „Diese Eiche ist gefällt“ (ist das Prädikat „gefällt“ doch *nicht* im Begriff der Eiche enthalten). Deshalb ist auch zwischen einer bloßen *Subsumierung* unter einen Begriff (das „Darunterfallen“ einer niederen Vorstellung unter eine höhere) und einer *Verbindung* (Synthesis) von Vorstellungen in Urteilen zu unterscheiden.

2.2.3 Der Gegenstand und seine Merkmale

Diese eben konstatierte Analogie zwischen analytischer Einheit der Apperzeption und selbiger des Begriffs im Blick, sind beide in Hinsicht auf ihre gemeinsame, logische Form auch nur verschiedene Facetten *eines* Sachverhalts, nämlich der Subsumierung von Vorstellungen unter einem ihnen gemeinsamen Allgemeinen oder die analytische Einheit derselben, welche in unterschiedlicher Perspektivierung einmal auf den Terminus der „Apper-

Prolegomena, § 23, S. 305) wird, so auch der *Begriff*, ist doch auch dieser „seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines (...) was zur Regel dient“ (A 106). So schließlich auch der Verstand selbst in noch „fruchtbarer Kennzeichnung“ als ein *Vermögen der Regeln* (oder sind diese notwendig: als Vermögen der *Gesetze*) zu betrachten und damit auch in aller Deutlichkeit vom Vermögen der Sinnlichkeit abzugrenzen ist, welche uns zwar *Formen* (der Anschauung), aber eben keine Regeln gibt.

⁸⁷ Miles, 1978, S. 136.

zeption“, dann aber auch auf den Terminus „Begriff“ bezogen wird. Deshalb kann bei Kant diesbezüglich auch *nicht* von einer – für die nachfolgende, transzendente Begriffsbildung konstitutiven – systematischen Differenz die Rede sein. Dass die analytischen Einheiten von Apperzeption und Begriff *analog* zu verstehen sind, zeigt sich auch daran, dass Kant unter einem *Begriff* nichts anderes als das *Bewusstsein* eines Begriffs oder die „*Einheit des Bewußtseins* verschiedener Vorstellungen“⁸⁸ (H.d.V.) versteht und diese Entsprechung ihren Niederschlag auch in der ihnen gemeinsamen, transzendentalen Begründung findet, deshalb Hinsch auch von einer „strukturelle[n] Analogie von Begriff und Selbstbewußtsein, die in dem Bedingungsverhältnis von analytischer und synthetischer Einheit besteht“⁸⁹, sprechen kann. Ihren deutlichsten Ausdruck findet diese Analogie aber darin, dass Kant in der Vernunftkritik die analytische Einheit der *Apperzeption* gerade als analytische Einheit des *Begriffs* zur Darstellung bringt und mehr noch, an einem *empirischen* Begriff wie „rot“ exemplifiziert. Dies wohl auch deshalb, kann die für Apperzeption und Begriff gleichermaßen behauptete analytische Einheit am Beispiel des Zweiteren, insbesondere, wenn dieser ein *empirischer* Begriff ist, doch deutlich anschaulicher und plakativer vermittelt werden, als dies für den – aufgrund allfälliger Mehrdeutigkeiten mitunter unschärferen – Begriff der *Apperzeption* (oder einen anderen *nicht-empirischen* Begriff) anzunehmen wäre. Hierzu heißt es in der zentralen Textstelle der Fußnote von § 16 der transzendentalen Deduktion:

„Die analytische Einheit des Bewußtseins hängt allen gemeinsamen Begriffen, als solchen, an, z.B. wenn ich mir *rot* überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann“ (B 133, Anm.).

Wollen wir uns nun noch weiter der in der Vorstellung *analytischer Einheit* ausgedrückten, logischen Beziehung zwischen dieser Einheit und der darin enthaltenen Mannigfaltigkeit an Vorstellungen annähern, und hierfür, obigem Zitat folgend, davon ausgehen, dass ein Begriff als *Merkmal* (oder Prädikat eines Gegenstandes) „irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann“ (ebd.), heißt das – auf die analytische Einheit des Begriffes „rot“ (also die Identität des Begriffes) bezogen – dass Kant diese auch in den jeweils darunter subsumierten Vorstellungen

⁸⁸ AA 7, Der Streit der Fakultäten, S. 113.

⁸⁹ Hinsch, Wilfried: Erfahrung und Selbstbewusstsein. Zur Kategoriendeduktion bei Kant, 1986, S. 33.

begründet sieht, ich mir die Identität von „rot“ also dadurch vorstelle, dass ich mir die darunter subsumierten Vorstellungen (wie z.B. die Wahrnehmung eines *roten* Sonnenuntergangs, *roten* Blutes oder einer *roten* Fahne) (mit)vorstelle. Oder mit Blick auf das obige Zitat zur analytischen Einheit der *Apperzeption* umgemünzt: ich mir also – indem alle „roten Gegenstände“ (der Wahrnehmung) unter den Begriff „rot“ als deren gemeinsames Merkmal fallen – ich mir „die Identität des *Begriffs* („rot“) in den darin enthaltenen Vorstellungen selbst vorstelle“.

Wie oben die analytische Einheit der *Apperzeption* dadurch dargestellt wurde, dass das (hierfür exemplarische) „*ich denke X*“ ein gemeinsames Merkmal aller mir möglichen Vorstellungen zum Ausdruck bringt, ist hier nun im Falle der analytischen Einheit des *Begriffs* „rot“, eben dieser selbst als gemeinsames Merkmal aller „roten Gegenstände der Erfahrung“ vorgestellt. Während also mit Blick auf die analytische Einheit der *Apperzeption* (aufgrund ihrer alle möglichen Begriffe umfassenden Allgemeinheit) dieses „irgendwo angetroffene Merkmal“ durch eine explizit zu machende, universelle Vorstellung der Art „*ich denke X*“ dargestellt werden musste, ist im Falle der analytischen Einheit des empirischen Begriffes „rot“ dieser Begriff selbst jenes Merkmal, ein Prädikat möglicher Urteile. Die analytische Einheit des Begriffs ist folglich ein „analytisches Implikat der gemeinsamen Begleitung der Subjekte [möglicher Urteile] mit demselben Prädikat und liegt daher vollständig in dem gemeinsamen Begriff, so wie das Prädikat des analytischen Urteils vollständig in dessen Subjektbegriff enthalten ist.“⁹⁰ Als *gemeinsames* Prädikat verschiedener Gegenstände kann das Merkmal („rot“) den in der analytischen Einheit jeweils zugeordneten Gegenständen (als mögliche Urteilssubjekte) in analytischen Urteilen als Prädikat zugeordnet werden (z.B. „Das Blut ist *rot*“). Damit bezeichnet die analytische Einheit des Begriffs den für Kant als apodiktisch verstandenen Sachverhalt, dass in einem Begriff, weil er *allgemein* oder ein *conceptus communis* ist, immer schon eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen subsumiert ist, die aufgrund eines gemeinsamen Prädikats gleichermaßen dem Begriff zugesprochen werden können und gerade vermittels dieser Subsumierung unter den Begriff in einer analytischen Einheit zusammenstehen. Diese bedeutet demnach, wie Natterer feststellt, dass sie „ein begriffliches Merkmal B als Partialvorstellung einer Menge (einem Umfang) von Objekten zuspricht, die anschaulich oder bereits anderweitig begrifflich erfasst sind (...) stellt also eine analytische Relation zwischen dem *Inhalt* des All-

⁹⁰ Wunderlich, 2005, S. 211f.

gemeinbegriffs (...) und seinem (...) *Umfang* her, für den er Erkenntnisgrund ist.“⁹¹

Damit sind Begriffe (Merkmale) als *Erkenntnisgrund* verwendete *Teilvorstellungen*, durch welche man sich im Erkennen intentional auf alle Objekte bezieht, die dieses Merkmal (diese Bestimmung) aufweisen. Dem entsprechend nennt Kant in der Reflexion Nr. 2282 ein Merkmal auch „eine Partialvorstellung als Erkenntnisgrund der ganzen Vorstellung“⁹², in der *Jäsche-Logik* ist ein Merkmal, „dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniß desselben ausmacht, oder – welches dasselbe ist – eine Partialvorstellung, sofern sie als Erkenntnißgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird.“⁹³ Ein Merkmal verwendet man dabei also dann als Erkenntnisgrund, wenn man an ihm die analytische Einheit des Bewusstseins in diesem Begriff (oder allgemeiner: die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen) vorstellt, d.h. die darunter enthaltenen Vorstellungen mitdenkt. Dies macht nun auch aus dem Verstand als Vermögen der Begriffe ein „discursives Vorstellungsvermögen, oder ein solches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein ist (von deren Unterschiede ich also im Denken abstrahieren muß)“⁹⁴ einen allgemeinen Begriff vom Gegenstande zustande bringt. Hier vollzieht sich das Erkennen „durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnißgrunde machen, mithin durch Merkmale als solche“⁹⁵.

Begreift Kant ein Merkmal vorrangig als *Begriff* (z.B. „rot“), d.h. als eine *mittelbare* (diskursive) Vorstellung von einem Gegenstand, kann ein Merkmal im weiteren Sinn – wie die Reflexion Nr. 2286 belegt – für ihn aber auch nur *Anschauung* (von z.B. „rot“) sein, ein Merkmal (als Teilvorstellung) für Kant somit „entweder intuitiv (...) ein theil der Anschauung, oder discursiv: ein theil des Begriffs, der ein Analytischer Erkenntnisgrund ist“⁹⁶. So kann die Vorstellung „rot“ einmal eine (intuitive) empirische *Anschauung*, ein Merkmal einer *Wahrnehmung* von einem einzelnen Gegenstand: das Rot *dieser* einen roten Rose, dann aber auch eine diskursive Allgemeinvorstellung

⁹¹ Vgl. Natterer, 2003, S. 214f.

⁹² AA 16, Handschriftlicher Nachlass, Logik, Reflexion Nr. 2282, S. 298.

⁹³ AA 9, Logik, S. 58.

⁹⁴ AA 8, Abhandlungen nach 1781, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, 1796, S. 399.

⁹⁵ AA 9, Logik, S. 58.

⁹⁶ AA 16, Handschriftlicher Nachlass, Logik, Reflexion Nr. 2286, S. 299f.

bedeuten – einen *Begriff* von „rot“, worunter alle roten Gegenstände subsumiert sind.⁹⁷

2.2.4 Die Akte der Reflexion, Abstraktion und Komparation

Wollen wir uns weiters fragen, was es denn eigentlich heißt, dass „gegebene Vorstellungen im Denken zu Begriffen werden“⁹⁸, betrifft dies also die Frage, *wie* wir einen Begriff (im formallogischen Sinne) zu Stande bringen. Oder schon konkreter: durch *welche* Verstandeshandlungen lässt sich die allgemeine, logische Form von Begriffen – als Merkmal oder Prädikat von Gegenständen – generieren? Weil nun – wie schon festgestellt – die, der formalen Logik zurechenbare, logische Reflexion aber nicht nur von allem empirischen Inhalt der Erkenntnis (wie es auch die transzendente Reflexion tut), sondern auch von allem transzendentalen Gehalt (den Ursprung und Inhalt der Vorstellungen betreffend) abstrahiert, somit die Quellen der Begriffe (woraus sie entspringen) gar nicht fassbar machen kann, betrachtet sie auch den Begriff nur in Hinsicht auf das Subjekt des Denkens, also nicht „wie er durch ein Merkmal ein Object bestimmt, sondern nur, wie er auf mehrere Objecte kann bezogen werden“ (ebd.).

So heißt es in der *Jäsche-Logik* über die logische Reflexion und ihre begriffs-konstitutive Funktion: „Dieser logische Ursprung der Begriffe – der Ursprung ihrer bloßen Form nach – besteht in der Reflexion, wodurch eine mehreren Objecten gemeine Vorstellung (*conceptus communis*) entsteht“ (ebd.). In der *Anthropologie* nennt Kant die Reflexion auch „die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein Begriff (ein Gedanke) möglich wird“⁹⁹ oder an anderer Stelle auch das „Bewußtsein der *Thätigkeit* in Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben, d.i. Begriff“¹⁰⁰ (H.d.V.). Ist dieser logische Akt der Reflexion in jedem (logisch richtigen) Denken eines Begriffs auch immer schon de facto vollzogen, bedeutet dies allein freilich noch kein explizites Bewusstsein über den Vollzug oder Charakter dieser reflexiven Akte, ist ein solches doch gerade das Ergebnis einer ausdrücklichen Thematisierung und Aufgabe der formalen Logik (der Begriffslogik) als *Disziplin*. Womit auch deutlich wird, dass jene in der formalen Logik durchgeführte und dabei *ausdrücklich gemachte* Reflexion – nämlich „wie Begriffe möglich sind“ – von der unaus-

⁹⁷ Vgl. Stuhlmann-Laeisz, 1976, S. 73.

⁹⁸ AA 9, Logik, § 5, S. 94.

⁹⁹ AA 7, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 4, S. 134.

¹⁰⁰ Ebd., § 7, S. 141.

gesprochenen (nicht bewusst reflektierten) Reflexion als *innerer Handlung* des Subjekts in *jedem* faktischen Denken klar zu unterscheiden ist.

Die *Jäsche-Logik* gibt hierzu aber auch detailliertere Auskunft in Form einer Aufzählung nunmehr *dreier* logischer Verstandesakte, sodass die Reflexion um die Akte der Vergleichung und Abstraktion ergänzt wird. Denn um Begriffe *ihrer Form nach* zu erzeugen, braucht es für Kant:

- „1) die Comparison, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewußtseins;
- 2) die Reflexion, d. i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewußtsein begriffen sein können; und endlich
- 3) Die Abstraction oder die Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden.“¹⁰¹

Inhaltlich fast identisch gibt auch Kant selbst in der Reflexion Nr. 2876 Auskunft über den logischen Ursprung der Begriffe, wobei aufgrund der Ähnlichkeit der Textstellen anzunehmen ist, dass die diesbezüglichen Ausführungen der *Jäsche-Logik* auf eben dieser Reflexion Kants beruhen. Dort heißt es:

- „Logischer Ursprung der Begriffe 1. durch comparison: (...) wie sie sich zu einander in einem Bewustseyn verhalten. (Vergleichung unter einander) 2. durch reflexion (mit demselben Bewustseyn): (...) wie verschiedene in einem Bewustseyn begriffen seyn können (...) 3. durch abstraction: (...) da man das wegläßt, worin sie sich unterscheiden.“¹⁰²

Damit sieht Kant die Begriffsbildung im Akt der logischen Reflexion wesentlich auch durch logische *Vergleichung* (oder „bloße Komparation“, B 318) von Vorstellungen gewährleistet, womit gemeint ist, dass sich im Akt der Reflexion eine *vergleichende Betrachtung* (nach Identität oder Verschiedenheit) einer potentiell unter der Einheit des Begriffes zusammenstehenden Mannigfaltigkeit an Vorstellungen mit Blick auf das ihnen gemeinsame Merkmal (d.h. auch in Beziehung zur Einheit des Bewusstseins) vollzieht.¹⁰³ Dies für Kant unter Maßgabe des hierfür fundamentalen *Satzes des (ausgeschlossenen) Widerspruchs*, auf welchem doch die „möglichkeit eines

¹⁰¹ AA 9, Logik, § 6, S. 94.

¹⁰² AA 16, Handschriftlicher Nachlass, Logik, Reflexion Nr. 2876, S. 555.

¹⁰³ In der *KrV B* bestimmt Kant die logische Reflektion im Gegensatz zur transzendentalen (welche auch den Objektbezug des Denkens miteinbezieht) dahingehend, dass diese noch „bloße Komparation sei, denn bei ihr wird von der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahiert“ (B 318).