DE GRUYTER

Marc Zobrist

SUBJEKT UND SUBJEKTIVITÄT IN KANTS THEORETISCHER PHILOSOPHIE

KANTSTUDIEN-ERGÄNZUNGSHEFTE

DE G

Marc Zobrist

Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie

Kantstudien

Ergänzungshefte

im Auftrage der Kant-Gesellschaft
herausgegeben von
Manfred Baum, Bernd Dörflinger,
Heiner F. Klemme und Thomas M. Seebohm

163

De Gruyter

Marc Zobrist

Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie

Eine Untersuchung zu den transzendentalphilosophischen Problemen des Selbstbewusstseins und Daseinsbewusstseins

De Gruyter

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich im Frühjahrssemester 2010 auf Antrag von Prof. Dr. Dr. h.c. Helmut Holzhey und Prof. Dr. Dietmar Heidemann als Dissertation angenommen.

ISBN 978-3-11-026081-6
e-ISBN 978-3-11-026082-3
ISSN 0340-6059

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Zobrist, Marc.
Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie : eine Untersuchung zu den transzendentalphilosophischen Problemen des Selbstbewusstseins und Daseinsbewusstseins / Marc Zobrist.
p. cm. – (Kantstudien. Ergänzungshefte, ISSN 0340-6059)
Originally presented as the author's thesis – Zürich, 2010.
Includes bibliographical references (p.) and index.
ISBN 978-3-11-026081-6 (hardcover : alk. paper)
1. Kant, Immanuel, 1724–1804. 2. Self-knowledge, Theory of. 3. Subjectivity. I. Title.
B2799.S37Z63 2011
126.092–dc22
2011012985

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde von der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich am 16. April 2010 als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie leicht überarbeitet.

Meinen besonderen Dank möchte ich meinem philosophischen Lehrer und ersten Referenten, Herrn Professor Helmut Holzhey, für die engagierte Unterstützung und Förderung aussprechen, die ich durch ihn bei der Ausarbeitung dieser Untersuchung erfahren habe. Ohne seine unzähligen Hinweise und Ratschläge und die vielen intensiven Gespräche hätte die Dissertation in dieser Form niemals entstehen können. Mein Dank gilt auch dem zweiten Referenten, Herrn Professor Dietmar Heidemann, der meine Arbeit ebenfalls mit grossem Interesse und vielen instruktiven Hinweisen begleitet hat.

Ganz besonders möchte ich mich auch bei meinen Eltern für ihre bedingungslose Unterstützung während meiner gesamten Studien- und Doktorandenzeit bedanken – ihnen ist meine Arbeit gewidmet.

Zürich, im September 2010 Marc Zobrist

Inhalt

Einleitung 1
1 Die 1770er Jahre – intellektuelle Selbstanschauung und „Ich"-Metaphysik 11
Die intellektuelle Selbstanschauung 11
Der ‚Duisburg'sche Nachlass' 27

2 Die Paralogismus-Kritik in der *Kritik der reinen Vernunft* 40
2.1 Die Form des transzendentalen Paralogismus – ein Vorblick. 40
2.2 Die Paralogismen in der Fassung der ersten Auflage 46
2.2.1 Seelensubstanz und Selbstwahrnehmung 46
2.2.2 Das ‚Ich' in der Zeit und die Zeit im ‚Ich' – Identität und Person 63
2.2.3 Vorläufiges Résumé und Vertiefung der Problemfassung 77
2.2.4 Einfachheit und transzendentales Subjekt = x 81
2.2.5 Zwei Grundlinien der Argumentation 102
2.3 Die Paralogismen in der Fassung der zweiten Auflage 110
2.3.1 „Ich bin" – die Reflexionen aus Kants Handexemplar. 116
2.3.2 Das neue Fundament der Paralogismus-Kritik 126
Die veränderte Perspektive der neuen Paralogismus-Kritik 136
Das Selbst-Wissen des transzendentalen ‚Ich' 140
Das ‚Dasein' der transzendentalen Apperzeption 155

3 Die späten Reflexionen 165
Die Zeit ist in mir, ich bin in der Zeit – das Dasein des transzendentalen ‚Ich' als Grenzbegriff 165
„Ist es eine Erfahrung, dass wir denken?" – das Problem des erkennenden Bewusstseins 173
Das ‚Ich' als Weltwesen 180
Die ‚cosmologische' Apperzeption 184
Die Selbstsetzungslehre 192

4 Zusammenfassung 204

Bibliographie 219
Sachregister 229

Einleitung

Die vorliegende Untersuchung setzt sich zum Ziel, die kantische Konzeption des ‚Ich' bzw. des Selbstbewusstseins in ihrer spezifisch erkenntnistheoretischen Bedeutung aufzuschliessen und darzustellen. Damit greift die Untersuchung ein Problem der theoretischen Philosophie Kants auf, das in seinen vielfältigen Windungen unweigerlich zum Fundament des kritischen Idealismus führt.

In einer ersten, noch vorläufigen Annäherung lässt sich die umfassende Thematik in mindestens drei Hauptaspekte gliedern: erstens in die Frage nach dem besonderen *Selbst-Wissen* des erkenntnistheoretischen bzw. transzendentalen Subjektes, nämlich ob dasselbe als eine Form von Selbstwahrnehmung zu fassen ist oder ob es nicht vielmehr in scharfer Abgrenzung dazu nach einer ganz anderen Lösung verlangt, zweitens in die Frage nach der eigentümlichen Art der *Existenz* (des ‚Daseins') des transzendentalen Subjektes, wobei die Rede vom ‚Dasein' eine wesentlich veränderte und zugleich problematischere Bedeutung annimmt als bloss im Kontext der Bestimmung des Daseins der empirischen Gegenstände in der Zeit, und drittens in die Frage nach dem *Welt*bezug bzw. dem ‚In-der-Welt-Sein' des Subjektes, sofern sich dieses – nunmehr als empirisches Ich – selbst in die Welt einordnet und in dieser situiert.

Der Aufbau der Untersuchung folgt im Wesentlichen entwicklungsgeschichtlichen Grundlinien und zerfällt in drei grosse Teilschritte: In einem *ersten* Teil werde ich vornehmlich anhand der Metaphysik-Reflexionen der 1770er Jahre das für das ‚stille Jahrzehnt' ausgesprochen bedeutsame Lehrstück der intellektuellen Selbst-Anschauung rekonstruieren. Jenes Lehrstück liegt, worauf wir unser Augenmerk besonders richten werden, in verdichteter Gestalt auch den Ausführungen des ‚Duisburg'schen Nachlasses' zugrunde, indem Kant dort den theoretischen Versuch unternimmt, die ‚Exponenten' (als die gesuchten apriorischen Erkenntnisfunktionen) in einer bestimmten Konzeption von intellektueller Selbst-Anschauung – oder in der Terminologie des ‚Duisburg'schen Nachlasses': von intellektueller Selbst-Wahrnehmung zu verankern.

Dass diesem von der Forschung bislang wenig beachteten Zusammenhang tatsächlich entscheidende Bedeutung zukommt, zeigt sich nicht zuletzt im *zweiten* Teil der Untersuchung, in dessen Zentrum die Paralo-

gismus-Kritik der *Kritik der reinen Vernunft*, und zwar zunächst in der Fassung der ersten Auflage, steht. Als Grundproblem der Kritik der rationalen Psychologie von KrV A erweist sich weniger die hin und wieder in der Literatur geäusserte Auffassung, dass Kant das Ich mit einem unerkennbaren Substratum gleichgesetzt habe und die Kritik der reinen Seelenlehre mithin selbst nicht ganz frei von ‚rationalistischen Resten' sei[1], sondern die Tatsache, dass Kant an einigen zentralen Stellen der Paralogismus-Kritik auf Selbstwahrnehmung bzw. innere Erfahrung zurückgreift. Zwar können an der Sinnlichkeit und Empirizität jener Selbstwahrnehmung keine Zweifel mehr aufkommen. Die Bezugnahme auf ein Selbst-Wissen, das der beobachtend-reflexiven Rückwendung auf sich selbst entstammt, tritt gleichwohl in eine deutliche Spannung zu den Voraussetzungen, unter die Kant selbst seine Kritik der Unsterblichkeitsbeweise der rationalen Psychologie gestellt wissen will. Weder die Tatsache, dass das transzendentale Subjekt, d. h. die reine Apperzeption, eindeutig als theoretischer Ausgangspunkt der Paralogismus-Kritik angekündigt und deklariert wird, noch die Bestimmung der rationalen Psychologie als einer gänzlich reinen, d. h. erfahrungsunabhängigen Vernunftwissenschaft scheinen auf den ersten Blick mit dem Rückgriff auf die innere Erfahrung vereinbar zu sein. Dieser theoretische Knoten, verbunden mit der Frage, inwieweit Kants eigene Position der 1770er Jahre im Hintergrund weiter wirksam bleibt, steht im Fokus der Interpretation der ersten drei Paralogismen von KrV A.[2]

Bereits in den Reflexionen aus Kants Handexemplar der KrV A, vor allem aber in KrV B treten zwei neue Probleme in den Vordergrund, die einen entscheidenden theoretischen Umbruch markieren, vor dessen Hintergrund auch das Paralogismus-Kapitel in neuem Lichte gelesen werden muss.

Nachdem alle Bezüge zur Selbstwahrnehmung bzw. inneren Erfahrung aus der Beweisführung gegen die Schlüsse der reinen Seelenlehre verbannt worden sind und infolgedessen der theoretische Ausgangspunkt nunmehr konsequent bei dem transzendentalen Actus ‚Ich denke' gewählt wird, ist die Frage nach der spezifischen Gestalt des *nichtempirischen* Selbst-Wissens des transzendentalen Subjektes als einer rein logisch-intellektuellen Selbstbeziehung nicht mehr von der Hand zu weisen. Das Paralogismus-

1 Vgl. Horstmann 1993: 414 ff., 418 ff., 424 f.; Choi 1991: 86, 134, 151.

2 Der vierte Paralogismus von KrV A wird aufgrund seines etwas anders gelagerten thematischen Schwerpunktes (nämlich der Idealismus-Widerlegung) im Gegensatz zu den ersten drei nicht in einem selbstständigen Unterkapitel behandelt.

Kapitel von KrV B kann nach dem hier vertretenen Interpretationsansatz nicht losgelöst von der Apperzeptionstheorie (d. h. wesentlicher Teile der transzendentalen Deduktion), sondern allein im umfassenden Gesamtzusammenhang mit dieser verstanden werden, was darin seine nähere Bestätigung finden wird, dass sich die Ausführungen zu den einzelnen Paralogismen als apperzeptionstheoretisch fundiert und unterlegt erweisen werden.

Die präzise Bestimmung der transzendentalen Apperzeption als ursprünglicher Spontaneität führt auf ein zweites, ebenso grundlegendes wie intrikates Problemfeld: Die ursprüngliche Apperzeption kann – als *Grund* aller kategorialen Bestimmung in der Zeit – selbst nichts in der Zeit Bestimm*tes* oder auch nur Bestimm*bares* sein. Das ‚Ich bin' ist damit der Geltungssphäre und dem *Erkenntnis*zugriff der Kategorien ganz ähnlich wie das Ding an sich entzogen, ja das ‚Dasein' der transzendentalen Apperzeption muss als ein Dasein *jenseits* und *vor* jedem eigentlichen, d. h. objektbestimmenden Kategoriengebrauch angesehen werden.

Die mit jener singulären Daseinsweise des transzendentalen Ich verknüpften theoretischen Schwierigkeiten haben Kant über die zweite Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hinaus auch in einer Reihe von späten Reflexionen beschäftigt, welchen sich die Untersuchung im *dritten* und letzten Teil zuwendet. Neben der erkenntniskritischen Auslotung des ‚Daseins' der transzendentalen Apperzeption gilt Kants Interesse nun vermehrt der Ausdifferenzierung des empirischen Selbstbewusstseins, in deren Zuge die Frage, inwiefern das Ich Teil der Welt ist und sich in dieser sowohl räumlich als auch zeitlich zu verorten vermag, immer mehr an Bedeutung gewinnt. Abgerundet wird der letzte Teil durch eine Analyse der Selbstsetzungslehre des *Opus postumum.*

In jüngerer Zeit ist die Paralogismus-Kritik sowie die kantische Subjektkonzeption insgesamt verstärkt ins Blickfeld der Forschung gerückt, was sich in einer sehr grossen Anzahl von direkt oder indirekt mit dieser Thematik befassten Publikationen niederschlägt.[3] Auf einige wenige Forschungspositionen, die für bestimmte Richtungen der gegenwärtigen

3 Stellvertretend für sehr viele Arbeiten seien hier folgende genannt: Carl 1989; Choi 1991; Choi 1996; Düsing 1987; Düsing 1992; Düsing 2002a; Düsing 2002b; Emundts 2006; Gloy 2002; Heidemann 1998; Horstmann 1993; Keller 2001; Klemme 1996; Mohr 1991; Tuschling 2004; Wolff 2006. Für weitere Literaturhinweise siehe die Bibliographie.

Debatte als exemplarisch gelten können, gehe ich in kritischer Absicht kurz näher ein.

Der Ansatz der vorliegenden Untersuchung muss insbesondere deutlich von der *funktionalistischen* Analyse von Patricia Kitcher abgehoben werden, die ihre Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants vor allem als Beitrag zu einer „cognitive science" verstanden wissen will.[4] Die unter dem Titel einer „transcendental psychology" vereinigten Überlegungen zielen auf die Analyse von „cognitive tasks to determine the general specifications for a mind capable of performing those tasks".[5]

Einleitend diskutiert Kitcher selbst den möglichen Einwand, dass sie durch die ihrer Untersuchung einbeschriebene Stossrichtung die kantische Transzendentalphilosophie in „a glorified empirical psychology" verwandle und mithin der erkenntnistheoretischen Ausgangslage aufgrund der unangemessenen Empirisierung und Psychologisierung nicht gerecht zu werden vermöge.[6] Dagegen führt sie ins Feld, dass sich aus den Analysen der kognitiven Voraussetzungen, die je besonderen kognitiven Leistungen zugrunde zu legen sind, primär hochabstrakte funktionale Beschreibungen ergeben würden[7], die ohne die Beantwortung der Frage nach der tatsächlichen psychologischen Realisierung dieser mentalen Prozesse auskämen[8]. Mit dem blossen Hinweis auf den grösseren Abstraktionsgrad jener funktionalen Beschreibungen ist indes im Hinblick auf den eigentlichen Kern des Einwandes, dass nämlich unter dem hybriden Titel einer *„transcendental* psychology" der Versuch unternommen wird, erkenntnistheoretische Fragestellungen auf der unzureichenden Basis einer empirischen Psychologie zu beantworten, letztlich nichts gewonnen – im Gegenteil: Wie Kitcher schliesslich selbst einräumt, ist jenes denkende ‚Ich', mit dem sich die von ihr ins Auge gefasste ‚transzendentale Psychologie' befasst, nichts anderes als das *empirische* Selbst.[9]

An die höchst zweifelhafte Verwandlung des ‚Ich' der transzendentalen Apperzeption in ein bloss phänomenales ‚Ich'[10] reiht sich eine zweite, nicht minder folgenreiche Schwierigkeit: Das Lehrstück von der Einheit und

4 Kitcher 1990: 28 f. u. 205 f.
5 Kitcher 1990: 13 u. 25.
6 Kitcher 1990: 23 ff.
7 Kitcher 1990: 13 f., 21 u. 26.
8 Kitcher 1990: 25.
9 Kitcher 1990: 21 f.
10 Kitcher 1990: 139 f. „Given the impossibility of noumenal knowledge, the doctrine of apperception must present a phenomenal, if highly abstract, aspect of the self." (Kitcher 1990: 139).

Identität der transzendentalen Apperzeption wird ganz im Ausgang vom Problem der personalen Identität aufgerollt[11], so dass diese beiden an sich wohl unterschiedenen und strikt auseinanderzuhaltenden[12] Problemfelder differenzlos zusammenzufallen drohen.

Dieser letzte Aspekt betrifft – allerdings unter einer etwas veränderten Perspektive – auch einen anderen Autor, dessen Zugang zur kantischen Theorie des Selbstbewusstseins wesentlich von der systematischen Frage nach der *Referenz* des Ausdrucks „ich" (und dessen angeblicher besonderer Immunität gegen Referenzfehler) bestimmt ist.[13] C. Thomas Powells Ausführungen zum ‚Ich' der transzendentalen Apperzeption sind dabei von Anfang an durch eine eigentümliche Ambivalenz gekennzeichnet. Zum einen hebt er „the lack of a full-blooded *person*-concept in transcendental apperception" hervor: „as Kant says, the ‚I' of the ‚I think' may never be thought at all, and the key to its existence is its existence as a *function* of consciousness".[14] Zum anderen ist ihm sehr daran gelegen, diese soeben eigentlich ausgeschlossene Möglichkeit, nämlich dass das ‚Ich' der transzendentalen Apperzeption Person sein könnte, in einem bestimmten Sinne weiter offenzuhalten: „It is, however, worth noting that Kant leaves room for the possibility that the person (or man) is, at some level, the experiencing subject"[15].

Den argumentativen Hintergrund der sich hier andeutenden Spannung enthüllen erst die systematischen Erwägungen des letzten Teiles von Powells Untersuchung. Demnach setze das ‚Ich' der Apperzeption, das mit guten Gründen, die nicht zuletzt dem Paralogismus-Kapitel entnommen worden sind, als ein *nicht referierender* Ausdruck gelten müsse[16], gleichwohl „an implicit acknowledgement of, *and reference to*, that being who is the experiencing subject (in our case the person)" voraus.[17] Durch diesen letzten Schritt wird der an sich nichtreferentielle Ausdruck ‚Ich' schliesslich doch wiederum mit einer impliziten Referenz zur „full-blooded person" versehen.[18] Warum die Lehre vom transzendentalen ‚Ich' nach der Ansicht von Powell eine Ergänzung – oder wie es zuweilen noch deutlicher heisst:

11 Kitcher 1990: 123 ff., 138.
12 Vgl. dazu besonders: Keller 2001: 2 ff., 22 ff., 25 ff.
13 Powell 1990: 207 ff.
14 Powell 1990: 57 f. (Hervorhebungen von Powell).
15 Powell 1990: 51.
16 Powell 1990: 232.
17 Powell 1990: 234.
18 Powell 1990: 234.

eine Fundierung[19] in dem (zumindest indirekten) Bezug zum Begriff der Person benötigt, erhellt aus einer weiteren, für unseren Zusammenhang ebenfalls einschlägigen Überzeugung des Autors: Der Gebrauch des apperzeptiven ‚Ich' erfordere „an awareness of oneself as the subject whose representations these are"[20], d. h. setze also zusätzlich zu dem Bewusstsein der Vorstellungen selbst einen *Eigentümer des Bewusstseins* voraus[21], von dem die Vorstellungen – wie eine öfter verwandte Formulierung lautet – ‚gehabt' bzw. besessen werden.[22]

Auf diese Weise findet Powell den notwendigen Eigentümer des Bewusstseins gewiss nicht mehr in einem zweifelhaften Cartesischen Ego, das nicht zuletzt durch Kants Paralogismus-Kritik als Illusion entlarvt worden sei[23], sondern in dem seiner Ansicht nach weit unproblematischeren Begriff der Person, der sowohl physische als auch mentale Eigenschaften in sich vereinigt.[24] Allerdings darf hier nicht übersehen werden, dass mit der Entscheidung, den kantischen Begriff des Selbstbewusstseins auf der Grundlage einer Theorie der Referenz des Ausdrucks „ich" zu rekonstruieren, nicht unbedeutende ontologische Vorentscheidungen verbunden sind. Eine erfolgreich zustandegekommene Referenz wählt, wie Powell im Anschluss an Russell festhält, ein bestimmtes Objekt bzw. eine bestimmte Entität als Referent aus.[25] Wenn sich ein solcher theoretischer Ansatz also nicht damit bescheiden will, das ‚Ich' als einen grundsätzlich *nicht* referierenden Ausdruck zu beschreiben, der höchstens von der hartnäckigen grammatischen Illusion einer fehlerimmunen Referenz auf ein immaterielles Cartesisches Ego begleitet wird[26], so wird er nicht ohne die mehr oder (wie in Powells Fall) minder direkte Bezugnahme auf eine dem Ausdruck „ich" unterlegte *dingliche Entität* auskommen.

Diese zunächst nur referenztheoretisch untermauerte Forderung nach einer zugrundeliegenden Ich-Entität scheint, worauf ja Powell den Blick nachdrücklich lenkt, gerade in der dem Bewusstseinsbegriff inhärenten Forderung nach einem Eigentümer der Vorstellungen ihre eigentliche und definitive Bestätigung zu finden. An diesem Punkt ist indes die Frage nicht

19 Powell 1990: 235.
20 Powell 1990: 234.
21 Powell 1990: 235.
22 Vgl. in diesem Zusammenhang Powells Ausführungen zu den sogenannten Ownership-Theorien: Powell 1990: 21 ff., 37.
23 Powell 1990: 231 f.
24 Powell 1990: 226 u. 236.
25 Powell 1990: 232.
26 Vgl. Powell 1990: 210 f.

mehr von der Hand zu weisen, ob sich in jener seltsamen inneren Aufspaltung des Bewusstseins in die (durch dasselbe bewusst werdenden) Vorstellungen auf der einen Seite und den Bewusstsein ‚habenden' Vorstellungs-Eigentümer auf der anderen Seite nicht schlicht das aus der Tradition bekannte metaphysische Bedürfnis nach einem *realen Träger des Bewusstseins* (einem *sub-iectum* in der älteren Bedeutung des Wortes)[27] erneut Geltung verschafft – und damit im Grunde genommen in Powells Ausführungen genau jener Rest-Cartesianismus wiederkehrt, den er durch seine Zuflucht zu dem angeblich unbelasteten Begriff der Person an sich überwunden glaubte.

Während Powell diesen cartesianischen Rest selbst nicht eingesteht, indem er das eigentliche Fundament der Eigentümer-Theorie, nämlich das substantialistische bzw. das Träger-Modell des Bewusstseins[28], bezeichnenderweise verschweigt, erhebt ein anderer Autor die Suche nach rationalistischen Restbeständen zu seiner ausdrücklichen Interpretationsmaxime. Im Zentrum der Schriften von Karl Ameriks, der in diesem kurzen Überblick über einige exemplarische Forschungspositionen als dritter und letzter Autor genannt werden soll, steht die sorgfältige, insbesondere auch auf reichhaltiges vorkritisches Material abstellende Auslegung des Paralogismus-Kapitels. Ameriks Hauptthese lautet, dass in Kants Kritik der rationalen Psychologie in der Version der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* nach wie vor ein *beträchtliches Mass an Rationalismus* enthalten sei.[29] Die „serious and genuine tension between Kant's rationalist inclinations and his own critical emphasis on restricting theoretical claims about the self"[30] zeige sich beispielhaft darin, dass Kant die wörtlichen Konklusionen insbesondere der ersten beiden Paralogismen keineswegs bestreite.[31] Kant wende seine Kritik vornehmlich gegen sogenannte „extended arguments"[32] – im Falle des ersten Paralogismus etwa versuche ein solches ‚erweitertes Argument' auf die „*phenomenal* substantiality or permanence" des ‚Ich' zu schliessen[33] –, um so im Gegenzug die eigentlichen rationalistischen Kernbehauptungen[34], wie den Schluss auf die „*mere* substan-

27 Siehe dazu unten insbesondere die Kapitel zum ersten und zum zweiten Paralogismus von KrV A.
28 Vgl. Gloy 1998: 90 ff.
29 Ameriks 2000: 226 f., 290.
30 Ameriks 2000: 226 f. Siehe ebenso: Ameriks 2000: 75 f.
31 Ameriks 1998: 374 f.
32 Ameriks 2000: 68, 75.
33 Ameriks 2000: 68 (Hervorhebung vom Verfasser).
34 Ameriks 1998: 376 f.

tiality“ des ‚Ich‘, retten zu können – oder besser: in ihrer grundsätzlichen Geltung wenigstens nicht antasten zu müssen.[35] Dass die rationale Psychologie am Beweis ihres Hauptzieles, der Unsterblichkeit der Seele, scheitere, gehe ebenfalls auf das Fehlen eines gültigen ‚erweiterten Argumentes‘ zurück, da sie ohne ein solches eben nicht nachzuweisen vermöge, dass die Seele tatsächlich über „the specific empirical substantial nature […] of being a permanent thing“ verfüge.[36]

Ganz unabhängig von der Frage, ob sich diese höchst ambivalente Beweisstrategie, die ja eher auf die versteckte Rettung einer (moderaten[37]) rationalen Psychologie als auf die tatsächliche kritische Prüfung der Erkenntnisprätentionen derselben abzielen würde, im Text überhaupt ausweisen lässt, scheint Ameriks Unterscheidung zwischen angeblich unbestrittenen Kern-Paralogismen und ihren sogenannten ‚erweiterten Argumenten‘ noch aus einem anderen Grunde problematisch: Es vermag nämlich nicht einzuleuchten, warum die rationale Psychologie, die Kant zweifellos als eine gänzlich erfahrungsunabhängige, *reine Vernunft*wissenschaft einführt[38], ausgerechnet für den Beweis ihres Hauptzieles auf den Begriff der „*empirical* substantiality“ zurückgreifen sollte[39], denn eine derartige Beweisführung könnte die für die rationale Psychologie geforderte Bedingung der „rationale[n] Reinigkeit“ und Unabhängigkeit „von aller Erfahrung“[40], woran sich also auch der angestrebte Nachweis der Unsterblichkeit der Seele messen lassen müsste, von vorneherein nicht erfüllen.

Die vorliegende Untersuchung teilt zwar Ameriks grundsätzliche Auffassung, dass in der Paralogismus-Kritik von A noch mit rationalistischen Restmotiven zu rechnen ist, da Kant den durch die späte und gewissermassen unvorbereitete Entdeckung der Paralogismen ausgelösten Umbruch in der ersten Auflage noch nicht abschliessend bewältigen konnte.[41] Allerdings werden wir jene Restmotive nicht darin verorten, dass Kant gleichsam in verdeckter Weise weiterhin an der Überzeugung festgehalten habe, dass das transzendentale ‚Ich‘ als immaterielle, noumenale

35 Ameriks 2000: 198 u. 226 f. (Hervorhebung vom Verfasser).
36 Ameriks 1998: 375.
37 Ameriks 2000: XXII f.
38 KrV B400 f./A342 f. u. B405 f./A347.
39 Ameriks 1998: 375 f. (Hervorhebung von Ameriks).
40 KrV B401/A343.
41 Siehe dazu unten.

Substanz anzusehen sei.[42] Ameriks bedient sich zur Stützung dieser seiner These sogar der problematischen Annahme, dass die *reine* (nicht schematisierte) Substanzkategorie auch ausserhalb der erkenntniskritischen Restriktionen eine (unbestimmte) *objektive* Bedeutung besitzen müsse.[43] Wie sich unten genauer zeigen wird, lässt sich selbst auf dem Boden der Paralogismus-Kritik der ersten Auflage die Auffassung, dass mir die nicht schematisierte Substanzkategorie irgendeine sachhaltige (objektive) Erkenntnis über mein Dasein als Substanz eröffnen könnte, keinesfalls aufrechterhalten.[44]

Die Schriften von Ameriks widerspiegeln indes beispielhaft das in jüngerer Zeit verstärkt erwachte Interesse an einer präzisen Rekonstruktion der kantischen Subjekttheorie, welche auch den bedeutenden Unterschieden zwischen beiden Auflagen der *Kritik der reinen Vernunft* und der kantischen Entwicklungsgeschichte insgesamt in angemessener Weise Rechnung zu tragen weiss.

Die vorhergehende kurze Darstellung von drei ausgewählten Forschungspositionen erlaubte uns, das Augenmerk auf einige grundsätzliche systematische Spannungsfelder zu richten, mit denen sich auch die vorliegende Untersuchung – möglichst unter Vermeidung der skizzierten, mit bestimmten Ansätzen einhergehenden Einseitigkeiten – wird beschäftigen müssen. Mit Blick auf den umfassenden, an Literatur äusserst reichen Forschungsstand drängt sich uns aber vor allem die Feststellung auf, dass eine ganze Reihe tiefgreifender Probleme entweder überhaupt noch nicht angegangen oder zumindest nicht zureichend gelöst worden sind. Diese unbearbeiteten bzw. ungelösten Desiderata, welche der vorliegenden Untersuchung ihr vordringliches Arbeits- und Aufgabenfeld vorzeichnen, seien hier wenigstens angedeutet.

Ein Überblick über die Literatur, der unter den angezeigten Umständen notgedrungen immer unvollständig bleiben muss, lässt rasch erkennen, dass die Genese des kritischen Subjektbegriffes aus den charakteristischen Problemkonstellationen des ‚stillen Jahrzehnts' bislang kaum ausreichend untersucht worden ist und mithin die zweifellos höchst bedeutsame ‚Entdeckungsgeschichte' des für den kritischen Idealismus grundlegenden Konzeptes der transzendentalen Subjektivität noch nicht

42 Ameriks 1998: 376 f.; Ameriks 2000: 198, 226 f. Zur Kritik an Ameriks siehe auch: Klemme 1996: 274, 314 f., 328 f., 383.

43 Ameriks 1998: 380 f.; Ameriks 2000: XXVIII f.

44 Siehe dazu unten das Kapitel zum ersten Paralogismus von KrV A.

geschrieben ist. Genauso wenig hat sich die bisherige Forschung zu der im Paralogismus-Kapitel von KrV A auftretenden Rede von innerer Erfahrung bzw. Selbstwahrnehmung, worauf sich Kant als auf eine anscheinend durchaus verlässliche Erkenntnisquelle zu beziehen scheint, in ein angemessenes Verhältnis setzen können, was umso schwerer wiegt, als bereits die Einleitungsabschnitte des Paralogismus-Kapitels den Leser darauf vorbereiten, dass mit dem „Ich denke" eine besondere – man ist versucht zu sagen: ‚transzendentale' Selbst-‚Erfahrung' verbunden ist.[45] Erst wenn wir diese bislang nicht ausreichend berücksichtigten Befunde verständlich zu machen vermögen, werden schliesslich auch die auffälligen Neuerungen von KrV B auf die ihnen zugrundeliegende Motivation hin durchsichtig werden, wie etwa das Bestreben, das spezifische Selbst-Wissen des transzendentalen Subjektes auf eine neue, von aller empirischen oder wahrnehmungsmässigen Selbstbeziehung vollständig unabhängige Basis zu stellen. Wie eine detaillierte Analyse der kantischen Erörterungen zu den einzelnen Paralogismen hier erstmals zeigen wird, ist die zweite Fassung des Paralogismus-Kapitels aus einer wesentlich gewandelten Perspektive heraus verfasst worden, die die angestammten Probleme der rationalen Psychologie zumindest teilweise aus dem Blick verliert. Dieser Perspektivenwandel rührt daher, dass die in KrV B konsequenter ausgestaltete Apperzeptionstheorie Kant vor eigentümliche neue Schwierigkeiten stellt, wie insbesondere die bereits erwähnte Frage nach der besonderen Daseinsweise der transzendentalen Apperzeption, auf welche die jüngere Forschung zu Recht als auf ein Zentralproblem der kantischen Subjektkonzeption verwiesen hat[46] und die in der vorliegenden Untersuchung daher in umfassender Weise neu aufgerollt wird.

45 KrV B400 f./A342 f. Siehe hierzu: Holzhey 1970: 234 ff.
46 Vgl. Düsing 1987: 102 f.; Heidemann 1998: 134 ff., 200 ff.

1 Die 1770er Jahre – intellektuelle Selbstanschauung und „Ich"-Metaphysik

Wenn wir nach dem ‚kritischen' Begriff von Subjekt und Subjektivität, wie er insbesondere für die *Kritik der reinen Vernunft* bestimmend ist, fragen, müssen wir uns für dessen näheres Verständnis zunächst denjenigen Konzeptionen von Subjekt (oder hier besser: „Ich") zuwenden, die in das stille Jahrzehnt zwischen der Dissertation von 1770 und der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* gehören. Es soll dabei nicht nur um das Rekonstruieren und Nachzeichnen von Entwicklungslinien gehen, sondern es gilt, die für die 1770er Jahre spezifischen Problemkonstellationen in ihrer systematischen Bedeutung für den späteren ‚kritischen' Subjektbegriff zu begreifen. Da für diesen Zeitraum einschlägige Druckschriften fehlen, stehen für eine Rekonstruktion dieser Periode nebst Kants Briefen vor allem die Reflexionen und die Metaphysik-Vorlesung L_1 zur Verfügung.[47] Im Folgenden werden die Reflexionen – als zwar nicht von Kant autorisierte, aber immerhin von seiner Hand stammende Texte – im Zentrum der Untersuchung stehen.

Die intellektuelle Selbstanschauung

Heinz Heimsoeth[48] hat auf den umfassenden ideengeschichtlichen Hintergrund verwiesen, der für das Verständnis der für unseren Zusammenhang bedeutsamen Reflexionen unabdingbar ist. Der Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität und damit auch derjenige von Erscheinung und Ding an sich gründet in der ursprünglich augustinischen „Gegenüberstellung des endlichen und des unendlichen Subjekts"[49]. Die gänzlich auf Spontaneität beruhende Erkenntnisweise des göttlichen Subjektes heisst – im Sinne eines intuitiv-unmittelbaren geistigen Erfassens – intellektuelle Anschauung. Diese dient hier nicht nur als Gegenbegriff und gleichsam negative Folie gegen den uns allein möglichen diskursiven, d. h. nicht anschauenden Verstand (wie es dann in der *Kritik der reinen Vernunft*

47 Haering 1910: 1–3. Siehe dazu: Carl 1989: 117 ff.
48 Vgl. besonders: Heimsoeth 1956a u. Heimsoeth 1956b.
49 Heimsoeth 1956a: 192.

heissen wird[50]), sie ist als ein spontanes geistiges Schauen vielmehr die eigentliche und ursprüngliche Form von Erkenntnis.[51] Als solche ist sie nicht bloss spiegelnd-abbildendes Vorstellen einer vorgegebenen Dingwelt, sie ist ein den Gegenstand selbst urbildlich setzendes, mithin erzeugendes und produktives Anschauen.[52]

Nun hatte auch der vorkritische Kant ein derartiges urbildlich-produktives intellektuelles Anschauen als ursprüngliche Erkenntnisform nie dem endlichen Subjekt[53], sondern allein dem göttlichen Geistwesen zugeschrieben:

> Intellectuale Anschauung bei den Menschen ist ein Unding. Ja ich getraue mir zu behaupten, dass kein Wesen, was erschaffen ist, intellectuale Dinge erkennen kann, als nur das Wesen, dessen Erkenntniss die Ursache ist von den Dingen; dieses erkennt die Gegenstände so wie sie sind, aber wir erkennen nur die Gegenstände so, wie sie uns afficieren.[54]

Für das endliche Subjekt stellt sich das Problem insofern verändert dar, als es immer auch eine rezeptive Seite besitzt, so dass es nicht nur spontan aus sich heraus wirkt, sondern – wie etwa in der Leibniz-Wolff'schen Metaphysik – im Zusammenhang mit anderen Substanzen und des damit

---

50 KrV B307 ff./A249 ff.

51 Heimsoeth 1956a: 192.

52 Heimsoeth 1956a: 193. Inwieweit dieser Erkenntnisbegriff „in der Lehre vom Apriori und Spontanen" auch noch für die Kritiken bestimmend bleibt, indem unsere apriorische Erkenntnis darauf beschränkt wird, „was wir selbst ‚machen' und ‚hineinlegen' ins Gegebene", und wieweit damit – so Heimsoeth – „auch der ‚kritische Idealismus' Kants […] auf dem metaphysischen Idealismus eines Augustinisch umgewandelten Platonismus" ruht (Heimsoeth 1956a: 193, Anm. 1), kann hier nicht beantwortet werden. Jedenfalls wäre diese weitreichende ideengeschichtliche Hypothese sicher durch den anderen Gedanken zu ergänzen, dass alle spontanen Erkenntnisfunktionen in ihrer Anwendung immer auf ein (sinnlich) Gegebenes restringiert sind, dass also die spontanen Funktionen wesentlich auf ein der Spontaneität ursprünglich *unverfügbares* (nicht spontan erzeugbares) rezeptives Moment angewiesen sind, das sie sich *geben* lassen müssen.

53 Hier und im Folgenden wird der Begriff „Subjekt" in noch ganz unbestimmter Bedeutung verwendet (etwa im Sinne von: „der Erkennende", „der Vorstellende" etc.), ohne dass bereits der spezifische Sinn des rein *erkenntnistheoretischen* oder *transzendentalen* Subjektes ins Auge gefasst würde (vgl. Heimsoeth 1956b: 235).

54 AA 28.1, 179. Vgl. R4346, AA 17, 514: „Der Verstand des Urwesens ist intellectus originarius; folglich ist sein Verstand das Urbild der Dinge, und er ist die Ursache der Dinge nur vermittelst des Verstandes, nicht durch blosse Natur."; R5536, AA 18, 211: „Ob Gott dadurch die Dinge erkennt und ihre Handlungen, dass er sie hervorbringt?" Siehe: Heimsoeth 1956a: 193; Schmitz 1989: 191.

einhergehenden gegenseitigen Aufeinander-Einwirkens (im Sinne des *influxus realis*) notwendig erleidet und affiziert wird.[55]

Die Problematik endlicher Erkenntnis besteht bereits hier darin, dass der Kontakt mit einem möglichen Erkenntnisgegenstand erst durch Rezeptivität zu gewinnen ist, dass das Subjekt also darauf angewiesen ist, dass es von Kraftäusserungen anderer Substanzen affiziert wird (dass ihm mithin solche Kraftwirkungen anderer Substanzen ‚gegeben' werden). Die Kräfte sind nie die Substanzen selbst *in ihrem Grunde* (d. h. das Substantiale), sondern bloss deren Handlungen, d. h. die „Relation zu den Akzidenzien".[56] Das Subjekt erkennt daher die andere Substanz nicht in ihrem An-sich-Sein, in ihrem ‚inneren' Wesen, da ihm nie diese selbst, sondern bloss deren ‚äussere' Wirkungen gegeben werden.[57] „Das substantiale ist das Ding an sich selbst und unbekant."[58] Den Grund oder das ‚innere Prinzip'[59] der uns allein durch ihre Affektionen bzw. ihre Kraftwirkungen bekannten Dinge „denken" wir bloss „dazu", und zwar „nur in dem Verhaltnis auf die affectionen unseres Gemüths; also nicht, was sie an sich selbst sind".[60]

Jedes endliche Subjekt erkennt daher andere Substanzen nur vermittelst ihrer Äusserungsweisen bzw. ihrer Akzidenzien.[61] Die fremde Substanz ist dem Subjekt mithin bloss nach ihrer kraftäussernden Wirkung auf dessen Sinnlichkeit, nie aber als sie selbst in ihrem In-sich-Sein ‚gegeben'.[62] Dem entspricht in ‚erkenntniskritischer' Wendung, dass die Erscheinungen, die auf ein kräftemässiges Einwirken, d. h. Affizieren durch andere Dinge zurückgehen, diese nie in ihrem An-sich berühren. Damit wird eine grundlegende Differenz zwischen den Erscheinungen (bzw. den unter Begriffe gebrachten Erscheinungen) auf der einen Seite und dem den

55 Heimsoeth 1956a: 193 f.

56 Heimsoeth 1956a: 194. Kraft ist für Kant der Übergang bzw. das Verhältnis des Substantiale zu seinen Akzidenzien (R5289, AA 18, 144; R5290, AA 18, 144; vgl. Heimsoeth 1956b: 233). Vgl. in dem Zusammenhang die Kritik an Wolffs Bestimmung der Seelensubstanz als einer vorstellenden Grundkraft (AA 28.1, 261: „Die Kraft ist also nicht ein besonderes Princip, sondern ein respectus", und zwar „der respectus der Substanz zum Accidens").

57 Heimsoeth 1956a: 194 f.; Heimsoeth 1956b: 233. Bereits in R3843, AA 17, 310 hiess es: „Wir kennen […] also nur die Wirkungen, und also nicht das Ding selbst und dessen Bestimmungen, wodurch es die Wirkung hervorbringt."

58 R5292, AA 18, 145. Vgl. R5290, AA 18, 144; R4054, AA 17, 399.

59 Heimsoeth 1956a: 194 f.

60 R5358, AA 18, 160.

61 Heimsoeth 1956a: 195.

62 Heimsoeth 1956b: 233.

Erscheinungen zugrundeliegenden Ding an sich (dem unbekannten Substantiale) auf der anderen Seite aufgespannt – allerdings mit einer ganz entscheidenden und systematisch bedeutsamen Ausnahme[63]: „Das Gemüth schaut die substantz an. Von ausseren Dingen nur die Handlungen, woraus auf substantz geschlossen wird, weil es praedicate sind."[64] „denn man kann alles nur durch praedicate denken, ausgenommen Ich."[65] In der Metaphysik-Vorlesung L_1 tritt der Ausnahmecharakter der Selbstanschauung noch deutlicher hervor:

> Also drückt das Ich das Substantiale aus; denn dasjenige substratum, was allen Accidenzen inhäriret, ist das substantiale. Dieses ist der einzige Fall, wo wir die Substanz unmittelbar anschauen können. Wir können von keinem Dinge das substratum und das erste Subject anschauen; aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an. Es drückt also das Ich nicht allein die Substanz, sondern auch das substantiale selbst aus.[66]

Die Selbsterkenntnis des endlichen Subjektes führt also nicht auf ein blosses Erscheinungs-Ich oder Ich-Phänomen, wie die oben erwähnte Differenz dies zumindest für die Sphäre der ‚äusseren' Gegenstände statuiert (und ebenso für die Sphäre des ‚Inneren' erwarten lassen würde), sondern auf ein unmittelbares Schauen des substantialen Selbst, das unmittelbarer und inniger ist als jede auf Affektion angewiesene, mithin vermittelte Erkenntnis.[67]

Wenn auf diese Weise betont wird, dass das Ich nicht bloss die Substanz als solche, sondern das Substantiale, also den eigentlichen „Substanzkern",

---

63 Schmitz 1989: 191; Heimsoeth 1956a: 195 f. Siehe auch: Cramer 1915: 245; Düsing 2002b: 157 ff.; Düsing 2002a: 119 f.

64 R5295, AA 18, 145 f.

65 R5297, AA 18, 146. Siehe ebenso: R3921, AA 17, 345 f.: „Daher auch kein Wunder ist, dass wir kein subiect vor allen Prädicaten erkennen, als bloss das Ich, welches gleichwohl kein Begrif, sondern eine Anschauung ist. Daher erkennen wir durch den Verstand an den Korpern nicht die eigentliche subiecten, sondern die Prädicate der Ausdehnung, soliditaet, Ruhe, Bewegung etc.. Die Ursache ist: durch unsere Sinne können sich nur die relationen der Dinge offenbaren, und wir konnen das absolute oder subiect nur von uns aus vorstellen."; R4225, AA 17, 465: „Das Ich ist eine Unerklärliche Vorstellung. Sie ist eine Anschauung, die unwandelbar ist."; R4234, AA 17, 470 f.: „eine unmittelbare Anschauung seiner selbst durch die absolute Einheit Ich"; R4493, AA 17, 571 f.: „Ich ist die Anschauung einer substanz."; R4718, AA 17, 685 f.: „Die Aussere sinne geben mir nichts als Eindrücke; nur durch die innere Anschauung (die aber nur auf mich selbst geht) kan ich das object, was den Eindrücken zum Grunde liegt, erkennen."

66 AA 28.1, 226.

67 Vgl. Heimsoeth 1956a: 196; Heimsoeth 1956b: 232 f.

d. h. die Substanz in ihrem Grund und *als* Grund[68], schauend erfasst, so bedeutet dies auch, dass das anschauende Ich mit der selbsteigenen Spontaneität der Substanz untrennbar in Berührung steht.[69] Das Wort „ich" ist selbst gewissermassen der unmittelbare Ausdruck des Kontaktes mit der ursprünglichen Tätigkeit des substantialen Selbst: „Dass etwas ein subiect sey und kein praedicat (des Eindrucks, apparentia) von einem andern, können wir nur durch das *verbum activum ‚ich'*, also durchs Bewustsein, Erkennen"[70]. Der Begriff des Bewusstseins tritt hier keineswegs in Gegensatz oder in Konkurrenz zur „Anschauung", vielmehr gilt: „Bewustseyn ist das Anschauen seiner Selbst"[71]. Die nähere Bestimmung der Selbstanschauung als Bewusstsein hebt sie besonders von der Passivität der blossen „Empfindung" ab, die als der eigentliche Gegenbegriff zum Bewusstsein (und damit der Selbstanschauung) auftritt:

> Bewustseyn ist das Anschauen seiner Selbst. Es wäre nicht Bewustseyn, wenn es Empfindung wäre.[72]

Vor dem Hintergrund dieser Fassung der Selbstanschauung stellt sich die Frage nach deren genauem Verhältnis zum inneren Sinn, der in der *Kritik*

---

68 Heimsoeth 1956a: 194. Vgl. R4056, AA 17, 400.

69 Heimsoeth 1956a: 196; Heimsoeth 1956b: 233.
Heiner Klemme behauptet freilich, dass ihm „keine Reflexion oder Vorlesungsnachschrift bekannt" sei, in der Kant das Konzept einer intellektuellen Selbstanschauung vertreten würde (Klemme 1996: 123; vgl. Klemme 1996: 118 ff., 121 ff. u. 126). Die Textstellen, in denen gleichwohl von einer intellektuellen (Selbst-) Anschauung die Rede ist, will Klemme dahin gehend verstanden wissen, dass bloss die transzendentale Freiheit der Selbsttätigkeit angesprochen werde, d. h. dass es ausschliesslich „um die Spontaneität oder Freiheit der Seele und zwar im Sinne der transzendentalen oder absoluten Freiheit geht" (Klemme 1996: 122). Kant greife in den siebziger Jahren „auf die Idee einer intellektuellen Anschauung" zurück, „um den Gedanken, mich selbst als spontanes und frei handelndes Wesen fassen zu können" (Klemme 1996: 124). Eine derartige Zuspitzung und Einschränkung der Rede von intellektueller Anschauung und Spontaneität auf das Problem der transzendentalen Freiheit lässt sich aber weder in den Reflexionen noch in der Metaphysik-Vorlesung L_1 nachweisen. Klemme selbst bemerkt, dass die Behandlung der transzendentalen Freiheit in der Metaphysik-Vorlesung L_1 der Ort wäre, „an dem Kant von einer intellektuellen Anschauung dieser Freiheit hätte sprechen können" (Klemme 1996: 126) bzw. hätte sprechen müssen, wenn der von Klemme vertretene Interpretationsansatz richtig wäre. Tatsächlich spricht er von Selbstanschauung vor allem dort, wo die Substantialität der Seele im Blick steht (AA 28.1, 225 f.).

70 R4495, AA 17, 573 (Hervorhebung vom Verfasser).

71 R5049, AA 18, 72.

72 R5049, AA 18, 72.

der reinen Vernunft gänzlich der Sinnlichkeit, mithin der „Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen", zugerechnet wird.[73] Die höchst seltene Behauptung eines Gegensatzes von intellektuellem inneren Anschauen und innerem Sinn[74] tritt vor jenen Aussagen zurück, wonach „der Begrif der substantz" „auf den innern Sinn" ankommt[75] bzw. „aus dem innern Sinne abgezogen worden"[76] ist. Zwar gilt, „dass alles im Raum bloss Erscheinung sey, namlich lauter relation –, dass alles in der Zeit (auch dem innern Sinn) Erscheinung sey"[77], dass wir „wirklich die Vorstellung von der Zeit" haben, „obgleich, was hinter dieser Erscheinung liegt, unbekannt bleibt"[78]. Dass aber die Bestimmung des inneren Sinnes als eines rein sinnlich-rezeptiven, d. h. einzig mit Erscheinungen befassten Vermögens, was die Reflexionen der siebziger Jahre anbelangt, viel zu kurz greifen würde[79], sprechen deutlich die beiden folgenden Textstellen aus:

> Der Raum geht nicht auf Gegenstande des innern Sinnes, das ist: er ist kein intellectuales Prädicat.[80]

> Das intellectuelle der Warnehmung geht auf die Kraft des innern Sinnes.[81]

---

73 KrV B33/A19 u. B51/A34 f.

74 R4336, AA 17, 509 f.: „Aber wir haben doch nur einen Begrif von ihr [der Freiheit] durch unser intellectuelles inneres Anschauen (nicht den innern Sinn) unsrer Thatigkeit, welche durch motiva intellectualia bewegt werden kan, und wodurch practische Gesetze und regeln des Guten Willens selbst in ansehung unsrer möglich sind." Die in dieser Reflexion ausgesprochene Entgegensetzung von intellektuellem inneren Anschauen und innerem Sinn dürfte vor allem durch den besonderen Kontext der Frage nach der „Wirklichkeit der Freyheit", die gerade nicht „aus der Erfahrung" geschlossen werden kann, veranlasst sein. Auch R4559, AA 17, 593 f., wo zwischen innerem Sinn und Bewusstsein unterschieden wird, thematisiert nicht den Gegensatz von innerem Sinn und intellektueller innerer Anschauung, sondern das Problem der Fortdauer der Identität der Person, wenn das Bewusstsein derselben unterbrochen wird (vgl. hierzu die benachbarten Reflexionen R4561, AA 17, 594 und R4562, AA 17, 594, wo vom „Seelenschlaf" bzw. von „der continuation derselben [der Person], solte es auch unter dunkeln vorstellungen seyn", die Rede ist.).

75 R4058, AA 17, 400.

76 R5404, AA 18, 174.

77 R5344, AA 18, 157.

78 R5319, AA 18, 151.

79 Schmitz 1989: 197.

80 R5324, AA 18, 152.

81 R4681, AA 17, 668.