

Georg Mohr

Das sinnliche Ich

Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant

Königshausen & Neumann

Georg Mohr — Das sinnliche Ich

EPISTEMATA
WÜRZBURGER WISSENSCHAFTLICHE SCHRIFTEN

Reihe Philosophie

Band 81 — 1991

Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Neuchâtel pour obtenir le grade de docteur ès lettres. Jury: M. Gerhard Seel, professeur aux universités de Neuchâtel et de Berne, M. Pierre Laberge, professeur et directeur de l'École des Études Supérieures et de la Recherche à l'Université d'Ottawa, et M. Manfred Frank, professeur à l'Université de Tübingen.

Date de soutenance: 19 juin 1989

Umschlagentwurf von Silke Rehberg, Münster

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Mohr, Georg:

Das sinnliche Ich : innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant /

Georg Mohr. — Würzburg : Königshausen und Neumann, 1991

(Epistemata : Reihe Philosophie ; Bd. 81)

Zugl.: Neuchâtel, Univ., Diss., 1989

ISBN 3-88479-479-5

NE: Epistemata / Reihe Philosophie

Copyright Verlag Dr. Johannes Königshausen & Dr. Thomas Neumann, Würzburg 1991

Druck: Königshausen & Neumann

Alle Rechte vorbehalten

Auch die fotomechanische Vervielfältigung des Werkes oder von Teilen daraus
(Fotokopie, Mikrokopie) bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags

Printed in Germany

ISBN 3-88479-479-5

INHALT

Vorwort	7
Einleitung	9
I. Eine Schwierigkeit bei dem Versuch, den Begriff der inneren Erfahrung zu verabschieden (P. Bieri)	
1. Die Propositionalität der Erfahrung	19
2. Die nominalistische Konzeption unserer Erfahrung mentaler Zustände	23
3. Was ist »innere Erfahrung«?	24
II. Eine Verteidigung des inneren Sinns (D.M. Armstrong)	
1. Cartesianismus, Wittgensteinianismus, Materialismus	31
2. Die Funktion introspektiven Bewußtseins	36
3. Die Metapher des »inneren Sinns«	43
4. What Glory for Inner Sense!	45
5. Der innere Sinn als Erkenntnisvermögen	50
III. Kants Thesen über den inneren Sinn in der transzendentalen Ästhetik	
1. Vorbemerkung	54
2. Der innere Sinn als Vermögen der inneren Selbstanschauung	58
3. Der »Gegenstand« des inneren Sinns	67
4. Die Zeit als Form des inneren Sinns	75
5. Das Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn	83
IV. Innerer und äußerer Sinn: das Idealismus-Problem	
1. Unstimmigkeiten in Kants Thesen	87
2. Resultierende Probleme	92
3. Die Komplementarität von innerem und äußerem Sinn	98

V.	Gegebensein und Bewußtsein von Vorstellungen	
	1. Der Begriff der Vorstellung.....	106
	2. Gegeben und bewußt.....	110
	3. Gegebensein von Vorstellungen im inneren Sinn.....	119
VI.	Vorstellungspluralität und Selbstbewußtsein	
	1. »Meine« Vorstellungen: Bedingungen der Selbstzuschreibung ..	122
	2. Die Bedingung der Pluralität von Vorstellungen	128
	3. Vorstellungssequenzen und Identitätsbewußtsein	135
	4. Die Zeitlichkeit von Selbstbewußtsein	140
	5. Vorstellungswechsel im inneren Sinn als Implikat des Identitätssinns von Selbstbewußtsein.....	148
VII.	Kants Thesen über den inneren Sinn in der transzendentalen Analytik	
	1. Vorbemerkung	153
	2. Die Unterscheidung zwischen innerem Sinn und Apperzeption .	154
	3. Die »apperzeptionsmitermöglichende« Funktion des inneren Sinns	155
	4. Die Affektion des inneren Sinns durch die Einbildungskraft	161
	5. Resultierende Probleme.....	171
VIII.	Anschauung, Zeit und Erfahrung	
	1. Die Zeit der Anschauung	174
	2. Sukzessive Apprehension.....	185
	3. Instantanes Vorstellen und die Einheit der Zeit.....	191
	4. Ergebnisse	195
	Résumé français	199
	Literaturverzeichnis	207
	Namenregister.....	216
	Stellenregister	218

Vorwort

Die folgenden Ausführungen sollen die Bedeutung und den explikativen Gehalt von Kants Konzeption des »inneren Sinns« in der Erkenntnis- und Selbstbewußtseins-Theorie einsichtig machen. Eine Abhandlung mit dieser Aufgabenstellung ist von vornherein mit einem Tatbestand konfrontiert, aufgrund dessen ihr Interesse fraglich erscheinen kann: der »innere Sinn« ist einer jener unpopulär gewordenen »bewußtseinsphilosophischen« Begriffe, die von der analytischen Philosophie mit gewichtigen Argumenten weitgehend verabschiedet wurden. Zunehmend macht sich nun aber eine Rückbesinnung auf jene Begrifflichkeit bemerkbar. Einer der Gründe hierfür ist vermutlich, daß Theorien, die mit ihr operieren, auf einige unserer Fragen informativere Antworten geben. Zu diesen Fragen gehören vor allem diejenigen, die die innere Erfahrung unserer eigenen mentalen Vorgänge betreffen. Analytisch-nominalistische wie auch materialistische Beschreibungen dieses Phänomens weisen Defizite auf. Ausgehend von deren Kritik versuche ich zu zeigen, daß mit Hilfe der von Kant eingeführten Unterscheidung zwischen »innerem Sinn« und »Apperzeption« sowie seiner Auffassung der Zeit als »Form der Anschauung« und als »formaler Anschauung« die in innerer wie äußerer Erfahrung vorliegende komplexe Konstellation von Vorstellungspluralität, Zeitbewußtsein und Identitätsbewußtsein in ihren Grundzügen adäquat erfaßt werden kann.

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 1989 von der Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel (Schweiz) als »thèse de doctorat« angenommen. Auf ihr Thema hat mich Peter Baumanns (Bonn) frühzeitig aufmerksam gemacht. Sie hat unter der geduldigen Leitung von Gerhard Seel (Neuchâtel/Bern) die jetzige Gestalt angenommen. Ihm bin ich für weit mehr als wissenschaftliche Betreuung sehr dankbar. Manfred Frank (Tübingen) und Pierre Laberge (Ottawa) danke ich für ihre Gutachten und hilfreichen Kommentare. Ludwig Siep und Wilfried Hinsch (beide Münster) sowie Christoph Hahm (München) danke ich für die kritische Durchsicht des Textes, Ise Ratera (Hamburg) und Michael Quante (Münster) für wachsamem Beistand beim Erstellen der Register, Thomas Feddersen (Hamburg) für seine unermüdliche Hilfe bei der Vorbereitung der Druckvorlage, Silke Rehberg (Münster) für die Umschlaggestaltung. Meinen Freunden und Kollegen in Neuchâtel danke ich für eine schöne Zeit.

Die Neuchâtelser Fakultät hat mir gestattet, die Arbeit auf Deutsch zu verfassen. Ich bin daher ihrem Wunsch gerne gefolgt, ein französisches Resümee in das Buch aufzunehmen. Das Département de l'Enseignement Universitaire des Kantons Neuchâtel hat durch einen Druckkostenzuschuß die Publikation dieser Arbeit ermöglicht, der Verlag Königshausen & Neumann durch großzügiges Entgegenkommen.

G. M.

Einleitung

Das Bewußtsein, das wir von unseren eigenen mentalen Vorgängen haben, wird »innere Erfahrung« genannt. Kant teilt mit anderen Philosophen seiner Epoche die Überzeugung, daß innere Erfahrung durch einen »inneren Sinn« vermittelt ist. Wir machen nicht nur Erfahrungen von raumzeitlichen Gegenständen und deren sinnlichen Qualitäten, wir machen auch die Erfahrung, daß wir Erfahrungen machen. Von unserem Vorstellungsleben sind uns sinnliche Daten, »innere Anschauungen«, gegeben: wir nehmen wahr, daß wir vorstellen. Innere Erfahrung ist insofern durch einen inneren Sinn vermittelt, als uns unsere eigenen mentalen Vorgänge »sinnlich gegeben« sind. Kennzeichnend für Kants Theorie ist, daß sie den inneren Sinn jedoch nicht nur für die Erklärung innerer Erfahrung in Anspruch nimmt, sondern ihm eine konstitutive Funktion für kognitive Einstellungen insgesamt zuspricht. Alles sinnliche Anschauen ist, insofern es ein Anschauen in der Zeit ist, auch ein Anschauen durch den inneren Sinn, denn die Zeit ist nach Kant die Form des inneren Sinns.

Gegen diese Annahmen, und damit vor allem gegen die Annahme eines inneren Sinns, sind von der modernen analytischen Philosophie schwerwiegende Argumente vorgebracht worden. Sie rekrutieren sich aus prinzipiellen epistemologischen Erwägungen. Drei Einwände sind hier zu nennen. Zum einen werden »sinnliche Gegebenheiten« als etwas, das zur Erklärung empirischer Erkenntnis taugen könnte, generell abgelehnt. Einer »Sinnlichkeit«, durch die uns vorbegriffliche und nicht-propositionale Vorstellungen, genannt »Anschauungen«, gegeben würden, wird jegliche epistemische Relevanz abgesprochen. Das »Gegebene« sei ein Mythos.

Zum anderen wird signalisiert, daß insbesondere mit Bezug auf »Innere« die Begrifflichkeit von »Sinnesdaten« sachlich verfehlt, ja unverständlich sei: es gebe keine Sinneswahrnehmung von mentalen Vorgängen. Die Idee einer »Introspektion« sei irreführend, denn es gebe im Inneren nichts zu »sehen«. Wer innere Erfahrung durch Rekurs auf einen inneren Sinn erkläre, gebe eine falsche Beschreibung des Bewußtseins, das wir von unseren mentalen Vorgängen haben. Dieser Einwand scheint schon deswegen unmittelbar einleuchtend, weil er eine nicht zu übersehende Tatsache auf seiner Seite hat: er scheint den Grund dafür anzugeben, daß der Terminus »innerer Sinn« einer derjenigen Termini ist, die - im Unterschied zu vielen

anderen in der Philosophie verhandelten Termini - in der alltäglichen Sprache nicht vorkommen.

Schließlich wird eingewandt, die Annahme eines inneren Sinns gehe mit der falschen Vorstellung einher, innerer Erfahrung komme gegenüber äußerer Erfahrung ein epistemisches Evidenz-Privileg zu. Sie unterstelle, innere Erfahrung sei, anders als äußere, unmittelbar und infallibel. Dieser dritte Einwand hält den »inneren Sinn« für die Erbschaft eines unhaltbaren Cartesianismus.

Kants Theorie verhält sich nicht zu allen drei Einwänden diametral entgegengesetzt. Am ehesten trifft dies noch auf den ersten Einwand zu. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß in der Kantischen Theorie sinnliche Vorstellungen als solche nicht schon Fälle von »Wissen« sind. Der erste Einwand greift nur dann gegen Kant, wenn sinnlichen Vorstellungen jegliche epistemische Relevanz, nicht aber, wenn ihnen nur der Charakter von Wissen abgesprochen werden soll. Was den zweiten Einwand betrifft, so ist unbestreitbar, daß Kant der okularen Metaphorik, mit der der Terminus »innere Anschauung« konnotiert ist, in der Tat nicht auszuweichen sucht. Die monierte Metaphorik ist aber nicht konstitutiv für den sachlichen Gehalt der Theorie, mit der Kant innere Erfahrung auf ihre epistemischen Bedingungen hin analysiert. Von besonderem Interesse jedoch ist - und dies betrifft den dritten Einwand -, daß sich die Grundrichtung derjenigen Argumente Kants, die mit dem Begriff des inneren Sinns operieren, mit dem in der gegenwärtigen Erkenntnistheorie und »philosophy of mind« stark vertretenen »Anti-Cartesianismus« durchaus deckt. Kant hat mehrere Versuche unternommen, die These des Gewißheits-Privilegs innerer Erfahrung zu widerlegen. Es fällt auf, daß die meisten dieser Versuche eine Analyse und im Resultat eine Begrenzung der epistemischen Kompetenz des inneren Sinns enthalten. Wie viele der Nachlaß-Reflexionen aus den 1780er und 1790er Jahren, die den inneren Sinn thematisieren, entwirft auch eine kürzlich aufgefundene handschriftliche Notiz Kants unter dem Titel *Vom inneren Sinne* eine Widerlegung des Idealismus.¹

Der »innere Sinn« ist zwar kein spezifisch kantischer Begriff. Aber seine spezifisch kantische Passung ist Bestandteil einer Theorie, die denen, die die Überzeugung vom epistemischen Privileg innerer Erfahrung für falsch halten, nach wie vor bedeutsame Argumente liefert. Gerade in der limitierten Fassung aber behält der innere Sinn in der Kantischen Erkenntnistheorie die positive Funktion eines Vermögens, durch das menschlichen Wesen Erfahrung möglich ist. Schon die enge Bindung der Zeit an den inneren

1 Nähere Angaben zu diesem Text unten, Kap. III., Anm. 2.

Sinn als dessen Form zeigt an, daß die ihm von Kant zugedachte epistemische Relevanz keine periphere ist. Das bestätigt sich in allen Teilen der Erkenntnistheorie der *Kritik der reinen Vernunft*, von der transzendentalen Ästhetik über die Deduktion der Kategorien und das Schematismus-Kapitel bis in die Grundsätze.

Ohwohl die Kantischen Texte einen Interpreten, der sich den oben genannten Einwänden nicht verschließen kann, immer wieder in Verlegenheit bringen, kann an ihnen doch dargelegt werden, daß für die Annahme eines inneren Sinns als eines epistemischen Faktors vieles spricht. Ich versuche im folgenden, der *Kritik der reinen Vernunft* und benachbarten theoretischen Schriften Gedankengänge zu entnehmen und einsichtig zu machen, von denen ich meine, daß man sich an ihnen auch unter Bedingungen gegenwärtiger Standards prinzipiell noch orientieren kann. Allerdings verhält sich meine Arbeit zu einem großen Teil neuerer Kant-Interpretationen in einem entscheidenden Punkt gegenläufig. Im Unterschied zu solchen Untersuchungen, die mit Kant die Annahme eines »nichtsinnlichen Selbst« (P. Rohs) als eine unerläßliche theoretische Hypothese verständlich machen und verteidigen wollen, stellt die vorliegende Arbeit einen Versuch dar, Argumente zugunsten der Annahme eines »sinnlichen Ich« zu formulieren.

Allerdings ist dieser Titel nicht ohne Vorbehalte hinzunehmen. Mit ihm soll keinesfalls etwa suggeriert werden, in der Theorie Kants ließe sich die Überzeugung festmachen, daß allein unter Bedingungen der Sinnlichkeit ein vom »intellektuellen Ich« unabhängiges »sinnliches Ich« angenommen werden könnte. Das sinnliche Ich ist kein eigenständiges Ich-Subjekt. Sowenig wie es bei Kant eine rein sinnliche Erkenntnis gibt, da sinnliche Vorstellungen nur im Verbund mit Begriffen, und das heißt: Urteilen, überhaupt etwas zu verstehen geben, sowenig kann bei ihm der Ausdruck »das sinnliche Ich« als Bezeichnung eines verstandesunabhängigen, rein sinnlich selbstbewußten Ich gelten. Daher ist streng genommen schon die Worthilfung verfehlt, denn mit »Ich« meinen wir etwas, dem Selbstbewußtsein zugesprochen wird.

Dennoch hat Kant selbst diesen Ausdruck verwendet. In den *Fortschritten der Metaphysik* heißt es: "das sinnliche Ich [wird] vom intellektuellen zur Aufnahme [aller Wahrnehmungen] ins Bewußtsein bestimmt".² Für diese Wortwahl gibt es gute Gründe. Der transzendentalphilosophische Dualismus von Anschauung und Begriff, der unmittelbar mit der These der notwendigen Komplementarität der beiden Erkenntniselemente verknüpft ist, macht es aus theorieinternen Gründen erforderlich, daß dem Subjekt der

2 AA XX 270 (WW VI 602).

Erkenntnis die Möglichkeit eines Bewußtseins davon zugesprochen werden kann, daß ihm sinnliche Vorstellungen gegeben sind. Eine notorische Schwierigkeit der kantischen Theorie ist durch die Frage bezeichnet, wo in ihr die Möglichkeit eines solchen Bewußtseins explikativ verankert ist. Wird eine sinnliche Vorstellung (Anschauung) vom Grundakt des Verstandes »Ich denke« begleitet, so muß auch ein Bewußtsein »Ich schaue an« vorliegen, wenn die "bei Gelegenheit" des Anfallens sinnlicher Voratellungen initiierten Denkaktes als auf *sinnliche Anschauung* bezogene aufgefaßt werden sollen.

Kant hat sich dazu nicht weiter theoretisch ausgelassen. Allerdings bestätigt sich in demselben Textstück, dem der Titel dieser Abhandlung entnommen ist, daß er ein Zusammenfallen von »Ich denke« und »Ich schaue an« in auf sinnliche Vorstellungen bezogenen Bewußtseinsakten selbst angenommen hat. Mit einer in Anbetracht der indizierten Schwierigkeiten erstaunlichen Négligence wird das "Ich des Subjekts" beschrieben als "Ich, der ich denke und anschau".³ Eine der im folgenden verteidigten Thesen lautet, daß der innere Sinn eine Bedingung dafür ist, daß das Bewußtsein »Ich schaue an« auftreten kann.

Allerdings wird damit Kants häufige Einschränkung des Ich als "Gegenstand des inneren Sinns" auf ein "Ich als Objekt" im *Unterschied* zum "Ich als Subjekt" relativiert. Der Gebrauch von »Ich« in dem Bewußtsein »Ich schaue an« ist Subjektgebrauch, nicht Objektgebrauch.⁴ Zwar ist Selbstbewußtsein nach Kant *immer* spontan *initiiert*. Empirisches Selbstbewußtsein ist schon in dieser Hinsicht nur unter der Voraussetzung des Inkraftseins der "ursprünglichen Apperzeption" möglich. Daß aber ein solches Bewußtsein in bezug auf *sinnliche* Vorstellungen auftreten kann, ist, was die Vorstellungen selbst betrifft, daran gebunden, daß sie *gegeben*, "Modifikationen des Gemüts" sind. Sie müssen mir als mir *gegebene* bewußt werden können.

Die Bedingung dafür, daß die im Pronomen »mir« ausgedrückte Relation der Mir-Zugehörigkeit von Vorstellungen gedacht werden kann, ist die spontane Initiierbarkeit des Gedankens »Ich denke« aufgrund der nichtsinnlichen Einheit des Selbstbewußtseins. Mit ihr ist aber nur die Möglichkeit, die *Relation* der Zugehörigkeit zu *denken*, nicht aber die Möglichkeit des Bewußtseins von einer Vorstellung als mir *gegebener*, als *sinnlicher*

3 *Fortschritte der Metaphysik*, AA XX 270 (WW VI 601).

4 Zur Terminologie von »Subjektgebrauch« und »Objektgebrauch« von »ich«, cf. Wittgenstein 1933/34, S. 66 f. (dt. S. 106 f.); zu ihrer Anwendung auf Kants Theorie cf. Becker 1984, S. 135 ff.

Vorstellung erklärt. Die nichtsinnliche Einheit des Selbstbewußtseins erklärt zwar die Initiierbarkeit des Gedankens »Ich denke« mit Bezug auf eine Pluralität von Vorstellungen. Sie erklärt aber weder die Möglichkeit des Gegebenseins einer Pluralität von Vorstellungen noch die des Bewußtseins »Ich schaue an«. Beides ist aus reinen Verstandesfunktionen nicht ableitbar. Daher reklamiert Kant eine sinnliche Bedingung, oder genauer: eine formale Bedingung der Sinnlichkeit: den inneren Sinn. Dieser fungiert in seiner Theorie als die sinnliche Bedingung des Gegebenseins einer Pluralität von Vorstellungen, und in ihm gründet die Möglichkeit, daß bei Gelegenheit des Anfallens sinnlicher Vorstellungen das Bewußtsein »Ich schaue an« auftreten kann. Der innere Sinn ist eine sinnliche Bedingung der spontan initiierten Apperzeption einer Pluralität sinnlicher Vorstellungen.

Bei der argumentativen Stützung dieser Interpretationsthese und der Analyse ihrer Implikationen werde ich an zwei zentralen kantischen Thesen festhalten, die in Kant-»Rekonstruktionen« häufig aufgegeben werden: dem inneren Sinn ist keine Spontaneität zuzusprechen, er ist in der strikten kantischen Bedeutung nur Rezeptivität; und: die Zeit ist nicht auch Form des äußeren Sinns, sondern nur des inneren. Eine die folgenden Untersuchungen insgesamt leitende Absicht ist, den Begriff des inneren Sinns allerdings aus der Grauzone vermögenstheoretischer Spekulationen, wie sie unter Berufung auf Kant bisweilen angestellt worden sind, herauszuholen und durch einsichtige Argumentationen hervortreten zu lassen, warum er von Kant sinnvollerweise in Anspruch genommen wird.

Inwiefern ein bestimmter Begriff prinzipiell sinnvoll ist, kann dadurch gezeigt werden, daß man sich die Konsequenzen vergegenwärtigt, die entstehen, wenn man diesen Begriff schlicht verabschiedet. In diesem Sinne dienen die in den ersten beiden Kapiteln vorgeführten Überlegungen dazu, ein erstes Motiv dafür zu entwickeln, daß eine Auseinandersetzung mit dem Begriff des inneren Sinns keineswegs eine ausschließlich archivarische Beschäftigung ist.

Eine Theorie, die durch ihre Übersichtlichkeit beeindruckt, die dies aber um den Preis der Aufgabe zahlreicher traditioneller philosophischer Begriffe (so auch des »inneren Sinns«) tut, ist der aus der analytischen Philosophie hervorgegangene »Nominalismus«.⁵ In seiner Erfahrungstheorie, die sich als konsequenten Anti-Cartesianismus versteht, kommt das, was traditionellerweise »innere Erfahrung« heißt, nicht mehr vor. Diese Konzeption ist von Peter Bieri in Hinblick auf gewisse unlenkbare

5 Zur Verwendung des Terminus »Nominalismus« bzw. »analytischer Nominalismus« siehe Kap. I.

Charakteristika innerer Erfahrung problematisiert worden. Sie dient in Kap. I. als Ansatzpunkt der folgenden Ausführungen. Damit soll zwar weder unterstellt werden, daß Descartes über eine Theorie des inneren Sinns verfügt⁶, noch daß »innere Erfahrung« und »innerer Sinn« gleichbedeutend sind. Im Gegenteil lassen sich hinsichtlich des letztgenannten Punkts in Kants Theorie wichtige Differenzierungen nachweisen. Es ist aber dennoch so, daß, wenn gezeigt werden kann, daß die Beschreibung gewisser Erfahrungen als »innerer Erfahrungen« akzeptiert werden kann oder sogar unumgänglich ist, es auch legitim ist, der Frage nachzugehen, ob damit nicht auch die Annahme eines inneren Sinns, der in Fällen aktualisierten Bewußtseins in Funktion tritt und dessen Funktion irreduzibel ist, zumindest eine starke Plausibilität auf ihrer Seite hat.

David M. Armstrong hat 1968 (und nachher in verschiedenen Ergänzungen) eine materialistische Bewußtseinsphilosophie vorgelegt, die dem Begriff des inneren Sinns eine entscheidende Rolle einräumt. Von materialistischer Seite wäre genau das eigentlich nicht zu erwarten. Gerade deshalb aber verdient Armstrongs Theorie unsere Aufmerksamkeit. Sie wird in Kap. II. dargestellt, ihre Thesen werden überprüft. Dabei stellt sich eine Inkohärenz in Armstrongs Gebrauch des Begriffs des inneren Sinns sowie in seinen bewußtseinstheoretischen Schlußfolgerungen heraus. Ich stelle in Aussicht, daß diese Inkohärenzen mit den konzeptuellen Mitteln der kantischen Theorie prinzipiell behoben werden können.

Zwei der direkt mit Kant befaßten Kapitel bringen eine an zentralen Textstellen vorrangig der *Kritik der reinen Vernunft* orientierte Zusammenstellung und Problematisierung von Kants Thesen über den inneren Sinn. Kap. III. vereinigt Thesen aus dem thematischen Umkreis der transzendentalen Ästhetik, die nach vier Gesichtspunkten geordnet werden. Der vierte, die Bestimmung des Verhältnisses zwischen äußerem und innerem Sinn, ist ein hinsichtlich der gesamten Kantischen Erfahrungstheorie delikater Gesichtspunkt.

In Kap. IV. stelle ich daher ein Problem heraus, das sich aus Kants Thesen zum Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn zu ergeben scheint und das die Interpreten seit langem beunruhigt. Dieses Problem nenne ich das »Idealismus-Problem«. Es besteht darin, daß die kantische Verwendung des Begriffs des inneren Sinns im Ganzen seiner Erkenntnistheorie betrachtet dazu zu führen scheint, daß diese Theorie unseren

6 Malebranche machte ja gerade gegen Descartes den Einwand, das Bewußtsein von unseren Vorstellungszuständen sei *sinnlich*. Cf. Malebranche 1677, III, 2,7, und ergänzend Malebranche 1678, *XIe Éclaircissement*.

epistemischen Bezug auf die physikalische Welt der objektiven Sachverhalte auf einen psychologischen Bezug auf unsere inneren seelischen Vorgänge reduziert und somit eine Version des empirischen Idealismus darstellt. Kant hat jedoch zureichende Argumente zur Verfügung, aufgrund derer er seine Theorie gegen so lautende Einwände verteidigen kann. Dieses Ergebnis stütze ich z.T. durch bereits vorliegende Untersuchungen, die sich mit der betreffenden Kritik auseinandergesetzt haben. Es ist allerdings gelegentlich versucht worden, das Idealismus-Problem durch die Annahme zweier innerer Sinne zu lösen. Derartige Vermögensvermehrungen halte ich für unbefriedigend und ziehe sie daher nicht weiter in Betracht. Ich behaupte, daß das Idealismus-Problem in letzter Instanz nicht spezifisch aus einer bestimmten Verwendung des Begriffs des inneren Sinns resultiert, obwohl es sich natürlich je nach dessen Definition mehr oder weniger drastisch darstellen kann.⁷ Prinzipiell ergibt es sich aber zwangsläufig schon aus jeder Theorie, die unseren epistemischen Zugang zu Sachverhalten einer objektiven Welt durch einen wie auch immer näherhin spezifizierten Rekurs auf »Vorstellungen«, die ein Subjekt hat, erklärt. Eine mit »Vorstellungen« operierende Theorie freilich wird ohne einen »inneren Sinn« nicht auskommen.

Es ist in der Tat fraglich, ob eine solche Theorie über schlagende Argumente gegen den Skeptiker überhaupt verfügen kann. Aber das liegt nicht daran, daß sie mit einem »inneren Sinn«, sondern daran, daß sie mit »Vorstellungen« operiert. Der Skeptiker kann seine Position so formulieren, daß sie zufolge der ihr zugrundeliegenden Prämissen von einem Gegner, der mit dem Vorstellungsbegriff operieren muß, prinzipiell nicht widerlegt werden kann. Es genügt, die Kriterien für eine als erfolgreich akzeptierte Widerlegung so anzugeben, daß eine Vorstellungs-Theorie schon aufgrund der *Definition* des Vorstellungsbegriffs an ihnen scheitern muß.

Wenn es eine Möglichkeit geben sollte, dem Skeptizismus wirksam zu begegnen, dann nur durch den Nachweis seiner *internen* Inkonsistenz. Kant hielt einen solchen Nachweis für durchführbar. Die Version des Skeptizismus, mit der er sich vorrangig auseinandersetzte, ist die, die ich den »solipsistischen Skeptizismus« nenne. Der solipsistische Skeptiker akzeptiert die Unbezweifelbarkeit der Existenz seines eigenen Subjekts als eines

7 Auf das Idealismus-Problem werde ich im weiteren Verlauf dieser Abhandlung nur noch insoweit eingehen, wie es nach der - meines Erachtens unzutreffenden - Auffassung einiger Interpreten unmittelbar aus einer bestimmten Konzeption des inneren Sinns resultieren soll. Ich nutze daher die Einleitung als Gelegenheit, einige grundsätzliche Überlegungen zu formulieren.

Trägers von Vorstellungen, hält aber die Existenz der der physikalischen Außenwelt angehörenden Dinge für unbeweisbar. Ihm zufolge besteht eine Differenz in der Rechtfertigungsfähigkeit zwischen dem Wissen, daß er selbst (als Vorstellungsobjekt) existiert, einerseits, und dem Wissen, daß die Dinge außer ihm existieren, andererseits. Diese Differenz der Rechtfertigungsfähigkeit gründe im Evidenz-Privileg innerer Erfahrung vor äußerer.

Kants Widerlegungsstrategie ist es zu zeigen, daß das, was der Skeptiker bestreitet, nämlich äußere Erfahrung, eine Voraussetzung dessen ist, was er akzeptiert, nämlich innerer Erfahrung: die Existenz wirklicher Dinge außer mir ist eine Bedingung des Bewußtseins meines eigenen Daseins. Eine konsequente Durchführung dieser Strategie gelingt Kant erstmals 1787.⁸ Sie liegt auch den betreffenden Reflexionen bis in die 1790er Jahre zugrunde.⁹ Das allen diesen Texten gemeinsame Minimalresultat lautet, daß dem inneren Sinn kein epistemisches Evidenz-Privileg vor dem äußeren Sinn zukomme.

Kants Argumenten, die in den Umkreis der Idealismus-Problematik gehören, läßt sich entnehmen, daß sein Begriff des inneren Sinns nichts bezeichnet, was mit Wortbildungen wie »Glassy Essence«¹⁰, »Transparenz« oder »Sich-selbst-Durchsichtigkeit des Bewußtseins« in der Bedeutung, in der heute gegen »Cartesianismus« polemisiert wird, umschrieben werden könnte. Im Gegenzug zu solchen Mutmaßungen vertrete ich die weitere These, daß gerade eine Vorstellungstheorie, die nicht auf die ihrerseits fragliche Überzeugung von der Transparenz des Bewußtseins rekurrieren will, mit dem Begriff des inneren Sinns operieren muß. Mit diesem Begriff ist kein Präjudiz über ein vermeintliches epistemisch relevantes Privileg innerer Erfahrung vor äußerer notwendig verbunden. Kant hat dies durch die Unterscheidung von innerem Sinn und Apperzeption nachdrücklich ausgeschlossen.

Die Schwierigkeiten, die sich aus den Thesen der transzendenten Ästhetik ergeben, erfordern, sich zunächst grundsätzliche Klarheit darüber zu verschaffen, durch welche elementaren begrifflichen Differenzierungen der Rekurs auf einen »inneren Sinn« überhaupt motiviert sein kann. Eine erste, allgemeine Bedeutung dieses Begriffs sowie seine generelle Funktion in Kants Theorie versuche ich in Kap. V. einsichtig zu machen, indem ich zunächst auf Kants Unterscheidung zwischen Bedingungen des Gegeben-

8 Cf. *KrV B* 275 f. incl. *B XXXIX* f. Anm.

9 Cf. die Stellenangaben in Anmerkungen zu Kap. IV.

10 Cf. Rorty 1979, S. 15 (dt. S. 25) et passim.

seins und Bedingungen des Bewußtseins von Vorstellungen zurückgreife. Der innere Sinn läßt sich von daher als die Grundvoraussetzung dafür einführen, daß Vorstellungen gegeben sind.

Kap. VI. schließt an mit einer Begründung für die These, daß im kantischen Theoriemodell das Gegebensein von Vorstellungen im inneren Sinn Implikat des Identitätssinns von Selbstbewußtsein ist. Das Bewußtsein eines Subjekts von seiner numerischen Identität ist ohne den impliziten Bezug auf zeitlich wechselnde Vorstellungen im inneren Sinn nicht möglich. Die kantische Selbstbewußtseinstheorie in der *Kritik der reinen Vernunft* hat gerade durch den ihr eigentümlichen Rekurs auf inneren Sinn und transzendente Apperzeption eine erhebliche Stärke. Dadurch bietet sie eine Möglichkeit, Selbstbewußtsein so zu explizieren, daß zwei ansonsten schwerlich theoretisch zu vermittelnde, deskriptiv aber nicht plausibel zu leugnende Tatsachen integrierbar werden: dauernder *Wechsel* von Vorstellungen und Bewußtsein meiner synchronen und diachronen *Identität* bei allem Wechsel. Es ist weder der Fall, daß ich über eine "stehende und bleibende" Vorstellung verfüge, in der, als ihr Objekt, mir meine Identität gegeben wäre, noch ist es der Fall, daß ich ein so "vielfarbiges verschiedenes Selbst" habe, wie Vorstellungen in mir wechseln. Im Selbstbewußtsein ist ein Identitätsbewußtsein a priori (in der "ursprünglichen Apperzeption") auf den zeitlichen Wechsel sinnlicher Vorstellungen bezogen.

Die Ausführungen in V. und VI. sollen anhand von Analysen zur Kantischen Konzeption von Bewußtsein und Selbstbewußtsein verständlich machen, mit welchen Bedeutungsmomenten man überhaupt zu rechnen hat, wenn Kant den Terminus »innerer Sinn« verwendet. Hieran schließen sich zwei Kapitel an, die der in der engeren Bedeutung epistemologischen Relevanz des inneren Sinns nachgehen. Das geschieht in zwei Schritten. In Kap. VII. werden die zum sachlichen Umkreis der transzendentalen Analytik gehörenden Thesen Kants wieder nach thematischen Gesichtspunkten zusammengestellt und problematisiert. Es ergeben sich neue Schwierigkeiten mit Kants Ausführungen. Sie betreffen die Theorie der Selbstaffektion und die Zeittheorie. In Kap. VIII. führe ich einen Gedankengang vor, aufgrund dessen die epistemische Funktion des inneren Sinns in Erfahrung überhaupt (in innerer wie äußerer Erfahrung) in einer Weise einsichtig werden soll, die der hinsichtlich der Theorie des Selbstbewußtseins dargelegten analog ist. Eine sinnliche Anschauung ist nur erkenntniswirksam, indem sie als Moment einer Pluralität von in der Zeit aufeinanderfolgenden Vorstellungen aufgefaßt und als solche mit anderen sinnlichen Anschauungen in Verbindung gebracht wird. Allerdings gelingt es nicht, Kants Auffassung, daß im inneren Sinn nur instantanes Vorstellen gegeben ist,

ohne zusätzliche Annahmen über die Verfaßtheit von Zeitbewußtsein durchzuhalten. Diese Annahmen können sich aber auf die systemstische Differenzierung zwischen innerem Sinn und Apperzeption sowie zwischen Form der Anschauung und formaler Anschauung stützen. Sie sind unerlässlich, wenn die im Zeitbewußtsein implizit vorgestellte Einheit der Zeit wenigstens von ihren Grundbedingungen her erklärbar sein soll: einzelne, instantane Vorstellungen werden in bezug auf die Vorstellung der *Einheit* der Zeit als zeitliche aufgefaßt, und die Einheit der Zeit wird stets in bezug auf eine Pluralität einzelner, instantaner Vorstellungen *in* der Zeit vorgestellt.

Schließlich (VIII.4.) werden die Ergebnisse der Arbeit auf die zu Beginn exponierten Fragestellungen rückbezogen. Dabei zeigt sich, daß die für die Kantische Theorie insgesamt charakteristische Herusstellung der Komplementarität der Erkenntnisbedingungen sich gerade auch für die Beschreibung innerer Erfahrung explikativ ertragreich auswirkt. Ein für innere wie äußere Erfahrung gültiger Grundgedanke Kants ist, daß kognitive Einstellungen prinzipiell durch eine komplexe Konstellation gekennzeichnet sind, in der Vorstellungspluralität, Zeitbewußtsein und Identitätsbewußtsein komplementär aufeinander bezogen sind. Von daher wird die Kontextualität innerer Erfahrung deutlich. Die Gründe, die für die Kontextualität der inneren Erfahrung sprechen, stehen in direktem Zusammenhang mit den Gründen, aus denen die Annahme eines »inneren Sinns« für eine adäquate Theorie der inneren Erfahrung unverzichtbar ist.¹¹

11 Für eine ausführlichere Begründung des spezifischen Zusammenhangs von Zeitbewußtsein und innerer Erfahrung kann ich inzwischen auf eine ergänzende Publikation verweisen; cf. Mohr 1991.

**I. Eine Schwierigkeit bei dem Versuch,
den Begriff der inneren Erfahrung zu verabschieden
(P. Bieri)**

1. Die Propositionalität der Erfahrung

Erfahrung impliziert den Gebrauch von Begriffen in Urteilen. Diese These wird von allen philosophischen Erkenntnistheorien akzeptiert, die hier überhaupt in Betracht kommen. Sie ist eine epistemologische Grundthese. Genau genommen besteht sie aus zwei Thesen. Den den Begriffsgebrauch betreffenden Teil kann man die »Konzeptualisierungsthese«¹ nennen. Sie besagt: etwas erfahren heißt, etwas *als* das-und-das erfahren; etwas als das-und-das erfahren ist nur möglich in Begriffen, durch die einem Individuum eine Bestimmtheit zugesprochen wird. Die andere Teilthese, dergemäß Erfahrungen an das Bilden von Urteilen gebunden sind, kann man die »Propositionalitätsthese« nennen. Sie besagt: etwas als das-und-das erfahren impliziert denken, daß etwas der Fall ist; dies wiederum bedeutet, in einem vollständigen Satz behaupten, daß der in der Prädikation gedachte oder ausgesprochene Sachverhalt der Fall ist.²

Wer diese Thesen in Frage stellt, muß Annahmen machen, die, wenn sie überhaupt verständlich sind, sicher nicht überzeugend begründet werden können. Wie diese Annahmen lauten und inwiefern sie nicht stichhaltig begründbar sind, braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Die epistemologische Grundthese wird hier als allgemein geltend akzeptiert. Ich gehe davon aus, daß Kant sich diese These durchweg zu eigen macht.

1 Cf. Bieri 1982, insbes. S. 5-7.

2 Hier ergänze ich Bieris Analyse. Laut Bieri erschöpft sich die Propositionalitätsthese in der "Überzeugung, daß man die Operation »ein Individuum unter einen Begriff subsumieren« nur durch die Operation »einem Individuum in einem vollständigen Satz ein Prädikat zusprechen« explizieren kann" (S. 6 f.). Die ausdrückliche Hinzuziehung der propositionalen Einstellung (propositional attitude), hier des Behauptungsmoments, verstärkt aber nicht nur die These, sondern ist notwendig zur Beschreibung dessen, was es heißt, »erfahren, daß etwas der Fall ist«. - Die Frage, ob es Denken nur als Denken in einer Sprache gibt und ob "denken, daß etwas der Fall ist" "sagen können, daß etwas der Fall ist" impliziert, kann hier vernachlässigt werden.

Wenn die epistemologische Grundthese also kaum strittig sein dürfte, so ist etwas anderes in der gegenwärtigen philosophischen Debatte um Erfahrung und Erkenntnis durchaus kontrovers: ob außer Begriffen bzw. Propositionen (Urteilen) einerseits und Sinnesreizen als kausal wirkenden physikalischen und physiologischen Faktoren andererseits noch etwas Drittes als epistemisch relevant für Erfahrung gelten kann oder muß. In dieser Debatte heißt die Gretchenfrage: Wie hältst Du's mit der Sinnlichkeit?

An dieser Frage lassen sich die Positionen prinzipiell in zwei Gruppen unterscheiden. Die eine hält daran fest, daß zu den Bedingungen von Erkenntnis und Wissen Phänomene (im weitesten Sinne) gehören, die selbst weder Begriffe noch Propositionen sind, die aber als Voraussetzungen der Anwendung von Begriffen und der Bildung von sinn- und bedeutungsvollen Propositionen zu gelten haben.³ In dieser Funktion liege die epistemische Relevanz solcher nicht-begrifflichen und nicht-propositionalen Phänomene. Sie werden traditionellerweise »Wahrnehmungen« oder »Anschauungen« (>sinnliche Vorstellungen«) genannt.

Mit der zu Beginn der *Kritik der reinen Vernunft*, in der transzendenten Ästhetik, ohne weitere Begründung eingeführten erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen Anschauung und Begriff als strukturdifferenter Erkenntniselemente, zwischen Sinnlichkeit und Verstand als heterogener Vermögen, schließt sich Kant dieser Position grundsätzlich an. Dabei ist von Bedeutung, daß Kant dieser Unterscheidung wirklich den Sinn einer Strukturdifferenz zwischen zwei heterogenen Erkenntniselementen gibt. Er setzt sich damit von der Konzeption etwa Leibniz' und Wolffs explizit ab, nach der der fragliche Unterschied lediglich ein solcher des Grades der Klarheit der Vorstellung ist. Darüberhinaus spricht Kant den in strenger Bedeutung nicht-begrifflichen Elementen, den sinnlichen Anschauungen, die Eigenschaft zu, notwendige Bedingung dafür zu sein, daß Begriffen Sinn und Bedeutung gegeben werden kann. Diesen kommt nur dank der Aufweisbarkeit ihrer Beziehung auf eine (zumindest mögliche) Anschauung die Eigenschaft zu, epistemisch sinn- und bedeutungsvoll gebraucht werden zu können. Insofern läßt Kant nicht nur die Möglichkeit zu, daß es solche nicht-begrifflichen Elemente gibt und daß ihnen überhaupt irgendeine epistemische Relevanz zukommen kann. Er wertet sie sogar als epistemisch *notwendige* Bedingungen sinn- und bedeutungsvollen Begriffsgebrauchs.

3 Der Ausdruck »sinn- und bedeutungsvoll« wird hier im Kantischen, nicht im Frege'schen Sinn (cf. Frege 1892) verwendet und besagt: »hat einen Bezug auf räumzeitliche Gegenstände«; cf. B 299/A 240, B 300/A 241.

Dieser Position ist eine andere entgegengesetzt, die die epistemische Relevanz von nicht-begrifflichen und nicht-propositionalen Phänomenen prinzipiell leugnet. Man kann diese Gegenposition »Nominalismus« nennen.⁴ Die Hauptthese der nominalistischen Konzeption von Erfahrung ist, daß es kein epistemisch relevantes vorsprachliches und kein epistemisch relevantes nicht-begriffliches oder nicht-propositionales Bewußtsein gibt. Gäbe es ein solches, so lautet die Begründung, müßte es eine Erkenntnisform geben, an der verständlich gemacht werden könnte, was ein solches Bewußtsein ist und inwiefern ihm epistemische Relevanz zukommt. Eine solche Erkenntnisform aber, so der Nominalist, gibt es nicht. Auch sinnliche Gegebenheiten können nicht als eine solche Erkenntnisform gelten. Andernfalls müßte angenommen werden, daß "wir in gewissem Ausmaß vor aller Konzeptualisierung schon wissen, was wir erfahren".⁵ Dies aber widerspricht der auch von Kant akzeptierten epistemologischen Grundthese, daß 1.) zu wissen, was wir erfahren, d.h. etwas als das-und-das zu erfahren, Begriffsgebrauch impliziert (Konzeptualisierungsthese), und 2.) zu erfahren, daß etwas der Fall ist, eine propositionale Erfahrung ist (Propositionalitätsthese).

Man muß allerdings sehen, daß Kant keineswegs angenommen hat, sinnliche Gegebenheiten stellten eine Erkenntnisform dar, aufgrund derer wir "vor aller Konzeptualisierung schon wissen, was wir erfahren". Diese Annahme wird weder durch die Auffassung zwingend gemacht, es gäbe sinnliche Gegebenheiten, noch durch diejenige, sinnliche Gegebenheiten seien epistemisch relevant. Hinsichtlich der Theorie Kants muß festgehalten werden, daß in ihr die Voraussetzung nicht-begrifflichen und nicht-propositionalen Wissens weder explizit noch implizit zugelassen wird. Daß dieser Einwand von Bedeutung ist, wird später ersichtlich werden.⁶

4 In der Darstellung dieser Position folge ich weiterhin Bieri 1982, der sich seinerseits im wesentlichen auf Sellars 1956 stützt. Ich beziehe allerdings die Kontroverse um den Begriff der sinnlichen Gegebenheit und insbesondere die Fragestellungen bezüglich des Begriffs der inneren Erfahrung, die Bieri ausgehend von der nominalistischen Erfahrungskonzeption entwickelt, auf Kant, dessen Erkenntnistheorie sowohl hinsichtlich der Begründung von äußerer Erfahrung als auch der von innerer Erfahrung in wesentlichen Punkten von dem abweicht, was Bieri - insofern auch zu Recht - nicht das »kantische«, sondern das »cartesianische Bild von Erfahrung« nennt (cf. S. 7).

5 Bieri 1982, S. 9.

6 Siehe dazu insbes. Kap. III. und V.

Der nominalistischen Konzeption nach ist der "Gedanke eines neben kausalen Antezedenzen und Begriffen dritten Elements in Erfahrung inkohärent".⁷ Etwas Nicht-Begriffliches bzw. Nicht-Propositionales könne prinzipiell nicht nur nichts Epistemisches, sondern auch nichts epistemisch Relevantes sein. Ein Phänomen ist entweder nicht-propositional, dann ist es kein epistemisches Phänomen, oder es ist ein epistemisches Phänomen, dann ist es propositional. Als epistemisch kann nur ein Bewußtsein gelten, das "weiß, was sein Gegenstand ist" und "ein Bewußtsein von dessen Eigenschaften einschließt". Es kann andernfalls überhaupt nicht als Bewußtsein von etwas gelten.⁸ Bewußtsein von etwas zu sein aber ist die Minimalbedingung dafür, daß es als epistemisch beschrieben werden kann. Dies wiederum kann es der Propositionalitätsthese zufolge nur, wenn es propositional ist. Epistemisches Bewußtsein ist demnach immer propositional. Der Nominalismus⁹ kommt so zu der Aufforderung, den Dualismus von sinnlicher Gegebenheit und begrifflicher Interpretation in der Analyse von Erfahrung überhaupt zu verabschieden.

Nun gibt es Fälle von Erfahrungswissen, für deren Erklärung die Annahme sinnlicher Gegebenheiten eine besonders plausible, wenn nicht sogar unumgängliche Annahme zu sein scheint. Laut Bieri gehört das Sehen von Farben zu diesen Fällen. In ihnen sei offenbar mit dem Sehen das Wissen, welche Farbe da gesehen wird, unmittelbar gegeben. Anders als beim Identifizieren bestimmter Gegenstände finde beim Sehen einer Farbe keine Anwendung von Identifikationskriterien statt, aufgrund derer darauf geschlossen würde, welche Farbe gesehen wird. Das Wissen, daß eine bestimmte und welche Farbe gesehen wird, scheint nicht weiter begründet werden zu können. Wenn diese Beschreibung zutrifft, kann eine solche Art von Wissen »nicht-inferentielles Wissen« genannt werden. Es ist dadurch charakterisiert, daß es kriterienlos und nicht begründungsfähig ist.¹⁰

Aber auch mit Bezug auf derartige Wissensformen lehnt der Nominalismus die Annahme sinnlicher Gegebenheiten und, was sich hier anböte, »sinnlicher Gewißheit« als Erklärung ab. Auch das nicht-inferentielle

7 Bieri 1982, S. 7.

8 Ibid., S. 8.

9 Ich vernachlässige hier die von Bieri gemachte Unterscheidung zwischen »psychologischem« und »epistemologischem« Nominalismus. Ersterer sei die Antwort auf die Frage: "Was heißt, über Begriffe zu verfügen?", letzterer die Antwort auf die Frage: "Welche Rolle spielen Begriffe in empirischer Erkenntnis?"

10 Cf. Bieri 1982, S. 10.

Wissen von Farben ist kein vorbegriffliches, nicht-propositionales Bewußtsein von Farben. Das nicht-inferentielle Wissen besteht "einfach darin, daß wir gelernt haben, in einem Sprachspiel auf sionliche Reize zu reagieren, ohne durch einen Prozeß von Inferenzen hindurchzugehen. Nicht-inferentielles Wissen ist das Resultat gelungener Sprachkonditionierung. [...] Aus der sinnlichen Gewißheit [...] wird in der nominalistischen Konzeption von Erfahrung situationsadäquate Sprachkompetenz."¹¹

2. Die nominalistische Konzeption unserer Erfahrung mentaler Zustände

Aus der skizzierten Konzeption resultiert eine bestimmte Deutung unserer Erfahrung mentaler Zustände. Bieri faßt sie in fünf Thesen zusammen.

- (1) Die Erfahrung mentaler Zustände ist wie jede Erfahrung propositional: sie ist die Erfahrung, daß wir jeweils in einem bestimmten Zustand sind.
- (2) Unabhängig von der Fähigkeit, das mentalistische Sprachspiel spielen zu können, findet keine *Erfahrung* mentaler Zustände statt.
- (3) Das Bewußtsein mentaler Zustände muß entweder als propositionales oder aber als nicht-epistemisches beschrieben werden.
- (4) Das nicht-inferentielle Wissen von unseren mentalen Zuständen ist das Resultat gelungener Sprachkonditionierung.
- (5) Nicht nur ist die Erfahrung, daß wir in einem bestimmten mentalen Zustand sind, prinzipiell propositional (1) und das Verfügen über ein mentalistisches Begriffsrepertoire Bedingung dafür, daß überhaupt *Erfahrung* von mentalen Zuständen stattfindet (2), sondern es hängt auch inhaltlich von unserem mentalistischen Vokabular ab, was wir erfahren, wenn wir unsere mentalen Zustände erfahren.¹²

An der nominalistischen Konzeption der Erfahrung, die wir von unseren mentalen Zuständen haben, fällt auf, daß sie ohne jede Inanspruchnahme solcher Charakteristika auskommt, durch die dieser Erfahrungstyp sich von der Erfahrung äußerer Gegenstände und Qualitäten spezifisch unterscheidet. Ein Rekurs auf etwas, aufgrund dessen sich die Beschreibung der Erfahrung von mentalen Zuständen in irgend einer signifikanten Weise von der

¹¹ Ibid., S. 10 f.

¹² Cf. ibid., S. 12.

Beschreibung anderer Erfahrungsformen absetzte, kommt in der nominalistischen Konzeption nicht vor. Dem Versuch, dies so hinzunehmen und es dabei zu belassen, stellen sich gravierende Schwierigkeiten entgegen. Man kann mit Bezug auf die Erfahrung unserer mentalen Zustände sinnvolle Fragen stellen, die nominalistisch nicht beantwortet werden können, die deshalb aber noch nicht obsolet werden, sondern sich gegen den Versuch, sie wegzutheoretisieren, immer wieder durchsetzen. Das, worauf sich diese Fragen beziehen, wird in der neuzeitlichen Philosophie »innere Erfahrung« genannt.

3. Was ist »innere Erfahrung«?

Unter den gegebenen Voraussetzungen ist es offensichtlich nicht möglich, umstandslos an eine Beschreibung dessen zu gehen, was mit »innere Erfahrung« gemeint ist. Damit würde ja bereits unterstellt, daß es solche Phänomene auch wirklich gibt, die als Anwendungsfälle dieses Begriffs zu gelten haben. Ob aber zwingende Gründe vorliegen, Phänomene überhaupt zuzulassen, die unter eine solche Beschreibung fallen sollen, steht ja gerade zur Debatte. Kann der Weg einer direkten Phänomenbeschreibung also nicht eingeschlagen werden, so muß man sich auf etwas anderes beziehen können, das als schwerlich bestreitbar akzeptiert werden kann, um für das allererst Argumente zu gewinnen, was man zeigen will.

Thomas Nagel hat dies getan, indem er dem Sprachspiel, das wir spielen, wenn wir über unsere mentalen Zustände reden, eine Frage entnommen hat, die wir tatsächlich in unseren Diskursen über mentale Zustände und *nur* in diesen stellen.¹³ Diese Frage ist zudem dadurch charakterisiert, daß wir sie sinnvollerweise auch nur in Diskursen über unsere mentalen Zustände und gerade nicht in Diskursen über irgendwelche physikalischen Sachverhalte stellen können. Die Frage lautet: "Wie ist es für jemanden, in diesem Zustand zu sein?"¹⁴ Eine Analyse des Umstands, daß diese Frage nur mit

13 Cf. Nagel 1974 sowie ergänzend Nagel 1979b.

14 In der Behandlung dieser Frage schließe ich mich Bicris Vorgehensweise an, sie direkt auf die uns Menschen vertrauten mentalen Zustände zu beziehen, statt, wie Nagel, auf Fledermäuse. Bei anderen Wesen sei auch "mit einer ganz anderen sinnlichen (!) Verfassung als der unseren" zu rechnen. Daher sei nicht klar, ob durch eine Bezugnahme auf solche anderen Wesen mehr oder überhaupt das klar wird, was wir wissen wollen (Bicri 1982, S. 13 Anm. 7).

Bezug auf unsere mentalen Zustände sinnvoll gestellt werden kann, gibt schließlich einigen Aufschluß darüber, was mit »innerer Erfahrung« gemeint ist.

Bezieht man diese Frage auf verschiedene mentale Zustände, in denen wir uns befinden und über die wir reden können - Bieris Beispiele sind Todesangst, Eifersucht, Halluzinationen, Lampenfieber und Ekstase -, so stellt sich heraus, daß das betreffende Sprachspiel "eine These enthält". Die These lautet: "Es gibt ein Wissen von mentalen Zuständen, das man nur haben kann, wenn man in ihnen ist oder einmal in ihnen gewesen ist."¹⁵

Daraus wiederum geht hervor, "daß es über mentale Zustände noch mehr zu wissen gibt, als was andere uns durch Beschreibungen sagen können".¹⁶ Die Wissenslücke, die jemand hat, der einen mentalen Zustand nur aus Beschreibungen anderer kennt, ist keine, die durch Erlernen einer Definition (der Bedeutung) der betreffenden Wörter, d.h. durch den Erwerb von (zusätzlicher) Sprachkompetenz ausgefüllt werden könnte. Man kann "das mentalistische Vokabular kennen, ohne schon alles zu wissen, was es über mentale Zustände zu wissen gibt. Das, was einem trotz Sprachkompetenz fehlen kann, ist das Wissen, wie es ist, in einem dieser Zustände zu sein. Erst wenn man das weiß, weiß man vollständig, was dieser Zustand ist."¹⁷

Schließlich läßt sich ermitteln, daß das Wissen, daß man in einem bestimmten Zustand ist, ein nicht-inferentielles Wissen ist. Und wenn man weiß, daß man in diesem Zustand ist, weiß man ipso facto, wie es ist, in diesem Zustand zu sein. Die Umkehrung hingegen gilt nicht. Wenn man weiß, wie es ist, in diesem Zustand zu sein, weiß man nicht notwendig diesen Zustand auch zu klassifizieren, d.h. begrifflich zu bestimmen. Man kann also in einem Zustand sein und folglich wissen, wie es ist, in ihm zu sein, ohne zu wissen, in welchem Zustand man ist, d.h. ohne zu wissen, daß man z.B. in dem Zustand A ist. War »wissen, daß« genau dasjenige in jeder Erfahrung, aufgrund dessen die Propositionalitätsthese Allgemeingültigkeit beanspruchte, so ergibt sich jetzt, daß innere Erfahrung *nicht-propositionale* Erfahrung und zugleich *spezifische, epistemische* Erfahrung ist. Nicht-propositional ist sie, weil ein »Wissen, wie« vorliegt, ohne daß eine Klassifizierung des Zustands durch Begriffsgebrauch stattfindet. Dennoch spezifisch (epistemisch) ist diese Erfahrung, weil ja gesagt werden kann, in

15 Bieri 1982, S. 14.

16 Ibid., S. 15.

17 Ibid., S. 15.

dem Zustand zu sein, impliziere ein *Wissen*, nämlich das nicht-inferentielle Wissen, wie es ist, in diesem Zustand zu sein. Damit wird eine These erhärtet, die mit der nominalistischen Konzeption von Erfahrung unvereinbar ist, die These nämlich, daß mentale Zustände einen »subjektiven Charakter« haben, aufgrund dessen es von ihnen eine innere Erfahrung gibt, die als nicht-propositional und doch epistemisch beschrieben werden muß.¹⁸

Worin besteht nun der subjektive Charakter mentaler Zustände? Bieris Analysen legen den Schluß nahe, er bestände eben darin, daß die innere Erfahrung, die wir von unseren eigenen mentalen Zuständen haben können, nicht-propositional und doch epistemisch sei. Bieri zieht jedoch einen anderen, weitergehenden Schluß: "Es gibt mentale Zustände nur, wenn sie für jemanden etwas sind."¹⁹ Aufgrund der Semantik von »für (eine Person)« in bezug auf mentale Zustände besagt *diese* These: Es gibt einen mentalen Zustand nur, wenn ich mir seiner bewußt bin (ich von ihm eine innere Erfahrung habe). Damit aber wird eine Prämisse eingeführt, über die bislang noch nichts gesagt wurde und die auch Bieri nicht weiter expliziert. Sie lautet: Bewußtsein ist ein Definiens von mentalen Zuständen; ich bin in einem mentalen Zustand dann und nur dann, wenn ich von ihm eine innere Erfahrung habe. Zwischen mentalen Zuständen und der inneren Erfahrung, die wir von ihnen haben können, wird also nicht unterschieden. Hingegen wird behauptet, notwendige Bedingung der *Existenz* eines mentalen Zustands sei, daß eine Person, die in ihm ist, auch weiß (sich bewußt ist; eine innere Erfahrung davon hat), daß sie in ihm ist. Mentale Zustände, auf die das nicht zutrifft, gebe es nicht. Daß das in der Tat Bieris These ist, bestätigt sich unmißverständlich in der letzten Schlußfolgerung seiner Analyse: "Wenn man über mentale Zustände redet und die innere Erfahrung von ihnen wegstreicht, so redet man über etwas, was es nicht gibt."²⁰

An Bieris Analyse innerer Erfahrung fällt auf, daß sie in eine Position mündet, die er selbst aufgrund seines erklärten Anti-Cartesianismus vermeiden will. Dadurch, daß er die Existenz mentaler Zustände mit dem Wissen von ihnen seitens desjenigen, der sie hat, koinzidieren läßt und diese Koinzidenz als das spezifische Charakteristikum mentaler Zustände veranschlagt, beschreibt er Bewußtsein als »transparent« oder, mit Ryles Ausdruck, als »self-intimating«.²¹ Die Charakterisierung »transparent« oder »self-intima-

18 Cf. *ibid.*, S. 17.

19 *Ibid.*, S. 18.

20 *Ibid.*

21 Cf. das folgende Kap. II., Anm. 47.

ting« trifft nicht nur, wie Bieri voraussetzt, auf ein Bewußtsein zu, das so beschrieben würde, daß wir "über unsere mentalen Zustände *alles wissen* können, was es zu wissen gibt, ohne irgend etwas über irgend etwas anderes zu wissen".²² Schon die Beschreibung mentaler Zustände als per definitionem *bewußter* Zustände nimmt die Transparenz-Prämisse in Anspruch. Sie ist als solche nicht aufrecht zu erhalten. David M. Armstrong hat darauf nachdrücklich aufmerksam gemacht. Da seine Analyse im folgenden Kapitel erörtert wird, braucht dieser Punkt hier nicht weiter entwickelt zu werden.

Zwei weitere Punkte in Bieris Darlegungen jedoch sind unmittelbar schon hier von Bedeutung. Sie betreffen a) seine Verwendung des Wissensbegriffs und b) seine Charakterisierung der inneren Erfahrung als nicht-propositional. Die Pointe seines Aufsatzes ist, daß ein Problem entsteht, wenn man einerseits prinzipiell die nominalistische Konzeption von Erfahrung akzeptiert, nach der eine epistemische Erfahrung (Wissen) immer propositional ist, man andererseits aber zulassen will, daß es innere Erfahrung von mentalen Zuständen gibt, die als nicht-propositional und doch epistemisch beschrieben werden muß. Und Bieri sieht *schlechterdings*, d.h. unabhängig von damit verbundenen Theoriekonstellationen, keine Möglichkeit, das zu leugnen, was er unter dem Begriff der inneren Erfahrung beschrieben hat. "Man möchte nur einfach sagen, daß es sie *gibt*, gleichgültig, was daraus folgt oder nicht folgt."²³

Bieris *Deutung* innerer Erfahrung, die zu deren problematischer Charakterisierung als nicht-propositional und doch *epistemisch* führt, gründet allerdings wesentlich auf der umgangssprachlichen Verwendung des Verbs »wissen«. Wir verwenden es umgangssprachlich *auch* in solchen Fällen, in denen wir im *epistemischen* Sinn des Wortes gerade *nicht wissen*, wie wir begrifflich zu klassifizieren haben. Wir sagen u.U. auch dann, wenn wir uns über die innere Erfahrung eines mentalen Zustands äußern möchten, *ohne* genau beschreiben (begrifflich klassifizieren) zu können, »Ich weiß, wie das ist«. In solchen Fällen wird »wissen« aber als Synonym des epistemisch unverbindlicheren Verbs »kennen« gebraucht. »Ich weiß, wie das ist« heißt hier so viel wie »Ich kenne das«. Genau genommen will ich, wenn ich aus Neugier eine Droge nehme²⁴, nicht etwas *wissen* im epistemischen Sinn

22 Bieri 1982, S. 22 Anm. 13 (Hh.v.m.). Ich bin nicht davon überzeugt, daß der »cartesianische Skeptiker«, wie Bieri meint, eine so starke These wirklich vertreten muß.

23 Bieri 1982, S. 22.

24 Ibid., S. 23.

des Wortes, sondern etwas *kennen*; ich bin nicht auf eine *Erkenntnis* aus, sondern auf eine *Kenntnis* (oder »Bekanntschaft«).

Bieris Problem läßt sich auf den Nenner bringen: entweder es gibt nicht-propositionales Wissen oder es gibt es nicht. *Wenn* zugelassen wird, daß es nicht-propositionales Wissen gibt, *dann* wird akzeptiert, daß es einen Erfahrungstyp geben kann, in dem wir *vor* aller Konzeptualisierung schon *wissen*, was wir erfahren. Da Bierl das, was er unter dem Begriff der inneren Erfahrung beschreibt, als Wissen qualifiziert, ist er zu dieser Konsequenz gezwungen. Eigentlich besteht damit aber kein Problem mehr im Sinne eines Konflikts zwischen zwei oder mehreren Sätzen, die für wahr gehalten werden²⁵, sondern der Satz »Alles Wissen ist propositional (und insofern jedenfalls begrifflich)« wird *falsifiziert*.

Diese Konsequenz entsteht nicht, wenn man bei der Beschreibung innerer Erfahrung Differenzierungen einführt, mit deren Hilfe präziser anzugeben ist, was genau an innerer Erfahrung als nicht-propositional und was als epistemisch charakterisiert werden muß. Innere Erfahrungen würden als Indizien dafür aufgefaßt, daß der Gedanke vorbegrifflicher und nicht-propositionaler Elemente *in* Erfahrungen ein begründeter Gedanke ist. Allerdings würde diesen Elementen nur epistemische *Relevanz* und nicht schon der Charakter von Wissen zugesprochen. Für diesen Gedanken spricht zunächst vor allem der Umstand, daß gerade er erlaubt, die epistemologische Grundthese von der Propositionalität *allen* Wissens uneingeschränkt aufrecht zu erhalten. Schon aufgrund dieses Umstands ist er der Annahme nicht-propositionaler und doch epistemischer Erfahrung vorzuziehen. Das vollständige Phänomen »innere Erfahrung« kann dann als propositional und epistemisch - als Wissen - beschrieben werden, ohne den ihm impliziten subjektiven Charakter leugnen zu müssen. Dieser würde allerdings demjenigen Element *in* innerer Erfahrung zugesprochen, das selbst noch nicht als vollständige Realisation von Wissen zu gelten hat.

Ein solches Modell der Beschreibung von innerer Erfahrung hat Kant ausgeführt. Ihm zufolge ist die Annahme unausweichlich, daß "es einen *inneren Sinn* gebe, der vom *Bewußtsein* innerer Vorstellungen unterschieden ist".²⁶ Diese Unterscheidung folgt der generellen kantischen Differenzierung in Sinnlichkeit und Verstand. Lange nach Abschluß des "kritischen Geschäfts" gibt Kant aus der Retrospektive eine Erklärung dieser Differen-

25 Cf. *ibid.*, S. 18.

26 *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, AA XX 338 (H.v.m.). Ich führe hier nur vorgehend einige Textbelege an.

zierung, die der Sinnlichkeit einen subjektiven Charakter zuspricht. In einer Anmerkung zur Einleitung in die *Metaphysik der Sitten* schreibt er: "Man kann Sinnlichkeit durch das Subjektive unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Objekt, d.i. er allein *denkt* sich *etwas* vermittelt derselben."²⁷

Im Unterschied zu manchen mißverständlichen Stellen, wo dem Wortlaut nach Vorstellungen der Sinnlichkeit selbst schon als eine Art von Erkenntnissen ausgegeben werden, bezeichnet diese Anmerkung - wie im übrigen hinreichend weitere Stellen im Kantischen Werk auch - das "Subjektive der Vorstellung" der Sinnlichkeit als ein "Erkenntnisstück".²⁸ Das "Subjektive unserer Vorstellung [kann...] von der Art sein, daß es auch auf ein Objekt zum Erkenntnis desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heißt) bezogen werden kann. In diesem Fall ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der *Sinn*."²⁹

Sinnliche Vorstellungen sind also an sich selbst keine Erkenntnis, sind an sich selbst keine Erfahrung. Dies gilt für Vorstellungen des inneren Sinns, die an sich selbst keine innere Erfahrung sind, genauso wie für Vorstellungen des äußeren Sinns, die an sich selbst keine äußere Erfahrung sind. Der innere Sinn ist nur dasjenige, "was eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen enthält, die eine innere Erfahrung *möglich* machen".³⁰ Kant unterscheidet also "Wahrnehmung des inneren Sinnes und *darauf* gegrün-

27 AA VI 211 Anm. (WW VIII 315 Anm.); 2. H.v.m. Cf. *Reflexionen zur Anthropologie*, R 227, AA XV 86: "Sinnlichkeit heißt das *bloß* Subjektive unseres Vorstellungsvermögens."

28 AA VI 212 Anm. (WW VIII 315 Anm. mit Berücksichtigung der Konjektur in AA); H.v.m. Die entsprechenden Stellen der *KrV* sind hinlänglich bekannt; die prominenteste lautet: "Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d.i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen,) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d.i. sie unter Begriffe zu bringen)." (B 75 f./A 51)

29 AA VI 211 Anm. (WW VIII 315 Anm.) Cf. auch die oben zitierte Reflexion R 227, die fortfährt: "Kann jenes [sc. das *bloß* Subjektive unseres Vorstellungsvermögens] doch auch objektiv gebraucht werden, d.i. ein Erkenntnisstück werden, so gehört es zum Erkenntnisvermögen und heißt Empfindung." AA XV 86

30 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 4, 2. Anm., AA VII 134 Anm. (WW XII 417 Anm.); H.v.m.

detes empirisches Erkenntnis seiner selbst (innere Erfahrung)".³¹ Dementsprechend kann innerhalb der Kantischen Theorie die Propositionalität der inneren Erfahrung sichergestellt werden: "Alle innere Erfahrung ist ein *Urteil*, in welchem das Prädikat empirisch und das Subjekt Ich ist."³²

Die Fassung, die Kant dem Begriff des inneren Sinns gegeben hat, gibt Mittel an die Hand, dem oben aufgezeigten Defizit zumindest ansatzweise abzuhelpfen. Die direkt mit Kant befaßten Kapitel (III. bis VIII.) werden den kantischen Thesen über den inneren Sinn im einzelnen nachgehen, um zu überprüfen, wie weit mit ihnen Anhaltspunkte für eine befriedigendere Theorie gegeben sind.

Zuvor aber ist es nützlich, sich mit einer anderen modernen Position vertraut zu machen, die ebenfalls einen beträchtlichen Teil ihrer Argumente in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus entwickelt, die aber dennoch die Annahme eines inneren Sinns verteidigt. Es handelt sich um eine Theorie von David M. Armstrong.³³ Sie hat gegenüber der Bieri den erheblichen Vorteil, daß sie eine methodisch wichtige Differenzierung vornimmt: sie unterscheidet zwischen »mentality«, dem bloßen Auftreten von mentalen Zuständen, und »consciousness«, dem Bewußtsein, das wir von unseren mentalen Zuständen haben können, aber nicht notwendigerweise von allem, was »mentaler Zustand« heißt, auch faktisch haben. Aufgrund dieser Differenzierung gelingt Armstrong eine in wesentlichen Punkten überzeugendere Behandlung der aufgegriffenen Fragen als Bieri, der »mentality« und »consciousness« identifiziert. Vordergründig von Interesse ist Armstrongs Theorie hier allerdings schon deshalb, weil sie überhaupt auf diesen weitgehend verabschiedeten Begriff des »inneren Sinns« zurückgreift.

31 *Anthropologie*, handschr. Ergänz. zu § 7, AA VII 397 (WW XII 427 Anm.); H.v.m. Cf. AA VII 141 (WW XII 425 f.), wo es ebenso heißt, der innere Sinn begründe innere Erfahrung. Weitere Stellen finden sich im Nachlaß. Cf. R 6354, AA XVIII 680: "Der innere Sinn ist noch nicht Erkenntnis meiner selbst, sondern zuerst müssen wir Erscheinungen durch ihn haben, nachher allererst durch Reflexion über dieselben uns einen Begriff von uns selbst machen, der alsdann empirisches Erkenntnis meiner selbst, d.i. innere Erfahrung, zur Folge hat." Stellen der *KrV* werden in Kap. VI. und VII. untersucht.

32 R 5453, AA XVIII 186 (H.v.m.).

33 Alle Angaben dazu im folgenden Kap. II.

II. Eine Verteidigung des inneren Sinns (D.M. Armstrong)

1. *Cartesianismus, Wittgensteinianismus, Materialismus*

Descartes hat das im »cogito« sich manifestierende Selbstbewußtsein des denkenden Subjekts als den privilegierten Fall einer Erkenntnis ausgezeichnet, in der ein Subjekt von seiner Existenz als eines denkenden Wesens unmittelbar und mit zweifelsfreier Gewißheit weiß. Aufgrund ihrer epistemischen Qualität ist sie die »prima cognitio« und das Deduktionsprinzip der Philosophie, und an ihr hat sich alle andere Erkenntnis zu messen. Es gehört zu den philosophiehistorischen Überzeugungen des 20. Jahrhunderts, daß Descartes damit das Paradigma neuzeitlicher Philosophie geschaffen habe. Der Ausdruck »Philosophie der Neuzeit« wird heute oft geradezu als Synonym für »Cartesianismus« oder »Bewußtseinsphilosophie« gebraucht. Gemeint ist, daß Descartes ein Modell philosophischer Argumentation inauguriert habe, dessen spezifisches Charakteristikum es sei, das Selbstverhältnis des Ich-Subjekts zu sich im Selbstbewußtsein »Ich denke« als Prinzip anzunehmen, d.h. als logisch erste und gewisse Einsicht philosophischen Denkens. Gemäß einigen Versionen dieser Sicht der neuzeitlichen Philosophie ist Kants Theorie von der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins im »Ich denke« als dem "höchsten Punkt der Logik und der Transzendentalphilosophie" eine Zuspitzung dieses Argumentationsmodells. Es binde den Prinzipienstatus und das gewißheitstheoretische Privileg des Selbstbewußtseins bzw. der inneren Erfahrung des Subjekts von seinen mentalen Zuständen in der einen oder anderen Weise an folgende Thesen¹:

(1) Die These des unmittelbaren Zugangs eines Bewußtseinssubjekts zu seinen eigenen gegenwärtigen (oder unmittelbar vergangenen) Bewußtseins-

1 Kant unterscheidet ausdrücklich zwischen »Selbstbewußtsein« und »innerer Erfahrung«. An dieser Stelle jedoch möchte ich lediglich eine Vielzahl von insbesondere im angelsächsischen Raum zu lokalisierenden Rezeptionen der »Bewußtseinsphilosophie« auf ein übersichtliches und repräsentatives Deutungsmuster bringen. Eine Reihe von dort verbreiteten Einschätzungen laufen zusammen in Rorty 1979.

zuständen. Zwischen äußerer und innerer Erfahrung bestehe ein Unterschied derart, daß zu Dingen der »Außenwelt« in äußerer Erfahrung nur ein über Schlüsse vermittelter Zugang stattfindet, während der Zugang zu den eigenen mentalen Zuständen unmittelbar und nicht-inferentiell sei.²

(2) Die These von der Unbezweifelbarkeit und Infallibilität der inneren Erfahrung: wenn eine Person sich bewußt ist, eine Erfahrung zu machen, dann macht sie diese Erfahrung tatsächlich. Ein Irrtum bezüglich der Frage, ob die Erfahrung selbst vorliegt, ist begrifflich ausgeschlossen. Irrtumsmöglichkeit und damit Korrigierbarkeit treten erst auf der Ebene der Beschreibung der Erfahrung und der Behauptung der unabhängigen realen, objektiven Existenz des Gegenstands dieser Erfahrung auf.

(3) Die These, die Existenz des Subjekts des Gedankens »Ich denke« sei damit (und indem) selbstevident gegeben, daß dieser Gedanke gedacht wird, wohingegen die Existenz des gedachten Objekts in auf Außersubjektives bezüglichen Gedanken immer ungewiß und bezweifelbar bleibe.

(4) Die These von der ontologischen Dualität von Körper und Seele, Materie und Bewußtsein (*res extensa* - *res cogitans*).

Aus (1) - (4) werden Folgerungen gezogen in bezug auf das Verhältnis des Körpers einer Person zu ihrem Bewußtsein oder, in einer weniger rigide dualistischen Formulierung, auf das Verhältnis einer Person zu ihrem Körper (ihren physischen Zuständen) einerseits und ihrem Bewußtsein (ihren mentalen oder psychischen Zuständen) andererseits.

(5) Die These, daß jeder Gedanke, auch der von einem Gegenstand der »Außenwelt«, einen actualiter gedachten oder doch aktualisierbaren Gedanken des denkenden Subjekts von sich als jenen Gedanken denkendes Subjekt impliziere: Gegenstandsbewußtsein impliziert Selbstbewußtsein, äußere Erfahrung impliziert innere Erfahrung.

(6) Die These, das grundlegende Charakteristikum von Erfahrung überhaupt sei ihre Subjektivität, ihr subjektiver Charakter. Die Eigenschaft, von

2 Diese These wird auch etwa von Locke, Berkeley und Hume vertreten. Cf. ferner Brentano (1874, S. 128): "Allein die innere Wahrnehmung hat, abgesehen von der Besonderheit ihres Objektes, auch noch anderes, was sie auszeichnet; namentlich jene unmittelbare, untrügliche Evidenz, die unter allen Erkenntnissen der Erfahrungsgegenstände ihr allein zukommt. [...] Die innere Wahrnehmung ist nicht bloß die einzige unmittelbar evidente; sie ist eigentlich die einzige Wahrnehmung im eigentlichen Sinne des Wortes. Haben wir doch gesehen, daß die Phänomene der sogenannten äußeren Wahrnehmung auch auf dem Wege mittelbarer Begründung sich keinesfalls als wahr und wirklich erweisen lassen."

einem Subjekt gemachte (erlebte) Erfahrung zu sein, ist allen Erfahrungen gemein, vom Inhalt oder Gegenstand der jeweiligen Erfahrung unterscheidbar und von der objektiven Realität des Erfahrenen unabhängig.

In das Begriffsfeld dieser Thesen und der sie verteidigenden Argumentationen gehören die Termini »innerer Wahrnehmung«, »innere Anschauung«, »innerer Sinn«. Die Verwendung der Termini »Wahrnehmung«, »Anschauung« und »Sinn« im Kontext des Theorems von der inneren Erfahrung macht deutlich, daß das Selbstverhältnis eines Subjekts weitgehend gedacht wurde (und im übrigen häufig noch gedacht wird) in Analogie zu seinem Verhältnis zu Gegenständen der »Außenwelt«, das seinerseits mit den komplementären Termini »äußere Wahrnehmung«, »äußere Anschauung« und »äußerer Sinn« belegt wird. Die okulare Metaphorik im Terminus »Anschauung« scheint sich für beide Erfahrungsbereiche anzubieten.

An ihrer Anwendung auf den Bereich *äußerer* Erfahrung ist kaum Anstoß genommen worden. Das liegt zum einen daran, daß das Auge als das für Wahrnehmung von Räumlichkeit (Dreidimensionalität) wohl wichtigste Sinnesorgan unter den fünf Sinnen gelten kann. Äußere Anschauung ist gmeßenteils über den Sehsinn vermittelt. Zum anderen wird, wenn Kant den Anschauungsbegriff semantisch vom »Etwas-als-etwas-sehen« loslöst, die okulare Metaphorik offen nur noch *als* Metaphorik in Anspruch genommen. Dieses Zugeständnis gipfelt in Kants berühmtem Diktum, die Anschauung sei ohne Begriffe blind.

Anders verhält es sich mit der Anwendung der okularen Metaphorik auf den Bereich *innerer* Erfahrung. Sie wird gegenwärtig häufig, in der Regel von Protagonisten der analytischen Philosophie gegen die neuzeitliche Bewußtseinsphilosophie, geradezu als Indiz für die Unzulänglichkeit oder das Scheitern der Bewußtseinsphilosophie insgesamt genommen. So heißt es bei Ernst Tugendhat im Zuge einer umfassenden Kritik der Metaphorik der inneren Anschauung als einer Fehldeutung von Selbstbewußtsein und innerer Erfahrung:

"Versuchen Sie das doch einmal, in sich zu schauen. Ist das nicht [...] eine unangemessene Metapher, so als könnten wir unseren Blick, der nach außen gerichtet ist, in einem sogenannten Akt der Reflexion auch nach innen wenden? Also ich für meinen Teil kann da gar nichts sehen. Und wenn Sie sagen - und Sie finden sich dabei in guter philosophischer Gesellschaft -, daß Sie es nicht so meinen, daß man da nach innen herein mit den Augen sehen sollte, sondern es handle sich um ein quasi inneres Auge, um einen inneren Sinn, - ja, zeigt da nicht schon der Ausdruck »quasi inneres Auge«, daß Sie wieder nur Metaphem verwenden, und da muß ich doch sagen:

solange Sie mir die Metapher nicht übersetzen können, habe ich keine Anleitung, wie ich Ihrer Aufforderung folgen soll.³

Man kann heute in der philosophischen Diskussion beobachten, daß auch solche Themenkonzeptionen, die auf dem Kontinent unter dem Sammelnamen »analytische Philosophie« laufen, zunehmend wieder mentalistisches Vokabular benutzen und Themen wie »Bewußtsein«, »Bewußtseinszustände«, »Selbstbewußtsein« oder »Sinnesdaten« behandeln. Genau besehen ist das, was im deutschsprachigen Raum seit einigen Jahren als »Analytische Philosophie des Geistes«⁴ bekannt wird, ein Beleg dafür, daß auch im angelsächsischen Raum die philosophische Diskussion um Selbstbewußtsein und innere Erfahrung auch nach Wittgenstein und Ryle eigentlich nie aufgegeben wurde. Ganz im Gegenteil haben Wittgensteins unter dem Stichwort »Privatsprachenargument« bekannt gewordene sowie seine und Ryles dispositionstheoretische (behavioristische) Kritik an bewußtseinsphilosophischen Beschreibungs- und Erklärungsmodellen von Selbstbewußtsein und innerer Erfahrung eine neue Konjunktur der betreffenden Probleme mindestens mitverursacht.

Dabei ist allerdings zu bemerken, daß sich zwar im allgemeinen die Idee einer epistemischen Differenz zwischen dem Zugang einer Person zu ihren eigenen Bewußtseinszuständen einerseits und dem Zugang zu Bewußtseinszuständen einer anderen Person sowie zu Tatsachen der öffentlichen »Außenwelt« andererseits weiter durchhält.⁵ Die Termini »innere Anschauung« und »innerer Sinn« aber sind aus der postwittgensteinianischen »philosophy of mind« praktisch verschwunden. Man spricht ihnen und den mit ihnen traditionellerweise verbundenen Argumentationsstrategien keinen Erklärungswert mehr zu, der a) seinerseits hinreichend einsichtig gemacht und begründet werden könnte und b) über den durch Analysen und Interpretationen von Satztypen und ihren formalsemantischen Implikationen erreichbaren Erklärungswert hinausginge.

So ist man zunächst überrascht, bei Armstrong eine Rehabilitierung des Begriffs des inneren Sinns zu finden.⁶ Ich beziehe mich im folgenden insbesondere auf eine jüngere Debatte mit Norman Malcolm über *Consciousness and Causality*.⁷ In seinen Beitrag fügt Armstrong ein ganzes Kapitel unter

3 Tugendhat 1979, S. 17; cf. auch S. 39 u. 87.

4 Cf. Bieri 1981.

5 Cf. etwa Strawson 1959, Shoemaker 1963, Tugendhat 1979.

6 Die erste systematische Ausformulierung findet sich in Armstrong 1968.

7 Armstrong/Malcolm 1984.

dem Titel *In Defence of Inner Sense* ein.⁸ Zu Beginn dieses Kapitels bezieht sich Armstrong ausdrücklich auf Locke und Kant. Er zitiert die einschlägige Definition des "internal Sense" im 2. Buch von Lockes *Essay* sowie die Ausgangsbestimmung des "inneren Sions" aus Kants transzendentaler Ästhetik.

Locke führt seine Definition des "internal Sense" im Zuge der Unterscheidung zwischen "sensation" und "reflection" ein. Diese bezeichnet er als zwei Quellen von Vorstellungen ("ideas"). Die eine Quelle ("source", "fountain") ist die Wahrnehmung von äußeren, materiellen Dingen, die unsere Sinne affizieren. Sie liefert uns Vorstellungen von sinnlichen Qualitäten. Die andere Quelle ist

"the Perception of the Operations of our own Minds within us, as it is employ'd about the Ideas it has got; which Operations, when the Soul comes to reflect on, and consider, do furnish the Understanding with another set of Ideas, which could not be had from things without: and such are, Perception, Thinking, Doubting, Believing, Reasoning, Knowing, Willing, and all the different actings of our own Minds; [...] This Source of Ideas, every Man has wholly in himself: And though it be not Sense, as having nothing to do with external Objects; yet it is very like it, and might properly enough be call'd internal Sense. But as I call the other Sensation, so I call this reflection, the Ideas it affords being such only, as the Mind gets by reflecting on its own Operations within it self."⁹

Der von Armstrong zitierte Passus aus der Definition bei Kant lautet:

"Der innere Sinn, mittelst dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut [...]."¹⁰

Damit reproduziere Kant lediglich die Konzeption Lockes. Die in beiden Definitionen zum Ausdruck kommende Auffassung nennt Armstrong "the Locke-Kant-view" oder auch "the Locke-Kant-Brentano theory", hält sie zudem aber durchaus für "philosophische und psychologische Orthodoxie".¹¹ Ein guter Teil von Armstrongs Argumentation ist eine Auswertung dieser Theorie in einer der gegenwärtigen philosophischen Diskussion

8 Armstrong 1984.

9 Locke 1690, II,1,4. Cf. ergänzend den auf dieses Zitat folgenden Text des Paragraphen II,1,4 sowie II,1,5, II,1,8, II,1,24 und II,6,1.

10 KrV B 37/A 22.

11 Armstrong 1984, S. 110 und 113.

entsprechenden Begrifflichkeit. Er verteidigt den mit der Verwendung des Begriffs des inneren Sinns verbundenen Grundgedanken,

"that for the case of a person's own mind, though not for any other mind, a perception-like process goes on which yields the person information about the current state of his mind".¹²

Im Hinblick auf Kant bezieht Armstrong damit eine interessante Position: er setzt sich sowohl gegen Descartes (und Hume) als auch gegen Wittgenstein (und Ryle) ab und macht sich als Materialist für die (Locke und Kant zugeschriebene) Lehre vom inneren Sinn stark. Über Kant sagt Armstrong in *A Materialist Theory of the Mind*:

"I believe that Kant suggested the correct way of thinking about introspection when he spoke of our awareness of our own mental states as the operation of »inner sense«".¹³

Dabei zeigt sich, daß Armstrong - im Einklang mit anderen Autoren - den Locke-Kantischen Begriff des inneren Sinns ohne weiteres mit Ausdrücken wie »introspection« oder »introspective awareness« identifiziert.¹⁴ Die zitierten Definitionen scheinen dies in der Tat auch nahezulegen. Gerade die mit dem Terminus »Introspektion« verbundenen Konnotationen aber lassen das bezeichnete Phänomen als "mysteriös" erscheinen.¹⁵ Von Interesse ist daher Armstrongs Versuch einer Rehabilitierung des inneren Sinns: er will in Auseinandersetzung mit einem prinzipiell Wittgenstein und Ryle verpflichteten Denken darlegen, daß dem inneren Sinn ein gegen diese Autoren verteidigbarer und theoretisch unverzichtbarer Erklärungswert zugesprochen werden kann und muß.

2. Die Funktion introspektiven Bewußtseins

Armstrong unterscheidet a) zwischen »mind« und »consciousness« sowie b) drei Typen von »consciousness«: »minimal«, »perceptual« und »introspec-

12 Ibid., S. 108 f.

13 Armstrong 1968, S. 95; cf. *ibid.*, S. 323.

14 Russell (1921, S. 109) hält »introspection« für den englischen Terminus, der das mit »innerer Sinn« Gemeinte sprachlich adäquat wiedergibt. "Kant calls it the »inner sense«; sometimes it is spoken of as »consciousness of self«; but its commonest name in modern English psychology is »introspection«."

15 Cf. Armstrong 1984, S. 110.

tive consciousness«. ¹⁶ »Mind« und »consciousness« im allgemeinen unterscheiden sich so voneinander, daß für den Fall der völligen Unbewußtheit einer Person gesagt werden kann: Unbewußt ist eine Person, wenn sie zwar über ein *aktualisierbares* Vermögen des Bewußtseins (mind) verfügt, bei ihr aber keine mentalen Prozesse qua *aktualisierte* Bewußtseinstätigkeit (consciousness) stattfinden. Letzteres ist die Minimalbedingung für das Vorliegen von Bewußtsein im Sinne von »consciousness«.

Diesen ersten Typ von aktualisiertem, tätigem Bewußtsein (consciousness) nennt Armstrong daher "minimal consciousness". Er exemplifiziert ihn am Fall einer schlafträumenden Person. Träumen (hier als Schlafphase, nicht als Tagtraum gemeint) ist eine mentale *Aktivität*, was sich laut Armstrong am »REM« (rapid eye movement) belegen läßt. Das Definieren von »minimalem Bewußtsein« ist das Stattfinden einer mentalen Aktivität: "a person is conscious at *t* if and only if there is mental activity in his mind at *t*". ¹⁷

Durch Hinzufügen von weiteren Bedingungen lassen sich die beiden anderen Bewußtseinstypen definieren, die einer schlafenden Person nicht zugeschrieben werden können. Im Schlafzustand ist die Wahrnehmung der physikalischen Umwelt und damit auch die des eigenen Körpers ausgeschaltet. Die hier nicht erfüllte Zusatzbedingung ist die des »perzeptiven Bewußtseins«. "In order to be conscious in this second sense, it is necessary and sufficient that the persons be perceiving the physical world". ¹⁸

Die ersten beiden Bewußtseinstypen verhalten sich so zueinander, daß perzeptives Bewußtsein minimales Bewußtsein impliziert, weil Wahrnehmung eine mentale Aktivität ist, wohingegen minimales Bewußtsein auch ohne die Aktualisierung perzeptiven Bewußtseins vorliegt.

Ein bemerkenswerter Sonderfall ist das Phänomen des Schlafwandlers. Um die Geschicklichkeit und Sicherheit, mit der sich ein Schlafwandler über Dächer bewegt, *erklären* zu können, müssen wir annehmen, daß er seine physikalische Umwelt einschließlich seines eigenen Körpers wahrnimmt. Er aktualisiert demnach die ersten beiden Bewußtseinstypen, minimales und perzeptives Bewußtsein. Eine dritte Bedingung aber erfüllt der Schlafwandler nicht. Er hat später keine Erinnerung an das, was er wahrgenommen und getan hat. Daraus schließt Armstrong, daß er auch zum Zeitpunkt, als er es ausführt, kein Bewußtsein von seinem Wahrnehmen und

16 Cf. *ibid.*, S. 118-120. Zu diesen Unterscheidungen und den folgenden Erläuterungen cf. auch Armstrong 1978/1981.

17 Armstrong 1984, S. 119.

18 *Ibid.*

Handeln hat. Der Schlafwandler hat also nach Armstrongs Interpretation ein perzeptives Bewußtsein von der ihn umgebenden physikalischen Welt, ohne zugleich ein Bewußtsein davon zu haben, daß und wie er sich in ihr verhält und mit den konkreten physikalischen Bedingungen umgeht. Erkenntnistheoretisch deutet Armstrong dieses Phänomen dann so: "what is going on in sleep-walkers is that their inner sense is not functioning. [...] They appear to lack *introspective consciousness*".¹⁹

Der innere Sinn wird damit eingeführt als Bedingung für »introspektives« Bewußtsein, den dritten Bewußtseinstyp. Aufgrund des inneren Sinns (wenn er "funktioniert") sind wir uns bewußt, a) etwas wahrzunehmen, b) zu handeln und c) ein bestimmtes Ziel zu haben, auf das hin die Handlung ausgerichtet wird.²⁰

Im gewöhnlichen wachen Leben haben wir nicht nur perzeptives, sondern auch introspektives Bewußtsein. Hinsichtlich der Bedingungsverhältnisse zwischen introspektivem Bewußtseins einerseits und minimalem und perzeptivem Bewußtsein andererseits erläutert Armstrong: "Introspective consciousness is, *ipso facto*, minimal consciousness. But it does not actually seem to *entail* perceptual consciousness".²¹

Der erste Punkt ist begrifflich evident, nicht so der zweite. Armstrong scheint zuzulassen, daß introspektives Bewußtsein vorliegen (eintreten) kann, ohne daß dieses ein Bewußtsein von gegebenen Wahrnehmungen wäre und also perzeptives Bewußtsein impliziere. Introspektives und perzeptives Bewußtsein ständen somit bei Armstrong in einem akzidentellen, kontingenten Verhältnis: weder schließt introspektives Bewußtsein

19 Armstrong 1984, S. 120. Bei dieser Schlußfolgerung nimmt Armstrong allerdings eine fragwürdige Prämisse in Anspruch. Wenn vom Fehlen der Erinnerung zu einem Zeitpunkt t_1 auf das Fehlen von (introspektivem) Bewußtsein zu t_0 geschlossen werden soll, liegt dem die Prämisse zugrunde: *nur wenn* ein (introspektives) Bewußtsein zu t_0 vorliegt, ist eine Erinnerung zu t_1 *möglich*. Damit wird *ausgeschlossen*, daß etwas, von dem zu t_0 kein (introspektives) Bewußtsein vorliegt, zu t_1 erinnert werden könnte. D.h.: alles, was jemals bewußt (*conscious*) ist, ist es von seinem ersten Auftreten im Bewußtsein (*mind*) an. Die Unterscheidung zwischen *mind* und *consciousness* aber wird dadurch zugunsten eines - wenn auch unausdrücklichen - *Transparentiamus* wieder preisgegeben. Ich komme darauf in meiner Armstrong-Kritik am Schluß dieses Kapitels zurück.

20 Zum inneren Sinn als Bedingung für Handlungsbewußtsein cf. *ibid.*, S. 119 und 120.

21 *Ibid.*, S. 120.

notwendig perzeptives Bewußtsein ein, noch ist perzeptives Bewußtsein notwendig von introspektivem Bewußtsein begleitet. Es wird also offenbar vorausgesetzt, daß andere Daten als Wahrnehmungen der Anlaß, Bezugsgegenstand oder »Stoff« des inneren Sinns sein können. In der Tat begründet Armstrong seine These damit, daß eine Person,

"who was having no perceptions might still be introspectively aware of other mental goings on"; "we are [...] introspectively aware of our perceivings, along with much else which passes in our minds".²²

Die Frage stellt sich, was diese "other mental goings on" wohl sein können. Die Formulierungen selbst schließen schon von vornherein aus, daß Armstrong an eine Introspektion des Bewußtseins (of the mind) als solchen, d.h. des Bewußtseins als Gegenstands, denkt. Armstrong bezieht sich in diesem Zusammenhang kritisch auf Russells - einer frühen Phase seines Denkens angehörenden - Annahme, "that we are acquainted with the »I«" hzw. "with our Selves"²³. In *The Problems of Philosophy* hatte Russell die "acquaintance with Self" als eine von vier Typen von "acquaintance with things that exist" eingeführt. "We have acquaintance (1) in sensation with the data of the outer senses", (2) "in introspection with the data of what may be called the inner sense - thoughts, feelings, desires, etc.", (3) "in memory with things which have been data either of the outer senses or of the inner sense".²⁴ Von diesen drei ersten Typen unterscheidet sich die "acquaintance with Self", ein vierter Typus, dadurch, daß das »Selbst« nicht in demselben Sinn »gegeben« ist wie die Daten und die "acquaintance" nicht in demselben Sinne augenfällig ist wie die der ersten drei Typen. Russell formuliert vorsichtig: "it is probable, though not certain, that we have acquaintance (4) with Self, as that which is aware of things or has desires towards things".²⁵

Armstrong lehnt diese Auffassung Russells ab. Er hält ihr entgegen: "Hume's view, that introspection delivers only »particular perceptions«, seems more plausible".²⁶ Gegen Russell qualifiziert er "our own mind" als

22 Ibid.

23 Russell 1912, S. 27 f.

24 Die Ziffern wurden von mir in das Zitat eingefügt.

25 Russell 1912, S. 28.

26 Armstrong 1984, S. 145. Armstrong bezieht sich hier auf *Treatise*, I,4,6 (Hume 1740, S. 252).

"a theoretical postulation".²⁷ Durch sie beziehen wir eine Vielfalt von Data der Introspektion auf ein einziges organisiertes Objekt (to a single organized object). Zu diesen Daten gehören "perceptions, thoughts, emotions, purposes and so on".²⁸

Hier wird etwas klarer, was Armstrong damit meint, introspektives Bewußtsein setze nicht notwendig Wahrnehmungsdaten voraus und beziehe sich auch nicht notwendig auf Wahrnehmungsdaten und ein sie begleitendes (oder: ihnen immanentes) perzeptives Bewußtsein. Es gibt Bewußtseinszustände, so lautet hier die These Armstrongs, die in keinem direkten Sinne Wahrnehmungen von etwas Nicht-Mentalem sind. Armstrongs Begriff der Wahrnehmung ist demnach der der *äußeren* Wahrnehmung. Er identifiziert »Wahrnehmung« mit »äußerer Wahrnehmung« und stellt beiden den Begriff der Introspektion gegenüber: "perception, as opposed to introspection, is always perception of something non-mental: of the physical world, including our own body".²⁹ Damit ist trotz Armstrongs Materialismus schon begrifflich die Möglichkeit der Wahrnehmung des Bewußtseins *als* des Bewußtseins ausgeschlossen: "even if materialism about the mind is true, one would not be perceiving one's mind as the mind".³⁰

Eine weitere sich hier anbietende Möglichkeit schließt Armstrong ebenfalls aus: die Möglichkeit eines Bewußtseins, das nicht Bewußtsein *von etwas*, sondern lediglich Vorliegen von Bewußtsein als solchem wäre. Ein solches Bewußtsein läge vor in Fällen, in denen wir eine Redewendung wie "er ist (wieder) zu Bewußtsein gekommen" gebrauchen. Malcolm³¹ bezieht sich auf derartige Fälle, um seine Unterscheidung zwischen »transitivem« und »intransitivem« Bewußtsein einzuführen und die Möglichkeit von »intransitivem« Bewußtsein, d.h. von Fällen eines Bewußtseins, das nicht Bewußtsein *von etwas* ist, plausibel zu machen.

Armstrong hält diese Annahme für eine Fehlinterpretation der fraglichen Fälle.³² Wir können zwar verstehen, was es heißt, "jemand kommt (wieder) zu Bewußtsein", ohne zu *wissen*, *wovon* er Bewußtsein hat, ja

27 Russell selbst hat später die Annahme einer »acquaintance with the self« aufgegeben. Cf. Russell 1921, 1924, in seinem Vorwort zur deutschen Übersetzung von *The Problems of Philosophy*, nennt er das Subjekt "a logical construction" (Russell 1912, S. 97).

28 Armstrong 1984, S. 145.

29 Ibid., S. 137.

30 Ibid.

31 Armstrong/Malcolm 1984, S. 3 ff. u. 30 f.

32 Für das Folgende cf. Armstrong 1984, S. 116 ff.

selbst ohne auch nur daran zu denken, daß damit, daß die betreffende Person zu Bewußtsein kommt, das Auftreten von Bewußtseinsinhalten verbunden ist. Damit ist aber, so Armstrong, noch nicht sichergestellt, daß es Fälle intransitiven Bewußtseins als solche auch wirklich *gibt*. Redewendungen wie die oben angeführte, die die Annahme der Möglichkeit intransitiven Bewußtseins nahelegen, sind vielmehr lediglich *unbestimmt* hinsichtlich des Bewußtseinsinhalts. Wir schaffen uns intransitive *Idiome* aus *pragmatischen* Gründen: für Fälle, in denen wir den Bewußtseinsinhalt, den eine Person aktualisiert, nicht *kennen*, und in denen wir unabhängig davon doch von Bewußtsein sprechen müssen.

Laut Armstrong ist Bewußtsein immer *transitives* Bewußtsein, Bewußtsein *von etwas*. Damit soll nicht behauptet werden, es sei immer Bewußtsein von etwas, das *existiert*, sondern nur, daß Bewußtsein immer einen *Inhalt* hat. Daß wir intransitive Idiome faktisch verwenden, ist kein Indiz für die Plausibilität der Annahme der realen Möglichkeit des Vorliegens intransitiven Bewußtseins. Unser Sprachgebrauch gibt uns hier kein hinreichendes Kriterium an die Hand, aufgrund dessen wir gesicherte Aussagen über die strukturelle Beschaffenheit der fraglichen Bewußtseinsfälle machen könnten. Wäre ein solcher Schluß von den Idiomen auf die bezeichneten Bewußtseinsfälle unproblematisch - so daß gälte, immer wenn wir intransitive Idiome verwenden, liegt intransitives Bewußtsein vor -, so müßte umgekehrt gelten, nur wenn wir transitive Idiome verwenden, liegt transitives Bewußtsein vor. Genau das aber trifft nach Armstrong nicht zu. Wenn wir von jemand sagen "Er sieht ein Pferd", so wissen wir selbst bei vorausgesetzter Wahrheit des Satzes nicht, was die konkreten und präzisen Inhalte der Wahrnehmung der betreffenden Person sind. Sogar die wahrnehmende Person selbst kann sich mit der Auskunft "Ich sehe ein Pferd" unter Umständen der Mühe gerade entziehen, im Detail zu spezifizieren, welches genau die Inhalte ihrer Wehnehmung sind, derer sie sich in der Tat auch nicht bewußt sein muß, um den Satz aufrichtig äußern zu können. Trotz der Oberflächengrammatik des Satzes "Er sieht ein Pferd", die suggeriert, es handle sich hier um ein transitives Idiom, verwenden wir diesen Satz als intransitives Idiom, denn wir können keine gesicherten Aussagen darüber machen, was genau die betreffende Person wahrnimmt (welches ihr Bewußtseinsinhalt ist).³³ Und obwohl es sich hier um ein intransitives Idiom handelt, beziehen wir uns mit ihm auf transitives Bewußtsein. Ein Schluß von der sprachlichen Verwendung intransitiver Idiome auf das fakti-

33 "Normally at least, this is an intransitive idiom." (ibid., S. 117)

sche Vorliegen intransitiver Bewußtseinsformen ist nicht möglich. Betrachtet man genauer, wie wir solche Idiome verwenden, erkennt man zudem, daß wir transitives Bewußtsein implizit auch dann unterstellen, wenn wir die betreffenden Bewußtseinsinhalte nicht angeben können und daher intransitive Idiome verwenden. Gegen Malcolm kommt Armstrong zu dem Ergebnis: *wenn die Sprache uns hier irgendeine Auskunft gibt, dann vor allem die, daß wir auch mit intransitiven Idiomen implizit transitives Bewußtsein unterstellen. Dies zu unterstellen, ist richtig, denn jede Wahrnehmung hat einen mehr oder weniger bestimmten Inhalt. "There are intransitive perceptual idioms, but there is no intransitive perception."*³⁴ -

In Hinblick auf die Fragen und Problemstellungen, die sich im Laufe der Untersuchung der Theorie Kants ergeben werden, läßt sich ein Zwischenergebnis formulieren. Der innere Sinn wird von Armstrong eingeführt als das, was "funktionieren" muß, damit »introspektives Bewußtsein« auftreten kann. Introspektiv ist das Bewußtsein einer Person davon, daß sie etwas wahrnimmt, etwas tut und Ziele verfolgt. Es ist laut Armstrong insofern eine Bedingung dafür, daß eine Person sich an ihre Wahrnehmungen und Handlungen erinnern kann. Der Normalfall des Bewußtseins einer Person in ihrem wachen Leben umfaßt alle drei Bewußtseinstypen. Im gewöhnlichen wachen Leben ist perzeptives Bewußtsein von introspektivem Bewußtsein begleitet.

Nimmt man an, daß der Schlafwandler, der zwar perzeptives, aber kein introspektives Bewußtsein aktualisiert, nach Armstrongs Deutung keine *Erfahrung* macht (nicht *erlebt*, was geschieht) und folglich *Erfahrung* laut Armstrong introspektives Bewußtsein einschließt, so konvergiert - in einem zunächst nicht weiter präzisierten Sinne - Armstrongs Erfahrungsbegriff mit dem, den Kant in seiner These zugrundelegt, daß äußerer und innerer Sinn bzw. äußere und inere Erfahrung "zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt notwendig verbunden" sind.³⁵ Ob eine solche Konvergenz tatsächlich besteht, kann allerdings nicht entschieden werden, ohne Klarheit darüber zu haben, a) was bei Kant in diesem Zusammenhang "notwendig verbunden" genau besagen soll, und b) wie diesbezüglich Armstrongs These zu deuten ist, daß introspektives Bewußtsein auch vorliegen kann, ohne daß eine Person "Wahrnehmungen hat", sondern sich *anderer* Bewußtseinsvorgänge, wie Gedanken, Gefühle, Zielsetzungen usw., bewußt ist. Frage b) läuft

34 Ibid. - Gegen die hier von Armstrong, früher schon etwa von Vesey 1956 vertretene These, alles Wahrnehmen sei Wahrnehmen *von etwas als etwas*, cf. neuerdings die Einführung des Begriffs des »Spürens« bei Pothast 1987.

35 KrVB XLI Anm.

darauf hinaus anzugeben, ob nach Armstrong die "anderen" Bewußtseinsvorgänge ihrerseits von Wahrnehmung im Sinne von "perception of something non-mental" unabhängig sind. Sollte dies der Fall sein, so würde sich die vermutete Konvergenz nicht bestätigen. Wahrnehmung und introspektives Bewußtsein wären dann nicht "notwendig verbunden", es bestände kein wechselseitiges, sondern ein lineares Abhängigkeitsverhältnis.

Auf diese Frage gibt Armstrong, soweit ich sehe, keine direkte Antwort. Ich werde versuchen, seine diesbezügliche Auffassung aus den weitergehenden Erläuterungen, die er zum inneren Sinn und seiner theoretischen Deutung gibt, zu entwickeln.

3. Die Metapher des »inneren Sinns«

Die Rede von einem »inneren Sinn« klingt mysteriös. Man kann kaum in einer wörtlichen Bedeutung die Annahme machen, es gäbe ein sechstes, zu den fünf äußeren Sinnesorganen hinzutretendes inneres Sinnesorgan oder spezifisch innere Rezeptoren, die den Augen vergleichbar manipulierbar und gezielt einsetzbar wären. Die Metapher eines »inneren Sinns« scheint insofern irreführend zu sein.³⁶ Daher macht schon Locke in seiner Definition des "internal Sense" den Vorbehalt: "though it be *not* Sense, as having nothing to do with external objects; yet it is *very like it*".³⁷ Von den "Operations of our own minds" haben wir zwar auch "Perceptions", aber diese nennt Locke nicht, wie naheliegen könnte, »inner sensations« in Gegenüberstellung zu »outer sensations«, sondern "reflection" im Gegensatz zu "sensation". Der Terminus "sensation" bleibt ganz und gar den "Perceptions of things", d.h. den Wahrnehmungen von "external Objects", vorbehalten. Armstrong identifiziert in dem hier zugrundegelegten Text sogar, wie gesehen³⁸, "perception" mit "perception of something non-mental: of the physical world".³⁹ "Introspection", "introspective awareness" oder "consciousness" wird nicht als Perzeption, sondern als ein auf Perzeptionen sich beziehendes Bewußtsein, ein Gewahren von Perzeptionen, verstanden.

36 Cf. Armstrong 1984, S. 110 und 112.

37 *Essay* II,1,4 (Locke 1690, S. 105) (H. v. m.).

38 In Armstrong 1968 allerdings wird die Begriffsbildung »inner perception« nachdrücklich verteidigt; cf. *ibid.*, z. B. S. 323.

39 Cf. oben das Zitat aus Armstrong 1984, S. 137.

Damit, daß das »Funktionieren des inneren Sinns« nicht en ipso an das Auftreten von auf Nicht-Mentales bezogenen Perzeptionen gebunden ist, ist der innere Sinn für Armstrong aber noch nicht einem zu Mystischem aufgelegten Denken überlassen. Im Bereich der Perzeption selbst benennt Armstrong einen Sonderfall, den er als "demystifizierendes, naturalisierendes Modell" von Introspektion anführt: die »Leibwahrnehmung« oder »Propriozeption«.⁴⁰

Das Charakteristische der Propriozeption ist, daß sie nicht durch Rekurs auf einen oder eine Kombination von mehreren der fünf Sinne und also nicht durch die Reduktion auf eine eindeutig identifizierbare Perzeption erklärt werden kann. Als Beispiele für Propriozeption führt Armstrong an: die Empfindung (awareness) der eigenen Körpertemperatur, der "allgemeinen Position" oder Bewegung unserer Glieder (kinästhetische Perzeption), die Platzierung unseres Körpers im Verhältnis zur Erde und die Gleichgewichtsempfindung. In solchen Fällen kommt zur Wahrnehmung durch die fünf Sinne ein von ihnen "unabhängiger propriozeptiver Beitrag" - "over and above the five senses"⁴¹ - hinzu, der das Charakteristische der genannten Fälle von Leibbewußtsein ausmacht.

Hinsichtlich der »demystifizierenden« Erläuterung von introspektivem Bewußtsein am Modell der Propriozeption ist für Armstrong insbesondere von Bedeutung, daß jede Person in der Propriozeption ein exklusives Verhältnis zu ihrem eigenen Körper hat, das sie zu keinem anderen Körper hat. Ihre fünf Sinne liefern einer Person A Informationen über Lokalisierung und Zustand des Körpers einer anderen Person B genauso gut wie über Lokalisierung und Zustand des eigenen Körpers. Und eine Person B kann dementsprechend mittels ihrer fünf Sinne über dieselben Informationen über A's Körper verfügen wie A mittels ihrer fünf Sinne. A jedoch verfügt zusätzlich über eine hinsichtlich ihres Körpers nur ihr eigene Leibwahrnehmung (was für B, C, etc. für jeweils deren eigenen Körper gilt). Armstrong nennt diesen Sachverhalt "a certain (strictly limited) epistemological privilege" einer Person mit Bezug auf ihren eigenen Körper.⁴²

40 Ibid., S. 110. Der hier mit »Leibwahrnehmung« wiedergegebene englische Ausdruck lautet "bodily perception". Ich übersetze ihn mit »Leibwahrnehmung«, da der Begriff des Leibes eindeutig den einer Person eigenen Körper - im Französischen »le corps propre« - bezeichnet, nicht Körper im allgemeinen. Um jenen geht es in Armstrongs Erläuterungen, nicht um diese.

41 Armstrong 1984, S. 110.

42 Ibid., S. 112.

Der Ausdruck »Privileg« bezeichnet dabei den Sachverhalt, daß A einen epistemischen Zugang zu A's Körper hat, den B, C, etc. zu A's Körper nicht haben.

Wenn dieser Sachverhalt mit Bezug auf das Verhältnis einer Person zu ihrem eigenen Körper nicht als mysteriös empfunden, sondern als Faktum einfach hingenommen wird, dann kann, so Armstrong, der Gedanke des privilegierten epistemischen Zugangs auch auf das Verhältnis einer Person A zu ihrem eigenen Bewußtsein (mind) angewandt werden, ohne daß damit gleich etwas Mysteriöses ins Spiel gebracht würde. Eine Person A hat zu ihrem eigenen Bewußtsein einen Zugang, den andere Personen zu A's Bewußtsein nicht haben. Wie im Falle des Verhältnisses einer Person zu ihrem eigenen Körper kann man im Falle des Verhältnisses einer Person zu ihrem eigenen Bewußtsein von einem »privilegierten Zugang« sprechen. Er hat in dem einen Fall nicht mehr und nicht weniger Mysteriöses als in dem anderen.

Der Vorzug der "Locke-Kant-Brentano Theorie" ist nun, daß sie die mit dem privilegierten Zugang unmittelbar einhergehende »epistemische Asymmetrie« bestens erklärt. Sie ist zumindest hinsichtlich dieses Erklärungs-werts zu verteidigen. Was den möglichen Vorbehalt der irreführenden Metaphorik im Ausdruck »innerer Sinn« angeht, so kann Armstrong als Materialist die Analogie zur Propriozeption dadurch stützen, daß "the materialist, at least, will assume that there are mechanisms, of a more or less complex sort and involving a variety of causal links, by means of which the mind becomes aware of some of its own current states and processes. That seems enough to sustain the value of the analogy".⁴³ Diese Bemerkung suggeriert, daß letztlich gerade und nur eine materialistische Bewußtseinstheorie eine einsichtige Verwendung für den Begriff des inneren Sinns finden kann. Auf diese Frage wird später zurückzukommen sein.

4. *What Glory for Inner Sense!*

Ich habe bereits erwähnt, daß Armstrong dem inneren Sinn bzw. dem introspektiven Bewußtsein die Funktion einräumt, so zu perceptivem Bewußtsein hinzutreten, daß ein Bewußtsein des »perceivers« davon entsteht, daß er dies und das wahrnimmt oder tut. Introspektives Bewußtsein wird insofern

43 *ibid.*

als eine notwendige Bedingung etwa für die Möglichkeit der Erinnerung an Wahrnehmungen und Handlungen eingeführt. Diese Funktion ist aber nach Armstrong nicht umgekehrt auch notwendige Bedingung für perzeptives Bewußtsein. Das Phänomen des Schlafwandlers zumindest scheint die Annahme als wenigstens plausibel (und praktisch unumgebar) zu motivieren, daß das erfolgreiche Reagieren einer Person auf Bedingungen ihrer physikalischen Umwelt auch ohne das aktuelle, faktische Auftreten von introspektivem Bewußtsein möglich ist. Und wenn perzeptives Bewußtsein als mentaler Erklärungsfaktor eines solchen Verhaltens verstanden wird, dann wird offenbar angenommen, daß perzeptives Bewußtsein auch ohne introspektives Bewußtsein möglich ist.

So jedenfalls scheint Armstrong die Sachlage darstellen zu wollen. Nun kann man generell widerspruchsfrei annehmen, daß die notwendige Bedingung für etwas erfüllt ist, ohne daß auch dessen hinreichende Bedingung erfüllt wäre. Es ist insofern denkbar, daß introspektives Bewußtsein realisiert ist, ohne daß Erinnerung oder bewußte Introspektion im Sinne von in Sätzen artikulierten Gedanken über die eigenen Bewußtseinszustände auch faktisch aktualisiert wird. Dies setzt allerdings voraus, daß »introspektives Bewußtsein« nicht mit »aktualisierter, bewußter Introspektion« oder »artikuliertem empirischem Selbstbewußtsein« semantisch identifiziert wird.⁴⁴ Aus Armstrongs Erörterungen geht nicht eindeutig hervor, ob er eine solche Unterscheidung vorsieht. Außer Zweifel steht lediglich, daß für Armstrong introspektives Bewußtsein zwar so grundlegend ist, daß es im »gewöhnlichen wachen Leben« einer Person realisiert ist, aber doch nicht so grundlegend, daß ohne introspektives auch perzeptives Bewußtsein nicht auftreten könnte.

44 In Anlehnung an Husserls und Sartres Terminologie könnte man hier zwischen »thetischem« und »nicht-thetischem introspektivem Bewußtsein« unterscheiden. Cf. Seel 1971. Allerdings ergeben sich daraus leicht neue Probleme, wenn nämlich mit Hilfe dieser Unterscheidung die These gestützt werden soll, alles im Bewußtsein (mind) Auftretende sei bewußt (conscious), es gebe keine unbewußten Vorstellungen, die zu Bewußtsein gebracht werden können, sondern nur bewußte Vorstellungen, von denen einige »nicht-thetisch bewußt« sind. Das grundsätzliche Problem besteht darin, daß die Vorstellungen, die »nicht-thetisch bewußt« genannt werden, phänomenal unbewußt sind, und daß mit dieser Terminologie entweder lediglich eine neue Sprachregelung getroffen wird oder aber eine begriffliche Inkohärenz entsteht, nämlich die, daß »unbewußte bewußte« Vorstellungen angenommen werden. Zu diesem Problem siehe unten, Kap. V.

Diese Ausgangssituierung des introspektiven Bewußtseins ergänzt Armstrong in Abgrenzung sowohl gegen Descartes als auch gegen Ryle und Wittgenstein durch weitere Bestimmungen. Ryles Descartes-Kritik richte sich sowohl gegen die Vorstellung von Körper und Bewußtsein als zweier verschiedener Dinge, die eine Beziehung zueinander haben, als auch gegen den ontologischen Dualismus, demzufolge Bewußtsein eine immaterielle Substanz ist. Mit Ryle hält nun Armstrong zwar auch den Dualismus für verfehlt, er verteidigt aber gegen Ryle die traditionelle Theorie von Körper und Bewußtsein (mind) als zweier verschiedener Dinge. Diese Theorie vertritt er allerdings in einer materialistischen Version, nach der beide, Körper und Bewußtsein, materielle Substanzen sind.⁴⁵ In diesem Zusammenhang ist ein Ausschnitt aus der Debatte zwischen Malcolm und Armstrong aufschlußreich. Auf die als Kritik an Armstrong gemeinte Bemerkung Malcolms, "that Armstrong has, except for his materialism, the same view about pain as does Descartes", antwortet Armstrong:

"I am glad that Malcolm has noticed the similarity of my view of pain to Descartes's view. I discovered the resemblance myself, in Descartes's *Passions of the Soul*, after working out my own position. Perhaps the similarity is not a complete accident. Descartes holds that it is a spiritual substance. I hold that it is a material substance. We have common opponents: those, such as Malcolm, who hold that it is not a substance at all".⁴⁶

In dieser Übereinstimmung erschöpft sich aber auch schon Armstrongs Cartesianismus; das Weitere ist Descartes-Kritik. Für die entscheidenden problematischen Punkte der Theorie Descartes' hält Armstrong die sogenannte »doctrine of self-intimation« sowie die »doctrine of self-evidence«. ⁴⁷ Beide gehen mit einer »Überfrachtung« des inneren Sinns einher, die ihrerseits zu der mittlerweile allgemein gewordenen Diskreditierung dieses

45 Cf. Armstrong 1984, S. 106.

46 Armstrong/Malcolm 1984, S. 195 und 207.

47 Cf. Armstrong 1984, S. 123. Der Ausdruck »self-intimation« stammt von Ryle. Er ist einer der Ausdrücke, mit denen Ryle die cartesianische Bewußtseinstheorie charakterisiert. Cf. Ryle 1949, S. 152 (dt. S. 213): "The things that a mind does or experiences are self-intimating, and this is supposed to be a feature which characterizes these acts and feelings not just sometimes but always. It is part of the definition of their being mental that their occurrence entails that they are self-intimating." Ryle erläutert: "If I think, hope, remember, will, regret, hear a noise, or feel a pain, I must, *ipso facto*, know that I do so." (ibid.) - Armstrong übernimmt im wesentlichen Ryles Charakterisierung.

Begriffs geführt habe. Die diesbezüglichen Thesen Descartes' lassen sich laut Armstrong folgendermaßen resümieren.

Das Wesen des Bewußtseins (mind) ist mentale Aktivität. Mentale Aktivität schließt immer introspektives Bewußtsein ein. Jeder mentale Akt ist ipso facto von dem unmittelbaren (Selbst-)Bewußtsein begleitet, daß dieser Akt sich vollzieht. Bewußtsein ist selbstbezüglich und sich selbst bzw. dem Bewußtseinssubjekt transparent.

"Everything in a mind at a time is available to consciousness, introspectively available, at that time. We may speak of this view as the doctrine of »self-intimation« [...] the activities of the mind automatically lie open to reflection [...] The doctrine of self-intimation ensures that whatever is in the mind at t, we are aware at t that it is in the mind. Nothing escapes inner sense".⁴⁸

Sei A eine Person und p eine Proposition über A's gegenwärtigen Bewußtseinszustand, so gilt: p ist »self-intimating« für A dann und nur dann, wenn:

(i) p,

(ii) (p) impliziert logisch (A glaubt p).

Diese Auffassung sei über die doktrinalen Kontroversen zwischen Rationalismus und Empirismus hinweg zu philosophischer Orthodoxie geworden. Auch Locke schließt sich ihr an: "consciousness [...] is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: It being impossible for anyone to perceive, without perceiving, that he does perceive".⁴⁹ Ebenso Hume: "all actions and sensations of the mind are known to us by consciousness".⁵⁰

Darüberhinaus gilt nach Descartes für jeden Fall introspektiven Bewußtseins, daß wenn ich *denke* (mir *bewußt* bin), eine Wahrnehmung oder Empfindung zu haben, ich diese in der Tat auch *habe*. Dies sei gewiß, und zwar unabhängig davon, a) ob der Gegenstand der Wahrnehmung bzw. Empfindung überhaupt existiert, b) ob er so existiert, daß die Wahrnehmung bzw. Empfindung als von ihm kommend erklärt werden kann, c) ob er so existiert, wie ihn die Wahrnehmung bzw. Empfindung mir darstellt. Mein Bewußtsein von meinen eigenen Wahrnehmungen ist logisch unanzweifelbar. Es ist logisch unmöglich, daß ich mich darin irre, eine Wahrnehmung bzw. Empfindung zu haben. Wohl aber kann ich mich irren, wenn ich meinem Bewußtseinsdatum einen ihm korrespondierenden objektiven

48 Armstrong 1984, S. 121 f.

49 *Essay* II,27,9 (Locke 1690, S. 335).

50 *Treatise* I,4,2 (Hume 1740, S. 190).

Gegenstand ursächlich zuordne. - Die zweite These also lautet: "introspective awareness is infallible [...] The deliverances of inner sense are *self-evident*".⁵¹ Wieder auf eine Formel gebracht lautet diese These: *p ist logisch unbezweifelbar für A* dann und nur dann, wenn:

(i) A glaubt p,

(ii) (A's Glaube, daß p) impliziert logisch (p).⁵²

Auch diese Auffassung sei über die Grenzen von Rationalismus und Empirismus hinweg philosophische Orthodoxie geworden. Hume schließt an der bereits zitierten Stelle von der »self-intimation« als Argument auf die »self-evidence« als notwendige Konsequenz: "since all actions and sensations of the mind are known to us by consciousness, they must necessarily appear in every particular what they are, and be what they appear".⁵³

Beide Thesen, self-intimation und self-evidence (Infallibilität), sind nach Armstrong falsch und stellen eine Mißdeutung des inneren Sinns dar. Die Wittgensteinianer trifft dieselbe Kritik. Sie begehen denselben Irrtum, wenn für sie eine wechselseitige Implikation zwischen »Schmerzen haben« und »sich bewußt sein (oder »denken«), Schmerzen zu haben« besteht:

"for Malcolm [als Repräsentant der "Wittgensteinian tradition"] there is something right in the idea that if you are in pain, then you are automatically aware that you are in pain, and also that if you think that you are in pain, then you are in pain. What is right (according to him) is that there is no difference in our use of such sentences as »He is in pain« and »He is aware of being in pain«, because the second sentence says no more than the first. The result is to set up a linguistic link between mentality and consciousness which echoes the Cartesian metaphysical link".⁵⁴

Damit sind nach Armstrong die Wittgensteinianer selbst in letzter Instanz Cartesianer, und dies genau im falschen Punkt. Entgegen ihrer eigenen self-intimation- und self-evidence-Theorie aber verwerfen sie den inneren Sinn (wegen ihres sprachanalytischen Antimentalismus), sind - wieder im falschen Punkt - erklärte Anticartesianer und stehen somit zudem noch in einem immanenten theoretischen Widerspruch zu sich selbst. Armstrongs Kritik an den Wittgensteinianern ist eine doppelte: sie vertreten eine falsche These und machen sich zusätzlich einer grundlegenden doktrinalen Inkonsi-

51 Armstrong 1984, S. 122.

52 Die Formalisierungen sind entnommen aus Armstrong 1968, S. 101.

53 Hume 1740, l. c.

54 Armstrong 1984, S. 129.

stanz schuldig. Gegen beide, Cartesianer und Wittgensteinianer, optiert Armstrong dafür, den inneren Sinn »herunterzustufen« zu einem Erkenntnisvermögen "like any other human faculty of knowledge": "a faculty which fails to discern much, and which can fall into error".⁵⁵

5. Der innere Sinn als Erkenntnisvermögen

Armstrong spricht dem inneren Sinn bzw. dem introspektiven Bewußtsein »self-intimation« und »self-evidence« (Infallibilität) ab. Der Annahme von »self-intimation« steht entgegen, daß unter ihrer Voraussetzung die Möglichkeit von Unbewußtem nicht erklärbar wäre. Es kann nicht bestritten werden, so Armstrong, daß wir etwas wahrnehmen können, ohne uns des Wahrgenommenen bewußt zu werden. Auch kann von vielem in einem Sehfeld - dem Feld dessen, wo wir hinsehen - Liegenden einiges nicht-bewußt wahrgenommen werden, so daß wir in solchen Pällen sagen, "Das habe ich nicht gesehen", obwohl es in unserem Sehfeld lag. Sinneseindrücke können "unnoticed features" haben: "we may not be introspectively aware of all that we seem to see".⁵⁶ So unbestreitbar derartige Fälle sind, so einsichtig und überzeugend ist laut Armstrong die Annahme von "subliminal perception, perception which occurs without the perceiver being aware of it, or being able to make himself aware of it"⁵⁷, oder auch Freuds Annahme eines Unbewußten (unconscious mind). Beide Annahmen widersprechen der therapeutischen Überbewertung des inneren Sinns als »self-intimating«, unter deren Voraussetzung "unconscious current mental phenomena" nicht mehr erklärbar wären.

Armstrongs Argumente gegen Infallibilität des inneren Sinns sind weniger einleuchtend. Plausibel ist allerdings das Motiv für seine diesbezügliche Position: er hält den Skeptizismus bezüglich der Existenz »anderer Bewußtseine« (other minds) für unumgänglich, wenn man dem introspektiven Bewußtsein einer Person von ihren eigenen Bewußtseinszuständen, und nur von ihnen, Infallibilität zuspricht. Was man sich nun unter einem Irrtum im Bewußtsein eigener mentaler Zustände vorzustellen habe, exemplifiziert Armstrong am konstruierten Fall einer Person, die aufrichtig behauptet,

55 Ibid., S. 123.

56 Ibid., S. 131.

57 Armstrong 1984, S. 132.

Schmerzen zu haben, aber keinerlei Schmerzverhalten zeigt. "Such behaviour could be interpreted as a case of introspective error. He thinks he is in pain, but is not in pain."⁵⁸ Ich bin außerstande, dem einen Sinn abzugewinnen. Anhand von Armstrongs Beispiel läßt sich mangels Erläuterungen nicht sagen, inwiefern sich hinter ihm ein schlüssiges Argument verbergen könnte und was es thenretisch einbringen sollte; für meine weiteren Überlegungen hängt aber auch nichts von ihm ab. Wichtig ist, daß Armstrong jedenfalls daran festhält, »introspection« als »direct awareness« zu qualifizieren, wobei »direkt« oder »unmittelbar« (immediate) gleichbedeutend mit "non-inferential" sein soll.⁵⁹

Auf die eingangs exponierten »neuzeitlichen« Thesen rückbezogen läßt sich Armstrongs Position folgendermaßen zusammenfassen: Armstrong verteidigt die Thesen (1) und (6), lehnt aber die Thesen (2), (4) und (5) ab. Mit Bezug auf die These (3) beinhalten die zugrunde gelegten Texte keine eindeutigen Indizien. Die augenfälligste Schwierigkeit seiner Position liegt darin, daß er die These (1) akzeptiert, die These (2) aber ablehnt. Ich sehe zwei Gründe für diese Schwierigkeit in Armstrongs Theorie: a) sie ist auf Inkonsistenzen in seiner Verwendung des Begriffs des inneren Sinns zurückzuführen, die ihrerseits b) aus einem begrifflichen Differenzierungsdefizit seiner Theorie resultieren.

Eine der Inkonsistenzen manifestiert sich am deutlichsten an Argumenten Armstrongs gegen die Annahme einer durchgängigen »self-intimation« durch den inneren Sinn. Eines seiner Argumente bezieht sich auf die »subliminale Perzeption«. Der Pall des Schlafwandlers sei ein Pall subliminaler Perzeption und damit unbewußter mentaler Aktivität. Wenn aber der Pall des Schlafwandlers so beschrieben werden kann, daß bei diesem der innere Sinn "nicht funktioniert"⁶⁰, dann kann er auch kein Beleg dafür sein, daß im inneren Sinn Bewußtseinszustände auftreten, die nicht bewußt sind. Es ist inkonsistent, den Begriff des inneren Sinns einmal gleichbedeutend mit »sich seiner Bewußtseinszustände bewußt sein« zu verwenden, und ein anderes Mal die Tatsache, daß einige mentale Zustände nicht bewußt sind, als Argument dafür zu nutzen, daß der innere Sinn *nicht* gleichbedeutend ist mit »sich seiner Bewußtseinszustände bewußt sein«.

Eine weitere, mit der ersten unmittelbar verbundene, Inkonsistenz liegt darin, daß Armstrong zum einen das introspektive Bewußtsein durch den

58 Ibid., S. 135.

59 Cf. *ibid.*, z.B. S. 146.

60 Siehe oben, Abschn. II.2.

inneren Sinn als eine akzidentelle Funktion einführt, die zu perzeptivem Bewußtsein hinzutreten *kann*, aber selbst keine Bedingung dafür ist, daß perzeptives Bewußtsein auftritt. Zum anderen aber wird durch Armstrongs Deutung des Schlafwandler-Beispiels und der subliminalen Perzeption, *wenn* damit die Möglichkeit unbewußter Daten des *inneren Sinns* belegt werden soll, zumindest ex negativo unterstellt, *alle* Perzeptionen, auch subliminale, seien Daten des inneren Sinns, und von diesen seien einige nicht bewußt. Auf diesen Einwand könnte Armstrong antworten, er wolle mit den Beispielen ja gerade zeigen, daß *nicht alle* Perzeptionen - oder, genereller, nicht alle mentalen Zustände - Daten des inneren Sinns sind oder werden. Dann ist aber nicht mehr einzusehen, inwiefern die Beispiele und überhaupt die betreffenden Argumente Armstrongs noch etwas über die spezifischen Eigenschaften des inneren Sinns aussagen.

Armstrongs Ausführungen müssen demnach dahingehend korrigiert werden, daß aus ihnen nur Schlußfolgerungen über Bewußtsein (mind), nicht aber über den inneren Sinn gezogen werden können. Seine Argumente stützen in der Tat die - richtige - Behauptung: Nicht alles, was im Bewußtsein (mind) stattfindet, ist ipso facto auch bewußt (conscious). Da Armstrong den inneren Sinn als introspektives Bewußtsein von mentalen Vorgängen definiert, ist er gezwungen, unbewußte mentale Vorgänge dadurch zu erklären, daß einige Bewußtseinszustände nicht Gegebenheiten des inneren Sinns werden. Das ist aber keineswegs bedeutungsgleich damit, daß die Gegebenheiten des inneren Sinns nicht notwendig bewußt werden. Im Gegenteil macht Armstrongs Definition des inneren Sinns es zwingend, daß das, was im inneren Sinn gegeben ist, ipso facto introspektiv bewußt ist. Was Armstrong also zeigen kann, ist nicht, daß der innere Sinn nicht »self-intimating«, sondern daß Bewußtsein (mind) nicht vollständig transparent ist.

Die Inkonsistenzen in Armstrongs Konzeption des inneren Sinns lassen sich als auf einem begrifflichen Differenzierungsdefizit beruhend erklären. Dieses besteht darin, daß Armstrong den inneren *Sinn* umstandslos mit introspektivem *Bewußtsein* (introspective *consciousness*) gleichsetzt. Damit räumt er, im Widerspruch zu seinen Intentionen, dem inneren Sinn ein epistemisches Privileg gegenüber dem äußeren Sinn ein. Die Gegebenheiten des letzteren sollen erst durch Hinzutreten einer weiteren Bewußtseinsfunktion bewußt werden können. Der innere Sinn hingegen soll selbst hinreichende Bedingung für introspektives Bewußtsein sein: sobald er "funktioniert", sei introspektives Bewußtsein aktualisiert. Damit wird dem inneren Sinn entgegen Armstrongs Absichten ein Evidenz-Privileg gegenüber dem äußeren Sinn eingeräumt.

Aus der Perspektive Kants wäre diese Position, ungeachtet der materialistischen Grundkonzeption Armstrongs, als »empirischer Idealismus« zu bezeichnen. Dies mag paradox anmuten, geht doch Armstrongs Bemühen ganz und gar gegen eine idealistische Überbewertung des inneren Sinns. Sie ist aber eine implizite Konsequenz der fehlenden Unterscheidung - in kantischer Terminologie - zwischen innerem Sinn und Apperzeption. Diese hätte einherzugehen 1.) mit der methodischen Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Sinn als Bedingungen des Gegebenseins von Sinnesdaten einerseits und der Apperzeption als Bedingung von Bewußtsein andererseits sowie 2.) mit einer engeren theoretischen Verflechtung von innerem und äußerem Sinn und ihrer epistemischen Funktionen.

Mit diesen Differenzierungen und den mit ihnen verknüpften Thesen setzt sich die Kantische Theorie sowohl gegen die Analyse innerer Erfahrung bei Nagel/Bieri als auch gegen Armstrongs Theorie des inneren Sinns signifikant ab. Im folgenden wende ich mich der Theorie Kants zu, um zu überprüfen, ob und inwieweit sie damit geeignete Mittel an die Hand gibt, den in den ersten beiden Kapiteln herausgestellten Schwierigkeiten zu begegnen.⁶¹

61 Es ist von Kant-Interpreten, soweit ich sehe, noch kein Versuch unternommen worden, Kants Begriff des inneren Sinns zu entsprechenden gegenwärtigen Konzeptionen in Beziehung zu setzen. Auch Aquila 1983, der Armstrong wenigstens erwähnt, beläßt es bei einem uninformativen Hinweis. Er stellt zwar richtig fest, Armstrongs Theorie des inneren Sinns sei "very different from what Kant has in mind" (S. 201 Anm. 10), gibt aber leider keinerlei Auskunft darüber, worin der Unterschied besteht und wie er theoretisch auszuwerten ist.

III. Kants Thesen über den inneren Sinn in der transzendentalen Ästhetik

1. Vorbemerkung

Der »innere Sinn« gehört nicht zu den Begriffen, für die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* systematisch geschlossene Erläuterungen und im Text eindeutig situierbare Definitionen gibt. Den transzendentalphilosophischen Grundbegriffen, wie Raum, Zeit, Kategorie, Apperzeption oder Schema, widmet Kant eigens auf sie hin angelegte Darlegungen. In den entsprechenden Kapiteln der Elementslehre der *KrV* finden wir jeweils eine kontinuierliche und relativ geschlossene Gedankenführung, die Sinn und Funktion der exponierten Begriffe innerhalb seiner Theoriekonzeption bestimmen soll. Die der Begriffsbestimmung des inneren Sinns zuzurechnenden Erläuterungen hingegen hat Kant weder in der *KrV* noch sonst in seinen Schriften in ein eigenes Kapitel zusammengetragen.

Auch § 24¹ der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, überschrieben 'Vom inneren Sinn', ist da keine Ausnahme. Die durch den Titel geweckte Erwartung wird durch den elliptischen und sich von den transzendentalphilosophischen Überlegungen alsbald wieder abwendenden Text enttäuscht. Selbst die kürzlich aufgefundene Reflexion *Vom inneren Sinne*² stellt zwar - wie einige weitere Reflexionen der 1780er und 1790er Jahre - den Anfang einer auf den fraglichen Begriff konzentrierten gedanklichen Bemühung dar, deckt aber nur einen Teil des Problembestands ab, in den dieser Begriff in Kants theoretischer Philosophie generell eingehunden ist. Darüber hinaus werden in dieser Reflexion Bestimmungen des inneren Sinns eingeführt oder hervorgehoben, die im Argumentationskontext der *KrV* gar nicht oder nur am Rande von Bedeutung sind.

Der Begriff des inneren Sinns und die mit ihm verbundenen Thesen reichen jedoch in sämtliche zentralen Theorieteile der *KrV* hinein. Abgesehen von den elementaren Bestimmungen der transzendentalen Ästhetik

1 Laut AA VII 161; § 22 laut WW XII 456.

2 In Brandt/Stark 1987, S. 18-21. Cf. dazu die Kommentare von Brandt 1987, Mohr/Seel 1987, Baum 1989, Robinson 1989 und Zöllner 1989.

beziehen sich auch Kants Erläuterungen zur Apperzeptionstheorie, zur Kategorienlehre, zur Funktionsbestimmung der Einbildungskraft und des Schematismus sowie seine Kritik der rationalistischen Seelenmetaphysik, der Phänomenalismus der Selbsterkenntnis und die Widerlegung des Idealismus sämtlich an ihren argumentstiven Knotenpunkten auf den Begriff des inneren Sinns und die ihm von Kant zugeschriebenen Bedeutungsmomente. Dies geschieht allerdings oft eher implizit. Ein generelles Verständnis dessen, was mit »innerer Sinn« gemeint ist, scheint Kant als zum Gemeingut philosophischer Bildung gehörend vorauszusetzen. Nicht nur die Selbstverständlichkeit, mit der Kant diesen Terminus verwendet, sondern auch ausdrückliche Formulierungen sind Indizien dafür. So etwa:

„Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung [...] wird gewöhnlich der *innere Sinn* genannt, oder die *empirische Apperzeption*.“ (A 107)

In der Tat nimmt dieser Terminus bei Christian Wolff und vor allem bei Johann Tetens³ einen bedeutenden Platz ein - in einem weitaus höheren Maße noch als etwa bei John Locke. Jedoch übernimmt Kant nicht kurzum mit dem Terminus »innerer Sinn« auch sämtliche ihm von diesen Autoren zugeordneten Bedeutungselemente.⁴ Die spezifisch Kantische Konzeption des inneren Sinns ist noch nicht hinreichend erschlossen, wenn man bei Locke, Wolff und Tetens nachschlägt und deren Begriffsbestimmungen in die Theorie Kants einsetzt. In § 24 der B-Deduktion, an einer Gelenkstelle des Beweisgangs, macht Kant selbst darauf aufmerksam, daß seine Termino-

3 Cf. Tetens 1777, §§ 4 u. 7.

4 Weldon (1958, S. 257-270) hält Kants Theorie des inneren Sinns für im wesentlichen von Tetens übernommen. Ähnlich Kemp Smith 1923, S. 294. Weldons an Tetens orientierter Interpretation schließt sich Wolff 1963, S. 191-200 weitgehend an. Treffende Kritik an Weldon bei Allison 1983, S. 259 f.; cf. ferner Amerika 1982, S. 243 ff. - Ich werde hier nicht weiter auf Tetens' Theorie eingehen. Von einem philosophiegeschichtlichen Interesse her lohnt sich zwar ein sorgfältiger Vergleich, für meine Absichten ist es jedoch nicht wichtig, wo die historischen Differenzen im einzelnen liegen. Ein entscheidender Punkt, der in den folgenden Kapiteln deutlich werden wird, betrifft die Frage der zeitlichen Relation zwischen Vorstellungen des äußeren und solchen des inneren Sinns. Tetens vertritt eine am Reflexionsmodell orientierte Auffassung, nach der die Vorstellungen des inneren Sinns auf die des äußeren (bzw. auf Verstandes-Akte) zeitlich folgen. Kant hingegen vertritt - aus guten Gründen - die Simultaneität beider. Auf die sachlichen Gründe für diese Auffassung kommt es an.

logie von »innerem Sinn« und »Apperzeption« sich nicht mit der zu seiner Zeit üblichen deckt und sein Gebrauch des Terminus »innerer Sinn« sich wesentlich durch die Unterscheidung von der »Apperzeption« definiert:

"[...] daher man auch lieber den *inneren Sinn* mit dem Vermögen der *Apperzeption* (welche wir sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflegt." (B 153)

Und wenig später heißt es:

"Die Apperzeption und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinn so gar nicht einerlei [...]" (B 154).⁵

Derartige Bemerkungen deuten darauf hin, daß der Begriff des inneren Sinns bei Kant eine Bedeutungsänderung erfährt, die Kant selbst für systematisch von größter Wichtigkeit gehalten hat. Zudem fällt auf, daß der größte Teil der textlichen Neuerungen der zweiten Auflage der *KrV* Erörterungen enthält, die entweder direkt den konzeptionellen Status des Begriffs des inneren Sinns betreffen oder indirekt auf ihn Bezug nehmen. Besonders zu erwähnen sind hier die Anmerkung zur Vorrede (B XXXIX ff.), der Schluß der transzendentalen Ästhetik (B 66 ff.), die transzendente Deduktion, die Widerlegung des Idealismus, die Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze und das Kapitel über die Paralogismen der reinen Vernunft. Hinzu kommt, daß ein erheblicher Teil der für die Interpretation der *KrV* relevanten, darunter sämtliche die Widerlegung des Idealismus betreffenden, Reflexionen aus den 1780er und 1790er Jahren sich um eine Präzisierung der epistemologischen Funktion des inneren Sinns bemühen. Wenn die Ergebnisse dieser Bemühungen auch jedesmal im Fragmentarischen verbleiben, so ist doch unübersehbar, daß Kant der genauen Darlegung der epistemologischen Funktion des inneren Sinns entscheidendes Gewicht für die Begründung seiner Theorie und ihre Verteidigung gegen den nach 1781 an ihn gerichteten Idealismus-Vorwurf beimaß.

Angesichts dieser Sachlage besteht ein merkwürdiges Mißverhältnis zwischen dem grundlegenden systematischen Gewicht des Begriffs des inneren Sinns in Kants Theorie einerseits und dem eklatanten Mangel an detail-

5 Cf. *Anthropologie*, § 4, 2. Anm., AA VII 134 Anm. (WW XII 417 Anm.); § 7, AA VII 142 (WW XII 430 f.); und die hdschr. Ergänz. zu § 7, AA VII 398 f. (WW XII 428 Anm.). Für die von Kant kritisierte Verwechslung von innerem Sinn und Apperzeption bzw. Bewußtsein cf. Baumgarten 1757, § 535 (AA XV 13); die "*sensatio interna per sensum internum*" nennt Baumgarten "*conscientia strictius dicta*". Als Auffassung Meiers notiert Kant in R 1680 (AA XVI 80): "Das Bewust seyn ist *sensus internus*."

liert epistemologischer Explikation in seinen Texten andererseits. Kant hat die betreffenden begrifflichen Implikationen und erkenntnistheoretischen Konsequenzen im einzelnen offenbar nicht für ebenso erklärungsbedürftig gehalten, wie man es aufgrund der zentralen Bedeutung, die Kant dem inneren Sinn beimaß, erwarten würde.

Die mit Annahmen einer auf sprachliche und begrifflich-logische Strukturen irreduziblen »Anschauung« operierenden Denkmodelle sehen sich heute grundsätzlichen Einwänden ausgesetzt. Diese Einwände werden vor allem gegen »innere Anschauung« und »inneren Sinn« erhoben.⁶ Sie lassen es fraglich erscheinen, ob und inwiefern uns solche Modelle im Verständnis epistemischer Phänomene überhaupt weiterbringen. Ich halte es daher für die adäquate - aber auch die instruktivste - Vorgehensweise, zunächst die theorieinternen Schwierigkeiten aufzudecken, die mit Kants Inanspruchnahme des inneren Sinns verbunden sind. Durch die Offenlegung der Verästelungen der Bedeutungselemente des Begriffs des inneren Sinns in Kants Theorie werden einige ihr eigentümliche Konsequenzen insbesondere für die Bestimmung des Verhältnisses von Zeit und (Selbst-) Bewußtsein deutlich. Nur unter Berücksichtigung auch solcher grundlegender Schwierigkeiten ist es möglich, nicht nur philologisch belegte, sondern auch sachlich begründete Argumente herauszuarbeiten, die dann erlauben zu entscheiden, ob die mit Kants Begriff des inneren Sinns verbundenen Grundannahmen unter den Bedingungen heutiger philosophischer Standards überhaupt noch in die Debatte eingebracht werden sollten.

Die folgenden Abschnitte (III.2. bis III.5.) stellen den ersten Teil einer nach thematischen Gesichtspunkten gegliederten Übersicht über die in der *KrV* exponierten Thesen über den inneren Sinn dar. In diesem ersten Teil werden diejenigen Thesen diskutiert, die sachlich der transzendentalen Ästhetik zuzurechnen sind. Der zweite Teil dieser Übersicht (in Kap. VII.) befaßt sich mit Thesen, die dem Argumentationsrahmen der transzendentalen Analytik angehören. Diese Aufteilung orientiert sich nicht durchgängig am Textverlauf der *KrV*, sondern in erster Linie am systematischen Aufbau der in der Elementarlehre entwickelten Theorie. Dabei beschränken sich die folgenden Abschnitte (wie auch Kap. VII.) darauf, Verständnisschwierigkeiten zu formulieren und in Frage kommende Lösungen anzudeuten. Ein beträchtlicher Teil der auftretenden Fragen wird nicht beantwortet werden. Stattdessen wird in jeweils folgenden Kapiteln (V., VI. und VIII.) ein an Kantischen Texten orientierter Grundgedanke verfolgt, den ich für wesent-

6 Siehe oben, Einleitung und Kap. I.

lich halte und der, wenn er akzeptiert wird, Veranlassung dazu gibt, der Inanspruchnahme eines »inneren Sinns« wenigstens prinzipiell zuzustimmen.

2. Der innere Sinn als Vermögen der inneren Selbstanschauung

Kants Isolations-Verfahren entsprechend⁷ können die beiden "Stammvermögen" menschlicher Erkenntnis, Sinnlichkeit und Verstand, getrennt erörtert werden. Die Erörterung der Sinnlichkeit in der transzendentalen Ästhetik geht der des Verstandes in der transzendentalen Logik voraus.

Eine erste Gruppe von Thesen über den inneren Sinn⁸ betrifft dementsprechend Bestimmungen, die sich gemäß Kantischer Überzeugung aus Argumenten der transzendentalen Ästhetik entwickeln lassen, ohne daß auf die transzendente Logik und die sich dort ergebenden intrakognitiven Wechselverhältnisse von Sinnlichkeit und Verstand vorgegriffen werden müßte. Sie können demnach als »sinnlichkeitsinterne Bestimmungen« bezeichnet werden. Hierzu gehören die Zuordnung der inneren Anschauung und der Zeit als Form zum inneren Sinn sowie Thesen bezüglich des Verhältnisses zwischen äußerem und innerem Sinn, Raum und Zeit.

Eine zweite Gruppe⁹ versammelt Thesen über das Verhältnis von innerem Sinn und Verstand (Apperzeption und Einbildungskraft). Die Darlegung des *Wechselverhältnisses* von innerem Sinn und Verstand geht einher mit deren systematisch grundlegender *Unterscheidung*. Die erkenntnistheoretische Funktion des inneren Sinns wird - vor allem in der B-Deduktion - im Zuge dieser Unterscheidung bestimmt.

Über diese Grundbestimmungen hinaus finden sich in der *KrV* sowie an zahlreichen Stellen anderer theoretischer Schriften und Nachlaß-Reflexionen Thesen und Argumente hinsichtlich bedeutsamer Konsequenzen der Kantischen Fassung des inneren Sinns für zentrale philosophische Themen. Hier sind vor allem zu nennen: Selbstbewußtsein und seine Differenzierung in reines Selbstbewußtsein, unmittelbares empirisches Selbstbewußtsein und Bewußtsein des eigenen Daseins; der Phänomenalismus der Selbsterkenntnis; Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein; die (vermeintliche) Differenz

7 Cf. B 35 f./A 21 f.

8 Siehe Abschn. 2. bis 5.

9 Cf. unten Kap. VII.

zwischen dem Gewiſheitsgrad im Wissen des Subjekts um seine eigene Existenz einerseits und im Wissen von der Realität der Außenwelt andererseits; das Leib-Seele-Problem: inwieweit läßt sich ein Dualismus von Körper und Seele nachweisen und inwiefern resultieren aus ihm Fragen bezüglich der Gemeinschaft von Körper und Seele; die Möglichkeit der philosophischen Legitimierung eines Wissens von der Unsterblichkeit der Seele; die Identität der Person und die Frage eines epistemischen Zugangs zur eigenen Identität.

Die erste grundlegende Bestimmung des inneren Sinns in der transzendenten Ästhetik wird im Zuge einer Differenzierung der Sinnlichkeit in zwei Sinne vorgenommen. In einer Gegenüberstellung zum "äußeren Sinn", vermittelt dessen "wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor[stellen]", wird vom "inneren Sinn" gesagt, daß durch ihn "das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut" (B 37/A 22). Die Rede vom "Gemüt" kürzt Kant bisweilen weg und spricht schlicht vom "Anschauen unserer selbst und unseres inneren Zustandes" (B 49/A 33). Eine Kombination von "wir" und "Gemüt" findet sich B 334/A 278, wo es heißt, wir beobachteten unser eigenes Gemüt mit der Anschauung des inneren Sinns. An einer anderen Stelle wird gesagt, "innerer Sinn" und "innere Anschauung" betreffen "die Art, wie das Gemüt [...] durch sich selbst affiziert wird" (B 67 f.).

Der Informationsgehalt dieser allgemeinen Bestimmungen ist gering. Es lassen sich aber ausgehend von diesen Bestimmungen einige Implikationen und mit ihnen verbundene prinzipielle Probleme formulieren. Der innere Sinn wird an den zitierten Stellen zunächst mit Hilfe des Begriffs einer »inneren Selbstanschauung« definiert.¹⁰ Dieser Begriff aber wird seinerseits in der transzendenten Ästhetik nur durch zwei Merkmale erläutert: zum einen durch die generelle Charakterisierung der Anschauung als einer unmittelbaren Vorstellung der Rezeptivität von einem gegebenen Gegenstand (cf. B 33/A 19), und zum anderen durch den Gegensatz von »außen« und »innen«, so daß ein Bewußtseinssubjekt nicht nur von einem äußeren, sondern auch von einem »inneren Gegenstand« in irgendeinem Sinn Vorstellungen rezipieren kann. Auch diese Vorstellungen vom inneren Gegenstand sind sinnliche Anschauungen.

Es fällt schwer zu verstehen, was es heißt, von einem Inneren im Gegensatz zu einem körperlich bestimmten Äußeren eine *Anschauung* zu

10 Kant verwendet die Ausdrücke "Anschauung seiner selbst", "innere Anschauung" (cf. etwa B 157 f.) und "innere Anschauung meiner selbst" (cf. A 362).

haben. Die traditionellen Beispiele für innere Anschauung oder innere Wahrnehmung sind Fälle reflexiver Aufmerksamkeit auf eigene Bewußtseinszustände. Auffällig ist hieran, daß Aufmerksamkeitszustände nach dem Modell von Anschauen und Wahrnehmen oder Empfinden gedeutet werden. Es wird nicht in Frage gestellt, ob und inwiefern dieses Modell dem intendierten mentalen Sachverhalt adäquat ist. *Daß* es sich um Wahrnehmungen (Empfindungen) handelt, wird als eine für jedermann selbstverständliche und evidente Tatsache hingestellt. Man kann aber durchaus bezweifeln, daß die nach diesem Modell konstruierte Metaphorik uns irgend etwas zu verstehen hilft, was für die betroffenen Phänomene spezifisch ist. Wir haben es hier offenbar nur mit Analogien, nicht aber mit phänomen-spezifischen Beschreibungen zu tun. So ist die Metapher des »Nach-innen-Schauens« ersichtlich in Analogie zum physiognomisch realen Blick der Augen in die umgebende Außenwelt gebildet, und die Metapher des »Von-innen-Affiziertwerdens« erinnert an die Art und Weise, wie wir Schmerzempfinden erleben bzw. gelernt haben, uns sein Funktionieren vorzustellen.¹¹ Beide *stellen* dabei eher ein Problem oder tragen bestenfalls zu seiner Formulierung bei, *lösen* aber als solche keines.

Schwierigkeiten bereitet auch der Umstand, daß der Begriff der »Selbstanschauung« bzw. der »Selbstaffektion« semantisch einerseits ein Identitätsverhältnis, andererseits aber eine zweistellige Relation zwischen Subjekt und Objekt der Anschauung bzw. Affektion impliziert: das *Gemüt* wird durch *sich selbst* affiziert oder schaut *sich selbst* an; *ich* schaue *mich selbst* innerlich an; *wir* werden von *uns selbst* affiziert oder schauen *uns selbst* an. Kant macht selbst darauf aufmerksam:

"Hierbei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein." (B 68)

"[...] weil wir nämlich uns nur anschauen wie wir innerlich *affiziert* werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten". (B 153)

Hinzu kommt, daß zwar durch die Reflexivpronomina eine Identitätsrelation ausgedrückt wird, aber an sämtlichen hier relevanten Textstellen der innere Sinn als dasjenige bezeichnet wird, "vermittelt dessen" und *wodurch* innere Selbstanschauung stattfindet. Ersetzen wir die im Text alterierenden

11 Gerade die Analogie zum Schmerzempfinden ist aufschlußreich und verräterisch zugleich. Schmerzen sind körperliche Phänomene, in Kants Terminologie also Daten des *äußeren* Sinns.

Wörter »Gemüt«, »ich« und »wir« durch »Bewußtseinssubjekt«, so ergibt sich die Relation: das Bewußtseinssubjekt ist Subjekt *und* Objekt der inneren Selbstanschauung. In dieser Relation soll der innere Sinn eine Instanz sein, *vermitteltst* deren ein Bewußtseinssubjekt eine innere Selbstanschauung hat. Wie hat man dann aber die in dem Ausdruck "schaut *sich selbst an*" implizierte Identität zu verstehen? Soll diese Identität in irgendeiner Weise vermittelt sein, so kann es sich kaum um eine »strikte Identität«¹² handeln. Auch jegliche Art von Spiegelmetaphorik ist als Interpretationshilfe hier ungeeignet, sowohl aus logischen als auch aus philologischen Gründen.¹³

Damit ergeben sich sogleich weitere Fragen: Was kann gemeint sein, wenn gesagt wird, »vermitteltst« des inneren Sinns finde Selbstanschauung statt? Selbst wenn man auf die Voraussetzung einer strikten Identität der beiden Glieder des (reflexiven) Relations-Ausdrucks »Selbstanschauung« verzichtet - welchen Sinn kann man dem Gedanken eines durch eine »Instanz« *vermittelten* Selbstverhältnisses abgewinnen? Und: was ist unter einem Selbstverhältnis zu verstehen, in dem die Relation von etwas zu »sich selbst« nicht als strikte Identitätsrelation aufgefaßt würde?

Offenbar unterstellt Kant in der Tat das Vorliegen eines in irgendeinem Sinn nicht-strikten Identitätsverhältnisses. Abgesehen von weiterführenden Erläuterungen Kants, die sich der oben formulierten Fragestellung explizit zuzuwenden, enthält bereits die zitierte Eingangsbestimmung einen diesbezüglichen Hinweis. Sie lautet ja: "vermitteltst des inneren Sinnes schaut das Gemüt sich selbst, *oder seinen inneren Zustand an*". Und, auf den mit seiner Kritik der Paralogismen der rationalen Psychologie verbundenen Problembestand vorgehend, fügt Kant sogleich hinzu, der innere Sinn gebe "keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt", *sondern lediglich eine "Anschauung ihres inneren Zustandes", der "inneren Bestimmungen"* (B 37/A 22 f.).¹⁴ Obwohl mit der Verwendung des Possessivpronomens »sein« bzw. »ihr« immer noch ein Selbstverhältnis angedrückt wird, erhält dieses hier einen anderen Sinn als den einer strikten Identitäts-

12 Zur Terminologie von »striker« und »gemäßiger« Identität mit Bezug auf die Selbstbewußtseinsproblematik bei Kant cf. Henrich 1976, S. 76-94, ergänzend 1988, S. 51 ff.

13 Zu dieser Problematik cf. die einschlägigen Abhandlungen Henrich 1967 und 1970, Pothast 1971, Cramer 1974, sowie Frank 1983, S. 276-399, und 1986, S. 26-64.

14 Cf. die weiteren Angaben zu ähnlich lautenden Stellen unten, Absch. III.3., Anm. 31-39.

relation. Die Rede von »inneren Bestimmungen« oder »innerem Zustand« ist offenbar der auf äußere Gegenstände bezogenen Rede von Gegenstandsbestimmungen gemäß den traditionellen Kategorienpaaren Substanz - Akzidenz, Entität - Qualität, Ding - Eigenschaft nachgebildet. Dementsprechend könnte man die Identitätsimplikation im Begriff der inneren Selbstanschauung etwa folgendermaßen formulieren:

Es ist dasselbe Subjekt, von dem zum einen gesagt wird (oder das von sich sagt), es habe innere Anschauungen, und dem zum anderen die Inhalte dieser Anschauung als auf es selbst beziehbar zugeschrieben werden können, so wie Eigenschaftsprädikate einem Gegenstand im allgemeinen zugeschrieben werden.¹⁵

In sprachanalytischer Diktion ergibt sich folgende Formulierung:

Der Referent, der a) durch das grammatische Subjekt in dem (vorausgesetzt: wahren) Satz »S hat eine innere Anschauung«, und der b) durch das grammatische Subjekt in dem (wieder vorausgesetzt: wahren) Satz »S ist die Instanz, von der die die Anschauungsinhalte zuschreibenden Prädikate gelten«, bezeichnet wird, ist ein numerisch identischer Referent.

Geht man davon aus, daß ein das Vorliegen sowie die inhaltlichen Bestimmungen des Sachverhalts »innere Selbstanschauung« ausdrückender Satz, um mit Wahrheitsanspruch geäußert werden zu können, in irgendeinem Sinn »Wissen« einschließen muß, so kann man die fragliche Identitätsimplikation auch so formulieren:

Das Subjekt, *das* etwas - durch innere Selbstanschauung Vermitteltes - weiß, *ist* das Subjekt, *von dem* mit diesem Wissen etwas gewußt wird.

In Abgrenzung gegen die strikte Identitätsrelation ist allerdings zu präzisieren, daß dieses Wissen *nicht* selbst schon das Wissen von der Identität *ist*, auch wenn damit nicht ausgeschlossen werden muß, daß es ein Identitätswissen *impliziert*. Der dem Sachverhalt »innere Selbstanschauung« adäquate Satztyp hätte nicht zu lauten: »Ich weiß *mich*«, oder: »Ich schaue *mich* an«, oder auch: »Ich weiß, daß ich Subjekt und Objekt des in innerer Selbstanschauung Gegebenen bin«. Das Wissen, über das ein Subjekt *durch*

15 Die Unterscheidung zwischen »Selbstzuschreibung« und »Fremdzuschreibung« sowie die mit ihr zusammenhängenden weiterführenden Fragen können hier unberücksichtigt bleiben. Cf. dazu Becker 1984, S. 167-177, und Mohr 1988a, insbes. S. 61-67.

innere Selbstanschauung verfügt, ist - oder schließt jedenfalls ein - ein Wissen davon, daß das *in* innerer Selbstanschauung *Gegebene* dem Subjekt des Wissens selbst als seine Bestimmung prädikativ zugeschrieben werden kann.

Nun ist allerdings zu berücksichtigen, daß nach Kantischer Lehre der Begriff der inneren Selbstanschauung als solcher keinen eine *Wissensrelation* implizierenden Sachverhalt bezeichnet. Dafür gibt es zwei Gründe. 1.) Gemäß dem Isolationsverfahren ist die Anschauung, als ein in der transzendentalen Ästhetik verhandeltes Element, etwas, das in Absehung von jeglichem Begriffsgebrauch durch den Verstand wenigstens theoretisch erörtert werden kann. Streng genommen haben wir es bei innerer Selbstanschauung demnach mit etwas zu tun, das als solches von jeglicher Intervention von Begriffen unabhängig ist, mit etwas *per definitionem* Nicht-Begrifflichem. Dabei ist mit »nicht-begrifflich« nicht etwa gemeint, daß es keinerlei Beziehung zu Begrifflichem hätte oder gar als begrifflich schlechterdings nicht bearbeitbarer Bewußtseinsinhalt faktisch aufträte, sondern lediglich, daß es selbst nicht die Struktur eines Begriffs *hat*. Worin die Strukturdifferenz zwischen Anschauung und Begriff liegt, erklärt Kant u.a. in B 40: Ein Begriff ist eine Vorstellung, "die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese *unter sich* enthält", wohingegen eine Anschauung eine Vorstellung ist, die "eine unendliche Menge von Vorstellungen *in sich* enth[ält]".

2.) Wissen ist ein propositional strukturierter Gedanke, d.h. Wissen liegt nur vor, wenn es in einer Proposition formuliert werden kann. Propositionen aber sind an Begriffsgebrauch gebunden.¹⁶ Ein nicht-begriffliches Wissen kann es nach der Theorie Kants nicht geben. In ihr ist nicht vorgesehen, daß wir vor aller Konzeptualisierung schon wissen, was wir erfahren.¹⁷

Aus diesen beiden Hinweisen ist ersichtlich, daß Kant schon aus konzeptuellen Gründen, die unmittelbar aus seiner Terminologie resultieren, nicht annehmen konnte, innere Selbstanschauung sei als solche eine Wissensrelation. Charakterisiert Kant den inneren Sinn als Vermögen innerer Selbstanschauung, so besagt dies nur: durch den inneren Sinn sind uns Anschauungen so gegeben, daß ihr Auftreten mit der *Möglichkeit* verbun-

16 Cf. B 93 f./A 68 f.

17 Siehe oben Kap. I. Die Konzeptualisierungsthese liegt auch Kants Theorie der inneren Erfahrung zugrunde.

den ist, sich ihrer *als* innerer Selbstanschauungen bewußt zu werden. Der innere Sinn ist *eine notwendige* Bedingung dafür, daß diese Möglichkeit besteht, nicht aber ein Vermögen, das als solches schon das Erfülltsein der Bedingungen empirischen Selbstbewußtseins garantiert. Das jeweilige Bewußtsein, daß eine auftretende Anschauung eine innere Selbstanschauung ist, erfordert das Hinzutreten von Interpretationsleistungen, die über die der Sinnlichkeit eigenen Dispositionen hinausgehen. Diese Forderung ist nicht zu verwechseln mit der (sinnlosen) Forderung nach Entscheidungskriterien dafür, ob ein mentaler Zustand, dessen ich mir bewußt bin, mein Bewußtseinszustand oder der einer anderen Person ist. Es geht hier nicht darum, ein von anderen verschiedenes Bewußtseinssubjekt zu identifizieren, das eine Selbstanschauung hat, sondern darum, daß ein Subjekt, das sich den Inhalt einer solchen Anschauung selbst zuschreibt, statt ihn auf Gegenstände außer ihm zu beziehen, implizit Kenntnis davon haben muß, daß es die Selbstzuschreibung zu Recht vornimmt. Über diese Kenntnis verfügt ein Subjekt nach Kant nicht schon aufgrund des inneren Sinns und der durch ihn gegebenen Anschauungen als solchen; der innere Sinn ist nur eine der notwendigen Bedingungen dafür, daß ein Subjekt in bezug auf seine Anschauungen eine solche Kenntnis hat.

Die bislang herangezogenen Bestimmungen deuten darauf hin, daß der innere Sinn hier insofern als notwendige Bedingung fungiert, als er durch *seine Art* des Vermittelns von Vorstellungen notwendige Kriterien dafür mitliefert, daß das Bewußtsein einer Anschauung *als* einer inneren Selbstanschauung begründetermaßen auftritt. Diese Funktion kommt dem inneren Sinn ebenso zu, wie dem äußeren Sinn mit der Anschauungsform des Raumes die Funktion zukommt, für das Bewußtsein von einer Anschauung *als einer äußeren* Anschauung mitkonstitutiv zu sein. Keinesfalls aber unterstellt Kants Funktionsbestimmung von äußerem und innerem Sinn diesen eine zureichende Kompetenz, Gegenstandsbezug zu etablieren. Dies ist in Kants Theorie schematisierten Verstandesbegriffen (Kategorien) vorbehalten, die notwendige Bedingungen jeglichen objektbezogenen Wissens sind.

Entsprechendes gilt auch für das Wissen von einer Identitätsrelation. Unter den kantischen Voraussetzungen kann noch nicht einmal das Bewußtsein von einer Anschauung als einer inneren Selbstanschauung allein durch die Sinnlichkeit realisiert werden. Der vollständige Sachverhalt »Bewußtsein von einer Anschauung als der Anschauung eines Bewußtseinssubjekts von sich selbst« impliziert zwar ein Identitätsbewußtsein. Er kann aber gerade deshalb nicht allein durch Rekurs auf innere Selbstanschauung erklärt werden. Das ist nicht möglich, weil aufgrund der Unterscheidung

von Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand (a) Anschauungen nicht *als solchen* die Bestimmtheit zukommt, daß ich mir ihrer notwendigerweise bewußt bin, ihnen also erst recht nicht die Bestimmtheit »Bewußtsein von etwas« zukommt, und (b) Anschauungen *als solche* keine Fälle von Wissen sind, da Wissen nur unter der zusätzlichen Voraussetzung von Begriffsgebrauch in Urteilen möglich ist.

Zu einem anderen Ergebnis kommt man auch dadurch nicht, daß man zwischen »Identitätswissen« und »Identitätsbewußtsein« derart zu unterscheiden versucht, daß man letzteres als eine Bewußtseinsform auffaßt, die voraussetzungsärmer ist als die des Wissens und die unabhängig von Verstandesfunktionen realisiert werden kann. Bewußtsein schließt ein, daß das Bewußte »etwas für mich« ist. Das Erfülltsein dieser Bedingung ist nach Kantischen Voraussetzungen nicht durch die gegebenen Anschauungen selbst, sondern durch die Grundfunktion des Verstandes, die "ursprüngliche Apperzeption", gewährleistet.¹⁸ Selbst wenn mit der Einführung eines Identitätsbewußtseins im schwachen Sinne dem Argument (b) Rechnung getragen werden kann, so gelingt das jedoch nicht mit Bezug auf Argument (a).

Zur Entkräftung von Argument (a) wäre ein weiterer Vorschlag denkbar. Man könnte sich für die Annahme eines durch innere Selbstanschauung als solche gegebenen Identitätsbewußtseins darauf stützen wollen, daß Kant selbst eine derartige Bewußtseinsform im Auge zu haben scheint, wenn er in § 46 der *Prolegomena* "die Vorstellung der Apperzeption, das *Ich*" als etwas erläutert, das "gar kein Begriff", sondern "nichts mehr als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff" sei.¹⁹ Aber auch hiermit ist nicht weiterzukommen. Der von Kant gegen die rationale Psychologie vorgebrachte, an dieser Stelle nur ansatzweise entwickelte, Gedanke betrifft die Apperzeption, und nicht die innere Selbstanschauung. Die These lautet, daß die Apperzeption - und *nicht* innere Selbstanschauung - ein Daseinsbewußtsein einschließt. Es wird im Kontext des Zitats zwar gesagt, es läge hier eine unbegriffliche Bewußtseinsform vor, derart nämlich, daß etwas ("ein Dasein") bewußt ist, ohne daß darüber prädikative Erkenntnisurteile auch nur möglich wären. Entgegen dem Anschein, der durch den Ausdruck "Gefühl" geweckt werden kann, wird damit aber nichts über innere Selbstanschauung gesagt. Die Textstelle ist gerade kein Beleg dafür, Kant habe zugunsten der Annahme zu argumentieren versucht, mit innerer Selbst-

18 Cf. B 131 f. und A 119 f.

19 AA IV 334 Anm. (WW V 205 Anm.).

schauung als solcher sei eine von der apperzeptiven Grundfunktion des Verstandes unabhängige Form von Identitätsbewußtsein mitgegeben. Die Kantische Argumentationsrichtung ist die umgekehrte, und präzisierende Fassungen derselben These - in B 157 f. und B 422 f. Anm. - bestätigen, daß Kants Beweisabsichten dahingehen, daß jede Form von Selbst- bzw. Identitätsbewußtsein an die apperzeptive Grundfunktion des Verstandes gebunden ist. Die in Erwägung gezogene Differenzierung zwischen »Identitätswissen« und »Identitätsbewußtsein« ist demnach für eine Explikation von Kants Begriff der inneren Selbstanschauung irrelevant.

Aus den Erörterungen folgt, daß die Explikation dessen, was bei Kant unter »innere Selbstanschauung« zu verstehen ist, mit den Mitteln der transzendentalen Ästhetik allein gar nicht möglich ist, weil die in Frage kommenden Sachverhalte, die der Explikation dienen könnten, Kants eigenen Voraussetzungen nach mehr umfassen, als die Theorie der Sinnlichkeit abzudecken imstande wäre. Das könnte als Beleg dafür genommen werden, daß das Kantische Unternehmen, epistemische Phänomene auf der Grundlage eines Vorstellungsdualismus zu erklären, scheitern muß: Es gibt keine Erkenntnisform, an der verständlich gemacht werden könnte, was »sinnliche Gegebenheiten« sind.²⁰ Dem ist aber entgegenzuhalten, daß Kant gerade nicht vorausgesetzt hat, daß Anschauung und Begriff je selbständige »Erkenntnisformen« wären. Der Dualismus von Anschauung und Begriff ist nicht Bestandteil einer Theorie "von dem Entstehen der Erfahrung [...], sondern von dem, was in ihr liegt".²¹

20 So lautete die Kritik von Bieris Nominalisten. Cf. Kap. I.

21 *Prolegomena* § 21 (a), AA IV 304 (WW V 170). Diese Bemerkung ist von größter Wichtigkeit. Sie muß insbesondere bei der Unterscheidung zwischen Anschauung und Bewußtsein berücksichtigt werden, die ich weiter unten, Kap. V., ausführe. Mit dieser Unterscheidung wird keine Aussage über die zeitliche Abfolge von »Etappen« eines Erkenntnisprozesses gemacht, sondern begrifflich zwischen Bedingungen unterschieden, für deren Erfülltsein verschiedene, aber integrative Erkenntnis-»Elemente« benannt werden. Es wird also *nicht* behauptet, wir hätten »zuerst« Anschauungen, deren wir uns »dann« bewußt würden. Es geht nicht um die Genese von Erkenntnissen, sondern um deren epistemische Implikationen.

3. Der »Gegenstand« des inneren Sinns

Die allgemeine Bestimmung des inneren Sinns als Vermögen der inneren Selbstanschauung erfordert demnach eine genauere Erörterung dessen, was vermittelt des inneren Sinns eigentlich vorgestellt wird. An zahlreichen Stellen der *KrV* bezeichnet Kant dieses »was« als den "Gegenstand des inneren Sinns". Dabei wird der Terminus »Gegenstand« im weitesten Sinne verwendet, denn auf der Grundlage der Kantischen Theorie der Sinnlichkeit kann von einem »Gegenstand des inneren Sinns« in engerer Bedeutung nicht ohne weiteres gesprochen werden. Dieser Ausdruck steht daher hier, abgesehen von Kants eigener häufiger Verwendung, auch nur als Sammelbezeichnung für verschiedene Kantische Ausdrücke, wie:

- (von) was der innere Sinn (Anschauungen) gibt (B 37/A 22);
 - was durch den inneren Sinn vorgestellt wird (B 68; A 379);
 - von was der innere Sinn affiziert wird (B 156 Anm.);
 - was der innere Sinn mir darbietet (B 321/A 266);
 - was wir durch den inneren Sinn kennen (B 339/A 283);
 - was als Gegenstand des inneren Sinns von uns vorgestellt wird (A 357);
 - was vor den (oder: zum) inneren Sinn gehört (A 357; A 98 f.);
 - was vor dem inneren Sinn gegeben ist (A 379).
- Desweiteren ist noch von "Modifikationen" (A 99; A 367), "Akzidenzen" (B 321/A 265) und "Prädikaten" (A 359) des inneren Sinns die Rede.

Es ist nicht ohne weiteres klar, ob Kant mit diesen Formulierungen etwas Einheitliches ausdrücken will, das unter dem Ausdruck »Gegenstand des inneren Sinns« adäquat zusammengefaßt werden kann, oder ob zwischen ihnen Bedeutungsunterschiede bestehen, die für das Verständnis von Kants Theorie relevant sind. Als Entscheidungskriterium kommt in Betracht, was Kant jeweils als dasjenige an gibt, was als »Gegenstand« des inneren Sinns »innerlich angeschaut« wird. In der Tat ist, was in den oben zitierten Textstellen der *KrV* von Kant für das »was« eingesetzt wird, nicht in jedem Fall dasselbe. Eine auffällige Konvergenz ist allerdings bei einigen Fällen zu beobachten, wo Kant zum Teil selbst den Ausdruck »Gegenstand des inneren Sinns« verwendet. Vom Wortlaut her finden sich zwar neun verschiedene Versionen. Zwischen ihnen läßt sich aber ein Zusammenhang ausmachen, und man kann angeben, welches die von Kant als verbindlich intendierte Formulierung ist. Die neun Versionen sind die folgenden:

- (1) die Seele²²;

22 B 399 f./A 341; B 403/A 345; A 361; A 385; B 415; B 427 f.; B 711/A 683; B 874/A 846; cf. *Prolegomena* § 49, AA IV 336 f. (WW V 208 f.).

- (2) die denkende Natur²³; das denkende Wesen²⁴;
- (3) Ich, als denkend²⁵; das denkende Ich²⁶; das Ich, was da denkt²⁷; Ich²⁸; ich²⁹;
- (4) unser denkendes Subjekt³⁰;
- (5) der innere Zustand des Gemüts bzw. der Seele³¹; innere Bestimmungen³²; unsere Vorstellungen als Modifikationen des Gemüts³³; der Zustand der Vorstellungen³⁴; Gedanken, Bewußtsein, Begierden³⁵; Gedanken, Gefühl, Neigung, Entschließung³⁶; Vorstellungen, Wille³⁷; Vorstellungen und Denken³⁸; meine Gedanken³⁹;
- (6) ich selbst und mein Zustand⁴⁰; Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen⁴¹;
- (7) das Subjekt als Erscheinung⁴²;
- (8) das Gemüt⁴³; unser eigenes Gemüt⁴⁴; unser Gemüt⁴⁵;
- (9) wir selbst⁴⁴.

23 B 874/A 846.

24 A 380; A 381; B 875/A 847.

25 B 400/A 342.

26 A 361; A 379.

27 B 471/A 443.

28 A 379; cf. *Prolegomena* § 46, AA IV 334 (WW V 205).

29 A 362.

30 A 357; A 371.

31 B 37/A 22 f.; cf. B 330/A 274.

32 B 37/A 23; B 339/A 283.

33 A 98 f.

34 B 330/A 274.

35 A 357.

36 A 358.

37 A 358.

38 A 359; cf. B 321/A 266.

39 A 371.

40 B 55/A 38.

41 A 368.

42 B 68.

43 B 67 f.; B 69.

44 B 334/A 278.

45 B 520/A 492.

46 B 156 Anm.; B 334/A 278.

Betrachtet man zunächst nur die Versionen (1) bis (6), so fällt sofort auf, daß wir es mit drei Typen von Aussagen zu tun haben. Der erste Typ, die Versionen (1) bis (4), bezeichnet, der Grammatik der Zitate entsprechend, ein abstraktes Einzelding als Gegenstand des inneren Sinns: die Seele, das denkende Wesen, das Ich, das Subjekt. Der zweite Aussagentyp, Version (5), führt demgegenüber auf, was einem solchen Ding oder Wesen wie Akzidenzien oder Prädikate⁴⁷ zugeschrieben werden kann: Vorstellungen in der allgemeinen Bedeutung alles dessen, was Bewußtseinszustand sein kann. Der dritte Typ, Version (6), stellt äußerlich eine Verbindung der beiden ersten her: ich *mit* meinen Vorstellungen, ich *und* mein Zustand. Zu diesem dritten Aussagentyp gehören auch die Versionen (7) bis (9). Ich erläutere zunächst, warum ich es für legitim halte, die ersten vier Versionen als einen Aussagentyp zu deuten.

Es bedarf wohl keiner weiteren Begründung, daß die dritte und vierte Version, »denkendes Subjekt« und »denkendes Ich«, ohne Nuancenverlust als Synonyme verstanden werden können. Ebenso unproblematisch ist die Äquivalenz von »Seele« und »denkende Natur« (bzw. »denkendes Wesen«). Die erste Version, »die Seele«, wird von Kant selbst mit der dritten in ein Verhältnis der terminologischen Substituierbarkeit gesetzt: "Ich, als denkend [...] heiße Seele" oder "das denkende Ich, die Seele". Zwar ist der Begriff der Seele weitgehend mit Erkenntnisansprüchen assoziiert, auf die Kants Kritik zufolge verzichtet werden muß. Insofern ist klar, daß Kants positiver Begriff vom »denkenden Ich« gerade kein Synonym für den rationalistischen Seelenbegriff ist. Kant behält aber den Terminus »Seele« bei, dessen Bedeutung er revidiert und - umgekehrt - auf die des »denkenden Ich« eingrenzt. Die Formulierung "Ich, als denkend [...] heiße Seele" läßt erkennen, daß Kant eine Begriffsbestimmung, an die metaphysische Erkenntnisansprüche geknüpft waren, in eine bloße Nominaldefinition überführt. Aufgrund des Bedeutungswandels, den der Seelenbegriff in der *KrV* erfährt, bleibt die von Kant selbst indizierte nominale Substituierbarkeit der beiden Termini bestehen. B 710/A 682 werden sogar drei Versionen, (1) bis (3), explizit als zu einem Aussagentyp gehörig genannt: "ich selbst hieß als denkende Natur (Seele)". - Die ersten vier Versionen können somit als ein Typ theoretischer Bestimmung angesehen werden.

47 Cf. B 321/A 265 f.: "was kann ich mir für innere Akzidenzen denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet?"; A 359: "die Prädikate des innern Sinnes, Vorstellungen und Denken"; B 471/A 443: "die Prädikate, wodurch ich diesen Gegenstand [sc. den Gegenstand des inneren Sinns, das Ich, was da denkt] denke".

Anders verhält es sich mit der fünften Version, die einen zweiten Aussagentyp darstellt und nach der meine Vorstellungen bzw. mein innerer Zustand Gegenstand des inneren Sinns sind. Kants Argumente gegen die Paralogismen der rationalistischen Seelenmetaphysik heben ja insbesondere darauf ab, daß zwischen Aussagen über »das Ich« oder »die Seele«, einerseits, und Aussagen über »meine Vorstellungen«, »meine Gedanken« oder »meinen inneren Zustand«, »meine inneren Bestimmungen«, andererseits, theoretisch folgenreiche Unterschiede hinsichtlich ihrer epistemologischen Begründbarkeit bestehen: von Strukturbestimmtheit und Inhalt mentaler Zustände kann nicht auf die ontologische Verfaßtheit des Ich oder der Seele geschlossen werden.

Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, daß mit dem rationalpsychologischen Begriff der Seele oder des denkenden Ich ein Erkenntnisanspruch verbunden wird, der durch die deskriptive Brschließung empirischen Selbstbewußtseins nicht eingelöst werden kann. Letzteres beschränkt sich auf den Sachverhalt, daß eine Person⁴⁸ sich ihrer mentalen Zustände jeweils faktisch bewußt sein und zu verschiedenen Zeitpunkten mit Bezug auf verschiedene mentale Zustände immer wieder sagen kann: »Ich sehe, denke, empfinde etc. dies und das«. Kann eine Person jeden dieser Fälle empirischen Selbstbewußtseins, die sowohl hinsichtlich des jeweiligen Zeitpunkts als auch hinsichtlich des jeweiligen Vorstellungsinhalts *verschiedene* Fälle sind, mit dem Bewußtsein verbinden, in allen diesen Fällen *ein und dasselbe* Subjekt zu sein, so kann sie damit ein Bewußtsein ihrer numerischen Identität realisieren. Dieser Sachverhalt ist zwar nach Kant nicht mehr allein aus empirischen Gründen vollständig zu erklären. Er erlaubt aber dennoch keinen Schluß darauf, daß uns ein Ich, unsere Seele, als Objekt in einer intellektuellen Anschauung, unabhängig von allen empirischen Vorstellungszuständen, gegeben sei und durch erfahrungstranszendente Prädikate in seiner ontologischen Verfaßtheit bestimmt werden könnte. Vom Ich, der Seele, ist insofern gerade *keine* Anschauung möglich.

48 Kant selbst verwendet den Terminus »Person« verschiedentlich im Zusammenhang mit der Analyse empirischen Selbstbewußtseins. Cf. etwa *Anthropologie*, handschr. Ergänz. zu § 7, AA VII 397 (WW XII 427 Anm.). In den *Fortschritten* heißt es: "Ich, der ich denke und anschau, ist die Person". Allerdings fährt Kant fort: "das Ich aber des Objektes, was von mir angeschauet wird, ist, gleich andern Gegenständen außer mir, die Sache." AA XX 270 (WW VI 601) Quantitativ vorherrschend ist die Verwendung von »Person« für des "intellektuelle", "logische Ich" (so in Reflexionen der 1770er Jahre) und später zunehmend dominant für das moralische Subjekt. Zu diesem Punkt cf. Mohr 1988b.

Rückbezogen auf die verschiedenen Versionen des »Gegenstands« des inneren Sinns müßte daraus folgen, daß *nicht* das Ich, die Seele, *sondern* meine Gedanken, Vorstellungen (mein innerer Zustand) der Gegenstand des inneren Sinns sind. Und so hieß es ja auch in der allgemeinen Ausgangsbestimmung: der innere Sinn "gibt zwar *keine* Anschauung von *der Seele selbst*, als einem Objekt, [... *aber* eine] Anschauung ihres *inneren Zustandes*".⁴⁹ Hier bestätigt sich, daß mit der fünften Version eine *andere* Aussage gemacht wird als mit den vier ersten. Das Zitat fällt auch die Entscheidung, welche der beiden Alternativen die von Kant vertretene ist: der fünften Version ist unter den Voraussetzungen der *KrV* der Vorzug zu geben. Die vier erstgenannten Versionen sind demnach als nicht kantische, sondern als von Kant lediglich zum Zweck der kritischen Abweisung aufgegriffene Bestimmungen anzusehen. Die "Ich"- bzw. "Seele"-Stellen gehören dem Paralogismen-Kapitel und den auf sein Thema bezogenen Bemerkungen an. Aus ihrem Kontext geht hinreichend deutlich hervor, daß sie nicht Kants positive Lehre mitteilen.

Die sechste Version unterscheidet sich noch einmal sowohl von den ersten vier als auch von der fünften. Obwohl sie quantitativ weniger belegt ist als etwa die erste, dritte oder fünfte, ist sie die für Kant verbindliche: "Gegenstand des inneren Sinns (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen)" (A 36§), "ich selbst und mein Zustand" (B 55/A 3§). Vor dem Hintergrund der anderen Versionen scheint es so, als ziehe Kant hier zwei Aussagen ohne weiteres in eine zusammen, die seiner eigenen Auskunft nach miteinander konkurrieren. Damit würde entweder die grundlegende Unterscheidung zwischen metaphysischen Aussagen über das Ich und empirischen Aussagen über das Auftreten von bewußten Vorstellungen wieder aufgegeben, oder die Formulierung "ich selbst mit allen meinen Vorstellungen" bliebe aufgrund dieser Unterscheidung unverständlich. Mit dieser Formulierung kann aber ein Sinn verbunden werden, der durch die kritische Unterscheidung nicht von vornherein vereitelt wird, wenn man den Ergebnissen der Kantischen Revision des Ich-Begriffs entsprechend voraussetzt, daß "ich selbst", der ich "mit allen meinen Vorstellungen" Gegenstand des inneren Sinns sein soll, nicht mit dem "Ich" der rationalen Psychologie zu identifizieren ist.

Die Versionen (7) bis (9) gehören ebenfalls zum dritten Aussagentyp. Ein Beleg für diese Zuordnung ist vor allem *KrV* § 8, II (B 67 ff.). Aus den dortigen Erläuterungen geht unmißverständlich hervor, daß die Ausdrücke

49 B 37/A 22 f.; Hh.v.m.

"Gemüt", "Subjekt als Erscheinung" oder "wir" die komplexe Konstellation bezeichnen, die auch mit dem Ausdruck "ich selbst mit allen meinen Vorstellungen" gemeint ist. Das Gemüt schaut sich selbst an, indem es von innen, vom Mannigfaltigen, das "im Gemüte beisammen ist", affiziert wird. Entsprechendes gilt für "das Subjekt, welches [...] durch denselben [sc. den inneren Sinn] nur als Erscheinung vorgestellt" wird. Auch hier wieder "erfordert" die Selbstanschauung "innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird". Gegenstand des inneren Sinns ist das Subjekt *mit* seinen mannigfaltigen Vorstellungen.

Hier tauchen aber nun erneut Schwierigkeiten auf, die unmittelbar mit den im vorigen Abschnitt erörterten in Zusammenhang stehen. Dort zeigte sich, daß im Begriff der inneren Selbstanschauung eine Identitätsimplikation enthalten ist, die mit den Mitteln der transzendentalen Ästhetik gar nicht erklärt werden kann. Das gleiche Problem stellt sich hier wieder. Von den Vorstellungen, von denen in der Charakterisierung des Gegenstands des inneren Sinns als "ich selbst mit allen meinen Vorstellungen" die Rede ist, soll dieser Charakterisierung nach gelten, daß sie *meine* Vorstellungen sind. Das kann zunächst in einer theoretisch noch nicht weiter belasteten Bedeutung als die einfache und unmittelbare Konsequenz der Kantischen Grundüberzeugung hingenommen werden, daß Vorstellungen keine »frei flottierenden Entitäten«⁵⁰, sondern in der Möglichkeit ihres Auftretens stets daran gebunden sind, daß ein »Träger« von Vorstellungen diese hat. Vorstellungen sind subjektabhängig. Sie sind dies auch in der Bedeutung, daß Vorstellungen sich nicht selbst zum Gegenstand haben und sich nicht selbst einander anschauen, sondern daß stets ein Subjekt sie zum Gegenstand hat.⁵¹

Wird nun gesagt, meine Vorstellungen seien mir durch den inneren Sinn gegeben, so führt diese Voraussetzung sofort auf folgende Schwierigkeit. Damit der Gegenstand des inneren Sinns legitimerweise »ich selbst und meine Vorstellungen« genannt werden darf, müßte in irgendeiner Bedeutung außer Vorstellungen noch etwas anderes mitgegeben sein. Etwas, das »ich selbst« heißen darf, müßte wenigstens soweit mitgegeben sein, daß die Vorstellungen »meine« heißen dürfen. Kants Analysen in § 16 der B-Deduktion legen aber unmißverständlich dar, daß dafür, daß ich eine Vorstellung »meine« nennen kann, die apperzeptive Grundfunktion des

50 Cf. dazu Cramer 1987 und unten, Kap. V., insbes. Abschn. V.2.

51 Zu Kants Redeweise von Vorstellungen als »Objekten« (in der weiten Bedeutung des Wortes) cf. B 234 f./A 189 f. und B 138.

Verstandes in Kraft sein muß. Daß Vorstellungen »meine« sind, ist mir nicht »in« diesen Vorstellungen mitgegeben. Was für die Identitätsimplikation im Begriff der inneren Selbstanschauung galt, gilt auch hier für die »Meinigkeit« der mir im inneren Sinn gegebenen Vorstellungen. Beide sind mit den Mitteln der transzendentalen Ästhetik allein nicht zu erklären.

Kant ist aber offensichtlich der Auffassung, der Ausdruck "ich selbst mit allen meinen Vorstellungen" als Charakterisierung des Gegenstands des inneren Sinns habe hier durchaus eine legitime Bedeutung. Diese läßt sich zumindest negativ, im Sinne einer doppelten Abgrenzung, bereits angeben. Weder das dem metaphysischen, rationalpsychologischen Begriff der Seele bedeutungsgleich gedachte Ich, noch lediglich Vorstellungen, Gedanken als solche, d.i. als subjektunabhängige mentale Entitäten, sind als Gegenstand des inneren Sinns aufzufassen. Diesen beiden negativen Abgrenzungen einerseits sowie den durch die - wie auch immer »schwache« - Identitätsimplikation gegebenen Forderungen andererseits kann dadurch entsprochen werden, daß man »ich selbst« als »empirisches Subjekt« und dieses im Sinne Strawsons als »Person« interpretiert.

Dabei darf Kant jedoch nicht die Auffassung unterstellt werden, der innere Sinn sei schon hinreichende Bedingung für empirisches Selbstbewußtsein einer Person von sich. Für den Standpunkt der *KrV* ist - im Unterschied zur vorkritischen Position⁵² - charakteristisch, daß er das empirische Selbstbewußtsein einer Person auch an Bedingungen des äußeren Sinns und äußerer Erfahrung insgesamt bindet. Die die Widerlegung des Idealismus betreffenden Texte belegen dies nachdrücklich.⁵³ Darüberhinaus muß auch in empirischem Selbstbewußtsein die transzendente Apperzeption intervenieren. Empirisches Selbstbewußtsein schließt prinzipiell die Möglichkeit ein, einen Satz mit »ich« als grammatischem Subjekt und den Daten des inneren Sinns als Prädikaten zu äußern. Die Daten des inneren

52 *Metaphysik L₁* (Pöhlitz), AA XXVIII/1 296: "Das Bewußtseyn seiner selbst und die Identität der Person beruht auf dem innern Sinn. Der innere Sinn aber bleibt doch auch noch ohne den Körper, [...] also auch die Persönlichkeit." Obwohl weniger eindeutig, auch R 4559, AA XVII 593 f., und R 4562, AA XVII 594. Die klassische Formulierung dieser Theorie stammt von Locke, *Essay* II, 27, 9. Zur Theorie personaler Identität bei Locke cf. Thiel 1983.

53 Cf. *KrV* A 366-380, B 274-279, B XXXIX-XLI Anm., B 292 f. sowie entsprechende Reflexionen aus den Jahren 1785-1793 (laut Adickes, AA XVIII 305 f. Anm.): R 5653, AA XVIII 305-310, R 5654, *ibid.* 312-316, R 6311-6314, *ibid.* 607-617, R 6315 u. 6316, *ibid.* 618-623, R 6317, *ibid.* 627 f., und R 6323, *ibid.* 643.

Sinns haben aber als solche keine propositionale Struktur. Für Anschauungen des äußeren wie des inneren Sinns gilt gleichermaßen, daß sie erst aufgrund der transzendentalen Apperzeption im Kontext der Urteilsformen stehen.

Ausgehend von dieser dem Standpunkt der *KrV* eigenen Auffassung ist strenggenommen die Rede vom "Gegenstand des inneren Sinns" überhaupt irreführend und unzutreffend, da unter der alleinigen Voraussetzung des inneren Sinns *kein* Gegenstand gegeben ist. Empirisches Selbstbewußtsein erfordert zusätzlich die Intervention des äußeren Sinns und der transzendentalen Apperzeption. Wenn wir also annehmen wollen, "ich selbst" in dem Ausdruck "ich selbst und mein Zustand" ("mit allen meinen Vorstellungen") bezeichne das jeweilige empirische Subjekt, dann müssen wir auch hier wieder präzisieren: Der innere Sinn ist *eine* notwendige Bedingung dafür, daß ein empirisches Subjekt der Gegenstand seiner inneren Selbstan-schauung sein kann.

Es bietet sich schließlich die - im übrigen durchaus naheliegende - Möglichkeit an, "ich selbst und mein Zustand" in Gegenüberstellung zu "äußere Dinge und ihre Eigenschaften" zu deuten. Der Gegenstand des inneren Sinns sind dann meine Vorstellungen *als Vorstellungen*, als meine Zustandsmodifikationen, im Unterschied zum äußeren Sinn, dessen Gegenstand Dinge und Dingeigenschaften sind. Das "ich selbst" stände für das vorstellende Subjekt bloß hinsichtlich seiner Vorstellungen - für so etwas wie die subjektive Perspektive einer Person⁵⁴, ohne Rücksicht auf objektive Sachverhalte, denen die Vorstellungsinhalte prädikativ zugesprochen werden könnten. Eine solche Deutung kann dazu verleiten, hier gewissermaßen zwei "Gegenstandsbereiche" sehen zu wollen, deren einer dem äußeren Sinn, der andere dem inneren Sinn zugeordnet wäre: 1.) objektive Sachverhalte, äußere Dinge einer realen, öffentlichen Welt als »Gegenstandsbereich« des äußeren Sinns, und 2.) Vorstellungen, Gedanken einer jeweiligen Person als »Gegenstandsbereich« des inneren Sinns.⁵⁵ Eine derartige »bereichstheoretische« Deutung der kantischen Differenzierung der

54 Cf. die »subjektive Komponente« in Strawson 1966, S. 105-107. Dazu Mohr 1988a, S. 37-41.

55 Als Beispiel dafür, wie verbreitet die Annahme von zwei »Gegenstandsbereichen« bis heute ist und wie »natürlich« sie zahlreichen Gegenwartsphilosophen noch erscheint, cf. Strawson 1985, S. 45. Dort findet sich auch die Charakterisierung der beiden »Bereiche« mit Hilfe der Begriffe von Raum und Zeit: materielle Gegenstände sind solche, die in Raum *und* Zeit sind, Bewußtseinszustände sind »Gegenstände«, die *nur* in der Zeit sind.

Sinnlichkeit in äußeren und inneren Sinn, die auch durch andere Stellen, ja ganze Argumentationskomplexe in der *KrV* nahegelegt zu werden scheint, stellt jedoch neue Probleme, auf die ich zurückkommen werde.⁵⁶ Es ist ersichtlich, daß Kants Rede vom »Gegenstand des inneren Sinns« - wie auch schon die von »innerer Selbstanschauung« - auf einen Fragenkomplex führt, der auf der Grundlage der transzendentalen Ästhetik allein nicht zu bewältigen ist. Um auch nur Klarheit in der elementaren Frage zu bekommen, was denn der Gegenstand des inneren Sinns sei, müssen bereits anderweitige Textbelege herangezogen und interpretiert werden. Relevant sind hier insbesondere Texte zum Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn sowie zwischen innerem Sinn und Apperzeption.⁵⁷

4. Die Zeit als Form des inneren Sinns

Ein dritter Typ von Thesen über den inneren Sinn, soweit sie aus Argumenten der transzendentalen Ästhetik schöpfen, führt die Zeit als Form des inneren Sinns ein. Die diesbezüglichen Bestimmungen binden den Begriff des inneren Sinns an eine Reihe weiterer für die Theorie Kants insgesamt bedeutsamer Thesen. Als erstes ist die Zuordnung der Zeit zum inneren Sinn selbst zu nennen, wodurch letzterer im Zusammenhang der grundlegenden These der Subjektivität der Zeit⁵⁸ in Anspruch genommen wird. "Die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes" (B 49/A 33).⁵⁹ Dabei wird "Form des inneren Sinnes" bedeutungsgleich mit "Form des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes" (B 49/A 33) oder "formale Bedingung der inneren Anschauung" (B 50/A 34) verwendet. So heißt es auch: Die Zeit ist die "Form der inneren Anschauung meiner selbst" (A 362).

56 Cf. unten Abschn. III.5. und Kap. IV.

57 Zum Verhältnis zwischen innerem Sinn und Apperzeption cf. Kap. VI. und VII.

58 Die These von der Subjektivität der Zeit deckt einen eigenen, nur schwer überschaubaren Bereich von komplexen Fragestellungen ab, die hier nur zum Teil berührt, aber keinesfalls befriedigend behandelt werden können. Eine auf moderne Zeittheorien bezogene Untersuchung zu dieser Frage findet sich in Bieri 1972.

59 Cf. A 362: "Alle Zeit ist bloß die Form des inneren Sinnes."

Den Sinn dieser These erläutert Kant damit, daß die Zeit "das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande" bestimme (B 50/A 33). Da die Zeit insbesondere als *reine* Form der Anschauung (B 47/A 31) bestimmt wird, wird mit ihrer Zuordnung zum inneren Sinn als dessen Form diesem etwas Nichtempirisches als seine ihm inhärierende formale Bedingung zugesprochen.⁶⁰ In diesen Zusammenhang gehören auch Stellen, die das "Mannigfaltige a priori" einführen:

"Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, [...] enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung." (B 177/A 138)

"Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori." (B 102/A 77)

Nimmt man diese Stellen mit einer anderen zusammen, wo es heißt: "der innere Sinn [enthält] die bloße *Form* der Anschauung" (B 154), so läßt sich ohne weiteres die These formulieren: der innere Sinn enthält ein Mannigfaltiges a priori.

Die zunächst schwer verständliche Rede vom "Mannigfaltigen a priori" oder "reinen Mannigfaltigen" oder auch vom "Mannigfaltigen der reinen Anschauung (a priori)" findet sich mehrfach in der *KrV*.⁶¹ Was ist das "reine Mannigfaltige" des inneren Sinns bzw. der Zeit? Zur Beantwortung dieser Frage müssen weitere Stellen hinzugezogen werden. B 158 wird die Form des inneren Sinns definiert als die "besondere Art, wie das Mannigfaltige [...] in der inneren Anschauung gegeben wird". B 67 f. heißt es dazu: Die Form der inneren Anschauung ist "die Art, wie das Gemüt [...] durch sich selbst affiziert wird, d.i. ein innerer Sinn seiner Form nach". Und im selben Zusammenhang wird etwas später gesagt, daß die Form der Selbstanschauung "die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit" bestimmt. Dabei wird die Zeit selbst als die "Art, wie es [sc. das Gemüt] von innen affiziert wird", bezeichnet (B 69).

60 Zur Redeweise von "formaler Bedingung" mit Bezug auf den inneren Sinn cf. auch A 98 f., B 179/A 139 f., B 427 f.

61 Außer B 177/A 138 und B 102/A 77 cf. B 103/A 77: "[...] wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit)", B 104/A 78 f.: "Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung", und, mit Bezug auf den Raum, B 137: "der Raum [...] gibt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntnis".

Als diese "Art" gibt Kant die Sukzession oder Zeitfolge an. In einer unauffälligen aber wichtigen Anmerkung fügt er hinzu: "wir sind uns ihrer [sc. unserer Vorstellungen], als in einer Zeitfolge, d.i. nach der Form des inneren Sinnes, bewußt." (B 54/A 37 Anm.) Es ist eine grundlegende vorstellungstheoretische These Kants (wie auch schon Humes), daß das Bewußtsein von Vorstellungen zunächst und wesentlich das Bewußtsein von zeitlich aufeinanderfolgenden Vorstellungen ist. Die elementare Formbestimmtheit von Vorstellungen ist ihre Sukzessivität. Das "reine Mannigfaltige" des inneren Sinns sind dementsprechend die sukzessiven Zeitpunkte. Von ihnen ist es im Rahmen der Kantischen Theorie auch sinnvoll zu sagen, daß die Zeit sie als ihr Mannigfaltiges a priori "enthält".

Die Folgerelation ist nach Kant das elementare Zeitverhältnis. Dafür sprechen nicht nur zahlreiche Textstellen, wo es heißt, die Teile der Zeit (verschiedene Zeiten) seien "jederzeit nacheinander"⁶², oder solche, wo dasselbe gesagt und ausdrücklich hinzugefügt wird, daß das Zugleichsein kein Modus der Zeit selbst sei (B 226/A 183), oder auch solche, wo die Bedeutung des Terminus "Zeitform" mit der Bedeutung des Ausdrucks "Bedingungen der Zeitfolge" geradezu identifiziert wird (B 579/A 551). Die Sukzessivität oder Folgerelation, und nicht die Dauer, erst recht nicht die Gleichzeitigkeit, wird von Kant durchgängig als *das* Kriterium für Zeitlichkeit ausgegeben; sie ist in der KrV die Art, wie das Mannigfaltige im inneren Sinn gegeben ist.⁶³ Die inneren Bestimmungen *sind*, was die Form ihrer Gegebenheitsweise angeht, sukzessiv.

Für das Nacheinander als elementares Zeitverhältnis spricht vor allem auch das sachliche Argument, daß das Nacheinander das einzige Zeitverhältnis ist, das nicht im Raum, d.h. in äußerer Anschauung darstellbar ist.

62 Cf. B 47/A 31, B 50/A 33, B 232/A 188 f.; ferner *Lose Blätter zu den Fortschritten*, AA XX 337.

63 Daß die Dauer das elementare Zeitverhältnis sei, vertritt Düsing 1980. Seine Deutung ist von Baumanns 1981b und Gloy 1987 überzeugend zurückgewiesen worden. Aschenberg (1982, S. 219) beobachtet, daß Kant in den Analogien der Erfahrung an drei - zudem benachbarten - Stellen drei verschiedene Auskünfte über die Zeitmodi gibt: einmal sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein die drei Zeitmodi (cf. B 219/A 177; B 262/A 215), ein anderes Mal werden lediglich Folge (Nacheinander, Wechsel) und Zugleichsein als die beiden Zeitmodi angeführt (B 224 f.; B 225 ff./A 182 ff.), schließlich ist *nur* das Nacheinander (bzw. die Folge) ein Modus der Zeit (B 226/A 183). Nach Aschenberg ist "allein die dritte Version", nach der das Nacheinander der *einzige* Zeitmodus ist, "prinzipientheoretisch sinnvoll". Dagegen jedoch cf. Cramer 1985a, S. 304.

Durch eine Linie als der anschaulichen analogischen Darstellung der Zeit kann zugleich sein und auch Dauer im Raum dargestellt und vorgestellt werden. Für das Nacheinander gilt das nicht. Das »Analogon« des Nacheinander ist das Ziehen der Linie, und dieses auch nur als Handlung (Bewegung als Akt des Subjekts) betrachtet. Das Ziehen der Linie ist aber selber nicht im Raum anschaulich darstellbar. Dies gilt, obwohl ein Bewußtsein von dieser Bewegung im Nacheinander nicht unabhängig von jeglicher Bezugnahme auf den Raum ist. *Nur das Ziehen* der Linie aber ist das eigentliche Analogon des Nacheinander, der Zeit. Das Nacheinander ist *spezifisch* zeitliches Verhältnis, da es sich selbst analogisch nicht an räumlichen Verhältnissen darstellen läßt. Aus diesem Grunde ist es auch *elementares* Zeitverhältnis.⁶⁴

In diesen Kontext gehören auch Äußerungen Kants, denen zufolge "die Zeit [...], mithin alles, was im inneren Sinn ist, beständig fließt" (B 291), "im inneren Sinne gar keine beharrliche Anschauung angetroffen wird" (B 292) und der innere Sinn selbst ein "Fluß innerer Erscheinungen" (A 107) ist. Das heißt, eine Anschauung ist als Vorstellung grundsätzlich nicht beharrlich und kann es nicht sein. Vorstellungen sind als solche wechselnd (cf. B XLI Anm.).

Wird Sukzessivität (Nacheinander) als elementares Zeitverhältnis und Zeit als Form des inneren Sinns bestimmt, so wird damit nicht behauptet, durch den inneren Sinn würden eo ipso bereits objektive Verhältnisse des Nacheinander vorgestellt. Vorstellungen mögen faktisch aufeinander folgen, ohne daß sie dadurch auch schon Vorstellungen von Aufeinanderfolgendem sind. Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, daß Kant dem inneren Sinn ein Vorstellen von zeitlichen *Beziehungen* generell abspricht, da eine solche Vorstellung *Einheit* des Mannigfaltigen impliziert, Sinnlichkeit jedoch nur Mannigfaltiges gibt. Noch in der transzendentalen Ästhetik von 1787 heißt es zwar:

"die Zeit, in die wir diese Vorstellungen [sc. die Vorstellungen des

64 Dazu ausführlicher weiter unten. Cf. Nabert 1924, S. 254 f., der unter Hinzuziehung von Kants Unterscheidung zwischen der Zeit als Form der Anschauung und der Zeit als formaler Anschauung klärt: "La permanence et la simultanéité ne sont pas des modes du temps même, considéré comme une simple forme de l'intuition, mais sont des intuitions formelles qui comportent un concours des sens et de l'entendement. [...] Il est vrai que le temps n'a qu'une dimension. Mais il acquiert ses autres dimensions grâce à l'action de l'entendement orienté vers la détermination des intuitions externes." Cf. femer Moreau 1974, S. 186 f.

äußeren Sinns] setzen, [...] enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins und dessen, was mit dem Nacheinander zugleich ist (des Beharrlichen)" (B 67).⁶⁵

Am Ende der B-Deduktion aber führt Kant präzisierend die Unterscheidung zwischen "Form der Anschauung" und "formaler Anschauung" ein und erläutert, "daß die *Form der Anschauung* bloß Mannigfaltiges, die *formale Anschauung* aber Einheit der Vorstellung gibt" (B 160 Anm.). Einheit der Vorstellung ist zwar "mit" formalen Anschauungen gegeben, insofern sie nämlich, "indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt", eine Synthesis voraussetzt, "die nicht den Sinnen angehört" (B 161 Anm.). Synthetische Einheit kann aber eben deshalb nicht "in" einer Anschauung gegeben sein (B 161). Da in B 67 dem Kontext zufolge von der Zeit als Form der Anschauung die Rede ist, können mit den dort angeführten Verhältnissen nicht schon die in den Analogien der Erfahrung explizierten objektiven Zeitverhältnisse gemeint sein, sondern nur die irreduziblen formalen Bedingungen dafür, daß überhaupt Zeitverhältnisse vorgestellt werden können.⁶⁶

Eine brisante Frage bezüglich der These der Sukzessivität der Vorstellungen lautet: Sind nach Kants Lehrmeinung innere Bestimmungen (Vorstellungen, Gedanken) *als solche* sukzessiv, oder sind sie uns nur *in innerer Selbstanschauung* sukzessiv bewußt? Mit anderen Worten: Ist die Sukzessivität allgemeines Gesetz des gesamten Vorstellungslebens (bewußter und unbewußter Vorstellungen), oder betrifft sie nur Bedingungen, unter denen wir uns unserer Vorstellungen *bewußt* werden, d.h. die uns Menschen eigene Art, wie wir uns unser Vorstellungsleben *vorstellen* können? Die oben zitierte Stelle B 54 Anm./A 37 Anm.⁶⁷ scheint zugunsten des letzteren zu sprechen, wohingegen andere Stellen⁶⁸ eher ersteres stützen. Aufgrund der Textlage ist diese Frage jedenfalls nicht mit letzter Sicherheit zu entscheiden. Außer Zweifel steht nur, daß nach Kant die Möglichkeit, sich seiner mentalen Zustände (Vorstellungen) bewußt zu werden, unter der formalen Bedingung der Sukzessivität steht.

65 Cf. die eindringliche Kritik dieser Stelle bei Baumanns 1981a und 1981b.

66 Baumanns 1981b beurteilt die Konsequenzen der nachgetragenen Differenzierung zwischen »Form der Anschauung« und »formaler Anschauung« als so schwerwiegend, daß ihre Durchführung eine komplette Umarbeitung der transzendentalen Ästhetik und wohlmöglich eine Revision der gesamten Elementarlehre der *KrV* erfordert hätte.

67 Ebenso B 37/A 22 f.

68 Z.B. B 50/A 33, B 220/A 177, A 362.

An diese Kantische Lehrmeinung schließen sich Thesen an, die die Bedingungen betreffen, unter denen Zeit und Sukzessivität selbst vorgestellt bzw. gedacht werden können. Ausgangspunkt der Argumentation Kants ist die Tatsache, daß wir die Zeit unter Zuhilfenahme einer räumlichen Analogie als Linie veranschaulichen. Wir "stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor" (B 50/A 33). Wesentlich ist dabei, daß Kant nicht die gezogene Linie qua Gegenstand einer äußeren, räumlichen Anschauung als Vorstellung der Zeit gelten läßt. Eine Zeitvorstellung haben wir nach Kant nur unter der Bedingung, daß wir

- 1.) eine gerade Linie ziehen, sodann
- 2.) nicht diese Linie selbst betrachten, sondern "bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen", achten, und
- 3.) "dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung achthaben" (B 154).⁶⁹

Hieraus lassen sich mehrere Thesen ableiten:

- (1) Der innere Sinn ist eine Bedingung der Zeitvorstellung.
- (2) Er kann von Verstandeshandlungen bestimmt, nicht nur von Vorstellungen des äußeren Sinns besetzt werden.
- (3) Die Bestimmung des inneren Sinns durch Verstandeshandlungen ist sukzessiv.
- (4) Die Sukzession selbst kann Gegenstand der Aufmerksamkeit werden.
- (5) Die Zeit kann nur aufgrund des in (2) bis (4) Beschriebenen anschaulich vorgestellt werden.

Auch diese Thesen gehören im wesentlichen Problemzusammenhängen an, die über das hinausgehen, was allein mit Mitteln der transzendentalen Ästhetik behandelt werden kann: sie betreffen das Verhältnis zwischen innerem Sinn und Verstand. Im Hinblick auf die Rezeptivitätstheorie ist aber noch bedeutsam, daß Kant das Argumentationsmodell, mit dem er die Bedingungen der Zeitvorstellung und des Sukzessivitätsgedankens entwickelt, auf die "inneren Veränderungen" im Sinne des bloßen Wechsels der Vorstellungen ausdehnt. So heißt es B 292:

"um uns [...] selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figürlich durch eine Linie, und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser Linie (Bewegung), mithin die sukzessive Existenz unserer selbst in verschiedenem Zustande durch äußere Anschauung uns faßlich machen" [mit Konjektur von B. Erdmann].

69 Der Kontext, aus dem dieses Zitat stammt, wird unten, Abschn. VII.4., untersucht.

Dieser Satz ist zumindest auf den ersten Blick überraschend. Es läge doch viel eher auf der Hand, das Bewußtsein von innerer Veränderung (vom bloßen Wechsel der Vorstellungen) »unmittelbar« zu nennen. Denn nach Kant ist, wie oben festgestellt wurde, die elementare Formbestimmtheit des Bewußtseins von Vorstellungen die, Bewußtsein des zeitlichen Aufeinanderfolgens dieser Vorstellungen, d.h. Bewußtsein ihres Wechsels und somit Bewußtsein von "innerer Veränderung" zu sein. Aber auch die Widerlegung des Idealismus stützt sich auf das Argument, Vorstellungen bedürften, "als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne" (B XXXIX Anm.). Aus diesem Argument wird dann die Konsequenz gezogen, daß innere Erfahrung "nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist" (B 277). Sowohl die Widerlegung des Idealismus als auch B 292 scheinen also der These von der Unmittelbarkeit des Bewußtseins vom zeitlichen Wechsel der Vorstellungen zu widersprechen.

Der Widerspruch ist jedoch nur ein scheinbarer. Die These von der Unmittelbarkeit des Bewußtseins vom Wechsel der Vorstellungen sagt zunächst nur etwas über das Auftreten von Vorstellungen als solchen. Sie impliziert noch keine Behauptung über die Bedingungen, die (zusätzlich) erfüllt sein müssen, damit dasjenige, dem die Veränderungen zugeschrieben werden sollen, als real Existierendes aufgefaßt werden kann. Sie betrifft weder die objektive Zeitbestimmung eines Daseins noch die Frage der Realität oder bloßen Imaginativität des Vorgestellten. Dies jedoch ist Thema von B 275 ff. und B 292. Dort geht es zum einen um die objektive Realität des Begriffs von Veränderung. Dementsprechend heißt es B 292, der "eigentliche Grund" des dort dargelegten Bedingungsverhältnisses sei, "daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen wird". Auf den Begriff innerer Veränderung angewandt geht es zum anderen um Bedingungen, unter denen eine Vielzahl von Fällen des Auftretens von Vorstellungen als *innere Veränderung* und diese als Zustandswechsel eines und desselben Subjekts wahrgenommen werden kann. Äußere Anschauung bzw. ein in äußerer Anschauung gegebenes Beharrliches ist als "Vergleichsmoment" notwendig, um "innere Veränderung [...], mithin die sukzessive Existenz unserer selbst in verschiedenem Zustande [...] uns faßlich zu machen" (ihid.). Es geht also um empirisches Selbstbewußtsein als dem Bewußtsein eines Subjekts von *seinem Dasein in der Zeit*. Daher beruft sich die Widerlegung des Idealismus auch auf die Forderung, daß der Wechsel der

Vorstellungen, "mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne".⁷⁰

Der zugrundeliegende Gedanke Kants lautet demnach: Damit das Bewußtsein eines Subjekts von seinen Vorstellungen nicht nur ein je diskretes Auftreten eines Falls von Bewußtsein von je einer »atomistischen« Vorstellung ist, sondern als ein Bewußtsein von verschiedenen Vorstellungen aufgefaßt werden kann, die sämtlich dem einen Bewußtseinssubjekt zugehören und potentiell untereinander in Beziehung stehen, muß ein dem Prinzipienbereich äußerer Anschauung angehöriges Moment intervenieren. Die Minimal-Beziehung, die zwischen Vorstellungen bestehen kann und die bestehen muß, wenn überhaupt irgendeine Beziehung zwischen ihnen bestehen soll, ist die, daß sie Momente einer einem Subjekt zugehörigen Zeitreihe sind, und diese Minimal-Beziehung kann weder durch den inneren Sinn noch durch die transzendente Apperzeption allein, sondern kann nur dadurch geleistet werden, daß zusätzlich auf äußere Anschauung Bezug genommen wird. Nur in bezug auf verschiedene Inhalte der äußeren Anschauung können Vorstellungen als in der Zeit wechselnde und so als innere Veränderungen bewußt sein. Es wird damit nicht geleugnet, daß das Bewußtsein vom Wechsel der Vorstellungen unmittelbar und irreduzibel ist, sondern nur, daß es faktische Fälle von Bewußtsein gibt, die *allein* aufgrund dieses Wechsels möglich sind und in denen *nichts* als dieser Wechsel bewußt ist. Daten des inneren Sinns sind keine *isolierten* Bewußtseinsdaten, sie enthalten nur aufgrund ihrer prinzipiellen Verbundenheit mit Daten und Formbestimmtheiten des äußeren Sinns eine »Information«.

Schließlich stellt sich die Frage, ob die Vorstellungen des inneren Sinns schon dadurch, daß die Zeit als seine Form a priori zu gelten hat, ihrerseits ebenso a priori in der Zeit und als zeitliche *gegeben* sind oder durch Verstandesoperationen in die Zeit *geordnet* werden müssen. Die letztgenannte Auffassung scheint B 156 belegt zu sein, wo es heißt, wir müßten "die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen [...], wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen", oder B 233, wo die "Einbildungskraft [...] den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt". Auf die mit diesen Zitaten verbundenen Fragen komme ich in Kap. VII. zurück.

70 Hh. v. m. - Siehe dazu unten, Kap. IV, Anm. 44 u. 45.

5. Das Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn

Die bisher herangezogenen Thesen Kants bestimmten den inneren Sinn seinem eigenen Begriff nach, ohne ihn zu den anderen transzendentalphilosophischen Grundbegriffen explizit ins Verhältnis zu setzen. Letzteres geschieht in zwei Untergruppen von Thesen: zum einen solche, die den inneren Sinn zum äußeren Sinn ins Verhältnis setzen und somit noch innerhalb dessen verbleiben, was ich »sinnlichkeitsinterne Bestimmungen« genannt habe; zum anderen solche, die den inneren Sinn in seinem Verhältnis zum Verstand, zur transzendentalen Apperzeption und zur produktiven Einbildungskraft, bestimmen. Die erste Untergruppe wird in diesem Abschnitt behandelt, die zweite in Kap. VII.

Mit Bezug auf das Verhältnis zwischen äußerem und innerem Sinn finden wir in der *KrV* zahlreiche Angaben, deren Stimmigkeit untereinander nicht ohne weiteres einsehbar ist. Sie lassen sich auf drei verschiedene Thesen bringen.

- (1) Äußerer Sinn und innerer Sinn sind koordinierte Vermögen mit zwei verschiedenen Gegenstandsbereichen. Diese beiden Bereiche, deren Gegenstände "ungleichartig" sind, sind die "Gegenstände außer uns" in Gegenüberstellung zum "inneren Zustand" des Subjekts oder zur "Seele", die "Materie" in Gegenüberstellung zum Denken oder "denkenden Ich". Erstere sind im Raum (und in der Zeit), letztere sind nur in der Zeit.

Als Belege für diese Auffassung können folgende Stellen der *KrV* gelesen werden:

"Vermittelst des äußeren Sinnes [...] stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor"; vermittelt des inneren Sinnes schaut "das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand an" (B 37/A 22);

"[...] vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt" (B 427);

"[...] in dem Zusammenhange der Erfahrung ist wirklich Materie, als Substanz in der Erscheinung, dem äußeren Sinne, so wie das denkende Ich, gleichfalls als Substanz in der Erscheinung, vor dem inneren Sinne gegeben" (A 379).

In ihrer Zweiteilung von Erscheinungen oder Gegenständen in zwei Klassen erinnern diese Bestimmungen an Lockes Einführung des "internal sense".

Dieser habe "nichts mit äußeren Gegenständen zu tun", sondern vermittele uns Vorstellungen von Bewußtseinsakten *in* uns.⁷¹ Den Sinnen in der physiologischen Bedeutung des Wortes, durch die wir äußere Dinge wahrnehmen und so Vorstellungen von sinnlichen Qualitäten äußerer Gegenstände bekommen, wird ein Sinn an die Seite gestellt, durch den wir innere Zustände und Vorgänge wahrnehmen und so Vorstellungen von den Bewußtseinsakten, den "Operations" bzw. "different actings of our own Minds", bekommen.⁷² Locke klassifiziert diese Vorstellungen in Unterscheidung von denen des äußeren Sinns als "another set of ideas". Die Gesamtheit möglicher Vorstellungen wird demnach in zwei spezifisch verschiedene Klassen unterteilt: die Klasse der Vorstellungen von dem, was außerhalb des Bewußtseinssubjekts, und die Klasse der Vorstellungen von dem, was innerhalb des Bewußtseinssubjekts geschieht bzw. der Fall ist. In beiden Fällen entstehen die Vorstellungen durch ein Affiziertwerden des Subjekts von den ihnen jeweils entsprechenden Gegenständen bzw. Ereignissen. Durch den inneren Sinn werden keine äußeren Gegenstände, durch den äußeren Sinn keine inneren Vorgänge wahrgenommen.

Diese Auffassung vom Verhältnis zwischen äußerem und innerem Sinn hat man die »Parallelismus«- oder »Koordinations-These« genannt.⁷³ In Anlehnung an Formulierungen Kants⁷⁴ läge es auch nahe, sie die »These der Ungleichartigkeit der Gegenstände des äußeren und des inneren Sinns« oder die »These des Dualismus der Gegenstandsbereiche« zu nennen. Sie läßt sich in der Tat an einigen Formulierungen in Kants Text festmachen, und dieser Tatbestand hat den Kant-Interpreten immer wieder erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Denn mit den Textstellen, an denen Kant offenbar die »Koordinations-These« vertritt, scheinen andere zu konkurrieren, die man als Belege für eine zweite These, die »These von der Universalität des inneren Sinns« deuten kann, die ihrerseits als »Subordinationsthe« verstanden worden ist. Man kann den Sinn der verschiedenen Versionen dieser zweiten These auf den Satz bringen:

(2) Der innere Sinn ist ein alle Vorstellungen, auch die Vorstellungen des äußeren Sinns, umfassendes Vermögen. Alle Vorstellungen sind im

71 Cf. Locke 1690, II,1,4.

72 Cf. Lockes Definition von »Operations«: "I use [sc. this term] in a large sense, as comprehending not barely the Actions of the Mind about its Ideas, but some sort of Passions arising sometimes from them, such as is the satisfaction or uneasiness arising from any thought." (ibid.)

73 Siehe Kap. IV.

74 Cf. etwa A 385, A 379, B 711/A 683.

inneren Sinn, nur einige Vorstellungen sind im äußeren Sinn gegeben.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, nur einige im Raum.

Belege für diese These finden sich an ebenso exponierten Stellen wie die für die konkurrierende These. Sie lauten:

"Wenn ich a priori sagen kann: alle *äußeren* Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: *alle* Erscheinungen *überhaupt*, d.i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit." (B 51/A 34; H.v.m.)

"*alle* sinnliche Anschauung [gehört] als Vorstellung zu einer reinen *inneren* Anschauung, nämlich der Zeit." (A 124; H.v.m.)

"Es ist nur ein Inbegriff, darin *alle* unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der *innere* Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit." (B 194/A 155; H.v.m.)⁷⁵

Mit Bezug auf den »Dualismus der Gegenstandsarten« heißt es entsprechend:

"die Vorstellung meiner Selbst, als des denkenden Subjekts, [wird] *bloß* auf den *inneren*, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, [werden] *auch* auf den *äußeren* Sinn bezogen". (A 371; H.v.m.)

Dem Gegenstand "des inneren Sinnes (der Seele) [hängt] *nur* die Zeit", den "Gegenständen äußerer Sinne [...] *auch* der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung en". (B 427; H.v.m.)

Schließlich findet sich noch eine dritte These bezüglich der Verhältnisbestimmung zwischen innerem und äußerem Sinn. Sie kann die »These vom Primat des äußeren Sinns« genannt werden. Sie besagt:

- (3) Der äußere Sinn ist fundamental und deckt die Gesamtheit des »Stoffs« sinnlicher Vorstellungen ab. Es kann keine Zeit vorgestellt werden, ohne daß Räumliches vorgestellt wird.

75 Cf. ferner A 98 f.; B 220/A 177; *Kritik der Urteilskraft* § 27: "die Zeitfolge [ist] eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anschauung". AA V 259 (WW X 182). Die Zeitfolge im inneren Sinn ist die Bedingung *einer*, d.h. *jeder*, Anschauung, nicht einer *inneren* Anschauung im *Unterschied* zu einer äußeren. Cf. *Fortschritte*, AA XX 271 (WW VI 602): "die Form der inneren Anschauung, die Zeit, [...] liegt] a priori *allen* Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde" (H.v.m.). Siehe auch unten, Abschn. VII.3.

Entsprechende Textstellen lauten:

Wir haben "doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn" von den "Dingen außer uns". (B XXXIX Anm.)

In innerer Anschauung machen "die Vorstellungen *äußerer Sinne* den eigentlichen Stoff aus [...], womit wir unser Gemüt besetzen". (B 67)

Die Vereinbarkeit der These (3) mit den Thesen (1) und (2) ist erneut aufzuklären. Die Belegstellen für These (3) finden sich in zwei erst in die B-Auflage der *KrV* eingearbeiteten Passagen, mit denen Kant sich bemüht, dem Verdacht eines empirischen Idealismus entgegenzuwirken. Es scheint eine unausweichliche Konsequenz der These (2) (»Universalitäts-These«) zu sein, daß der transzendente Idealismus letztlich doch wieder auf einen empirischen Idealismus im Sinne Berkeleys (und später Schopenhauers) hinauslaufe.⁷⁶ Denn diese These behauptete eine Subordination des äußeren Sinns unter den inneren und besage: »Die Vorstellungen des äußeren Sinns hilden eine Teilmenge der Vorstellungen des inneren Sinns«. Wenn nun Vorstellungen des inneren Sinns »innere Selbstanschauungen« sind und Vorstellungen des äußeren Sinns lediglich eine Teilmenge hiervon, dann - so lautet die Kritik - ist die Konsequenz der These (2), daß äußere Anschauungen letztlich nur eine spezifische Art innerer Selbstanschauungen sind und wir also überhaupt keine Wahrnehmungen von äußeren Dingen haben, sondern nur Selbstwahrnehmungen von unseren Vorstellungen. Damit wäre die alltägliche Überzeugung des gesunden Menschenverstands von der Realität einer Außenwelt der philosophischen Theorie zufolge nur als Extrapolation oder Projektion von Vorstellungsinhalten in eine letztlich un begründetermaßen angenommene Außenwelt gedeutet. Kant selbst wies eine derartige theoretische Sachlage als "skandalös" zurück (cf. B XXXIX Anm.). Die obigen Zitate aus B XXXIX Anm. und B 67 sind Auszüge aus Kants Antwort auf diesen "Skandal". Die »These vom Primat des äußeren Sinns« zielt auf eine Abgrenzung des transzendentalen Idealismus vom empirischen.

Je nach Ausformulierung und Interpretation der Thesen (1), (2) und (3) können diese untereinander inkompatibel erscheinen, und zwar so, daß die erste These mit der zweiten und die zweite mit der dritten inkompatibel ist. Im folgenden Kapitel wird sich zeigen, unter welchen Voraussetzungen Unstimmigkeiten zwischen den Kantischen Aussagen nur entstehen.

76 Zu diesem Punkt siehe unten, Abschn. IV.2.

IV. Innerer und äußerer Sinn: das Idealismus-Problem

1. Unstimmigkeiten in Kants Thesen

Die Interpretationsschwierigkeiten und sachlichen Probleme, die sich aus dem exponierten Thesenbestand ergeben, haben die Kant-Interpretation immer wieder in Verlegenheit gebracht. Eine zugespitzte Problematisierung insbesondere der Kantischen Thesen zum Verhältnis zwischen äußerem und innerem Sinn stammt von Robert Reininger.¹ Reiningers Kritik hat eine Reihe von Reaktionen bewirkt, die sich im wesentlichen darauf konzentrieren, die von ihm herausgearbeiteten Schwierigkeiten zu lösen. Seine Beobachtung ist allerdings durch den kurz zuvor erschienenen Kommentar von Hans Vaihinger begünstigt oder überhaupt erst veranlaßt worden. Wie im folgenden ersichtlich wird, treten die von Reininger bemängelten Unstimmigkeiten in Vaihingers Kommentar bereits klar hervor.

In B 37/A 22 bestimmt Kant den inneren Sinn als dasjenige, "vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut". Dieser Passus besagt laut Vaihinger, der innere Sinn sei eine Art »Wahrnehmungs-Organ« für psychisches Innenleben, das dem äußeren Sinn als dem »Wahrnehmungs-Organ« für äußere Gegenstände nebengeordnet sei. Der innere Sinn ist demnach dem äußeren als *paralleles* Wahrnehmungsvermögen *koordiniert*. Dieses Verhältnis der Nebenordnung nennt Vaihinger »Parallelismus«.²

Die Behauptung der Parallelität der Wahrnehmungsvermögen geht unmittelbar mit der weiteren Annahme einher, daß jedes der beiden Vermögen sich auf einen anderen Gegenstandsbereich bezieht. Die Annahme der Parallelität führt direkt zu der Annahme, daß die durch den einen Sinn rezipierten Gegenstände einen Bereich bilden, der vom Bereich der Gegenstände, die durch den anderen Sinn rezipiert werden, getrennt ist. Die beiden Gegenstandsbereiche werden als *separate* aufgefaßt. Entsprechend sind auch die beiden Sinne, innerer und äußerer Sinn, als zwei parallele und also separate Teilvermögen der Sinnlichkeit zu bestimmen.

1 Reininger 1900; siehe unten, Abschn. IV.2.

2 Vaihinger 1892, S. 125.

Führt man für jeden der Gegenstandsbereiche einen repräsentativen Gegenstandsbegriff ein, so ergibt sich deren Zuordnung zu den sinnlichen Teilvermögen: die »physische Außenwelt« ist der Gegenstand des äußeren Sinns, das »psychische Innenleben« der Gegenstand des inneren Sinns. Beide sind demnach als sinnliche Vermögen zu charakterisieren, die dem Bewußtsein Affektionen jeweils einer der genannten Gegenstandsarten darbieten. Diese Konzeption ist mit Vaihinger auf folgende Formulierung zu bringen: "Unsere eigenen, inneren Zustände müssen nach Kant erst noch durch einen besonderen Sinn erfaßt werden, den sie affizieren müssen (sowie die Zustände der realen Außenwelt den äußeren Sinn), damit sie überhaupt Gegenstände unseres Bewußtseins werden können."³

Die Konzeption des inneren Sinns als spezifisches Wahrnehmungsorgan für psychisches Innenleben geht laut Vaihinger auf Locke zurück.⁴ Insbesondere sieht Vaihinger eine Übereinstimmung zwischen Kant und Locke darin, daß Locke "die Vorstellung der Zeit aus der Selbstwahrnehmung ableitet, während die Vorstellung des Raumes aus der Aussenwahrnehmung entsteht. Diese Nebeneinanderstellung mag dann dazu beigetragen haben, daß Kant darauf kam, wie den Raum als die Form der äusseren, so die Zeit als die Form der inneren Erscheinungen zu fassen".⁵ Außer dem Aspekt des Gegenstands und dem des entsprechenden (Teil-) Vermögens wird damit ein weiterer Aspekt, nämlich der der Form des jeweiligen Vermögens mit der Zuordnung in Verbindung gebracht: äußere Erscheinungen sind die Gegenstände des unter der Form des Raums affizierten äußeren Sinns, innere Erscheinungen sind die Gegenstände des unter der Form der Zeit affizierten inneren Sinns.

Hinsichtlich einer näheren Charakterisierung der erkenntnistheoretischen Funktion der beiden sinnlichen Teilvermögen und der entsprechenden beiden »Klassen« von Anschauungen zitiert Vaihinger die folgende Umschreibung von Alfred Hölder als eine "besonders gute". Ich zitiere sie in extenso, da sie als repräsentativ für eine Sichtweise gelten kann, die in der einen oder anderen Form zwar immer wieder vertreten wird, die aber dennoch nicht als eine den Aussagen Kants adäquate gelten kann. Sie enthält bereits die Voraussetzungen für die unstimmgigen Interpretationsergebnisse Vaihingers und Reiningers.

3 Ibid., S. 125 f.

4 Cf. *ibid.*, S. 127: "Die Anwendung des *Ausdrucks* »innerer Sinn« auf die Selbstwahrnehmung in Analogie mit den äußeren Sinnen als Organen der Aussenwahrnehmung findet sich, wie es scheint, ausdrücklich erst bei *Locke*."

5 Ibid.

*Entsprechend den zwei Klassen, in welche all unsere Anschauungen zerfallen, wird nun dieser Abstractionsprocess [von der Empfindung] auf zwei Grundformen unserer Anschauungen uns führen. Als eine Welt farbiger Gestalten, widerstandleistender Körper stehen unsere äusseren Anschauungen *vor uns*, welche auf Grund unserer Gesichts- und Tastempfindungen entstanden sind; die letzte Grundform, in welcher sie sich darstellen, ist der *Raum*. Umgekehrt findet sich *in unserem Bewußtsein* eine Kette von Anschauungen, welchen die sinnliche Frische, die plastische Gestaltung des ersteren fehlt, welche als Selbstanschauungen, als Wahrnehmungen des eigenen Seelenzustandes sich uns darstellen: ihre Grundform ist die *Zeit*.*⁶

Kant hat sich - entgegen Vaihingers Beurteilung - einer derartigen Sicht keineswegs "unbedenklich angeschlossen".⁷ Das gilt jedenfalls für die in dem Zitat unterstellte Auffassung, den »Wahrnehmungen des eigenen Seelenzustandes« fehle die "die sinnliche Frische". Für den anderen im Zitat angeführten Gesichtspunkt hingegen, die Parallelität von Raum und Zeit als Formen der Anschauung, finden sich im Text der transzendentalen Ästhetik tatsächlich Anhaltspunkte. B 49 f./A 33 heißt es:

"Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt, oder Lage usw., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande."

Es liegt nahe, diesen Passus als eine Rechtfertigung des strengen Parallelismus von äußerem und innerem Sinn zu deuten. Und Vaihinger zieht aus ihm u. a. auch die Schlußfolgerung, daß nach Kant "die Zeit [...] nur das Verhältnis der inneren, der psychischen Phänomene" betrifft.⁸ Wäre Kants Theorie mit diesen Worten korrekt wiedergegeben, so führte sie zwangs-

6 Hölder 1873, S. 9. Hh. z. T. v. Vaihinger; cf. Vaihinger 1892, S. 130. Hölder ergänzt allerdings einige Seiten später seine Charakterisierung: "Alle räumlichen Anschauungen, wie sie einerseits durch die Einwirkung äusserer Dinge hervorgerufen sind, gehören andererseits als *meine* Anschauungen doch auch zu meinem eigenen Selbst, müssen somit in zeitlicher Reihenfolge in meinem Bewusstsein auftreten; ja [Verweis auf B 67] das eigentliche (doch wohl nicht einzige [Verweis auf B 155-157]) Material, an welchem diese allgemeinste Form des anschauenden Subjects, die Zeit, ihre formende Tätigkeit ausübt, sind eben die äusseren Anschauungen." (Hölder 1873, S. 16)

7 Vaihinger 1892, S. 128.

8 Ibid., S. 392.

läufig in eine handfeste Absurdität. Es wäre nicht mehr verstehbar, was eine in der Zeit sich vollziehende Ortsveränderung von äußeren Gegenständen ist. Der Gedanke der Bewegung von Körpern impliziert, daß im Raum lokalisierbare Ereignisse zeitlich bestimmt sind, was die oben zitierte Deutung streng genommen ausschließen muß. Die Schwierigkeit ist also die: ist 1.) die Zeit *ausschließlich* die Form des inneren Sinns und *nur* der Raum die Form des äußeren Sinns, 2.) der innere Sinn Affektionsvermögen *nur* für innere, psychische Phänomene, 3.) das Verhältnis zwischen äußerem und innerem Sinn das der Parallelität mit der Konsequenz, daß deren Gegenstandsbereiche separate sind, dann bietet die Theorie offenbar keine Grundlage zur Erklärung der Zeitlichkeit äußerer Erscheinungen.⁹

Die fragliche Theorie, wenn sie überhaupt von jemandem vertreten wird, ist schon deshalb nicht nur falsch, sondern auch absurd, weil es keinen Sinn macht, die Zeitlichkeit äußerer Erscheinungen zu bestreiten, die Theorie aber schließt deren Erklärung schon im Ansatz aus. Es ist nicht nötig, hier philologische Belege in Kants Texten zu suchen, die bestätigen, daß die fragliche Theorie keine kantische ist. Es ist aber vielleicht nützlich, daran zu erinnern, daß Kant selbst ausdrücklich die Auffassung vertritt, daß "der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist" (B 48 f.).

Wenn dies also Kants Auffassung ist, dann kann auch der aus B 49 f./A 33 zitierte Passus nicht den Sinn haben, den Vaihinger ihm unterstellt. Sehen wir uns den fraglichen Satz etwas genauer an. Er zerfällt in drei Teilsätze, von denen der zweite den ersten erläutert, die ersten beiden zusammengenommen die Bedeutung des dritten Teilsatzes bestimmen. Im zweiten Teilsatz heißt es, die Zeit "gehört weder zu einer Gestalt, oder Lage usw." Da nicht gemeint sein kann, räumlichen Erscheinungen käme keine Zeitlichkeit zu, muß etwas anderes gemeint sein. Gemeint ist, daß Gestalt, Lage usw. selbst räumliche, und keine zeitlichen, Bestimmungen sind. Es ist die genuine Funktion des Raumes als Anschauungsform, rezeptivitätseigene Bedingung dreidimensionaler Relationen wie Ausdehnung, Gestalt, Lage usw. zu sein. Diese Funktion ist *nicht* die der Zeit. *Insofern* nämlich Ausdehnung, Gestalt, Lage usw. *räumliche* Bestimmungen sind,

9 Diese Schwierigkeit hat immer wieder zu Revisionen der Kantischen Theorie Anlaß gegeben. Noch P. Rohs bestimmt, um sie zu vermeiden, Raum *und* Zeit als Formen des äußeren Sinns, die Zeit als Form des äußeren *und* inneren Sinns (cf. Rohs 1973, insbes. S. 89 u. 93). Siehe dazu Abschn. IV.2.

kann die Zeit "keine Bestimmung äußerer Erscheinungen" *qua* äußerer Erscheinungen sein (erster Teilsatz).

Diese Erläuterung kann schließlich auf den einfachen Satz gebracht werden: Die Zeit ist nicht die rezeptivitätseigene Bedingung der Anschauung räumlicher Verhältnisse. Die ersten beiden Teilsätze enthalten demnach bezüglich des Raumes eine positive Funktionsbestimmung, nämlich daß er rezeptivitätseigene Bedingung der Anschauung räumlicher Verhältnisse ist, und bezüglich der Zeit eine negative Angabe, nämlich die, daß sie die dem Raum zugesprochene Funktion eben nicht hat. Wenn es im dritten Teilsatz dann heißt: "dagegen bestimmt sie [sc. die Zeit] das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande", so gibt Kant damit auch die noch ausstehende positive Funktionsbestimmung der Zeit. So wie es dem Raum als Anschauungsform ursprünglich zukommt, rezeptivitätseigene Bedingung dafür zu sein, daß Anschauungsmannigfaltiges in dreidimensionalen Verhältnissen geordnet werden kann, kommt es der Zeit als Form der Anschauung ursprünglich zu, rezeptivitätseigene Bedingung dafür zu sein, daß Anschauungsmannigfaltiges in Verhältnissen des Nacheinander und, unter weiteren Bedingungen, der Dauer und des Zugleichseins geordnet werden kann.

Der dritte Teilsatz, der von der Zeit sagt, daß "sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande [bestimmt]", macht hinlänglich klar, daß nicht allein »innere, psychische Phänomene«, sondern Vorstellungen *als solche*, unangesehen ihres Inhalts und Ursprungs, in zeitlichen Verhältnissen stehen sollen. Demnach sind nicht innere Erscheinungen *im Unterschied* zu äußeren zeitlich, sondern Erscheinungen *als solche* stehen unter der formalen Bedingung der Zeit. Genau das ist die These Kants in B 50 f./A 34, wo die Zeit als "die formale Bedingung a priori *aller* Erscheinungen überhaupt" bestimmt wird.

Bezugnehmend auf diese Kantische These kommt Vaihinger denn auch zu einem Interpretationsergebnis, das dem oben dargelegten durchaus widerspricht: "die Zeit [erstreckt] ihr Machtgebiet nicht bloss auf die inneren, sondern auch auf die äußeren Erscheinungen."¹⁰ Allerdings sieht Vaihinger hier eine Vermittlungsmöglichkeit zwischen den beiden Ergebnissen. Denn die Auffassung von der Zeit als alle, auch äußere, Erscheinungen umfassend, werde "hier allgemein damit bewiesen, dass ja alle Vorstellungen, also auch diejenigen, welche äussere Phänomene zum Inhalt haben, ihrerseits wiederum qua Vorstellungen psychologische Phänomene sind, die daher auch unter die Zeitform fallen". Somit stehen "auch die

10 Vaihinger 1892, S. 396.

äußeren Erscheinungen unter der Bedingung der Zeit, nur indirect, nicht direct, wie die inneren".¹¹

Damit ist nun aber ein *anderes* Interpretationsergebnis erreicht. Das Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn wird jetzt nicht mehr als das eines Parallelismus oder einer Koordination angegeben, sondern als das einer *Subordination* des äußeren Sinns unter den inneren. Als Vorstellungen sind alle, auch die Vorstellungen, die äußere Phänomene zum Inhalt haben, psychologische Phänomene und als solche zum inneren Sinn zu rechnen. In dieser Sichtweise bilden also die Vorstellungen, die äußere Phänomene zum Inhalt haben, eine Teilmenge der Klasse der »psychologischen Phänomene«. Alle Vorstellungen gehören zum inneren Sinn und stehen unter der Zeitform, einige von ihnen gehören darüberhinaus noch zum äußeren Sinn und stehen unter der Raumform. Eine Stellungnahme zur Konkurrenz zwischen den beiden Interpretationsergebnissen sucht man bei Vaihinger allerdings vergeblich.

2. Resultierende Probleme

Die Konkurrenz zwischen den beiden Interpretationsergebnissen Vaihingers hat Reiningger als Indiz eines fundamentalen Widerspruchs in der Kantischen Theorie selbst aufgefaßt.

"Der Begriff des inneren Sinnes ist thatsächlich in zwei wesentlich verschiedenen Auffassungen im Kant'schen System wirksam, welche allerdings in der Darstellung unterschiedslos durcheinanderlaufen und deren Trennung nur durch die Berücksichtigung ihrer Wirkung auf die Erfahrungslehre möglich ist. Die Differenz dieser beiden Auffassungen läßt sich am kürzesten ausdrücken durch das Verhältnis des äußeren Sinnes zum inneren, welcher einmal das Verhältnis der *Coordination*, das anderemal ein Verhältnis der *Subordination* ist: Dort ist der äußere Sinn *neben* dem inneren als selbständige und gleichberechtigte Erkenntnisquelle, hier der äußere Sinn als bloße Theilsphäre des inneren."¹²

Dieser Widerspruch ist keine vernachlässigbare Unstimmigkeit eines Theorems, sondern, so Reiningger, ein Widerspruch, der die gesamte

¹¹ Ibid.

¹² Reiningger 1900, S. 23.

Theoriekonzeption Kants betrifft. Denn je nach dem, ob man das Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn als Koordination oder als Subordination bestimme, resultiere einmal ein transzendentaler Idealismus, ein anderes Mal aber ein empirischer Idealismus.¹³ "Die Kant'sche Erfahrungstheorie baut sich tatsächlich auf zwei wesentlich verschiedenen Voraussetzungen auf: auf dem gewollten transzendentalen und auf dem aus ihm gewordenen empirischen Idealismus."¹⁴

Den Vorwurf eines von Kant selbst offenbar nicht bemerkten, jedoch gravierenden und sogar grundsätzlichen Positionswandels von *KrV A* zu *KrV B* hat schon Schopenhauer gemacht. Allerdings hält er umgekehrt den empirischen Idealismus für Kants eigentliche und auch ursprüngliche Position, die in *KrV A* besser realisiert sei als in *KrV B*. Die B-Auflage ist seiner Beurteilung nach ein "verunstalteter und verdorbener" Text, "ein sich selbst widersprechendes Buch".¹⁵ Und Schopenhauer bedauert, daß die B-Auflage realistische Züge trage und Kant dort nicht mehr, wie in A "mit eben der Entschiedenheit wie *Berkeley* und ich, die in Raum und Zeit vorliegende Außenwelt für bloße Vorstellung des sie erkennenden Subjekts erklärt".¹⁶

13 Reinerer selbst gibt keine geschlossene Definition dieser Termini. Verstreuten Stellen seiner Abhandlung läßt sich folgendes entnehmen: Für den »empirischen Idealismus« sind alle Gegenstände der Erfahrung nichts als bloße Vorstellungen; die Gegenstände existieren nur in unseren Vorstellungen. Für den »transzendentalen Idealismus«, der mit einem »empirischen Realismus« verbunden ist, gründen sich Vorstellungen von Gegenständen auf Empfindungen durch den äußeren Sinn (cf. S. 75); die Dinge haben auch außerhalb unseres Ichs eine selbständige Existenz (cf. S. 68). Der erkenntnistheoretische Realismus nimmt ein "transcendentales Erfahrungsobject" an: "Der Erkenntniswert unserer Erfahrung besteht darin, dass sie mit einem außerhalb ihrer stehenden Gegenstände übereinstimmt" (S. 151).

14 *Ibid.*, S. 5. - Es ist nicht ganz klar, ob Reinerer meint, der "gewollte transzendente Idealismus" sei in *KrV A* im Prinzip ausgeführt und erst in *KrV B* vollends durch den "aus ihm gewordenen empirischen Idealismus" unterlaufen worden, oder ob er den transzendentalen Idealismus mit der Koordination von äußerem und innerem Sinn einem noch vor der *KrV A* liegenden Stadium von Kants Denken zurechnen will. Da der von Reinerer beanstandete Widerspruch sich ohne weiteres schon allein aus Stellen der A-Auflage konstruieren läßt, ist anzunehmen, daß letzteres zutrifft.

15 Schopenhauer 1819, S. 515.

16 *Ibid.* - Auch Zocher 1954, S. 161 f. Anm., glaubt in *KrV A* eine "Prävalenz des inneren Sinnes", in *KrV B* hingegen eine "Prävalenz des äußeren Sinnes" feststellen zu können.

Ich werde im folgenden die Argumentation Reiningers knapp nachzeichnen, da sie einigen Einfluß auf spätere Untersuchungen gehabt hat. Das von Reiningger gestellte Problem ist nie wirklich gelöst worden. Dabei bestreite ich nicht, daß seither von einigen Autoren, auf die ich zurückkommen werde, gute Argumente gegen Reiningger vorgebracht worden sind. Meines Erachtens aber besteht eine befriedigende Lösung in diesem Fall nicht darin, daß man alternative Deutungsmöglichkeiten als Antwort auf Reiningers Problemstellung entwickelt, sondern darin, daß man zeigt, daß die Problemstellung selbst falsch ist. Doch zunächst zu Reiningers Argumentation.

Mit der Formulierung, der transzendente Idealismus sei die von Kant intendierte Konzeption, der empirische Idealismus aber "aus ihm geworden", bezieht sich Reiningger offenbar auf den Tatbestand, daß die *KrV* über viele Jahre hinweg konzipiert und außerdem noch zwischen 1781 und 1787 beträchtlichen Modifikationen unterzogen wurde. Er vermutet, daß diese sich nicht auf Wortlautveränderungen beschränken, sondern auf inhaltliche Revisionen der Theorie zurückzuführen sind. So gehöre die Koordination von innerem und äußerem Sinn einem früheren Stadium von Kants Denken an. Sie ist nach Reiningger die ursprüngliche Auffassung, der zufolge innerer und äußerer Sinn zwei "gleichberechtigte", "parallele" "Erkenntnisquellen" mit einem ihnen je eigentümlichen Stoff sind.

Reiningger glaubt in dieser Auffassung Kants ursprüngliche Nähe zu Locke wiederzuerkennen. Lockes Parallelismus des "external sense" und des "internal sense" und Kants ursprüngliche Auffassung kämen darin überein, daß sie zwei voneinander unabhängige Quellen von Vorstellungen annehmen. Der äußere Sinn sei das "Organ der eigentlichen (objectiven) Sinneswahrnehmung" und liefere Vorstellungen von "Außendingen". Der innere Sinn hingegen sei das "Organ des Selbstbewusstseins" bzw. der "Selbstwahrnehmung", das "Organ der Rezeptivität, welches von innen, d.i. von Seite der Vorgänge in unserem Ich, Affectionen erleidet". Als solches liefere er Vorstellungen von "inneren Vorgängen".¹⁷

Die andere Auffassung, die der Subordination des äußeren Sinns unter den inneren, gehöre einem späteren Stadium von Kants Denken an, das Reiningger offenbar um die letzten Jahre der Niederschrift der *KrV* bis zu ihrer 2. Auflage ansetzt. Sie sei auf eine "Umgestaltung" der Kantischen Sinnlichkeitslehre zurückzuführen.¹⁸ Zur Stützung seiner Beobachtung

17 Cf. Reiningger 1900, S. 24 und 52.

18 Cf. *ibid.*, S. 13.

bezieht sich Reininger auf exakt die Stellen, deren Interpretation bei Vaihinger zu den zwei verschiedenen Ergebnissen geführt hatte.

Der Widerspruch bestehe nun darin, daß Kant an der Koordinationsauf-fassung festgehalten habe, als er schon wesentliche der Subordinationsauf-fassung zuzurechnende Thesen vertrat. So befinde sich in der *KrV* das gesamte kantische System im Widerspruch mit sich selbst, weil Kant in ihr zwei sich disjunktiv zueinander verhaltende Auffassungen vom inneren Sinn habe gelten lassen.¹⁹

Wer eine These wie die Reiningers vertritt, sollte über die Darlegung des philologischen Tatbestands hinaus eine Erklärung bieten, aus der das Auftauchen des fraglichen Widerspruchs verständlich wird. Es muß einsichtig gemacht werden, warum eine "Umgestaltung" überhaupt in Betracht kam. Reininger verfügt über eine solche Erklärung: Bestimmt man äußeren und inneren Sinn als nebengeordnete Teilvermögen *und* definiert zugleich die Zeit so, daß sie *nichts anderes* als die Form des inneren Sinns ist, so entsteht das (oben bereits genannte) Problem, die Zeitlichkeit äußerer Erscheinungen nicht begreiflich machen zu können. Diese Schwierigkeit habe Kant dann dazu gezwungen, den inneren Sinn als *alle* Vorstellungen umfassend zu definieren, um so auch äußeren Erscheinungen Zeitlichkeit zusprechen zu können.

Die Ursache des Widerspruchs ist die Ausdehnung des Parallelismus auf die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, und die damit gegebene Beschränkung des Raums auf den äußeren, der Zeit auf den inneren Sinn. "In der Vertheilung und Gegenüberstellung von Raum und Zeit aber als der Formen dieser zwei spezifisch verschiedener Sinnesgebiete liegt bereits der Keim zu jener Abänderung der Kant'schen Sinneslehre, welche die ursprüngliche Coordination der beiden Zweige der Sinnlichkeit in eine Subordination des äußeren unter den inneren Sinn verwandelt, sowie aller aus dieser Umgestaltung sich ergebenden Consequenzen für die Theorie der Erfahrung."²⁰

Äußeren Erscheinungen wird Zeitlichkeit demnach "auf einem Umweg" gesichert, indem der innere Sinn nun alles umfassen soll, was »in uns« ist, nämlich Vorstellungen, seien es Vorstellungen von Äußerem oder Innerem. Dem ursprünglich empirisch gefaßten inneren Sinn als Vermögen der Affizierbarkeit von »inneren Vorgängen« werde "eine *transcendentale Bedeu-*

19 Cf. *ibid.*, S. 53.

20 *ibid.*, S. 13.

ung unterlegt".²¹ Aufgrund einer "Homonymie der Worte »in uns«" würden Vorstellungen einmal im empirischen Sinne als die "Classe innerer Erscheinungen", d.h. als Vorstellungen von *etwas in uns* (dem empirisch Inneren), genommen, ein anderes Mal hingegen im transzendentalen Sinne als "Erscheinungen überhaupt", d.h. als Vorstellungen, die als psychische Phänomene *sich in uns befinden*. Nur aufgrund dieser Homonymie der Ausdrücke »in uns« und »Vorstellung« könne Kant die Zeit ausschließlich die Form des inneren Sinns nennen und zugleich äußeren Erscheinungen Zeitlichkeit zusprechen. Demnach begeht Kant hier, so Reininger, einen »Paralogismus«:

"Alle Vorstellungen sind (in *transcendentaler* Bedeutung) in uns. Alles, was (in *empirischer* Bedeutung) in uns ist, wird unter der Form der Zeit vorgestellt.

Folglich sind alle Erscheinungen überhaupt in der Zeit und stehen notwendigerweise im Verhältnisse der Zeit."²²

Der unter diesen Voraussetzungen in Anspruch genommene Begriff des inneren Sinns ist der "Inbegriff aller Vorstellungen" (cf. *KrVB* 220/A 177). Als solcher wäre er mit dem des Gemüts als ganzem identisch. Reininger gibt hier zu bedenken, daß ein so gefaßter innerer Sinn "weder eigentlich *Sinn* noch eigentlich *innerer Sinn*" ist. Er wäre nicht eigentlich *Sinn*, weil er als mit dem Gemüt identifiziert auch Denken und Wollen, also *spontane Funktionen*, umfaßte. Und er wäre auch nicht eigentlich *innerer Sinn*, denn er schlosse auch Vorstellungen der empirischen Außenwelt ein.²³

Die Konsequenz der Zugrundelegung eines solchen Begriffs sei nun die, daß der äußere Sinn zur Teilsphäre des inneren, der äußere Sinn unter den inneren subordiniert und so schließlich die Außenwelt in die Innenwelt verlagert würde. Damit aber läge ein empirischer Idealismus vor, wie Kant ihn als seinen theoretischen Intentionen entgegengesetzt abgewiesen habe. Da sich die Koordinationsauffassung, die allein einem transzendentalen Idealismus entspreche, aber gleichwohl neben der Subordinationsauffassung weiterhin durchhalte, schwanke die Kantische Theorie durchgängig zwischen transzendentalen und empirischem Idealismus, zwei Konzeptionen, die sich wechselseitig ausschlossen und nicht beide in einer Theorie vertreten werden könnten.

21 *Ibid.*, S. 53.

22 *Ibid.*, S. 54 f.

23 Cf. *ibid.*, S. 47 und 57 f.

Diese für die Kantische Theorie verhängnisvolle Lage hätte laut Reininger durchaus vermieden werden können. Er schlägt selbst eine Revision vor, der zufolge 1.) an der Koordinationsauffassung festzuhalten ist und der innere Sinn als dem äußeren nebengeordnet, aber ihm gegenüber sekundär gefaßt wird, und 2.) die Zeit vom inneren Sinn losgelöst, d.h. nicht mehr als nur dessen Form, sondern als die Form des "Gesamtbewußtseins" bestimmt wird. Damit würde allen Erscheinungen die Zeitlichkeit gesichert²⁴ und darüberhinaus vermieden, äußere Erscheinungen als eine Teilspähre innerer, die Außenwelt als eine Teilspähre der Innenwelt zu begreifen.

Reiningers revidierte Fassung des Begriffs des inneren Sinns und seines Verhältnisses zum äußeren Sinn werde ich hier nicht weiter diskutieren, da sie ausdrücklich wesentliche Thesen Kants aufgibt und mit »transzendental-psychologischen« Voraussetzungen operiert, die weder sachlich noch als Kant-Interpretation überzeugend sind. Auch die Literatur, die sich mit Reiningers Problemstellung weitgehend unter den von ihm (und Vaihinger) gemachten Voraussetzungen befaßt, soll hier nicht im einzelnen besprochen werden. Insbesondere verzichte ich auf eine Erörterung der Versuche, einen »transzendentalen« hinter einem »empirischen«²⁵ oder einen »noetischen« hinter einem »intentionalen«²⁶ inneren Sinn zu konstruieren. Ebenso wenig bemühe ich mich um eine Auseinandersetzung mit Deutungen des inneren Sinns als einer Art Medium des selbstaffektiven Sichverzeitlichens des transzendentalen Subjekts.²⁷ Die Theorie Kants gibt nicht nur keine Mittel an die Hand, über den von solchen Modellen postulierten Bereich transzendentaler Subjektivität kontrolliert Aussagen zu machen. Sie teilt sogar begründetermaßen mit, daß solche Aussagen nicht gemacht werden können. Deutungsmodelle dieser Art können auch keinen Anspruch darauf erheben, erst durch sie würden die Kantische Theorie sowie die in ihr verhandelten Phänomene verständlich. Wenn es eine befriedigende Interpretation von Kants Begriff des inneren Sinns geben sollte, dann besteht sie nicht in einer Vermehrung von Vermögen oder der Konstruktion von Geschichten übers transzendentalen Subjekt.²⁸ Sie kann nur darin bestehen zu zeigen, daß sich

24 Cf. oben Anm. 9.

25 Cf. Knothe 1905, Rademaker 1908, Monzel 1913 und 1920.

26 Cf. Robinson 1988.

27 Cf. Heidegger 1927/28 und 1929, Moreau 1974.

28 Cf. etwa Adickes 1929. - Strawsons entschiedener Ablehnung eines "essay in the imaginary subject of transcendental psychology" (Strawson 1966, S. 32) ist in Anbetracht solcher Interpretationen nur beizupflichten.

der innere Sinn in seinem Verhältnis zum äußeren Sinn sowie zur Apperzeption in einer Weise bestimmen läßt, aus der seine epistemiche Relevanz für innere und äußere Erfahrung einsichtig wird. - Der folgende Abschnitt nennt die Bedingungen, unter denen das Idealismus-Problem, wie Reininger es stellt, sich erübrigt, da es gar nicht erst entsteht.

3. Die Komplementarität von innerem und äußerem Sinn

Zur Auflösung der von Reininger monierten Spannung zwischen zwei Konzeptionen des inneren Sinns muß die Verträglichkeit der beiden folgenden Thesen dargelegt werden:

- (1) Der äußere Sinn ist keine »Teilsphäre« des inneren. Das Dasein (die Wirklichkeit) der Dinge außer mir ist die Bedingung dafür, daß innere Erfahrung möglich ist. Die Möglichkeit äußerer Erfahrung ist eine Bedingung der Möglichkeit innerer Erfahrung.
- (2) Der innere Sinn ist der Inbegriff aller unserer Vorstellungen. Sämtliche Vorstellungen gehören als solche, d.h. als Modifikationen des Gemüts, zum inneren Sinn.

Kant hat beide Thesen vertreten. Der Widerspruch liegt laut Reininger darin, daß These (1) das Verhältnis der Koordination der beiden Sinne, These (2) das der Subordination des äußeren Sinns unter den inneren *impliziert*, und daß zwischen *diesen*, Koordination und Subordination, ein Widerspruch bestehe. Wenn die von Reininger angenommenen Implikationsbeziehungen bestehen, liegt ein Widerspruch tatsächlich vor. Denn es ist zweifellos richtig, daß die Termini »Koordination« und »Subordination« Verhältnisarten bezeichnen, die nicht beide zugleich mit Bezug auf denselben Sachverhalt und in derselben Hinsicht bestehen können. Insofern ist eine Theorie, die dies wie auch immer implizit voraussetzt, widersprüchlich. Die Thesen (1) und (2) sind aber miteinander verträglich, wenn die von Reininger angenommenen Implikationsbeziehungen nicht bestehen. Formal wäre der Widerspruch zwar bereits aufgelöst, wenn nur *eine* der beiden Implikationen falsifiziert wäre. Der Sache nach aber sind *beide* inadäquate Deutungen Kantischer Aussagen.

- (3) These (1) ist nicht gleichbedeutend mit der These, äußerer und innerer Sinn seien verschiedene, »parallele« oder »koordinierte Erkenntnisquellen«.
- (4) These (2) ist nicht gleichbedeutend mit der These, der äußere Sinn sei dem inneren als dessen »Teilsphäre« subordiniert.

Hieran sind dann unmittelbar die weiteren Behauptungen anzuschließen und zu begründen:

- (5) These (1) impliziert nicht, daß der innere Sinn eine Rezeptivität »zweiter Ordnung« sei. Die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Sinn impliziert keine Unterscheidung zwischen verschiedenartigen Vorstellungsinhalten (»Stoffarten«), sondern ist eine Unterscheidung zweier *Formen der Anschauung*.
- (6) These (2) enthält keine Aussage zugunsten des empirischen Idealismus. Die Wirklichkeit der vorgestellten Dinge als in ihrem Bestand vom Vorgestelltsein unabhängiger und außer mir existierender Dinge wird von der Annahme, daß der innere Sinn alle Vorstellungen umfasse, nicht in Frage gestellt.

Für (5) und (6) ist meines Wissens in der Kant-Literatur noch nicht gezielt argumentiert worden. Zwar finden sich bei einigen Autoren Interpretationsansätze, die eine solche Argumentation durchaus begünstigen. Gerhard Krüger etwa erklärt: "das Mannigfaltige des inneren Sinnes ist mit dem des äußeren materiell identisch; [...] Im inneren Sinn empfinden wir die äußeren Bindrücke *als* unsere eigenen Eindrücke; durch die innere Affektion werden uns die von außen erregten Empfindungen *als solche* eindringlich gemacht." Er fügt allerdings hinzu: das Mannigfaltige des äußeren Sinnes "wird zum Mannigfaltigen des inneren Sinnes *nur dadurch*, daß es aufgefaßt und *verstanden* und *dadurch* als das im Inneren des Gemütes Befindliche selbst zur Empfindung gebracht wird".²⁹ Damit wird unterstellt, das dem inneren Sinn Gegebene seien nur bereits verstandene Daten. Der innere Sinn wäre demnach ein Vermögen »zweiter Ordnung«, entsprechend einer der beiden Varianten von Reiningers Deutung. Seine Funktion erschöpfte sich darin, durch Verstandesleistungen bereits Interpretiertes dann noch einmal als Gegenstand einer Empfindung des "im Inneren des Gemütes Befindliche[n]" vorzustellen.

Es macht sich immer wieder bemerkbar, daß die mit der Begrifflichkeit des »Inneren« verbundenen Konnotationen verfänglich sind und irreführen können.³⁰ Dies wird auch an Krügers Interpretation deutlich, wenn er in

29 Krüger 1950, S. 186 (3., 4. u. 5. H.v.m.).

30 Die von Bieri 1982 aufgegriffene Analyse des Spezifikums innerer Erfahrung durch Nagel 1974 hat den erheblichen Vorteil, schon im Ansatz vor Mißdeutungen des Adjektivs »inner« zu bewahren. - Eine Mißdeutung der Begrifflichkeit von »innen« bei Kant führt unweigerlich in grundlegende Schwierigkeiten, insbesondere auch hinsichtlich seines unermüdlichen Nachdrucks auf den empirischen Realismus.

elementare erkenntnistheoretische Bestimmungen abgeleitete Erwägungen zum inneren Sinn als dem Vermögen der "Gefühle" hineinragt. Er führt weiter aus: "Das Mannigfaltige des inneren Sinnes ist also das mannigfaltige Gefühl davon, daß und wie wir äußerlich affiziert werden. So sind denn Lust und Unlust, »Vergnügen« und »Schmerz«, die eigentliche Materie des inneren Sinnes; ihr Wechsel, ihre Anwesenheit und ihr Mangel das eigentliche Problem der inneren Erfahrung, in der der Mensch sich selbst wahrnimmt, beobachtet und zu verstehen sucht."³¹

Sieht man einmal davon ab, daß mit der unumwundenen Kurzschließung gefühlpsychologischer und epistemologischer Erklärungen hier nicht weiterzukommen ist, so ist bereits die Einschränkung des inneren Sinns auf innere Erfahrung mit den Texten unvereinbar. Obwohl Kant selbst gelegentlich den inneren Sinn *auch* in der eingeschränkten Bedeutung der sinnlichen Grundlage für innere Erfahrung *im Unterschied* zu äußerer Erfahrung in Anspruch nimmt, kann darin allein nicht dessen erkenntnistheoretische Funktion gesehen werden. Sie kann auch nicht als die Grundbedeutung gelten, aus der sich andere Bedeutungen erst ableiten ließen.³² Weder vom Ursprung noch vom Inhalt des Gegebenen her ist eine Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Sinn möglich, aus der dann noch die Funktion des letzteren in seiner Gegenüberstellung zur Apperzeption einsichtig würde. Peter Baumanns stellt treffend fest: "Von einer Differenz affizierender Gegebenheitsursprünge her inneren und äußeren Sinn zu unterscheiden, gelingt nicht. Es entfällt aber auch die Möglichkeit, vom Inhalt

31 Krüger 1950, S. 187. Zwar finden sich Belege im Kantischen Werk für die Verwendung des Terminus »innerer Sinn« als Bezeichnung eines Vermögens der Gefühle (Lust und Unlust, Neigung, Geschmack). Sie finden sich vor allem in Reflexionen aus den 1770er Jahren, der *Kritik der praktischen Vernunft*, der *Kritik der Urteilskraft* und der *Anthropologie*. Aber bereits in den frühen Reflexionen sah Kant die Annahme zweier innerer Sinne vor, um eine Verwechslung wie die Krügers zu vermeiden, ohne sich jedoch die Möglichkeit zu verschließen, auch »bloß subjektive« Gefühle in das Vorstellungsleben menschlicher Subjekte theoretisch integrieren zu können. In der *Anthropologie* unterscheidet Kant zwischen »innerem Sinn (sensus internus)« und »inwendigem Sinn (sensus interior)« und verwendet den zweiten Ausdruck als Bezeichnung der Rezeptivität für in keiner Hinsicht epistemisch relevante, sondern »bloß subjektive« Empfindungen. Cf. auch den oben, in Abschn. I.3., zitierten Passus aus der *Metaphysik der Sitten*, AA VI 211 f. incl. Anm. (WW VIII 315 f. incl. Anm.).

32 Auch Heideggers Deutung des inneren Sinns als sinnliche Innerlichkeit und selbstaffektives Sichverzeitlichen des Gemüts läuft auf eine solche Theorie hinaus und wird daher hier nicht weiter in Betracht gezogen. Cf. die Kritik bei Baumanns 1981a, S. 95.

des Gegebenen her (etwa Körpervorstellungen auf der einen Seite, seelischen Zustandsvorstellungen auf der anderen) zu unterscheiden.³³

Einem Verständnis dessen, was Kant unter »innerer Sinn« faßt, ist nur näher zu kommen, indem man stattdessen von vornherein dessen "Funktionsbestimmtheit"³⁴ aufzuschlüsseln versucht. Zu diesem Zweck hat man vor allem der Bedeutung der These nachzuspüren, alle Vorstellungen gehörten als »Modifikationen des Gemüts« zum inneren Sinn. Das heißt insbesondere auch, daß man Aufschluß darüber bekommen muß, was damit gemeint ist, daß Vorstellungen nach Kant zunächst Modifikationen des Gemüts und nicht per definitionem Fälle von »Bewußtsein von etwas« sind.

Im Zusammenhang damit ist dem Umstand Rechnung zu tragen, daß Kant - in *KrV* B noch mehr als in A - auf der Unterscheidung zwischen innerem Sinn und Apperzeption insistiert. Ich gehe demnach von der Interpretationshypothese aus, daß diese Unterscheidung die grundlegende ist, von der her dann erst alle weiteren Unterscheidungen, von denen der innere Sinn in der Theorie Kants betroffen ist, vorzunehmen sind. Ich vermute, daß weder mit Umschreibungen wie »reflexives Vermögen zweiter Ordnung der Wahrnehmung innerer psychischer Vorgänge« noch mit Umschreibungen wie »Vermögen transzendentaler Empfindungen« oder ähnlichen abenteuerlichen Einfällen die Bedeutung dessen, was Kant unter »innerer Sinn« versteht, getroffen wird. Daß solche Deutungen in Schwierigkeiten führen, ist offenkundig. Es sind jetzt Indizien ausfindig zu machen, die belegen können, daß Kant in der Tat an etwas anderes gedacht haben muß.

Ein erster diese Vermutung nahegelegender Schritt ist die Beobachtung, daß Kant den fraglichen Begriff in Argumentationskontexten in Anspruch nimmt, in denen weder der Text noch die zur Debatte stehende Sache Anlaß geben können, bei der Verwendung des Terminus »innerer Sinn« an etwas zu denken, auf das Umschreibungen wie die genannten zuträfen. Stellen der *KrV*, an denen es sich so verhält, werden im weiteren Verlauf noch behandelt werden.³⁵ Stellvertretend sei, um die Art der Argumentationskontexte zu bezeichnen, an die hier zu denken ist, folgende Bemerkung Kants zitiert: Die Erkenntnis von Gegenständen möglicher Erfahrung sei die "nach den categorien geordnete Zusammensetzung der Vorstellungen des inneren Sinnes".³⁶ Diese Bemerkung faßt einen Kantischen Gedanken

33 Baumanns 1981a, S. 97.

34 Ibid.

35 Siehe unten Kap. VII.

36 R 6350 (1797), AA XVIII 675. Cf. auch die *Nachträge zur KrV*, R LVII (zu A 137), AA XXIII 27: "Die Synthesis des Verstandes, wenn sie den inneren Sinn der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmt, heißt so."

zusammen, der in verschiedenen Varianten durch die gesamte transzendente Analytik hindurch immer wieder auftaucht. Der innere Sinn ist demnach als die Sinnlichkeit zu interpretieren, insofern der Verstand sich auf sie bezieht.³⁷

Ferner ist festzustellen, daß Kant vor allem in Passagen, die er in die B-Auflage der *KrV* einfügt und mit denen er durch präzisere Auskünfte über das Verhältnis zwischen äußerem und innerem Sinn auf den von Zeitgenossen gegen ihn erhobenen Idealismus-Vorwurf reagiert, den inneren Sinn als mit dem äußeren "notwendig verbunden" bestimmt. Der innere Sinn ist hinsichtlich des Inhalts seiner Vorstellungen auf den äußeren Sinn angewiesen, da in der inneren Anschauung "die Vorstellungen *äußerer Sinne* den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen" (B 67).³⁸ Kant meint mit »innerem Sinn« kein sekundäres Vermögen der Introspektion, das zu anderen, auf äußere Gegenstände bezogenen Bewußtseinsinhalten hinzutreten kann oder auch nicht. Die erkenntnistheoretische Funktion, die er dem inneren Sinn zuschreibt, ist grundlegend. In der Kantischen Theorie ist "eine Erkenntnis ohne inneren Sinn überhaupt nicht möglich"³⁹, der innere Sinn ist "eine der Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegebenem".⁴⁰ Er ist nicht nur sinnliche Grundlage für innere Erfahrung und Selbsterkenntnis, sondern ebenso für äußere Erfahrung und Gegenstandserkenntnis. Diese Funktionsbestimmung des inneren Sinns ist nicht gleichbedeutend mit der These, Welterkenntnis sei in letzter Instanz lediglich Selbsterkenntnis. Sie besagt vielmehr: sowohl in Selbsterkenntnis als auch in Welterkenntnis sind innerer und äußerer Sinn komplementäre Funktionen. Die "Realität des äußeren Sinnes [ist] mit der des inneren, zur Möglichkeit einer *Erfahrung überhaupt*, notwendig verbunden" (B XLI Anm.).⁴¹

Kant bestimmt das Verhältnis zwischen äußerem und innerem Sinn weder als das einer Subordination des ersteren unter den letzteren, noch als das einer Koordination (eines Parallelismus) beider als verschiedener »Erkenntnisquellen«. Der innere Sinn ist notwendige Bedingung auch für äußere Erfahrung, der äußere Sinn ist notwendige Bedingung auch für inne-

37 Belege aus der *KrV*, den Nachlaß-Reflexionen und dem Opus postumum, die diese Interpretationsthese stützen, hat Schulz 1962, S. 61-72, zusammengestellt. Zum sachlichen Kontext in der *KrV*, siehe unten Kap. VII.

38 Cf. auch die ähnlich lautende Stelle B XXXIX Anm.

39 Schulz 1962, S. 61.

40 Ibid., S. 75.

41 H.v.m.

re Erfahrung. Reiningers Idealismus-Vorwurf erübrigt sich durch den Aufweis einer »Wechselbedingtheit«⁴² von innerem und äußerem Sinn.⁴³

Es fällt jedoch auf, daß bisher nur einige Indizien beigebracht wurden, aus denen hervorgeht, daß der innere Sinn einerseits auf den äußeren angewiesen ist, und daß ihm andererseits eine epistemische Relevanz dergestalt zukommt, daß er als Bedingung *jeder* Erkenntnis von Gegebenem gelten muß. Es ist aber noch nicht klar, inwiefern der äußere Sinn seinerseits auch auf den inneren angewiesen sein sollte, damit seine Daten erkenntniswirksam werden. Nur wenn einsichtig gemacht werden kann, daß auch diese Angewiesenheit besteht, kann das Verhältnis der beiden Sinne als Wechselbedingtheit charakterisiert werden. Kant selbst investiert in den verschiedenen Ansätzen zu Neufassungen einer Widerlegung des Idealismus einigen Aufwand in den Nachweis der einen Abhängigkeitsrichtung⁴⁴, hält aber offenbar eine explizite Darlegung der anderen nicht für ebenso dringlich.⁴⁵

42 Schulz 1962, S. 75.

43 So auch Baumanns 1981a, S. 100 Anm. 8.

44 Cf. R 5653 und R 5654 (AA XVIII 305-316), R 6311 bis 6317 (AA XVIII 607-628), R 6323 (AA XVIII 643), sowie die Leningrader Reflexion *Vom inneren Sinne*, die sämtlich sich um eine Darlegung der Abhängigkeit des inneren Sinns vom äußeren bemühen. Sie ist das argumentationsstrategische Grundmodell, das sich durch die im Einzelnen voneinander abweichenden Versuche einer Widerlegung des Idealismus durchhält. Eine Darstellung der verschiedenen Versionen, die deren Entwicklung aus einer jeweils modifizierten Problemstellung verständlich macht, findet sich in Rousset 1967, S. 139-161. - Mit Bezug auf die Leningrader Reflexion (cf. oben, III.1., Anm. 2) ist bemerkenswert, daß Kant sich dort zu der Konsequenz durchringt, daß "ich meiner *a priori* als in *Relation* gegen andere Dinge noch vor der Perzeption derselben bewußt werden könne" (r 34 f.). Und: "Das Bewußtsein unserer Rezeptivität in Ansehung der inneren *oder* äußeren Bestimmungsgründe unserer Vorstellung und der mit ihr verbundenen Form sinnlicher Anschauung muß *a priori* in uns stattfinden" (v 23 f.). Zu diesem überraschenden Punkt cf. Mohr/Seel 1987, S. 449-452, und Mohr (i. Ersch.). Brandt 1987 gibt eine weiter ausholende Einordnung dieser Reflexion in die Geschichte der Kantischen Widerlegungen des Idealismus, sieht aber in den zitierten Schlußfolgerungen keine Abweichung von Kants in den 1780er Jahren durchgängig vertretenen Argumenten.

45 In der Perspektive der Widerlegung des Idealismus hat Kant einen expliziten Beweis der »notwendigen Verknüpfung« qua *wechselseitiger* Bedingtheit von innerem und äußerem Sinn, Raum und Zeit im Brief an Rehberg (vor dem 25.9.1790; AA XI 210; *Briefwechsel*, S. 478) formuliert: "Die Notwendigkeit der Verknüpfung der beiden sinnlichen Formen, Raum und Zeit, in der Bestimmung der Gegenstände unserer Anschauung, so daß die Zeit, wenn sich das Subjekt selbst zum Objekte macht, als eine Linie vorgestellt werden muß, um

Daher ist noch nicht einzusehen, worin denn die unterstellte *generelle* epistemische Relevanz des inneren Sinns besteht. So ist man darauf angewiesen, die Gründe für Kants mindestens implizit vertretene These, der äußere Sinn sei auch seinerseits "notwendig" mit dem inneren "verbunden", aus Argumenten zu rekonstruieren, deren Bedeutung für ein Verständnis von Kants Begriff des inneren Sinns nicht offen zutage liegt.⁴⁶ Diese Verbundenheit muß insofern bestehen, als äußerer und innerer Sinn - bzw. deren Vorstellungen - in der zeitlichen Relation der Simultaneität stehen. Jedem Datum des äußeren Sinns korrespondiert ein Datum des inneren Sinns. Dabei kommt dem äußeren Sinn die Funktion zu, die sinnliche Qualität eines raumzeitlichen Gegenstandes, den Inhalt einer Wahrnehmung, vorzustellen (»Ich sehe rot«), wohingegen aufgrund des inneren Sinns das Vorstellen als solches sinnlich gegeben ist (»Ich *sehe* rot«). Nur wenn beide sinnliche Funktionen simultan in Kraft sind, kann es ein Bewußtsein davon geben, daß ich etwas vorstelle. Kein Datum des äußeren Sinns kann als Vorstellung bewußt werden, wenn es nicht zugleich Datum des inneren Sinns ist. Die epistemische Abhängigkeit des äußeren Sinns vom inneren besteht dann insofern, als kein Wahrnehmungsinhalt erkenntniswirksam werden kann, der nicht *als wahrgenommener* bewußt werden kann, und der innere Sinn die sinnliche Grundlage für eben diese unerläßliche Möglichkeit darstellt, sich seines Wahrnehmens bewußt zu werden.

sie als Quantum zu erkennen, sowie umgekehrt eine Linie nur dadurch, daß sie in der Zeit konstruiert werden muß, als Quantum gedacht werden kann, - diese Einsicht der notwendigen Verknüpfung des inneren Sinnes mit dem äußeren selbst in der Zeitbestimmung unseres Daseins, scheint mir zum Beweise der objektiven Realität der Vorstellungen äußerer Dinge (wider den psychol. Idealism.) Handreichung zu tun, die ich aber jetzt nicht weiter verfolgen kann." In den *Los en Blättern zu den Fortschritten* (AA XX 337) heißt es: "Das Konstruieren aber erfordert immer für die Zeit die Beschreibung einer Linie, deren Teile doch zugleich sind, und für die Linie eine Zeit, deren Teile nacheinander sind." - Dem im folgenden indizierten Desiderat hätte Kant u.U. abhelfen können durch eine Explikation der These, eine Linie könne "nur dadurch, daß sie in der Zeit konstruiert werden muß, als Quantum gedacht werden".

46 Harrell 1974, S. 98-111, hat einen solchen Versuch unternommen. Er kommt zu dem Ergebnis, die "innere Sinnlichkeitsausrichtung" fungiere bei Kant als "die bei aller äußeren Erfahrung und Einbildung stattfindende Passivität des erkenntnistheoretischen Subjekts sich selbst gegenüber" (S. 112). Allerdings schließt er hieran die unverständliche These an, die "innere Sinnlichkeit" sei "das als Passivität [des erkenntnistheoretischen Subjekts] sich selbst gegenüber aufgefaßte Denken [!] eines empirisch äußeren Gegenstands" (S. 127).

Die Komplementarität von äußerem und innerem Sinn besteht demnach darin, daß sinnliches Vorstellen nur insofern erkenntniswirksam ist, als »etwas vorstellen« und »etwas vorstellen« zwei epistemologisch unterscheidbare, aber epistemisch simultane Momente kognitiver Einstellungen sind. Daß sinnliche Vorstellungen als *Vorstellungen* im inneren Sinn »sinnlich gegeben« sind, besagt nicht, daß jeder Fall von Vorstellen ein Fall von Introspektion des psychischen Innenlebens ist; »sinnlich gegeben« sind mir meine Vorstellungen insofern, als, sobald die Vorstellung auftritt, ich nicht mehr »frei« bin, sie zu haben oder nicht zu haben.⁴⁷

Damit aber ist die Fragestellung verlagert vom Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn auf das zwischen innerem Sinn und Apperzeption. Eine aufmerksame Lektüre der Reflexionen zur Widerlegung des Idealismus gibt zu erkennen, daß Kant nach 1787 in der Tat schließlich zu der Überzeugung vorgedrungen ist, daß selbst die Verhältnisbestimmung zwischen innerem und äußerem Sinn, die vordergründig gesehen lediglich die Theorie der Formen der Sinnlichkeit betrifft, rekurrieren muß auf die Verhältnisbestimmung zwischen innerem Sinn und Apperzeption, die die Theorie der Verstandeshandlungen einbezieht. Ich nehme dies als ein mit meiner oben vorgetragenen Interpretationshypothese übereinstimmendes Indiz dafür, daß man von der Unterscheidung zwischen innerem Sinn und Apperzeption auszugehen hat.

Allerdings ist auch mit Bezug auf diese Unterscheidung für die hier leitende Frage mit einer direkten Stellenkommentierung nicht weiterzukommen. In den beiden folgenden Kapiteln (V. und VI.) werden daher Gedankengänge entwickelt, aufgrund derer in einer zunächst noch allgemeineren Bedeutung einsichtig werden soll, was es heißt, das Gegebensein von Vorstellungen im inneren Sinn sei eine Elementarbedingung, aber nicht hinreichende Bedingung, des »Bewußtseins von etwas«. Zu diesem Zweck sind zunächst Grundbegriffe wie »Vorstellung«, »gegeben«, »bewußt« terminologisch zu klären und die sich ergebenden Bedeutungsunterschiede auf die Frage der Funktionsbestimmtheit des inneren Sinns zu beziehen. Die Explikation der Bedingungen »bewußter Vorstellungen« führt auf eine Analyse der Bedingungen von Selbstzuschreibung.

47 Cf. Cramer 1986, S. 44.

V. Gegebenheit und Bewußtsein von Vorstellungen

1. Der Begriff der Vorstellung

Undeutlichkeiten in Kantischen Argumentationen, insbesondere solche mit dem Begriff des inneren Sinns verbundene, resultieren zu einem guten Teil aus der Verwendung des Vorstellungsbegriffs. Kant faßt den inneren Sinn als »Inbegriff aller Vorstellungen«. Der Vorstellungsbegriff ist in seiner Theorie der allgemeinste Gattungsbegriff für alles, was in irgendeinem Sinne als »Bewußtseinsinhalt« oder »Bewußtseinszustand« gelten kann. Und selbst diese Charakterisierung ist noch zu eng gefaßt. Kants Begriff der Vorstellung ist von einer solchen Allgemeinheit, daß sogar die Bezeichnungen »Bewußtseinsinhalt« oder »Bewußtseinszustand« als Äquivalente für »Vorstellung« problematisch sind. Aufgrund der Semantik von »Bewußtsein« suggerieren diese Ausdrücke, alles was Inhalt oder Zustand eines Bewußtseins sei, sei ipso facto »bewußter« Inhalt bzw. Zustand. Wird zwischen »Vorstellung« und »Bewußtseinsinhalt« Bedeutungsgleichheit angenommen, so wird damit behauptet, eine Vorstellung zu *haben*, impliziere oder sei identisch damit, sich ihrer auch *bewußt* zu sein.

Die Semantik war nicht immer und ist nicht überall dieselbe. Das philosophische Vokabular des 18. Jahrhunderts verfügte noch über eine terminologische Unterscheidung, die die genannten Assoziationen von vornherein zu vermeiden erlaubte: die Unterscheidung zwischen »Gemüt« und »Bewußtsein«, die der lateinischen Unterscheidung zwischen »mens« und »conscientia« sowie der heute noch in der angelsächsischen *philosophy of mind* geläufigen Unterscheidung zwischen »mind« und »consciousness« entspricht.¹ Im gegenwärtigen deutschen Sprachgebrauch behilft man sich gelegentlich damit, daß man mit »das Bewußtsein« dasjenige bezeichnet, was früher »das Gemüt« hieß (im Englischen »the mind«), und Fälle auftretender bewußter Inhalte in Wendungen wie »Bewußtsein davon haben, daß« wiedergibt.

1 Armstrong erläutert den Sinn dieser Unterscheidung und zieht aus ihr grundlegende Konsequenzen sowohl gegen Cartesianer als auch gegen Wittgensteinianer; siehe oben Kap. II.

Kant hat keine Bedeutungsleichheit zwischen »Vorstellung« und »Bewußtseinsinhalt« angenommen. Dies zeigt sich an verschiedenen Stellen. So führt etwa die "Stufenleiter der Vorstellungsarten" in *KrV* B 376 f./A 320 "Vorstellung mit Bewußtsein" als eine *Spezifikation* von "Vorstellung überhaupt (repraesentatio)" ein. Nach der Logik von *genus proximum* und *differentia specifica* ist damit zumindest implizit die komplementäre Spezifikation »Vorstellung ohne Bewußtsein« miteingeführt. Weiter ist zu beobachten, daß Kant offensichtlich unter Ausnutzung der ihm zur Verfügung stehenden terminologischen Differenzierungsmöglichkeiten Vorstellungen nie als Bewußtseinsinhalte, sondern als "Modifikationen des Gemüts" definiert.² Da Kant den Bewußtseinsbegriff wiederum in entscheidenden Argumenten seiner Theorie gezielt einsetzt, indiziert die Wortwahl "Gemüt" in bezug auf Vorstellungen im allgemeinen, erkenntnistheoretisch nicht näher spezifizierten Sinne, bereits eine sachliche Stellungnahme.

In den *Nachträgen zur KrV* - z.T. auf *Lösen Blättern* ohne eindeutig rekonstruierbaren Bezug auf bestimmte Stellen der *KrV* - formuliert Kant grundlegende Gedanken zu der hier fraglichen Unterscheidung. Einige von ihnen nehmen unmittelbar Bezug auf den Anschauungsbegriff und den Begriff des inneren Sinns. So heißt es dort etwa: "Alle Anschauungen sind nichts vor uns, wenn sie nicht ins Bewußtsein aufgenommen werden."³ Demnach ist die Aufnahme ins Bewußtsein eine Zusatzbedingung, unter der eine Anschauung stehen muß, um allererst als »bewußte Vorstellung«, als Vorstellung "vor uns" gelten zu können. Eine Anschauung (sinnliche Vorstellung) erfüllt also die Bedingung, bewußte Vorstellung zu sein, nicht schon an sich.

Hiermit stimmen auch die zahlreichen Formulierungen Kants überein, nach denen eine Wahrnehmung eine Erscheinung oder empirische Anschau-

2 A 98 f. Cf. B 50/A 34: "alle Vorstellungen [... gehören] doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande"; B 242/A 197: "innere Bestimmungen unseres Gemüts"; R 5636, AA XVIII 267: "Alle Vorstellungen, sie mögen nun herkommen, woher sie wollen, sind doch zuletzt als Vorstellungen Modifikationen des inneren Sinnes"; ebd. 268: "als Vorstellungen Modifikationen des inneren Sinnes"; R 6315, AA XVIII 620: "unsere Vorstellungen als innere Gemütsbestimmungen". Die Belege ließen sich noch fortführen. - Um die Differenzierungsmöglichkeit zu wahren, kann man den Ausdruck »mentale Zustände« als modernes Äquivalent für »Modifikationen des Gemüts« (und damit auch für »Vorstellungen«) in Gegenüberstellung zum Ausdruck »Bewußtseinsinhalt« einführen.

3 AA XXIII 19.

ung⁴ ist, *sofern* wir uns ihrer *bewußt* sind.⁵ Wörtlich auf den Begriff der Vorstellung bezogen heißt es etwa B 242/A 197: "Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns *auch bewußt werden können*."⁶ Und B 234/A 189: "Nun kann man zwar alles, und sogar jede Vorstellung, *so fern* man sich ihrer *bewußt* ist, Objekt nennen".⁷ Es bedürfe aber eben spezifischer zusätzlicher Bedingungen, "unter der jede Anschauung stehen muß, *um für mich Objekt zu werden*" (B 138). Auch wird an einigen verstreuten Stellen aus dem Nachlaß explizit die Unterscheidung zwischen innerem Sinn und Bewußtsein getroffen:

"Der Sinn ist entweder innerlich oder äußerlich; innerlich wird nur ein Sinn genannt und dadurch die apperception verstanden. Diese ist aber kein Sinn, sondern wir sind uns dadurch so wohl der Vorstellungen der äußeren als inneren Sinne bewußt."⁸

In einer Notiz zu den *Fortschritten der Metaphysik* wird festgehalten, es müsse gezeigt werden, daß

"es einen inneren Sinn gebe, der vom Bewußtsein innerer Vorstellungen unterschieden ist".⁹

In einer Reflexion etwa aus derselben Zeit (1790/91) heißt es:

"das Bewußtsein kann alle Vorstellungen begleiten, mithin auch die der Einbildung, die und deren Spiel selbst ein Objekt des inneren Sinnes ist und von der es möglich sein muß, sich ihrer als einer solchen bewußt zu werden".¹⁰

In einem Briefentwurf an den Fürsten von Beloselsky aus dem Sommer 1792 schreibt Kant:

4 Bekanntlich ist Kants Gebrauch des Erscheinungsbegriffs vieldeutig. Eine seiner Bedeutungen ist synonym mit »Anschauung«. Kant hat das z.T. selbst gesehen und sich gelegentlich verbessert. Cf. etwa die Emendation zu A 69, AA XXIII 45.

5 Cf. A 120, A 122, B 160; R LXIV, AA XXIII 28; R 4850, AA XVIII 8 u.a.m.

6 Hh.v.m.

7 Hh.v.m.

8 *Reflexionen zur Anthropologie*, R 224, AA XV 85.

9 *Loose Blätter zu den Fortschritten*, AA XX 338. Aus dem Wortlaut ist die Opposition zu Meier (1752) ersichtlich, den Kant in R 1680 (um 1752-1756; AA XVI 80) mit den Worten wiedergibt: "Das Bewust seyn ist *sensus internus*."

10 R 6315, AA XVIII 621.

"Zuerst die Einteilung des Vorstellungsvermögens in die der bloßen Auffassung der Vorstellungen, *apprehensio bruta* ohne Bewußtsein, ist lediglich für das Vieh und die *sphaere* der *apperception*, d.i. der Begriffe, die letztere macht die *sphaere* des Verstandes überhaupt."¹¹

Schließlich besteht Kant in einem Brief an Herz vom 26.5.1789 darauf, daß ohne das Hinzutreten weiterer Bedingungen

"auch alle *data* der Sinne zu einer möglichen Erkenntnis [...] nicht einmal zu derjenigen Einheit des Bewußtseins gelangen [würden], die zum Erkenntnis meiner selbst (als Objekt des inneren Sinnes) erforderlich ist. *Ich würde gar nicht einmal wissen können, daß ich sie habe*, folglich würden sie für mich, als erkennendes Wesen, schlechterdings nichts sein, wobei sie [...] als Vorstellungen [...] in mir, meines Daseins unbewußt, [...] immerhin ihr Spiel regelmäßig treiben könnten, ohne daß ich dadurch im mindesten etwas, auch nicht einmal diesen meinen Zustand, erkenne".¹²

Die Behauptungen dieser letzten Stelle reichen zwar weiter als die hier zu belegende These. Wichtig ist aber nur, daß sie jedenfalls die Behauptung enthält, daß Bewußtseinsfunktionen (welche das auch immer sein mögen), die über das bloße Gegebensein von Sinnesdaten hinausgehen, zu diesen hinzutreten müssen, damit ich auch nur wissen kann, "daß ich sie habe". Und das gilt dieser Stelle nach jedenfalls auch für Vorstellungen des inneren Sinns. Der innere Sinn ist den Zitaten nach keine hinreichende Bedingung für das Vorliegen von Fällen des »Bewußtseins von etwas«. Auf diese These kommt es mir hier zunächst an.

11 AA XI 345 (*Briefwechsel*, S. 574). Die Wendung "ist lediglich für das Vieh" besagt, Tieren komme nur die Fähigkeit zur »*apprehensio bruta* ohne Bewußtsein« zu, nicht die »Sphäre der *Apperzeption*«; diese sei erst den Menschen eigen. Die Wendung besagt nicht, daß bei Menschen eine »*apprehensio bruta*« schlechterdings nicht vorkommen könne. Aus dem Kontext der Briefstelle wird deutlich, daß die Einteilung, die Kant dort gibt, eine Aufstufung von Bedingungen, und nicht eine Genese von realiter aufeinander folgenden Etappen oder Phasen des Vorstellungslebens darstellt.

12 AA XI 52 (*Briefwechsel*, S. 398 f.); Hh.z.T.v.m.

2. Gegeben und bewußt

Eine Vorstellung, von der ich nicht weiß, daß ich sie habe, ist eine unbewußte Vorstellung.¹³ Kant läßt Leihniz folgend die Möglichkeit unbewußter Vorstellungen zu. In § 5 der *Anthropologie*, mit dem Titel 'Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu sein', reagiert er explizit auf eine mit der Annahme dieser Möglichkeit unmittelbar verbundene Schwierigkeit. Aus seinen Erläuterungen geht unmißverständlich hervor, daß die Spezifikation »Vorstellung ohne Bewußtsein« in KrV B 376 f./A 320 nicht nur implizit eingeführt ist, sondern die durch diese Spezifikation bezeichnete Klasse von Vorstellungen für Kant auch nicht leer ist.

Die betreffende Schwierigkeit besteht darin, daß in der Annahme, "Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewußt zu sein", ein Widerspruch zu liegen scheint, "denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind?"¹⁴ Diesen bereits von Locke gemachten Einwand lehnt Kant als nicht stichhaltig ab. Denn selbst, wenn wir zum Zeitpunkt des Auftretens einer Vorstellung auch nicht unmittelbar (nicht-inferentiell) wissen, daß wir sie haben, kann daraus doch nicht geschlossen werden, daß "darum auch das Dasein solcher Art Vorstellungen" gezeugnet werden muß.¹⁵ Das zeigt sich daran, daß es von einer solchen Vorstellung ein inferentielles Wissen geben kann, und dann ist die Vorstellung dagewesen, ohne bewußt gewesen zu sein.

In der Erläuterung seines Arguments bezieht sich Kant auf die Anwendung eines empirischen Allgemeinbegriffs (*conceptus communis*) auf einen Gegenstand, der mir aufgrund gewisser kontingenter Bedingungen einer konkreten Wahrnehmungssituation nicht so gegeben ist, daß mir alle zu seinem Begriff gehörenden und auf den Gegenstand beziehbaren (Teil-)Vorstellungen auch faktisch bewußt sind.¹⁶ Kant nutzt dieses Beispiel zugunsten der Verteidigung des Habens (des Daseins) von Vorstellungen,

13 Cf. R 1679, AA XVI 80: "Sich einer Vorstellung bewusst seyn, ist: wissen, daß man diese Vorstellung hat".

14 AA VII 135 (WW XII 417); H.v.m.

15 AA *ibid.* (WW XII 417 f.); H.v.m. Cf. AA XXVIII/1 227.

16 »Vorstellungen, die zum Begriff von einem bestimmten Gegenstand gehören« und »Vorstellungen, die auf einen zu einem bestimmten Zeitpunkt konkret gegebenen Gegenstand bezogen werden können« besagt nicht dasselbe. Dadurch, daß Kant das hier vernachlässigt, ist die Beweiskraft seines Arguments geschwächt.

derer man sich zum Zeitpunkt ihres Auftretens dennoch nicht bewußt ist. Das Beispiel lautet:

"Wenn ich weit von mir auf einer Wiese einen Menschen zu sehen mir bewußt bin, ob ich gleich seine Augen, Nase, Mund u.s.w. zu sehen mir nicht bewußt bin, so *schließe* ich eigentlich nur, daß dies Ding ein Mensch sei; denn wollte ich darum, weil ich mir nicht bewußt bin, diese Teile des Kopfs (und so auch die übrigen Teile dieses Menschen) wahrzunehmen, die Vorstellung derselben in meiner Anschauung gar nicht zu *haben* behaupten, so würde ich auch nicht sagen können, daß ich einen Menschen sehe; denn aus diesen Teilvorstellungen ist die ganze (des Kopfs oder des Menschen) zusammengesetzt."¹⁷

Wenn in gewissen Fällen ein Begriff angewandt wird, ohne daß dem Subjekt alle auf den Gegenstand beziehbaren (Teil-) Vorstellungen faktisch bewußt sind, und wenn die Anwendung eines empirischen Begriffs jedoch vom Gegebensein von Vorstellungen abhängt, dann müssen die Vorstellungen, die faktisch auf den Gegenstand bezogen werden können, dem Subjekt aber nicht faktisch bewußt sind, ihm zumindest gegeben sein in eben dem Sinne, in dem Vorstellungen gegeben sein können, ohne deshalb dem Subjekt auch notwendigerweise faktisch bewußt zu sein. Andernfalls hätte die Begriffsanwendung, die faktisch stattgefunden hat, nicht stattfinden können.

Die Erläuterung ist offenkundig unzulänglich. Gemäß der Kantischen Theorie des *conceptus communis* als eines Merkmals setzt seine Anwendung keineswegs voraus, daß ich sämtliche Teilvorstellungen, die auf den unter einen Begriff fallenden Gegenstand bezogen werden können, auch tatsächlich immer habe. Im Falle des empirischen Gegenstandsbezugs ist die Zahl der Vorstellungen, die dem Gegenstand zugeordnet werden können, aus prinzipiellen Gründen unbestimmt. Die Analyse der Teilvorstellungen der empirischen Anschauung eines Gegenstands ist aufgrund der Empirizität prinzipiell unabschließbar. Es macht keinen Sinn zu sagen, ich müsse faktisch eine unbestimmte Zahl von Vorstellungen haben, aufgrund derer ich den Begriff anwenden kann. Eine solche Bestimmung würde die Idee einer Regel der Begriffsanwendung, die die Möglichkeit einer definitiv zu treffenden Entscheidung impliziert, zerstören.

Es muß daher etwas anderes gemeint sein. Das Beispiel bezieht sich auf einen Fall der Anwendung eines Begriffs auf einen empirischen Gegen-

17 AA VII 135 (WW XII 418).

stand, der mir in einer bestimmten Wahrnehmungssituation aber nicht so gegeben ist, daß ich mir aller Vorstellungen auch faktisch bewußt bin, über die ich verfügen müßte, um den Begriff der ihn regierenden Regel entsprechend anzuwenden. In dem von Kant erläuterten Fall wende ich diesen Begriff, obwohl ich mir nicht aller auf den Gegenstand beziehbaren Vorstellungen faktisch bewußt bin, dennoch auf diesen an. Das könne nun nicht anders als dadurch erklärt werden, daß ich diejenigen Vorstellungen, die mir nicht faktisch bewußt sind, doch *habe*. Kants Erklärung kann dahingehend präzisiert werden, daß man sagt, es waren nur zwar nicht alle, aber doch eine ausreichende Zahl derjenigen Vorstellungen faktisch bewußt, die die Anwendung eines Begriffs der ihn regierenden Regel entsprechend deshalb in Betracht kommen lassen, weil sie zum Bestand der den Begriff definierenden wesentlichen Merkmale gehören.

Eine solche Erläuterung setzt voraus, daß man die auf einen bestimmten Gegenstand beziehbaren Vorstellungen in zwei Klassen differenziert. Unter den Vorstellungen, die auf den betreffenden Gegenstand bezogen werden können, die mir aber nicht faktisch bewußt waren, sind einige, die zu den *wesentlichen* Merkmalen dieses Gegenstands und damit zu den notwendigen Bedingungen der Anwendung des faktisch angewendeten Begriffs gehören. Von den zu den wesentlichen Merkmalen gehörenden Vorstellungen, die mir nicht faktisch *bewußt* waren, kann man dann sagen, daß ich sie doch wenigstens in irgendeinem Sinn *gehabt* haben muß, um den entsprechenden Begriff überhaupt anzuwenden. Insofern würde es dann Sinn machen zu sagen, die Tatsache, daß ich einen bestimmten Begriff angewendet habe, sei aufgrund der erläuterten Sachlage ein Beleg dafür, daß es Fälle gibt, in denen ich Vorstellungen habe, deren ich mir nicht faktisch bewußt bin, die aber dennoch als Vorstellungen, die ich wenigstens habe, gelten müssen, weil ich sonst den Begriff, dessen Anwendung das Gegebensein dieser Vorstellungen voraussetzt, eben nicht anwenden würde. Wenn man Kants Beispiel so deutet, hat es zumindest die Plausibilität, die zulängst, um dem Gedanken gegebener und doch nicht bewußter Vorstellungen Sinn und theoretische Relevanz zu geben.

Mit meiner These, daß es nicht Kants Auffassung sein kann, daß jede Vorstellung schon dadurch und indem sie etwas vorstellt, ipso facto ein Fall von *«Bewußtsein von etwas»* ist, widerspreche ich in einem wichtigen Punkt der Analyse des Kantischen Vorstellungsbegriffs, wie sie Konrad Cramer vorgetragen hat. Ich zitiere seine Einführung des Vorstellungsbegriffs in extenso, weil sie sich aufgrund ihrer Detailliertheit als Ausgangspunkt der weiteren Überlegungen gut eignet.

"Jede Vorstellung stellt, als solche, »etwas« vor. Das, was eine Vorstellung vorstellt, oder das, »wovon« sie eine Vorstellung ist, ist ihr »Gegenstand« oder »Objekt« in einer ganz formalen Bedeutung dieser Ausdrücke, die über die im engeren Sinne so zu nennende Objektivität des Gegenstandes der Vorstellung noch nichts präjudiziert. Verwendet man zum Zwecke der Bestimmung der internen Relation, die - mißverständlich genug gesagt - zwischen einer Vorstellung und ihrem Gegenstand herrscht, das Prädikat »bewußt«, so kann es zunächst nur von dem Gegenstand der Vorstellung, nicht aber von der Vorstellung selber prädiert werden. »Bewußt« ist zunächst genau das, was eine Vorstellung vorstellt. Die Verwendung dieses Prädikats scheint überdies gut geeignet, um den eigentümlichen Status von Vorstellungen zu beschreiben. Wird gefragt, was es eigentlich bedeutet, daß eine Vorstellung etwas *vorstellt*, so scheint die Antwort passend, daß jede Vorstellung, eben indem sie etwas vorstellt, ein Fall von *Bewußtsein* von etwas ist. Wird weiter gefragt, »wem« da eigentlich etwas bewußt ist, wenn eine Vorstellung etwas vorstellt, kann zunächst nur gesagt werden, daß das »Subjekt« dieses Bewußtseins die Vorstellung selber ist."¹⁸

Der Begriff der Vorstellung wird also nach drei Gesichtspunkten aufgeschlüsselt: er ist verbunden 1.) mit dem Gedanken eines »etwas«, das vorgestellt wird: der Gegenstand, 2.) mit dem Gedanken einer internen Relation zwischen Vorstellung und Gegenstand: eine Vorstellung ist Bewußtsein von etwas, 3.) mit dem Gedanken eines Subjekts dieses Bewußtseins. Die Überzeugung, daß dieses Subjekt ein »Träger« von Vorstellungen ist, der diese »hat«, gehört nach Cramer offenbar nicht mehr zu den im Vorstellungsbegriff analytisch enthaltenen Bedeutungsmomenten, obwohl natürlich auch Cramer keinen Zweifel daran aufkommen läßt, daß sie kantische Überzeugung ist.

An Cramers Analyse interessiert hier insbesondere der zweite Gesichtspunkt. Sein Vorbehalt, das Prädikat »bewußt« könne nicht ohne weiteres von der Vorstellung prädiert werden, ist berechtigt. Problematisch aber ist die gleichzeitige Annahme, daß vom Gegenstand der Vorstellung per definitionem gelte, er sei bewußt. So wird nämlich unterstellt, daß die Vorstellung, der wir uns nicht bewußt sind, doch eine solche sei, in der oder durch die wir uns eines »etwas« bewußt sind. Kants Annahme unbewußter Vorstellungen ist aber mit der Annahme von Vorstellungen, deren Gegen-

18 Cramer 1987, S. 169.

stand wir uns bewußt sind, ohne daß wir uns der betreffenden Vorstellung selbst bewußt sind, nicht identisch. Der Fall einer unbewußten Vorstellung ist nicht der, in dem etwas Vorgestelltes bewußt und lediglich das Vorstellen nicht bewußt ist. Eine unbewußte Vorstellung ist keine Vorstellung, der lediglich die Reflexion auf sie, genauer: die reflexiv aufgestufte »Vorstellung der Vorstellung«, fehlt. Sie ist kein Fall von Bewußtsein, das nicht noch einmal von Bewußtsein begleitet wird.

Daß Cramer dennoch diese Auffassung vertritt und sie überdies für die adäquate Interpretation des Kantischen Begriffs der unbewußten Vorstellung hält, zeigt sich an der folgenden Bemerkung, in deren Kontext Cramer sich auch ausdrücklich auf den oben zitierten § 5 der *Anthropologie* bezieht:

"Viele unserer Vorstellungen mögen solche sein, die wir zwar haben, und das heißt, in denen wir, sofern wir sie haben, etwas vorstellen [was ja der oben zitierten Bestimmung nach wiederum heißt: in denen wir Bewußtsein von etwas haben], die wir jedoch nicht mit dem Bewußtsein begleiten, daß wir sie haben. Derartige Vorstellungen nennt Kant - im Anschluß an Leibniz - »unbewußte« Vorstellungen".¹⁹

Nach dieser Deutung ist zwar mit der Kantischen Voraussetzung eines Trägers von Vorstellungen nicht schon impliziert, "daß dieser auch ein epistemisches Verhältnis zu den Vorstellungen hat, die in ihm sind"; "das, in dem Vorstellungen sind, muß sich nicht dessen bewußt sein, daß in ihm Vorstellungen sind".²⁰ Dennoch soll einem Träger von Vorstellungen, der Vorstellungen hat, "eben deshalb »etwas« bewußt" sein.²¹ Wenn aber Kant zuläßt, daß Vorstellungen »in einem Träger« sein können, ohne daß dieser sich dessen auch bewußt sein muß, dann können Vorstellungen nicht als Fälle von Bewußtsein definiert werden.

Sie können es auch dann nicht, wenn man zunächst vom Träger der Vorstellungen noch absieht, vom Bewußtsein des Trägers also noch gar nicht spricht und, wie Cramer²², zunächst die "Vorstellung selber" als "das »Subjekt« dieses Bewußtseins", als das die Vorstellung bestimmt wurde, veranschlagt. Das geht deshalb nicht, weil unter Cramers Voraussetzung, daß eine Vorstellung, »indem sie etwas vorstellt«, schon als »Bewußtsein von etwas« festgelegt ist, der von Cramer selbst als möglich zugestandene

19 Ibid., S. 194 f.

20 Ibid., S. 170.

21 Ibid., S. 195.

22 Ibid., S. 169.

Fall, daß »in« einem Träger Vorstellungen sind, ohne daß er sich ihrer bewußt ist, unmöglich würde. Denn, ist eine Vorstellung als solche schon Bewußtsein von etwas, dann ist sie, sobald sie als in einem Träger befindlich gedacht wird, Bewußtsein des Trägers von etwas. Damit kann zwar noch zugestanden werden, daß der Träger sich "nicht dessen bewußt sein (muß), ein solcher Träger zu sein". Ausgeschlossen ist dann aber, daß der Träger sich nicht bewußt ist, die fragliche Vorstellung »in ihm« zu haben. Und das soll - auch nach Cramer - gerade nicht ausgeschlossen werden.

Unter »Vorstellungen« werden allgemein geltender Sprachregelung entsprechend "keine frei flottierenden Entitäten" verstanden, sondern "Ereignisse, die in etwas ablaufen, oder Zustände, in denen sich etwas befindet".²³ Dementsprechend werden als Fälle von »Bewußtsein von etwas« auch nur solche Fälle aufgefaßt, in bezug auf die sinnvoll die Frage gestellt werden kann, »wem« etwas bewußt ist, nämlich »dem Träger der Vorstellung«. Werden Vorstellungen nun als Fälle von »Bewußtsein von etwas« definiert, dann ist damit auch festgelegt, daß, wenn ein Träger eine Vorstellung hat (sie in ihm ist), das, was die Vorstellung vorstellt, dem Träger bewußt ist. Das ist tatsächlich Cramers Auffassung, es ist aber nicht die Kantische. Kants Erläuterungen in § 5 der *Anthropologie* machen unzweideutig klar, daß er bei »unbewußten Vorstellungen« an solche denkt, die nicht nur als Vorstellungen nicht (reflexiv) bewußt sind, sondern die überhaupt kein Bewußtsein von etwas sind.

Ich glaube nicht, daß hier eher ein terminologisches als ein sachliches Problem liegt. Meine Kritik an Analysen wie der Cramers stützt sich darauf, daß »nicht-bewußtes Bewußtsein von etwas« keine sinnvolle Begriffshildung ist. Obwohl Cramer diese Begriffshildung nicht wörtlich verwendet, macht seine Analyse sie doch notwendig. Er läßt die Möglichkeit unbewußter Vorstellungen im kantischen Sinne zu, was er ausdrücklich mit Verweis auf den oben zitierten Passus aus § 5 der *Anthropologie* bestätigt, und definiert doch »Vorstellung« als »Bewußtsein von etwas«. So aber wird der Fall einer unbewußten Vorstellung zu einer Absurdität. Ein solcher Fall wäre nämlich so beschaffen, daß gelten müßte: »A ist sich nicht bewußt, daß ihm X bewußt ist«, oder: »A hat kein Bewußtsein davon, daß es Bewußtsein von X hat«. Das von Kant intendierte Bedingungsverhältnis hingegen ist so zu formulieren: »Wenn A sich nicht bewußt ist, daß in ihm X vorgestellt wird, dann ist A sich X nicht bewußt«.

23 Ibid.

Nun führt Kant zu Beginn von § 16 das »Ich denke« als eine »Vorstellung« ein, "die alle anderen muß begleiten können" und die "von keiner weiter begleitet werden kann" (B 132). Mit Berufung darauf sowie in unterschiedsloser Verwendung der allgemeinen Vorstellungsterminologie liegt es natürlich nahe, zwischen »Vorstellungen, die ich habe, von denen ich vorstelle, daß ich sie habe«, einerseits, und »Vorstellungen, die ich habe, von denen ich nicht vorstelle, daß ich sie habe«, andererseits, zu unterscheiden. Versteht man die Ausgangsüberlegung von § 16 der B-Deduktion²⁴ als eine Erläuterung der Bedingung dafür, daß ich mir einer Vorstellung bewußt bin (dafür, daß eine Vorstellung etwas »für mich« ist), so ergibt sich aus Cramers Analyse, Kant habe den Sachverhalt »Bewußtsein von einer Vorstellung« oder »bewußte Vorstellung« als den Sachverhalt »Vorstellung, die ich habe, von der ich vorstelle, daß ich sie habe« gefaßt. »Ich bin mir der Vorstellung von X bewußt« heißt dann »Ich stelle vor, daß ich X vorstelle«.

Man könnte meinen, damit werde nur eine Art Worterklärung gegeben (die als solche unproblematisch sei), aber nichts über Bedingungen ausgesagt. Das ist insofern nicht richtig, als damit vorausgesetzt würde, aus dem *Begriff* des Bewußtseins von einer Vorstellung könne analytisch herausgezogen werden, daß dieses Bewußtsein selbst wieder, und zwar alternativlos, als eine Relation wie die des »etwas vorstellen« beschrieben werden müßte. Kants generelle Vorstellungsterminologie wird zwar von ihm selbst auch auf das »Ich denke« angewandt. Der kantische Vorstellungsbegriff ist aber so formal und allgemein gehalten, daß lediglich aus seiner Anwendung auf das »Ich denke« keine Schlußfolgerungen von solchem Gewicht auf die interne Struktur des Sachverhalts »bewußte Vorstellung«, wie Kant ihn faßt, gezogen werden können.

Daß Kant das Bewußtsein einer Vorstellung nicht als eine zweistellige Relation des Vorstellens einer Vorstellung denkt, geht vor allem daraus hervor, daß Kant die Relation des »Ich denke« zu Vorstellungen als die des »Begleitens« beschreibt - eine Wortwahl, die Kant für keine andere Vorstellungsrelation trifft. Die Vermutung, daß Kant selbst hier dezidiert keine Formulierung wie »Vorstellung der Vorstellung« oder »Ich stelle vor, daß ich vorstelle« benutzt, weil er sie nicht für adäquat hält, erhärtet sich durch die Beobachtung, daß er den Ausdruck »Vorstellung der Vorstellung« keineswegs als solchen für inoperabel hält. Er wendet ihm B 93/A 68 etwa auf die mit seinem Begriff des Begriffs gegebene urteilsinterne Vorstel-

24 Siehe dazu unten, Abschn. VI.1.

lungsrelation an: Da "ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgendeine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen" wird, ist das Urteil "also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben".

Zusätzliches Gewicht bekommt Kants Verzicht auf die fragliche Formulierung in seiner Erläuterung von § 16 durch die Tatsache, daß er sie in seinen Vorlesungen über die Metaphysik selbst noch zur Charakterisierung von Bewußtsein verwandt hatte: "Das Bewußtsein ist ein Wissen dessen, was mir zukommt. Es ist eine Vorstellung von meinen Vorstellungen, es ist eine Selbstwahrnehmung, Perception."²⁵ Zu Beginn des Paralogismen-Kapitels der *KrV* hingegen erklärt Kant: "Bewußtsein an sich [ist] *nicht* sowohl eine *Vorstellung* [...], die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine *Form* derselben überhaupt" (B 404/A 346).²⁶

Gegen meine Deutung derartiger Differenzen kann man einwenden, daß Kant zu Beginn des Paralogismen-Kapitels vom »Ich denke« sagt, "daß ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe", und "diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die bloße Apperzeption: *Ich denke*" (B 400 f./A 342 f.). Demnach könnte es so aussehen, als ob Kant auch noch in der *KrV* das »Ich denke« weiterhin als eine Vorstellung von Vorstellungen auffaßt. Unabhängig davon, ob man die erste Formulierung, nach der es die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, oder die zweite, nach der es selbst eine innere Wahrnehmung ist, vorzöge, würde das »Ich denke« in dem zitierten Passus derart mit dem Wahrnehmungsbegriff in Verbindung gebracht, daß sich ein systematisch gravierender Unterschied, wie ich ihn hier unterstelle, gerade nicht belegen ließe. Wahrnehmungen sind unverdächtige Elemente der Klasse der Vorstellungen, und zufolge der Charakterisierung des »Ich denke« als innere Wahrnehmung wäre seine Interpretation als »Vorstellung der Vorstellung« auch in der *KrV* gerechtfertigt.

An solche Lesarten müßten sich dann aber grundsätzliche Bedenken gegen Kants Theorie anschließen. Der zuletzt zitierte Satz "diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die bloße Apperzeption: *Ich denke*" fährt nämlich fort: "welche sogar alle transzendentalen Begriffe möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Substanz, die Ursache usw." (B 401/A 343). Wie aber sollte eine innere Wahrnehmung seiner selbst transzendente Begriffe möglich machen?

25 AA XXVIII/1 227.

26 Hh.v.m.

In Kants Überlegungen zur Begründung der Möglichkeit von Bewußtsein dürfen keine Anleihen beim Reflexionsbegriff hineingedeutet werden. Einer solchen Mißdeutung aber leisten Formulierungen wie »ich stelle vor, daß ich vorstelle« Vorschuh, wenn sie als Artikulation desjenigen Selbstbewußtseins ausgegeben werden, dessen Analyse von Kant mit der Darlegung der Bedingung von Bewußtsein in Verbindung gebracht wird. Es besteht ein sachlich relevanter Unterschied zwischen unausweichlich reflexionstheoretischen Formulierungen wie »ich stelle vor, daß ich vorstelle« oder »ich habe Bewußtsein davon, daß ich von etwas Bewußtsein habe«, einerseits, und einer Formulierung wie »ich habe Bewußtsein davon, daß ich etwas vorstelle«, andererseits. Dieser Unterschied ist allerdings nur durchzuhalten, wenn zwischen »eine Vorstellung von etwas haben« einerseits und »Bewußtsein von etwas haben« oder »sich einer Vorstellung bewußt sein« andererseits keine semantische Identität angenommen wird. Bedeutungs-gleich sind »Bewußtsein von etwas haben«, »Bewußtsein davon haben, eine Vorstellung zu haben« und »sich einer Vorstellung bewußt sein«.

Dafür spricht auch ein weiterer sachlicher Grund. Die Einheit des Selbstbewußtseins, die der »Ich denke«- Begleitung zugrundeliegt, muß jedenfalls so gedeutet werden, daß "sie sich von einem nur mentalen Sonderphänomen von Subjektivität eindeutig unterscheidet".²⁷ Das kann aber kaum gelingen, wenn man auch die »Ich denke«- Begleitung als eine Vorstellungsrelation auffaßt. Zwar besteht zwischen der analytischen Einheit der Apperzeption und der synthetischen ein Unterschied, genauer: ein Bedingungsverhältnis derart, daß die erste die zweite voraussetzt.²⁸ Es wäre aber unplausibel, diese Unterscheidung mit der weiteren zu verbinden, die analytische Einheit der Apperzeption in der »Ich denke«- Begleitung sei

27 Henrich 1988, S. 47.

28 Cramer macht zu Recht darauf aufmerksam, daß das »Ich denke« zu Beginn des Paragraphen noch *nicht* jene Einheit des Selbstbewußtseins ist, die später - noch im selben Paragraphen - die "transzendente Einheit des Selbstbewußtseins" (B 132) bzw. die "ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption" (B 135) heißt. Cf. Cramer 1987, S. 174 f. Der Text gibt hier zu Fehlinterpretationen Anlaß. Die Überschrift von § 16 lautet: "Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption", und der laufende Text beginnt mit dem Satz: "Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*". Dieser Auftakt suggeriert, daß es sich bei dem "Ich denke" um das im Titel Angekündigte handelt. Die "ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption" wird jedoch erst in der zweiten Hälfte des Paragraphen eingeführt. Aber gerade aus dieser Einführung (namentlich B 135 f.) geht hervor, daß zu Beginn von § 16 von ihr noch nicht die Rede war.

als reflexive Vorstellungsrelation zu interpretieren, der eine synthetische Einheit zugrundeliege, auf die das nicht zuträfe. Ich sehe mit anderen Worten keine Möglichkeit, zwischen »Ich denke«- Begleitung und Einheit des Selbstbewußtseins *derart* zu unterscheiden, daß auf die erste das Modell der reflexiven Vorstellungsrelation angewandt werden könnte, ohne damit die zweite zu einem "nur mentalen Sonderphänomen zu machen".

Es ist daher nicht sinnvoll, lediglich unter Berufung auf die kantische Sprachregelung, die »Vorstellung überhaupt« als obersten Gattungsbegriff mentaler Zustände vorsieht, philologisch darauf zu bestehen, daß auch das Bewußtsein, das eine Vorstellung begleiten kann, schon aufgrund eben dieser Sprachregelung seinerseits als Vorstellung zu bezeichnen ist.

3. Gegebensein von Vorstellungen im inneren Sinn

Der Differenzierung zwischen Vorstellungen, die die elementare Bedingung des *Gegebenseins*, und Vorstellungen, die darüberhinaus die Bedingung erfüllen, *Bewußtsein von etwas* zu sein, entspricht die weitere von Kant getroffene Unterscheidung zwischen »in mir sein« und »etwas für mich sein« von Vorstellungen. Es wird damit nicht unterstellt, daß affirmativ etwas darüber ausgemacht werden könnte, ob durch eine Vorstellung, die »in mir«, aber »nichts für mich« ist, gleichwohl etwas vorgestellt würde. Überhaupt geht es nicht darum, Kant eine Theorie des Unbewußten zu unterstellen. Die Charakterisierung »unbewußte Vorstellung« ist nicht eigentlich eine positive, sondern negative. Sinnlichen Vorstellungen kommt nicht positiv die Bestimmtheit »unbewußt« zu; »sinnlich vorstellen« ist nicht bedeutungsgleich mit »unbewußt vorstellen«. ²⁹ Entscheidend ist vielmehr,

²⁹ Gleichwohl darf auch nicht ausgeschlossen werden, daß die Möglichkeit von in diesem positiven Sinne unbewußtem Vorstellen besteht. Sachliche Gründe, warum es unerläßlich ist, diese Möglichkeit theoretisch integrieren zu können, sind in Kap. II., philologische Belege dafür, daß Kant dem nachkommt, sind in Abschn. V.1. und V.2. angeführt worden. - Durch Einwände von Gerhard Seel und Manfred Frank bin ich darauf aufmerksam geworden, daß meine These, daß (a) zwischen Gegebensein und Bewußtsein von Vorstellungen unterschieden werden muß, und daß (b) der innere Sinn in Kants Theorie nur als Bedingung des Gegebenseins, nicht auch als hinreichende Bedingung des Bewußtseins von Vorstellungen fungiert, mißverstanden werden kann als die These, die Vorstellungen des inneren Sinns *seien unbewußte* Vorstellungen. Ich unterstelle aber keine *Trennung* (separatio) zwischen bewußten und unbewußten Vorstellungen, sondern verteidige eine *Unterscheidung* (distinctio) von Bedin-

daß sinnlichen Vorstellungen negativ die Bestimmtheit, Bewußtsein von etwas zu sein, insofern nur *nicht zugesprochen* wird, als sie die Bedingungen für Bewußtsein von etwas nicht als solche schon erfüllen. Sie sind nicht dadurch, daß sie gegeben sind, ipso facto auch schon Bewußtsein von etwas. Verhielte es sich nicht so, dann wäre der innere Sinn hinreichende Bedingung für Bewußtsein von etwas. Das jedoch ist nicht Kants Auffassung. Sie führte auch in einen Bewußtseins-Transparentismus, der bereits die *Möglichkeit* unbewußter Vorstellungen ausschließen müßte. Diese Möglichkeit kann aber nicht ausgeschlossen werden. Eine Theorie, die diese Möglichkeit nicht explikativ integrieren kann, ist schon deshalb abzulehnen. Eine Minimalbedingung der theoretischen Integrierbarkeit der Möglichkeit unbewußter Vorstellungen ist die Differenzierung zwischen »gegeben« und »bewußt«. Sie ist daher aus sachlichen Gründen sinnvoll und unerläßlich.

An dieser Differenzierung ist nun ebenso bedeutsam, daß bei Kant mit ihr auch ein umgekehrt verlaufendes Bedingungsverhältnis verbunden ist. Eine Bedingung, die ihrerseits erfüllt sein muß, damit mir eine Vorstellung bewußt sein und ich mich auf sie denkend beziehen kann, ist, daß sie mir *gegeben* sein muß. Das Ich des »Ich denke« ist ja gerade aufgrund seiner hloß formalen, seiner »Begleit«-Funktion eine "an Inhalt gänzlich leere Vorstellung" (B 404/A 345 f.).³⁰ Durch sie wird insofern gerade nichts vorgestellt, nichts »zum Denken« gegeben. Daher ist es im übrigen auch nur konsequent, das »Ich denke« eben nicht »Vorstellung« zu nennen.

Das Gegebenheit einer Vorstellung umschreibt Kant in Gegenüberstellung zu ihrem Gedachtwerden durch Ausdrücke wie "sie wird in mir angetroffen" (B 132), der Verstand muß sie "in den Sinnen suchen" (B 135), oder: das Vermögen sich bewußt zu werden, soll "das, was im Gemüte liegt, aufsuchen" (B 68). Derartige Ausdrücke sind natürlich metaphorisch.³¹ Ihnen läßt sich aber durchaus ein theoretisch einsichtig zu machender Sinn abgewinnen. Diesen Sinn möchte ich mit der These wiedergeben, daß der innere Sinn in der Theorie Kants als die allgemeine Elementarbedingung für das Gegebenheit von Vorstellungen gilt. Mit dieser These verbinde ich eine zweite, von Baumanns vertretene These:

gungen innerhalb des Gesamtkomplexes »bewußtes Vorstellungsleben«. Cf. dazu auch oben, III.2., Anm. 21, und unten, VI.2., Anm. 24.

30 Cf. auch etwa A 355, A 381.

31 Diese Metaphorik ist mehrfach zum Gegenstand eingehender Kritik gemacht worden. Die avancierteste Version findet sich in Rorty 1979.

"»Innerer Sinn« [...] ist das Vermögen, überhaupt gegebene Vorstellungen haben zu können, d.i. einem individuellen Subjekt oder Ich formaliter zugängliche Vorstellungen. Er ist dasjenige, welches mit seiner Form der temporalen Bestimmbarkeit der Daten macht, daß es für ein Vorstellendes materiale Vorstellbarkeit (apprehensibile) gibt."³²

Das Bewußtsein einer gegebenen Vorstellung nun ist nach Kant daran gebunden, daß ich mir ihrer als *meiner*, als »mir zugehöriger« bewußt werden kann. Mir einer Vorstellung bewußt werden, heißt, sie mir selbst zuzuschreiben. Hinsichtlich dieser Forderung ist die Funktionsbestimmtheit des inneren Sinns als weder mit dem äußeren Sinn noch mit der Apperzeption identisch so zu ergänzen: Der innere Sinn ist

"das Vermögen, Mannigfaltiges so zu haben, daß es mir zugehören kann. Er ist das Vermögen, ein mannigfaltig besetzbares Ich zu sein. [...] Er erlaubt die Betätigung der Ich-Vorstellung bzw. der reinen Apperzeption »Ich denke« in äußerer und innerer Erfahrung".³³

Das folgende Kapitel wird eine Begründung dieser Thesen entwickeln und darlegen, was mit ihnen genauerhin behauptet wird. Ich gehe aus von einer Analyse der Bedeutungsmomente von Selbstzuschreibung. Es werden sich Konsequenzen hinsichtlich der Frage der Zeitlichkeit und des Identitätssinns von Selbstbewußtsein ergeben.

32 Baumanns 1981a, S. 93.

33 Ibid.

VI. Vorstellungsp pluralität und Selbstbewußtsein

1. »Meine« Vorstellungen: Bedingungen der Selbstzuschreibung

In § 16 der B-Deduktion befaßt sich Kant mit der Frage, was es bedeutet, daß ich mir einer Vorstellung als »mir zugehöriger« bewußt bin. Die Ausgangsüberlegung dieses Passus lautet:

„Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviele heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt *Anschauung*. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird.“ (B 131 f.)

Mit dem ersten Satz dieses Zitats wird gesagt¹, die Möglichkeit der Selbstzuschreibung von Vorstellungen, die ein Subjekt hat (die »in ihm« sind), sei die notwendige Bedingung dafür, daß diese Vorstellungen etwas »für« das Subjekt sind. Ist der Ausdruck »für mich« so zu verstehen, daß, was nicht »für mich« ist, auch nicht »mir bewußt« ist, so besagt der Satz: Die Möglichkeit der Selbstzuschreibung einer Vorstellung ist notwendige Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins von dieser Vorstellung.

Die Verwendung des Terminus »Selbstzuschreibung« mit Bezug auf dieses grundlegende Argument der transzendentalen Deduktion kann sich in Kants Text, wo er wörtlich nicht vorkommt, doch auf semantisch ähnlich gelagerte Ausdrücke stützen, wie "alle Wahrnehmungen zu einem Bewußtsein (der ursprünglichen Apperzeption) zählen" (A 122) oder "meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen" (B 138).² Als Selbstzu-

1 Der oben zitierte Aufsatz, Cramer 1987, enthält eine detaillierte Analyse der Interpretationsmöglichkeiten dieses Satzes.

2 Der Ausdruck »Selbstzuschreibung« ist eine Rückübersetzung von Strawsons Ausdruck »self-ascription (of experiences)«, der sich auf entsprechende Stellen bei Kant stützt. Cf. Strawson 1966, S. 94-98, der Sache nach aber auch schon Strawson 1959, S. 89 ff.

schreibung wird die Handlung bezeichnet, mir eine Vorstellung als mir zugehörige zu Bewußtsein zu bringen.³ Sie kann in einem Satz wie »Ich bin mir der Vorstellung X als meiner Vorstellung bewußt« ausgedrückt werden, in dem der Gedanke der Zugehörigkeit hinsichtlich einer Vorstellung vorkommt. Die Handlung der Selbstzuschreibung kommt insofern in dem Satz »Ich denke« zum Ausdruck⁴, als ich eine Vorstellung jedenfalls dann als mir zugehörig zu meinem Selbstbewußtsein »rechne«, wenn sie von »Ich denke« begleitet wird.⁵ Schon aufgrund dieser Mindestvoraussetzung kann der Gedanke »Ich denke« der »Zugehörigkeitsgedanke« genannt werden.

Nach dieser Beschreibung ist der Zugehörigkeitsgedanke so verfaßt, daß seine Aktualisierung an das faktische Auftreten von Vorstellungen gebunden ist, deren Mir-Zugehörigkeit gedacht wird. Er ist ein Relationsgedanke, dessen Anwendung das Vorliegen dessen voraussetzt, was in diese Relation eintritt. Daher gibt Kant ihm auch die Formulierung: "Der Gedanke: *diese* in der Anschauung *gegebenen* Vorstellungen gehören *mir* insgesamt zu" (B 134⁶). Aus dieser Formulierung geht hervor, daß ein realer Fall von »Ich denke«-Bewußtsein ein solcher ist, in dem eine Anschauung mit den in ihr enthaltenen Vorstellungen gegeben ist und »Ich denke« sich auf diese bezieht.

Als Ausdruck eines Falls des *faktischen* Auftretens von Selbstbewußtsein in diesem Sinne des Zugehörigkeitsgedankens ist »Ich denke« ein empirischer Satz.⁷ Er drückt aus, daß ich mir Vorstellungsinhalte als von mir vorgestellte zuschreibe. Das Bewußtsein einer auftretenden Vorstellung als

3 Zur kantischen Verwendung von »zugehören« und »angehören« mit Bezug auf Vorstellungen cf. etwa B 132, B 133, B 134, A 122 u.a.

4 Zur kantischen Verwendung von »Ausdruck« oder »drückt aus« mit Bezug auf das »Ich denke« cf. B 138 Anm., B 157, A 354, A 354-55.

5 Darüber, ob eine Vorstellung begleitet *werden* muß oder begleitet werden *können* muß, damit sie etwas »für mich« ist, besteht nach wie vor Uneinigkeit in der Kant-Literatur. Textbelege lassen sich für beide angeben. Ich lasse diese Frage hier unentschieden, da ihre Beantwortung eine beträchtliche Anzahl von Vorentscheidungen erfordert, die hier nicht gefällt werden können. Meine Überlegungen setzen eine Beantwortung dieser Frage aber auch nicht voraus.

6 1. u. 2. H.v.m.

7 Cf. B 420, B 421, B 422 Anm., B 428. An diesen Stellen ist zwar nicht unmittelbar von Selbstzuschreibung von Vorstellungen, sondern - dem Kontext der Paralogismen-Kritik entsprechend - vom Existenz-Sinn des Satzes »Ich denke« die Rede. Sie sind aber dennoch Belege in meinem Sinne: "Denn alle *Bestimmungsgründe* meines *Daseins*, die in mir angetroffen werden können, sind *Vorstellungen*" (B XXXIX Anm.; Hh.v.m.).

mir zugehörig ist empirisches Selbstbewußtsein, weil es an das faktische Auftreten dieser bestimmten gegebenen Vorstellung gebunden ist. Es bezieht sich auf das Auftreten dieser Vorstellung. Daher ist ein Fall der Realisierung von »Ich denke«-Bewußtsein in bezug auf gegebene Vorstellungen zugleich ein Fall des Auftretens empirischen Selbstbewußtseins von mir zugehörenden Vorstellungen. Der Satz »Ich denke« in dieser Bedeutung ist demnach Ausdruck empirischen Selbstbewußtseins. Ohne etwas darüber auszumachen, ob jeder Fall des Inkraftseins des reinen Selbstbewußtseins der transzendentalen Apperzeption *auch* ein Fall faktischen realisierten empirischen Selbstbewußtseins *ist*, steht außer Zweifel, daß ersteres jedenfalls mit der *Möglichkeit* des letzteren unmittelbar verbunden ist. Die "ursprüngliche Apperzeption" steht wesentlich dafür ein, daß Fälle empirischen Selbstbewußtseins im Sinne des Bewußtseins von Vorstellungen als meiner möglich sind.⁸

Das Argument zu Beginn von § 16 reicht aber weiter. Vor allem ist die dadurch eröffnete Perspektive auf eine Deduktion von Kategorien noch gar nicht in Betracht gezogen. Das wird hier auch nicht geschehen. Bedeutsam ist für die weiteren Überlegungen nur folgendes. Mit der Einführung einer "ursprünglichen", "reinen" Apperzeption soll jedenfalls *auch* eine Explikation der Möglichkeit empirischen Selbstbewußtseins an die Hand gegeben werden. Einige Argumente Kants zur Stützung der Annahme eines nichtempirischen Selbstbewußtseins berufen sich explizit auf die notwendige Möglichkeit empirischen Selbstbewußtseins. Sie stützen die Annahme eines nichtempirischen Selbstbewußtseins wesentlich darauf, daß man ohne sie in der Explikation von empirischem Selbstbewußtsein in Aporien geriete, aufgrund derer man zu einer Konsequenz gezwungen wäre, die ihrerseits nicht mehr mit Sinn verteidigt werden kann: es müßte leugnet werden, daß wir über empirisches Selbstbewußtsein verfügen. Damit aber müßte ein Phänomen für null und nichtig erklärt werden, dessen Wirklichkeit jedoch nicht konsistent bestritten werden kann.⁹

Daraus, daß Kant - aus sachlich einleuchtenden Gründen - mit derartigen Argumenten operiert, geht hervor, daß er beansprucht, die Möglichkeit

8 Cf. A 122: "nur dadurch, daß ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewußtsein (der ursprünglichen Apperzeption) zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen: daß ich mir ihrer bewußt sei."

9 Zum "unbezweifelten Faktum" des Selbstbewußtseins, in dem "ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein" kann, cf. *Fortschritte*, AA XX 270 (WW VI 601). Zur entsprechenden Argumentation Kants in der B-Deduktion der *KrV* siehe die folgenden Abschnitte.

empirischen Selbstbewußtseins erklären zu können. Wer ein Phänomen zu erklären beansprucht, verfügt über eine Beschreibung dieses Phänomens. Rechnet man mit der Möglichkeit, daß Selbstzuschreibung von Vorstellungen realisiert werden kann, muß man einen Begriff davon haben, was *ein realer Fall* von Selbstzuschreibung ist und was ein solcher Fall impliziert.

Ein jeder Fall des faktischen Begleitetwerdens einer Vorstellung durch »Ich denke« schließt ein, daß ich die betreffende Vorstellung »habe«. Ich beziehe mich auf sie als eine "Modifikation des Gemüts" (A 99). Nun ist es der kantischen Theoriekonzeption nach eine Bedingung des Gegebenseins (Habens) einer Vorstellung, daß sie "als Modifikation des Gemüts zum inneren Sinn" gehört (ebd.¹⁰). Ein mentaler Zustand ist als solcher Datum des inneren Sinns. Daher sind die Vorstellungen, die von »Ich denke« begleitet werden, Data des inneren Sinns. Der innere Sinn ist die Sinnlichkeit, sofern sich der Verstand auf sie bezieht.¹¹

In § 16, im unmittelbaren Anschluß an die Exposition des »Ich denke«-Grundsatzes der B-Deduktion, wählt Kant eine Formulierung, die deutlich macht, daß das "Begleiten" ganz im Wortsinne dieses Ausdrucks kein *Hervorbringen* der Vorstellungen ist:

"alles Mannigfaltige der Anschauung [hat] eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, *darin* dieses Mannigfaltige *angetroffen* wird" (B 132).¹²

Zwar wird das »Ich denke« durch die ursprüngliche Apperzeption qua *reinem* Selbstbewußtsein spontan hervorgebracht (cf. B 132). Es ist selbst *kein* empirisches Selbstbewußtsein. Aber es wird hervorgebracht *in bezug auf* Vorstellungen, die ihrerseits nicht ebenfalls durch diesen »Aktus der Spontaneität« erzeugt, sondern eben nur »begleitet« werden. Sie sind in der Bedeutung »gegeben«, in der etwas bereits existieren muß, um begleitet werden zu können.

Den sachlichen Unterschied zwischen dem sinnlichen »Antreffen« gegebener Vorstellungen und dem »Hervorbringen« der Einheit des Selbstbewußtseins (bzw. des Gedankens »Ich denke«) markiert Kant deutlich, indem er die gedachte Relation der Vorstellungen zum Ich als "Mir-Angehören" oder "Einem-Selbstbewußtsein-Zugehören" sprachlich fixiert. Von »Ich denke« begleitet werden zu können ist demnach zwar eine notwendige

10 A 98 f. Siehe weitere Belegstellen in Kap. V., Anm. 2.

11 Belege zu Kants These, daß sich die Apperzeption auf den *inneren* Sinn, nicht den *äußeren*, bezieht, siehe unten, Kap. VII..

12 2. u. 3. H.v.m.

Bedingung dafür, daß eine Vorstellung insofern zu Bewußtsein kommt, als sie gedacht werden kann. Denken ist unter kantischen Voraussetzungen eine (selbst-)bewußte Aktivität des Verstandes, die sich in Urteilen artikuliert. Daß eine Vorstellung von »Ich denke« begleitet wird, schließt aber seinerseits ein, daß diese Vorstellung "Modifikation des Gemüts" ist und "in mir angetroffen" wird. Sie muß in irgendeinem Sinne bereits mentaler Zustand sein, damit ihr die Zusatzbestimmung »für mich« zugesprochen werden kann. Die Elementarbestimmung des Gegebenseins muß einer Vorstellung noch unabhängig davon zukommen, ob sie auch gedachter Bewußtseinsinhalt ist. Das Gegebensein einer zu begleitenden Vorstellung ist daher eine implizite Bedingung dafür, daß Denken sich auf sie beziehen kann. Und Kant setzt auch wiederholt ausdrücklich voraus, daß eine Anschauung eine Vorstellung ist, "die vor allem Denken gegeben sein kann" (B 132).

Das Bewußtsein, in einem bestimmten Zustand zu sein, ist an das Gegebensein (das Angetroffenwerden) der betreffenden Vorstellung gebunden, und dies zunächst in einem ganz allgemeinen Sinne. Ohne eine Vorstellung, die als "Stoff zum Denken" gelten kann, "würde der Aktus, Ich denke, doch nicht stattfinden" (B 423 Anm.). Die Existenz einer Vorstellung ist implizite Bedingung der Realisierung des Gedankens »Ich denke«. Jedwede wie auch immer spontan *initiierte* Selbstzuschreibung ist als real auftretender Fall von »Ich denke«-Bewußtsein an die Existenz dessen, worauf sie (bzw. es) sich bezieht, gebunden. Diese Existenz, das »angetroffen werden können«¹³, muß selbst in eben dem Sinne als unabhängig von selbstzuschreibenden Verstandesleistungen gedacht werden können, in dem der kantischen Grundkonzeption nach Anschauungen "vor allem Denken gegeben" sind.

Setzt Selbstzuschreibung qua real auftretender Fall von »Ich denke«-Bewußtsein das Gegebensein von Vorstellungen voraus, die selbstzuschrieben werden, so unterliegt sie damit auch den Bedingungen, die für die Möglichkeit des Gegebenseins von Vorstellungen gelten. Das Gegebensein einer Vorstellung im elementaren Sinne des Vorliegens eines mentalen Zustands ist nach Kant an den inneren Sinn gebunden, "vermittelt dessen das Gemüt [...] seinen inneren Zustand anschaut" (B 37/A 22).¹⁴ Der Ausdruck "Anschauung des inneren Zustands" sowie die Begrifflichkeit des Inneren sind hier in einer von psychologischen, »introspektionistischen«

13 Cf. B 135: Der Verstand "muß in den Sinnen die Anschauung *suchen*", wo sie also schon *ist*.

14 Cf. B 49/A 33.

Konnotationen unbelasteten Bedeutung zu nehmen. Der »innere Zustand« ist lediglich der mentale Zustand als solcher, ist die Vorstellung als Modifikation des Gemüts, die darum auch "innere Bestimmung des Gemüts" genannt wird. Daß der »innere Zustand« vermittelt des inneren Sinns »angeschaut« wird, besagt lediglich, daß eine Vorstellung *gegeben* ist.¹⁵

Nun ist es ein wichtiges Argument der transzendentalen Deduktion, daß allein dadurch, "daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite" (B 133), nicht nur das Zustandekommen von Gegenstandsbewußtsein noch gar nicht gewährleistet ist, sondern auch das Bewußtsein des Subjekts der Selbstzuschreibung von seiner durchgängigen Identität in den verschiedenen Fällen »Ich denke«-begleiteter Vorstellungen noch nicht begründet ist. § 16 soll den Beweis erbringen, daß dieses Identitätsbewußtsein an eine ihrerseits bewußte Synthesis gebunden ist, die das Subjekt an den ihm gegebenen Vorstellungen ausführt. Die "Beziehung [sc. der verschiedenen Vorstellungen] auf die Identität des Subjekts [...] geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der anderen *hinzusetze* und mir der Synthesis derselben bewußt bin" (B 133).

Aus diesem Beweisresultat - und übrigens auch aus Kants Vorgehen im Beweis selber - läßt sich einiges ableiten, was die Gegebenheitsweise der Vorstellungen betrifft, in bezug auf die Identitätsbewußtsein zustandekommen kann. Kant geht keineswegs von einem beliebigen Agglomerat von Einzelfällen des Bewußtseins je einer Vorstellung, sondern von der Forderung aus, daß *verschiedene* Vorstellungen zu *einem* Subjekt, zu *einem* (meinem) Selbstbewußtsein in einer bestimmten Relation stehen. Diese wie auch die weiteren mit ihr verbundenen Voraussetzungen sind sachlich sinnvoll und nicht nur von kantphilologischem Interesse. Es ist also der Frage nachzugehen, was »*verschiedene* Vorstellungen *eines* Subjekts« bedeutet.

15 Cf. Bennett 1966, S. 46: "inner experience is just experience". Cummins hingegen kommt wieder zu einer Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Anschauung, die auf zwei »Gegenstandsbereiche« rekurriert: "Intuitions are either sensory (outer) intuitions or introspective (inner) intuitions. The former are representations of extended objects standing in spatial relationships; the latter are representations of temporal sequences of states of mind such as experiences, thoughts and feelings." (1968, S. 271)

2. Die Bedingung der Pluralität von Vorstellungen

Damit eine Vorstellung etwas "für mich" ist, muß das, was "in mir vorgestellt" wird, auch gedacht werden können - so die Ausgangsthese von § 16 der B-Deduktion. Eine Vorstellung ist demnach nicht schon dadurch etwas für mich, daß sie gegeben ist, sondern erst dadurch, daß sie gedacht werden kann. Die Bedingung dafür, daß eine Vorstellung gedacht werden kann, ist nach Kant die, daß das »Ich denke« sie begleiten können muß. Erfüllt eine Vorstellung diese Bedingung, so gehört sie "zu [m]einem Selbstbewußtsein" und ist daher "meine Vorstellung". Nur dadurch kann demnach eine Vorstellung etwas vorstellen, was gedacht werden kann, daß ich sie »meine Vorstellung« nennen kann.

Die Eigenschaft einer Vorstellung, »meine« genannt werden zu können, kann man behelfsweise ihre »Meinigkeit« nennen. Entsprechend kann der Gedanke »Ich denke« der »Zugehörigkeitsgedanke« genannt werden, da sein Auftreten ein Bewußtsein davon einschließt, daß eine Vorstellung mir zugehört. Ein Fall des Auftretens des Zugehörigkeitsgedankens in bezug auf eine Vorstellung, der ich mir als meiner bewußt bin, kann ein Fall von »Selbstzuschreibung« heißen. Kants These ist dann, daß die Selbstzuschreibbarkeit einer Vorstellung Bedingung ihrer Denkbarkeit und damit Bedingung dafür ist, daß diese Vorstellung etwas für mich ist.¹⁶

Nun beschränkt sich Kants Argument aber keineswegs auf die einfache Mitteilung, daß, damit ich mich denkend auf eine meiner Vorstellungen beziehen kann, ich mir diese Vorstellung zuschreiben und insofern mir ihrer bewußt sein können muß. Entscheidend ist vielmehr, daß die Bedingung der Selbstzuschreibbarkeit in bezug auf eine *Pluralität* von Vorstellungen erfüllt sein muß. Damit ist allerdings ein zusätzliches Problem gestellt, das nicht einfach durch Verallgemeinerung eines Einzelfalls bewußten Vorstellens erledigt wäre. Wenigstens zweierlei ist dazu zu sagen.

Aus dem Eingangsparagrafen der transzendentalen Deduktion, § 15, geht klar hervor, daß es ein wesentliches Anliegen der gesamten Deduktion ist, zu erklären, was es heißt, das *Mannigfaltige* einer Anschauung als *Mannigfaltiges einer* Anschauung vorzustellen. Die Vorstellung eines *Mannigfaltigen als* des *Mannigfaltigen einer* Anschauung nennt Kant die Vorstellung einer "Verbindung". Sie ist die Vorstellung davon, daß die in einer Anschauung gegebenen mannigfaltigen Vorstellungen *eine* Vorstellung ausmachen. Unter der Voraussetzung des Datensensualismus wird

16 Cf. das eingangs, VI.1., angeführte Zitat aus B 131 f.

durch die Sinnlichkeit das Mannigfaltige nur gegeben, nicht aber darüber hinaus noch als in einer Anschauung verbunden vorgestellt.¹⁷

Die Pointe von § 16 hinsichtlich dieses Gesichtspunkts ist nun die, daß das Bewußtsein, daß die in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen "eine [Vorstellung] ausmachen", auf bedeutsame Weise mit dem Bewußtsein verbunden ist, daß eben diese Vorstellungen "insgesamt *meine*" sind:

"nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben [sc. der in der Anschauung gegebenen Vorstellungen] in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselbe[n] insgesamt *meine* Vorstellungen" (B 134).

"Ich bin mir [...] des identischen Selbst bewußt in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt *meine* Vorstellungen nenne, die *eine* ausmachen" (B 135).

Bedeutsam ist dies insofern, als die Bedingung dafür, verschiedene Vorstellungen insgesamt »meine« nennen zu können, nicht schon dadurch erfüllt ist, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite. Kant hat sein Argument der notwendigen Selbstzuschreibbarkeit von Vorstellungen mit Bedacht auf den Sachverhalt einer *Pluralität* von Vorstellungen hin formuliert. Die erste Konklusion von § 16 bezieht er direkt auf "alles Mannigfaltige der Anschauung".¹⁸ Denn nur in bezug auf eine Pluralität "zerstreuter" Vorstellungen läßt sich ein Argument aus der notwendigen Meinigkeit von Vorstellungen zugunsten einer notwendigen "durchgängigen Identität der Apperzeption" und sodann einer "ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption" entwickeln. Und darauf kommt es Kant zu Beginn der transzendentalen Deduktion an.

Im Verlauf des Beweises in § 16 sagt Kant, "das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut" (B 133). Gälte nun lediglich die Bedingung, daß ich eine oder die andere Vorstellung »meine« nenne, so wäre es nicht ausgeschlossen, daß "ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben [würde], als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin" (B 134). Es ist klar, daß letzteres auch für

17 Cf. B 129 f., B 134 f.

18 "Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird." (B 132) Dieses Mannigfaltige heißt einige Zeilen später wörtlich "die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden" (ebd.).

Kant nicht der Fall ist. Daß dies aber dennoch erwogen wird, belegt, daß die Problemstellung genau im Blick auf eine Pluralität von Vorstellungen und nicht nur auf je einen Fall des Auftretens einer Vorstellung hin angelegt ist. Denn nur in bezug auf eine Pluralität verschiedener Vorstellungen ist es sinnvoll, mit dem Gedanken eines empirischen Bewußtseins zu operieren, das an sich so zerstreut ist, wie die von ihm begleiteten Vorstellungen verschieden sind, und diesen Gedanken auch noch als Argument zugunsten einer weiteren Bedingung einzuführen, nämlich der der "Beziehung auf die Identität des Subjekts" (B 133).

Ginge es nur darum zu zeigen, unter welcher Bedingung überhaupt irgendeine Vorstellung bewußt und so etwas für mich sein kann, und bestünde die transzendente Deduktion darin zu zeigen, daß sich der Aufweis dieser Bedingung mit dem Aufweis der Gültigkeit bestimmter Begriffe a priori verbindet, dann hätte die gesamte Deduktion im wesentlichen damit erledigt werden können, daß gezeigt worden wäre, daß die Möglichkeit der »Ich denke«-Begleitung einer Vorstellung unmittelbar mit der Möglichkeit der Anwendung von Kategorien auf diese Vorstellung verbunden ist.

Das aber ist nicht Kants Beweisprogramm. Daher kann es auch nicht nur darum gehen, einsichtig zu machen, daß eine Vorstellung von »Ich denke« begleitet werden können muß, damit das, was in mir vorgestellt wird, gedacht werden kann und die Vorstellung so etwas für mich ist. Mit dem Eingangssatz von § 16 ist noch nicht einmal etwas darüber ausgemacht, ob eine Vorstellung den Bedingungen möglichen Selbstbewußtseins genügen muß, um etwas für mich zu sein. Mehreres spricht dafür, daß dies nicht so ist. Zum einen nämlich sind dort die Bedingungen möglichen Selbstbewußtseins noch gar nicht bekannt. Zum anderen wird im weiteren Verlauf dann bekannt, daß die Bedingungen möglichen Selbstbewußtseins mit dem bloßen Begleitenkönnen einer Vorstellung durch »Ich denke« keineswegs zusammenfallen.

Das vom Gesamtkontext der Deduktion und insbesondere ihrer Eingangsüberlegungen her sachlich wichtigste Indiz dafür, daß es um mehr als das Begleitenkönnen einer Vorstellung durch »Ich denke« geht, ist die Tatsache, daß die zu Beginn der Deduktion zur Debatte stehende Frage die ist, wie und als welchen Bedingungen unterworfen das Mannigfaltige einer Anschauung gedacht werden muß, damit es als das in einer Verbindung stehende Mannigfaltige *einer* Anschauung gedacht werden kann. Es ist klar, daß mit der Erklärung des Bewußtseins von dieser oder jener Vorstellung durch »Ich denke«-Begleitung für diese Frage noch nichts gewonnen ist. Es geht in den Eingangsüberlegungen von § 16 nicht darum, daß die eine oder andere Vorstellung durch »Ich denke« begleitet werden können muß, um

eine Vorstellung für mich zu sein, sondern darüberhinaus und vor allem darum, daß dies von einer *Pluralität* von Vorstellungen gelten muß.

Nur aus dieser Perspektive kann verständlich werden, warum Kant es für sinnvoll halten konnte, zwischen der Darlegung von Bedingungen der Verbindung von verschiedenen in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen einerseits und der Darlegung von Bedingungen möglichen Selbstbewußtseins andererseits überhaupt einen Zusammenhang herzustellen. Dieser besteht nun darin, daß weder jene Verbindung mannigfaltiger in einer Anschauung gegebener Vorstellungen noch Selbstbewußtsein schon dadurch zustande gebracht wird, daß "ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite" (B 133).

Das mag hinsichtlich der Verbindung von Vorstellungen keine weiter signifikante Bemerkung sein. Denn damit, daß ich mir einer und einer anderen Vorstellung bewußt bin, ist noch keinerlei Motiv einsehbar, warum der Gedanke einer Verbindung der beiden auftreten sollte. Hinsichtlich der Möglichkeit von Selbstbewußtsein hingegen ist die obige Bemerkung durchaus nicht selbstverständlich: Der Gedanke, Selbstbewußtsein läge schon dadurch vor, daß ich Vorstellungen, die ich habe, mit Bewußtsein begleite, hat eine zumindest vordergründige Plausibilität. In diesem Falle würde eine Erläuterung des Sachverhalts »Selbstbewußtsein« darin bestehen, zu erläutern, was es heißt, sich einer Vorstellung bewußt zu sein. Selbstbewußtsein würde als (quasi-additiver) Inbegriff der Fälle bewußter Vorstellungen beschrieben.

Kant hält diese Beschreibung allerdings für von Grund auf unzulänglich. Mit ihr wäre nämlich die von ihm eigens hervorgehobene Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß "ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben [könnte], als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin" (B 134). Diese Möglichkeit würde bestehen, weil die obige Beschreibung über das "empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet" und als solches "an sich zerstreut" ist (B 133), nicht hinauskommt.

Aufgrund der Pluralität und Verschiedenheit von Vorstellungen muß das Meinigkeitsargument so lauten, daß ich in bezug auf "die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden" (B 132), den Gedanken »Ich denke« so fassen können muß, daß ein Bewußtsein davon möglich ist, daß das Ich in allen diesen Fällen von verschiedenen Vorstellungen ein und dasselbe ist. Nur dann können die mannigfaltigen Vorstellungen einer Anschauung "*insgesamt meine Vorstellungen sein*" (B 132). Und dies wären sie nicht, "wenn sie nicht *insgesamt*

zu einem Selbstbewußtsein gehörten" (ibid.).¹⁹ Soll ich verschiedene Vorstellungen in dem Sinne "insgesamt meine" nennen können, daß sie "insgesamt einem Selbstbewußtsein zugehören", so heißt dies, daß sie "durchgängig mir angehören" müssen (B 132 f.).

Es mag sein, daß man mit dem Gedanken: »Diese (oder gar: Diese oder jene) Vorstellung ist meine«, schon einen Sinn verbinden kann, aufgrund dessen man das Meinigkeitsargument hloß als solches bereits als gehaltvolle theoretische Aussage zu werten hätte. Diesen Aussagegehalt hätte es zumindest in Abgrenzung gegen Theorien, die nicht nur das Auftreten von mentalen Zuständen, sondern auch noch das Auftreten von bewußten Vorstellungen als schlechterdings unabhängig vom Auftreten des Gedankens »Ich« gedeutet wissen wollen.²⁰ Die Pointe des kantischen Arguments ist aber nicht die, daß Bewußtsein egologisch verfaßt ist - obwohl das eine der Grundüberzeugungen Kants ist, die er nie zur Debatte gestellt hat. Kants Pointe in § 16 ist eine ganz andere. Sie läßt sich in drei Thesen formulieren.

- (1) Selbstbewußtsein ist in bezug auf eine *Pluralität* von Vorstellungen auf seine Möglichkeitsbedingungen hin zu analysieren, denn es steht jedenfalls faktisch unter der Bedingung, in bezug auf eine Pluralität von Vorstellungen aufzutreten.
- (2) In bezug auf eine Pluralität von Vorstellungen ist Selbstbewußtsein nur so möglich, daß diese Vorstellungen *durchgängig* mir angehören und so in einer Beziehung auf die *Identität* des Subjekts stehen.
- (3) Die durchgängige Identität eines Selbst in bezug auf eine Pluralität von Vorstellungen ist nur dadurch möglich, daß diese Vorstellungen in eine Verbindung *gebracht* werden, d.h. in kantischer Terminologie "zueinander hinzugesetzt" werden. Kant kommt hier zu der Schlußfolgerung: "Also nur dadurch, daß ich ein *Mannigfaltiges* gegebener Vorstellungen in *einem* Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität* des Bewußtseins *in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle" (B 133).²¹

Den hiermit ausgesprochenen "Grundatz der notwendigen synthetischen Einheit der Apperzeption" erläutert Kant in seiner Bedeutung für die Darlegung der Bedingungen möglichen Selbstbewußtseins dadurch, daß er von

19 1. u. 3. H.v.m.

20 Cf. die Kritik der »No-ownership theory« bei Strawson 1959, S. 94-99 (dt. S. 120-127), der in diesem Zusammenhang Lichtenberg, James, Schlick und Wittgenstein nennt.

21 Hh.v.m.

ihm sagt, er erkläre "eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann" (B 135). Demnach gehört es zum Identitätssinn von Selbstbewußtsein, daß seine Möglichkeit an eine Synthesis von in einer Anschauung gegebenem Mannigfaltigen gebunden ist. Offenbar gehört es dann aber auch zum Identitätssinn von Selbstbewußtsein, daß es in bezug auf eine *Pluralität* von Vorstellungen auftreten können muß. Das ergibt sich nicht nur daraus, daß ohne die Annahme eines zu verbindenden Mannigfaltigen der Gedanke der Notwendigkeit einer Synthesis von Mannigfaltigem keinen Sinn machte. Es ergibt sich vor allem aus Kants eigenen Ausführungen, die an die zitierte Schlußfolgerung anknüpfen:

"Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch *Verbindung* in einem Bewußtsein gedacht werden." (B 135)²²

Aus dieser Bemerkung geht klar hervor, daß ein durch die Sinnlichkeit gegebenes Mannigfaltiges der Anschauung eine Bedingung des Identitätssinns im Gedanken der durchgängigen Identität des Selbstbewußtseins ist. Kant selbst hat auch diese Schlußfolgerung in aller Deutlichkeit gezogen. So heißt es schließlich:

"Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, *in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen*, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen." (B 135)²³

Allerdings bereitet die weitergehende These Kants, daß eine *kategoriale* Synthesis von Vorstellungen notwendige Bedingung möglichen Selbstbewußtseins ist, sachliche Schwierigkeiten. Vor allem ist schwer einzusehen, was es heißt, Bewußtsein von Vorstellungen könne ich nur haben, wenn ich eine Vorstellung gemäß einem Objektbegriff zur anderen hinzusetze.²⁴ Es ist unplausibel, daß Bewußtsein von etwas nur als Bewußtsein

22 1. H.v.m.

23 H.v.m.

24 Hossenfelder (1978, S. 104) wendet ein, daß eine Vorstellung die Bedingung, mir bewußt zu sein, schon erfüllen muß, wenn ich sie zu einer anderen hinzusetzen soll. Diese Schwierigkeit ist jedoch weitaus weniger gravierend als die oben genannte. Sie erübrigt sich, wenn man den Bedingungsverhältnissen, die laut Kant zwischen Bewußtsein, Apperzeption und Synthesis bestehen, keinen genetischen Sinn unterstellt. - Crusius (1753, § 444, S. 912) hatte (u.a.

von *Objektivem* möglich sein soll. Varianten dieser Schwierigkeit wie auch weitere Folgeprobleme der Bindung von Selbstbewußtsein an die kategoriale Synthesis von Vorstellungen durchziehen die Theorie, seit Kant einerseits in den *Prolegomena* (§§ 18-20) die Unterscheidung zwischen Wahrnehmungsurteilen und Erfahrungsurteilen eingeführt hat, die er in der *KrV B* (§ 18, B 139 f.) mit der Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Einheit des Bewußtseins fortführt, und andererseits in § 19 der *KrV B* die Idee der Identifizierung der transzendenten Apperzeption mit der kategorialen objektiven Urteileinheit mitteilt, die sich in der großen Anmerkung zur Vorrede der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*²⁵ erstmals ankündigt. Diese Schwierigkeiten führen mitten in die höchst komplexe und vermutlich kaum völlig befriedigend aufzulösende Problematik der Kantischen Bestimmung der transzendentalen Apperzeption als *objektiver* Einheit des Bewußtseins, dergemäß verschiedene Vorstellungen in einen Begriff vom Objekt vereinigt und so kategorial auf einen Gegenstand bezogen werden. Können hier keine durchgreifenden Differenzierungen angesetzt werden, so ist man mit der schwer verständlichen These konfrontiert, daß ich mir einer Vorstellung nur bewußt sein kann, indem ich sie in einem kategorial konstituierten Erfahrungsurteil auf Gegenstände und deren notwendige, gesetzliche Konstellationen beziehe. Wenn diese These nicht korrigiert und gezeigt werden kann, daß das nicht die von Kant

gegen Meier) eingewandt: "Eben so wenig kan man denjenigen Recht geben, welche das Bewußtseyn aus der Unterscheidung der Begriffe herleiten. Sie haben sich dadurch verführen lassen, daß sie gefunden, daß das Bewußtseyn und die Unterscheidung allezeit beysammen sind. Allein wir sind uns der Dinge nicht darum bewußt, weil wir sie unterscheiden, sondern darum können wir sie allererst unterscheiden, weil wir uns [ihrer] bewußt sind. Das Bewußtseyn ist der Natur nach eher als das Unterscheiden, und ist eine von den wirkenden Ursachen des Unterscheidens." Crusius stellt diesen Einwand unter die Frage: "Ob das Bewußtseyn aus dem Unterscheiden *entstehe*" (H.v.m.). Die Frage der zeitlichen Relation von »Entstehungsursachen« ist hier aber irrelevant. Meiers These betraf nicht *diese* Frage, sondern ein Bedingungsverhältnis, das er sprachlich durch "insofern" zum Ausdruck bringt: "Wir sind uns unserer Vorstellungen und unserer Erkenntnis *bewusst* (conscium esse, adpercipere) *in so ferne* wir sie und ihren Gegenstand von andern Vorstellungen und Sachen unterscheiden." (Meier 1752, § 13, AA XVI 80; H.v.m.) Dementsprechend notiert Kant: "Sich einer Vorstellung bewusst seyn, ist: wissen, daß man diese Vorstellung hat; *das heißt*: diese Vorstellung von den andern unterscheiden." R 1679, AA XVI 80 (Hh.v.m.).

25 AA IV 475 Anm. (WW IX 21 Anm.).

intendierte These ist, so vernichtet diese eine andere, ihrerseits aber einsichtige These, nach der die subjektive Einheit des Bewußtseins eine "Bestimmung des inneren Sinns" ist, durch den die mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauung "zu einer Verhinderung derselben in einen Begriff vom Objekt empirisch gegeben werden" (cf. B I39).

Sich auch nur einen Überblick über die in dieser Problematik enthaltenen sachlichen wie philologischen Einzelprobleme zu verschaffen, würde hier zu weit führen.²⁶ Ich ziehe es daher vor, den im gegenwärtigen Kapitel begonnenen Gedankengang weiter zu verfolgen, ohne auf die zahlreichen Einzelschwierigkeiten einzugehen.

3. *Vorstellungssequenzen und Identitätsbewußtsein*

Es wird häufig behauptet, Kants Voraussetzung einer Pluralität von Vorstellungen zu Beginn der B-Deduktion schließe nicht die weitere Annahme schon mit ein, daß das Gegebensein solcher Vorstellungen an die Form der Zeit gebunden ist, d.h. nur in der Zeit statthaben kann.²⁷ Für diese Behauptung kann man sich auf Kants Auskünfte berufen, nach denen der erste der beiden Beweisschritte der B-Deduktion noch davon abstrahiere, wie mannigfaltige Vorstellungen der Anschauung einem spezifisch menschlichen Erkenntnisvermögen gegeben sind.²⁸ Erst wenn die Art des Gegebenseins von Vorstellungen unter Bedingungen spezifisch menschlichen Vorstellens in Betracht gezogen würde, würde die spezifisch menschliche Sinnlichkeit und damit auch die Zeit als Form des Gegebenseins von Anschauungen in die Argumentation aufgenommen. Das aber geschehe erst im zweiten Beweisschritt.

Es wird demnach unterstellt, Kants Erläuterungen zur Selbstzuschreibung und ihre Implikationen seien unabhängig von jeglicher Rücksicht auf die Zeit als der formalen Elementarbedingung des Gegebenseins von

26 Zu dieser Problematik cf. insbes. Prauss 1971, Beck 1978b und Becker 1984 (insbes. S. 124 ff.).

27 So etwa Henrich 1976 und 1988 sowie Cramer 1985a und 1985b. Nach Aschenberg 1982 und 1988 sowie Becker 1984 würde durch das Hineintragen von Temporalitäts-Prämissen in die Deduktion der Letztbegründungsanspruch der Transzendentalphilosophie preisgegeben. Ich ziehe die "erfreuliche Nähe zur Empirie" (Aschenberg) vor.

28 Zum entsprechenden Passus B 144 f. siehe unten, Abschn. VI.4.

Vorstellungen. Die folgenden Überlegungen sollen zeigen, daß dies nicht der Fall sein kann. In Abschn. VI.4. werde ich eine Interpretation der betroffenen Textstelle vorschlagen, der zufolge es auch nicht zwingend ist, Kant eine solche These zu unterstellen. Es ist zunächst genauer zu untersuchen, was es bedeutet, daß ein Subjekt sich mannigfaltige Vorstellungen zuschreibt. Die Behauptung des voraufgehenden Abschnitts lautete, der Identitätssinn des Selbstbewußtseins in Selbstzuschreibung impliziere eine Pluralität von Vorstellungen. Für diese Behauptung sind jetzt Argumente anzuführen, aus denen einsichtig wird, inwiefern aus der Annahme einer Pluralität von Vorstellungen unausweichlich weitere Annahmen sich ergeben, die die Art betreffen, wie eine Pluralität von einem Subjekt gegebenen Vorstellungen allein aufgefaßt werden kann.

Es wurde gesagt, die kantische Forderung eines Bewußtseins der durchgängigen Identität des Subjekts als eines notwendigen Implikats von Selbstzuschreibung führe ihrerseits auf die weitere notwendige Annahme einer Pluralität von Vorstellungen, in bezug auf die Selbstzuschreibung nur sinnvoll gedacht werden kann. Diese Annahme wurde zunächst nur auf der Grundlage des Aufweises einer allgemeinen Sinnimplikation sowie unter Berufung auf einige Passagen des Kantischen Textes gestützt. Eine präzisere Analyse dessen, was Selbstzuschreibung bedeutet, bestätigt nun nicht nur diese Annahme, sondern aus ihr geht auch hervor, in welchem genaueren Sinn eine Pluralität von Vorstellungen ein notwendiges Implikat des Gedankens der Selbstzuschreibung ist und wie sie näherhin beschrieben werden muß.

Da die Annahme der Pluralität von Vorstellungen einer Begründung erst noch zugeführt werden soll (und um dies zu tun), gehe ich von dem Fall eines eine einfache Selbstzuschreibung ausdrückenden Satzes aus. Er kann in Anlehnung an Kants eigene Ausdrucksweise, aber eben unter Abänderung der bei ihm stets bereits mitgedachten Pluralität, folgendermaßen formuliert werden: »Diese in der Anschauung gegebene Vorstellung gehört mir zu.«²⁹ Zum Zwecke der schrittweisen Analyse dieses Satzes ist es angebracht, ihn in Hinblick auf den zuerst zu behandelnden Analysegesichtspunkt noch weiter zu vereinfachen. Eine solche vereinfachte Version, die in dem vollständigen Satz enthalten ist, lautet: »Diese Vorstellung gehört mir zu«. Von diesem Satz ist zunächst auszugehen.

Kann der in dem Satz »Diese Vorstellung gehört mir zu« ausgedrückte Gedanke von einem Subjekt gefaßt werden, so verfügt das betreffende

29 Die hier abgewandelte Formulierung Kants lautet: "Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören *mir* insgesamt zu" (B 134).

Subjekt über die Fähigkeit, sich als Subjekt zu denken. Sich in bezug auf eine Vorstellung als Subjekt dieser Vorstellung denken zu können, impliziert, zwischen sich und seiner Vorstellung unterscheiden zu können. Das Subjekt denkt sich als etwas, das nicht mit dem gegebenen Vorstellungszustand identisch ist, sondern sich als dessen Subjekt von ihm zu unterscheiden weiß. Was dies bedeutet, wird ersichtlich, wenn man die Konsequenzen des Fehlens einer solchen Fähigkeit in Betracht zieht.

Verfügte ein Subjekt nicht über die Fähigkeit, zwischen sich und seiner Vorstellung zu unterscheiden, während es in einem Vorstellungszustand ist, so müßte das Bewußtsein von dieser Vorstellung so beschrieben werden, daß in ihm »ich« gar nicht vorkommt.³⁰ Das Subjekt würde in der ihm gegebenen Vorstellung »aufgehen«. Dies würde es erstens in dem Sinne, daß es den Gedanken »ich ...« mit Bezug auf diese Vorstellung gar nicht aktualisieren könnte, und zweitens in dem Sinne, daß sein Bewußtsein mit dem Auftreten der Vorstellung zusammenfiel und insofern kein Bewußtsein von der Vorstellung wäre. Das Bewußtseinssubjekt aktualisierte sich dann nur in dem Augenblick und für den Moment, in dem die Vorstellung gegeben ist; und selbst das wäre noch zuviel gesagt. Das Reflexivpronomen »sich« suggeriert hier Subjektivität, die sich von ihrem Zustand noch zu unterscheiden weiß. Man müßte formulieren: »Es findet ein Vorstellungszustand statt«. Das Subjekt *ist* dann seine Vorstellung. »Subjekt sein« heißt dann lediglich »in diesem Vorstellungszustand sein«.

Genau genommen aber kann unter den hier hypothetisch konstruierten Bedingungen auch dies kein dem betreffenden Subjekt möglicher Gedanke sein. Der Gedanke »dieser Vorstellungszustand« kann ja seinerseits nur gefaßt werden, wenn *andere* zumindest mögliche in Betracht kommen. Ein »dieser« ist eine Hervorhebung von Einem aus einer mit ihm im selben Bezugssystem gegebenen Menge Anderer. Das Subjekt hätte also jedenfalls

30 In der Tat ist mehrfach versucht worden, nicht-egologische Bewußtseinstheorien zu entwickeln oder auch Annahmen eines Bewußtseinssubjekts, sei es egologisch verfaßt oder nicht, prinzipiell als überflüssig oder falsch abzuweisen. Cf. die radikale Variante des »neutralen Monismus« bei James 1912. Zur Kritik cf. Sturma 1985, S. 39 ff. Eine grundsätzliche Entscheidung dieser Frage kann hier natürlich nicht herbeigeführt werden. Für die egologische Verfaßtheit von Selbstbewußtsein spricht aber schon, daß Selbstzuschreibung auf seiten des Subjekts eine Fähigkeit der Unterscheidung zwischen sich und seiner Vorstellung einschließt. Damit ist jedoch noch nicht nachgewiesen, daß die Annahme von ichhaften Vorstellungssubjekten an sich zwingend notwendig ist, denn es könnte bestritten werden, daß Selbstzuschreibung irgendeine relevante Funktion hat.

keine Möglichkeit, den Gedanken zu fassen »Ich bin in diesem Vorstellungszustand«, ja noch nicht einmal das Gedankenfragment »in diesem Vorstellungszustand«.

Abgesehen davon, daß unter diesen Bedingungen so etwas wie Bewußtsein gar nicht vorläge³¹, macht ein Auf-mich-Beziehen einer einzigen Vorstellung keinen Sinn. Von da her ergibt sich ein Motiv anzunehmen, daß die Fähigkeit eines Subjekts, zwischen sich und seiner Vorstellung unterscheiden zu können, nur dann überhaupt in Betracht kommen kann, wenn über diese Fähigkeit in bezug auf eine Pluralität von Vorstellungen verfügt werden muß. Und es spricht weiterhin auch alles für die Annahme, daß diese Fähigkeit auch faktisch nur in bezug auf eine Vorstellungsp pluralität realisiert werden kann. Insofern hat Kants ständige Rede von mehreren Vorstellungen, die ich mir als meine zuschreiben können muß, nicht nur darin ein einsichtiges Motiv, daß es der Problemstellung in § 15 entsprechend um die Begründung der Möglichkeit einer Verbindung des Mannigfaltigen einer Anschauung geht. Sie hat darüber hinaus einen gewichtigen Grund im Sachverhalt der Selbstzuschreibung selber. Der Sinn des Gedankens »Diese Vorstellung gehört mir zu« impliziert, daß ein sich eine Vorstellung selbstzuschreibendes Subjekt in einem Fall von Selbstzuschreibung mit der Möglichkeit einer Vielzahl weiterer Fälle von auf sich beziehbaren Vorstellungen rechnen muß, um überhaupt einen »Anlaß« zur Selbstzuschreibung und der in ihr liegenden Unterscheidung zwischen sich und der Vorstellung zu haben. Die Pluralität gegebener Vorstellungen ist eine Bedingung dafür, daß eine Unterscheidung auf seiten des Subjekts zwischen sich und seiner Vorstellung überhaupt gemacht werden kann, und damit eine Bedingung auch dafür, daß ein Subjekt sich selbst eine Vorstellung auch realiter zuschreiben kann.

Die Möglichkeit, eine Pluralität von Vorstellungen sich als seine selbst-zuschreiben, schließt ihrerseits die Möglichkeit ein, sich einer Vielzahl als einer solchen bewußt sein zu können. Ein Subjekt muß nicht nur

31 Cf. Hobbes 1655, S. 321 (dt. S. 140): "Sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt." Dazu Pothast 1971, S. 88: "ein Wesen, das immer nur eine Empfindung von ein und derselben Qualität hat, [wäre] ebensowenig ein bewußtes wie eins, das gar nicht empfindet." Ferner Cramer 1986, S. 52 ff., und 1985a, S. 348: "es ist einleuchtend, daß ein solches Subjekt ein Bewußtsein von dem unigen Anschauungszustand, in welchem es dauernd ist, schon deshalb nicht haben kann, weil das Bewußtsein davon, in einem Zustand zu sein, das Bewußtsein wenigstens von der Möglichkeit einschließt, einmal in einem anderen Zustand zu sein."

zwischen sich und seiner (seinen) Vorstellung(en), sondern ebenso und ineins damit zwischen *verschiedenen* Vorstellungen unterscheiden können. Ein Bewußtsein von einer Pluralität von Vorstellungen hat ein Subjekt nur, wenn es sich verschiedener Vorstellungen bewußt ist. Dabei kann zunächst die Frage unberücksichtigt bleiben, welche Bedingungen Vorstellungen erfüllen müssen, um als voneinander verschiedene bewußt zu sein. Entscheidend ist, daß die Verschiedenheit selber eine Bedingung für Pluralität ist, und daß das Subjekt ein Bewußtsein davon haben muß, daß es das Subjekt verschiedener Vorstellungen ist.

Von dieser Forderung her, die sich aus dem Gedanken der Selbstzuschreibung und seinen Sinnimplikationen ergibt, wird eine weitere Forderung in ihrer Bedeutung einsichtig, die im vorausgehenden Abschnitt als eine von Kant vorausgesetzte Forderung in Anspruch genommen wurde. Das in jedem Fall von Selbstzuschreibung implizite Selbstbewußtsein des Subjekts von sich als vorstellend hat einen *Identitätssinn*: das Subjekt muß sich in allen Fällen als *dasselbe Subjekt* bewußt sein können, damit es sich als das Subjekt *verschiedener Vorstellungen* bewußt sein kann. Festzuhalten ist dabei, daß diese Forderung durch die Verschiedenheit der Vorstellungen motiviert ist, die ihrerseits Sinnimplikation von Selbstzuschreibung ist. Erst das Bewußtsein von der Verschiedenheit meiner Vorstellungen führt zu dem Gedanken der Unterscheidbarkeit zwischen mir und meinen Vorstellungen und somit zu dem Bewußtsein, daß ich nicht meine Vorstellung *bin*. Insofern impliziert Selbstzuschreibung die Unterscheidung zwischen mir und meinen Vorstellungen *und* die Unterscheidung von Vorstellungen untereinander.

Es ist demnach ein Implikat des Identitätssinns von Selbstbewußtsein, daß das Subjekt weiß, daß es verschiedene Vorstellungen hat bzw. haben kann. Dieses Wissen kann es nicht aus einem Selbstzuschreibungsakt als solchem gewinnen, und es kann darüber auch nicht aus Gründen verfügen, aus denen es über die Kenntnis des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch verfügt. Daß es *verschiedene* Vorstellungen hat bzw. haben kann, weiß ein Subjekt daher, daß ihm Vorstellungen *im Wechsel* gegeben sind.³² Vorstellungen wechseln, indem eine Vorstellung durch eine andere abgelöst, »verdrängt« wird. Eine Vielzahl von Vorstellungen, deren ich mir als verschiedener Vorstellungen bewußt werden kann, kann mir nur gegeben werden als eine *Sequenz* derselben. Der Gedanke, daß *einem* Subjekt

32 Zu der mit Kants Inanspruchnahme des Gedankens des Wechsels von Vorstellungen verbundenen komplexen Problematik cf. Cramer 1985a, Kap. 10, und 1985b.

mehrere Vorstellungen gegeben sind, die es sich als seine zuschreiben kann, schließt daher ein, daß das Selbstbewußtsein dieses Subjekts auf eine Sequenz von Vorstellungen bezogen ist. Der Gedanke der Sequenz von Vorstellungen ist demnach seinerseits Implikat des Identitätssinns von Selbstbewußtsein.³³

4. Die Zeitlichkeit von Selbstbewußtsein

Ein Subjekt ist in seinem Selbstbewußtsein auf eine in einer Sequenz gegebene Mannigfaltigkeit von Vorstellungen bezogen. Wesentliches Moment von Selbstbewußtsein ist Identitätsbewußtsein. Soll Identitätsbewußtsein in bezug auf verschiedene Vorstellungen möglich sein, so muß es mit dem Bewußtsein verbunden sein, daß eine Verschiedenheit von Vorstellungen auftreten kann und daß diese Vorstellungsp pluralität faktisch in einer Sequenz auftritt. Das Identitätsbewußtsein eines vorstellenden Subjekts impliziert das Bewußtsein von mannigfaltigen Vorstellungen als in einer Sequenz gegeben. Worauf gründet nun dieses Bewußtsein?

Es liegt die Antwort nahe, es gründe auf Zeiterfahrung: Über eine Kenntnis zu verfügen, was es heißt, verschiedene Vorstellungen seien in einer Sequenz gegeben, bedeutet, über Zeiterfahrung zu verfügen. Und es liegt dann der weitere Schluß nahe, aus den angestellten Überlegungen ergebe sich, daß Selbstbewußtsein zeitlich ist. Eine der grundlegenden Thesen Kants lautet jedoch, daß dasjenige Selbstbewußtsein, welches durch die verschiedenen Vorstellungszustände hindurch das Bewußtsein der Identität des vorstellenden Subjekts allein begründen kann, kein an Zeit (noch an Raum) gebundenes, sondern unabhängig von den Formen der Rezeptivität »erzeugtes«, d.h. auf die Spontaneität des Verstandes zurückzuführendes Selbstbewußtsein sei.

33 Cf. Henrich 1976, S. 56: Es ist das "Eigentümliche der Subjektivität [...], deren wir uns im Denken bewußt sind: Einfach und doch zugleich auf Mannigfaltiges bezogen zu sein"; *ibid.*, S. 86: "Nun impliziert die Identität eine Sequenz von Zuständen desselben Subjekts". Allerdings hat Henrich die unmittelbaren Konsequenzen dieser Einsicht abgewiesen. Cf. unten, Anm. 42. - Sturma (1985, S. 102) formuliert treffend, "daß sich der im Selbstbewußtsein gesetzte Identitätssinn nur in bezug auf eine mit dem Bewußtsein vorliegende Mannigfaltigkeit von mentalen Daten einstellt". Er nennt diesen Sachverhalt die "Relationalität des Selbstbewußtseins".

Durch diese These sowie Kants Auskunft zu den beiden Beweisschritten der B-Deduktion lassen sich die Interpreten häufig zu der Behauptung verleiten, Identitätsbewußtsein sei bei Kant auch nicht *in bezug auf* die durch die spezifisch menschliche Sinnlichkeit und deren Formbestimmtheit *de facto* vorgegebene Art des Gegebenseins von Vorstellungen konzipiert.³⁴ Diese Behauptung aber kann nicht aufrechterhalten werden. Die gesamte Problemstellung der transzendentalen Deduktion kommt überhaupt nur in Hinblick auf die zuvor festgestellte Verfaßtheit menschlicher sinnlicher Anschauung auf. Das gilt auch bereits für § 16, insofern dort der Gedanke eines Bewußtseins des Subjekts von seiner numerischen Identität in verschiedenen Zuständen eingeführt wird. Nach Kant kann es aber keine verschiedenen Zustände geben, die nicht der formalen Bedingung der Aufeinanderfolge in der Zeit unterliegen.³⁵ Die transzendente Deduktion - wie übrigens auch das Schematismus-Kapitel - bezieht ihren Beweissinn gerade aus der zuvor entwickelten Voraussetzung einer nur sinnlichen (nicht-intellektuellen) Anschauung, deren Form keine Verbindung gibt, und eines nur denkenden (nicht-intuitiven) Verstandes, durch dessen Begriffe nichts gegeben wird.

Um hier etwas mehr Klarheit zu bekommen, ist es angebracht, die Ausführungen Kants heranzuziehen und zu erläutern, durch die die Behauptung der betreffenden Interpreten veranlaßt wird. In § 21 der B-Deduktion, als "Anmerkung" zu § 20 gekennzeichnet, gibt Kant folgende Erklärung zum Aufbau des Beweisganges der gesamten Deduktion:

"Im obigen Satze³⁶ ist also der Anfang einer *Deduktion* der reinen

34 Laut Henrich würde andernfalls die Perspektive auf eine Deduktion der Notwendigkeit von kategorial-geregelter Synthesis vereitelt. Es läge dann nämlich der eine solche Deduktion von vornherein erübrigende Schluß nahe, "die Temporalität des Bewußtseins sei hinreichende Basis für den Gedanken von einem identischen Subjekt" (1976, S. 89). Henrich schreibt daher Kant die Position zu, daß "die Zeitfolge keine Implikation des Identitätssinnes des Subjektes ist" (ibid.). Diese These sei "nicht so absurd, wie es den Anschein haben mag. Denn ohne Zweifel muß man nicht-temporale Abfolgen wie etwa logische Transformationen zugestehen" (ibid., S. 89 f.). Diese Möglichkeit jedoch kann nicht in Betracht kommen, da das Subjekt, um dessen Identitätsbewußtsein es geht, ein Subjekt von *Vorstellungszuständen* ist.

35 Cf. die Textbelege oben, Abschn. III.4.

36 Gemeint sind die in der Überschrift von § 20 zusammengefaßten Konklusionen: "Also ist alles Mannigfaltige, sofern es in Einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt [...]. Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien." (B 143)

Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien *unabhängig von Sinnlichkeit* bloß im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahieren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelt der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen. In der Folge (§ 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt werden, daß die Einheit derselben keine andere sei, als welche die Kategorie nach dem vorigen § 20 dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt, und dadurch also, daß ihre Gültigkeit a priori in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht werden." (B 144 f.)

Was besagt hier, er habe "noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahieren" müssen? Nicht zutreffend ist, daß Kant in § 20 von der Sinnlichkeit insgesamt abstrahiere. Er bezieht sich dort mehrfach auf die Tatsache, daß es *sinnliche* Anschauungen sind, die uns gegeben werden. Bereits zu Beginn von § 16 war ja die Anschauung ausdrücklich eingeführt worden als "diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann". Hieraus konnte dann unter der Voraussetzung, daß hinsichtlich aller meiner Vorstellungen »Ich denke«-Begleitung möglich sein muß, geschlossen werden, daß also "alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: *Ich denke*" hat (B 132). Und im letzten Absatz desselben Paragraphen noch heißt es:

"Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtsein gedacht werden. Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde *anschauen*; der unsere kann nur *denken* und muß in den Sinnen die *Anschauung suchen*." (B 135)

Hierauf folgt dann die bereits zitierte Konsequenz: "Ich bin mir also des identischen Selbst bewußt, *in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen*". Und nur, weil dies so ist, kann Kant in § 20 auch das Resultat des ersten Beweisschritts erreichen, das lautet: "Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien" (B 143).

Von zwei Eigenschaften, die Anschauungen in der Theorie Kants zukommen, abstrahiert der erste Deduktionsteil also keineswegs: daß sie "vor allem Denken gegeben", und - was nach kantischer Theorie daraus

folgt - daß sie "sinnlich" sind. Dies wird im Fortgang der zur Debatte stehenden Stelle aus § 21 dann auch ausdrücklich zugestanden:

"Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahieren, nämlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Veratandes, und unabhängig von ihr, gegeben sein müsse" (B 145).

Allerdings fährt er fort: "wie aber, bleibt hier unbestimmt" (B 145). Kant besteht also scheinbar mit Nachdruck darauf, daß doch die Art, wie Anschauungen gegeben sind, nicht in die Argumentation des ersten Beweisteils eingeht. Auf diesen Passus beziehen sich all diejenigen, die die Interpretationsthese stützen wollen, daß der erste Beweisschritt der Deduktion - also jedenfalls die gesamte Analyse der Selbstzuschreibbarkeit von Vorstellungen als notwendiger Möglichkeitsbedingung der Einheit einer Anschauung - keine Rücksicht nehme auf die Zeit als Form der Sinnlichkeit, der gemäß uns nach der transzendentalen Ästhetik Anschauungen allein gegeben werden können. Damit soll desweiteren belegt werden, daß auch noch nicht in Betracht komme, daß sinnliche Anschauungen (und überhaupt alle Vorstellungen als solche) uns in einer zeitlichen Aufeinanderfolge gegeben sind. Das scheint exegetisch nicht unplausibel, da Kant ja die Formen der Anschauung selbst häufig genug als »Arten, wie uns Anschauungen in der Sinnlichkeit gegeben sind« definiert. Teilt er also mit, er habe von der »Art, wie empirische Anschauungen gegeben sind« abstrahiert, so ist damit scheinbar gemeint, er habe von den Formen der Anschauung, d.h. von Zeit und Raum, abstrahiert.

Wird daraus nun der Schluß gezogen, in der Kantischen Analyse von Selbstzuschreibung und Identitätsbewußtsein käme auch die elementare Prämisse gar nicht in Betracht, daß eine Pluralität verschiedener Vorstellungen einem Subjekt nur in einer zeitlichen Aufeinanderfolge gegeben sein kann, so wird damit jedenfalls etwas sachlich Falsches und außerdem Unverständliches behauptet. Es wird aber auch der Kantische Text fehlinterpretiert. Das möchte ich mit zwei Hinweisen belegen, um dann eine alternative Interpretation vorzuschlagen.

Der erste Hinweis bezieht sich auf § 18, wo die objektive (ursprüngliche) Einheit des Bewußtseins von der subjektiven (empirischen) dadurch unterschieden wird, daß erstere durch einen Bezug zur "reinen Form der Anschauung in der Zeit" charakterisiert ist, der der letzteren nicht zukommt. Der Text lautet:

"Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich, oder nacheinander, empirisch bewußt sein könne, kommt auf Umstände, oder empirische Bedingungen, an. Daher die empirische Einheit des Bewußt-

seins, durch Assoziation der Vorstellungen, selbst eine Erscheinung betrifft, und ganz zufällig ist. Dagegen steht die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloß als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins, lediglich durch die notwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einem: Ich denke; also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zum Grunde liegt. Jene Einheit ist allein objektiv gültig" (B 139 f.).

Die Objektivität der "ursprünglichen Einheit des Bewußtseins" ist demnach durch einen ihr spezifischen Bezug auf die Zeit als reiner Form der Anschauung ausgezeichnet, den die "empirische" bzw. "subjektive Einheit des Bewußtseins" nicht hat. Diese ist an kontingente Umstände einzelner Wahrnehmungssituationen gebunden, denen entsprechend ich mir verschiedener Vorstellungen in der einen oder in der anderen Weise, in diesen oder in jenen zeitlichen Verhältnissen empirisch bewußt werde. Die Zeit als Form der Anschauung muß also bereits vor § 20 sehr wohl in Betracht gezogen werden, um den Sinn der Charakterisierung der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins als objektiv gültiger explizieren zu können. Es kann also nicht stimmen, daß die Argumente des Beweisgangs bis § 20 von jeder Rücksicht auf die Zeit unabhängig seien.

Darüberhinaus kommt die Zeit als Formgesetz des Vorstellens auch insofern von Anfang an in Betracht, als sich nur unter Bezugnahme auf sie auch erläutern läßt, was es heißt, sich eines Mannigfaltigen empirisch bewußt zu sein. Empirisches Bewußtsein von Mannigfaltigem kann nicht in Absehung von seiner zeitlichen Charakterisierung beschrieben werden, es findet jedenfalls in einer Zeitordnung statt.

Der zweite Hinweis betrifft Kants Erläuterungen (in § 16) zur Forderung, daß in der Selbstzuschreibung von Vorstellungen Identitätsbewußtsein möglich sein muß. Der entsprechende Passus ist schon einmal zitiert worden. Er ist aber gerade für die hier diskutierte Problematik von erheblicher Wichtigkeit, insbesondere in Hinblick auf die Frage, inwieweit ein elementarer Sinn von Zeitlichkeit jedenfalls in Anspruch genommen wird, wenn Kant die Forderung eines nicht-empirischen Identitätsbewußtseins begründet. Ich zitiere also noch einmal den besagten Passus, um sodann weiterführende sachliche Schlußfolgerungen aus ihm zu ziehen. Der Passus lautet:

"das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite". (B 133)

Dieselbe Überlegung greift Kant einen Absatz später wieder auf, nachdem er die These eingeführt hat, daß der analytischen Einheit der Apperzeption, der »Ich denke«-Begleitung jeder Vorstellung, eine synthetische Einheit, d.h. das Hinzusetzen einer Vorstellung zur anderen und deren Vereinigung in einem Selbstbewußtsein, zugrundeliegt. Er erklärt:

"nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben [sc. der Vorstellungen] in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesamt *meine* Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin." (B 134)

Der Zweck dieser Erläuterungen ist es darzulegen, daß die Begleitung jeder einzelnen Vorstellung mit Bewußtsein qualitativ nicht schon so beschaffen ist, daß mit ihr das erforderliche Identitätsbewußtsein des Subjekts dieser Vorstellungen garantiert wäre. Im Unterschied zu diesem letzteren ist das Bewußtsein, das ich von jeder einzelnen Vorstellung habe, bloß als solches ("an sich") betrachtet "zerstreut". Das Subjekt dieses Bewußtseins ist unter dieser alleinigen Voraussetzung, ohne daß weitere Bedingungen in Kraft sind, ein "vielfarbiges" Selbst.

Die Ausdrücke "zerstreut" und "vielfarbig" sind Metaphern, und sie sind in erster Linie räumliche Metaphern. Es ist klar, daß Kant hier nicht an räumliche Verhältnisse denkt. Dennoch haben die Metaphern ihren bestimmten Sinn. Sie drücken Verhältnisse des Außereinander aus, und zwar eines beziehungslosen Außereinanders. Das kommt klar zum Ausdruck in Kants Formulierung, das als "zerstreut" Charakterisierte sei "ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts". Das Fehlen einer Beziehung auf die Identität des Subjekts kann auch dann als ein »Zerstreutsein« der Bewußtseinsfälle und das betreffende Subjekt als ein »vielfarbiges Selbst« beschrieben werden, wenn diesen Metaphern kein räumlicher Sinn gegeben werden kann. Es muß ein anderer Sinn unterstellt werden. Sind Vorstellungen bzw. die Fälle von mit Bewußtsein begleiteten Vorstellungen nicht im Raum zerstreut, da sie als solche, d.h. lediglich als »Modifikationen des Gemüts« oder »innere Bestimmungen«, keine räumlichen Dimensionen haben, so sind sie es doch in der Zeit. Kant kommt hierauf des öfteren zurück. "Die inneren Bestimmungen sind nicht im Raum", heißt es in R 4673.³⁷ In der Leningrader Reflexion *Vom inneren Sinne* - wie auch in anderen Reflexionen der 1780er und 1790er Jahren - dient er als wichtiges Argument gegen den Idealismus: "es [ist] unmöglich [...] sich

37 AA XVII 637.

Vorstellungen im Raum existierend zu denken".³⁸ Vorstellungen existieren - nach Kant - nur in der Zeit. In R 6315 heißt es:

"das Bewußtsein kann alle Vorstellungen begleiten, mithin auch die der Einbildung, die und deren Spiel selbst ein Objekt des inneren Sinnes ist und von der es möglich sein muß, sich ihrer als einer solchen bewußt zu werden, weil wir wirklich solche als innere Vorstellungen, *mithin in der Zeit existierend*, von der Sinnenanschauung unterscheiden".³⁹

Daß "das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, [...] an sich zerstreut" ist, heißt, daß es in der Zeit zerstreut ist. Die Metapher der Zerstreutheit läßt sich auch auf die Zeit anwenden, da auch in ihr »Grenzen« zwischen den Teilen liegen. Zeiteile liegen wie Raunteile aufeinander. In der Zeit besteht dieses Aufeinander darin, daß ihre Teile nacheinander sind. Wo ein Zeitpunkt ist, kann ein anderer nicht sein. Und eben das gilt auch für Vorstellungen bzw. das Bewußtsein von ihnen. Eine Vorstellung tritt auf und verschwindet wieder. Eine andere Vorstellung tritt nur auf, wenn die eine Vorstellung verschwindet; die eine verschwindet, wenn die andere auftritt.

Ist dies die hinsichtlich der kantischen Überzeugungen richtige Beschreibung dessen, was mit einem "zerstreuten empirischen Bewußtsein" und entsprechend mit einem "vielfarhigen verschiedenen Selbst" gemeint ist, dann ist damit, daß angenommen wird, die Zeitfolge als Elementarbedingung einer Pluralität von Vorstellungen gehe von Anfang an in Kants Analyse von Selbstbewußtsein ein, keineswegs unterstellt, die *Einheit* in Raum und Zeit als formaler Anschauungen werde schon in §§ 16 bis 20 als Argument genutzt. Ganz im Gegenteil erlaubt diese Beschreibung klarzustellen, in welchem genauen Sinn Raum und Zeit erst im Hinblick auf das zweite Beweisresultat in § 26 in Anspruch genommen werden. Die hier gewählte Beschreibung stellt nämlich gerade heraus, daß das sukzessive Gegebensein einer Pluralität von Vorstellungen und damit eine Vielzahl von Fällen des Bewußtseins je einer gegebenen sinnlichen Anschauung keine Einheit ist, ganz sicher aber keine solche Einheit wie die, die in der formalen Anschauung von Raum und Zeit enthalten ist. Diese schließt eine Beziehung der Raunteile bzw. Zeiteile untereinander ein, die als bestimmte vom Verstand in bezug auf Anschauung gedacht wird. Die in der Zeit zerstreute

38 Vom inneren Sinne, v 27; cf. R 6315, AA XVIII 618, 620 und 621; R 6345, AA XVIII 670.

39 R 6315, AA XVIII 621 (H.v.m.).

Vielzahl von Fällen von Bewußtsein aber schließt gerade noch keine derartige Beziehung zwischen den jeweils bewußten Inhalten ein. Eine solche ist erst in der Einheit der formalen Anschauungen von Raum und Zeit gedacht. Und sie kann nach der Theorie Kants auch nur mittels synthetischer *Denkleistungen* im strengen Sinn *gedacht* und *so* Gegenstand der Anschauung sein. Die Einheit in formaler Anschauung muß durch Verstandesbestimmungen an formaler Anschauung gemäß den Formen der Anschauung gestiftet werden.

Die vorgeschlagene Interpretation läßt sich auch am Text des § 21 exegetisch abstützen. Bis dort muß "noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben wurde, abstrahier[t]" werden, "um nur auf die *Einheit*, die in die Anschauung vermittelt der *Kategorie* durch den Verstand hinzukommt, zu sehen." Danach "wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt [...], daß die *Einheit derselben* keine andere sei, als welche die *Kategorie* nach dem vorigen § 20 dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt" (B 144 f.).⁴⁰ Die Strukturierung des Beweisgangs orientiert sich nicht an der Zeitlichkeit des Vorstellens, von der einmal abstrahiert und die dann in die Argumentation einbezogen würde. Es geht vielmehr darum, daß zunächst die in der Kategorie gedachte Einheit als verstandesursprüngliche Bedingung der Einheit der Anschauung qua Vorstellung von einem Gegenstand dargelegt wird.

"Der Beweisgrund beruht auf der vorgestellten *Einheit der Anschauung*, dadurch ein *Gegenstand* gegeben wird, welche jederzeit eine *Synthesis* des mannigfaltigen zu einer Anschauung Gegebenen in sich schließt, und schon die Beziehung dieses letzteren auf *Einheit der Apperzeption* enthält." (B 144 Anm.).⁴¹

In einem zweiten Schritt wird dann gezeigt, daß die *Einheit*, die an formaler Anschauung als *in* der Sinnlichkeit gegebene aufgewiesen werden kann, ebenfalls, was die "*Einheit der Vorstellung*" betrifft (B 160 Anm.), eine *Synthesis* voraussetzt, "die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden" (B 161 Anm.). Der erste Beweisschritt abstrahiert nicht von der Zeit als Form des inneren Sinns und somit aller Anschauung überhaupt. Er abstrahiert nur davon, daß unter Bedingungen sinnlichen Vorstellens (Anschauens) wir nichts "seiner Existenz nach, und doch nicht *in der Zeit*, *bestimmt erkennen können*"

40 Hh.v.m.

41 Hh.v.m.

(B XXVIII). Er sieht noch ab von der Strukturbestimmtheit der Zeit als formaler Anschauung, in die wir Vorgestelltes gemäß der Einheit der Zeit in Zeitverhältnisse ordnen. Aber er sieht nicht davon ab, daß es keinen nicht durch die Zeit qua Form des inneren Sinns bedingten Vorstellungszustand geben kann. Und da er von Bedingungen eines auf eine Pluralität von Vorstellungen bezogenen Identitätsbewußtseins handelt, kann er davon auch nicht abstrahieren.

5. *Vorstellungswechsel im inneren Sinn als Implikat des Identitätssinns von Selbstbewußtsein*

Aufgrund der vorgeschlagenen Interpretation des umstrittenen Passus aus § 21 wird auch der Weg frei, im Einklang mit Kants Aussagen das sukzessive Gegebensein von Vorstellungen im inneren Sinn und das in der Zeit "zerstreute" empirische Bewußtsein als Implikat des Identitätssinns von Selbstbewußtsein auszuweisen. Ohnehin muß ganz und gar unverständlich bleiben, was man sich bei der Beschreibung einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungsinhalten als einer »Sequenz von Zuständen« zu denken habe, wenn ein zeitlicher Sinn von »Zustandssequenz« ausgeschlossen werden soll.⁴² Es bleibt nun noch die Frage zu erörtern, was genau darunter zu

42 Klärend ist hier auch die an Henrich 1976, S. 89 f., adressierte Kritik von Hinsch 1986, S. 41 f. Er wendet sich zu Recht gegen die Auffassung, der "Begriff einer Zeitfolge von Vorstellungen dürfe [...] nicht zur Formulierung des Gedankens eines identischen Selbstbewußtseins herangezogen werden". Hingegen bilde nach Kant "die Temporalität menschlichen Bewußtseins [...] gerade diejenige Bedingung, unter der ein Subjekt sich überhaupt nur auf eine Mannigfaltigkeit von Bewußtseinszuständen beziehen und darin ein Bewußtsein von seiner »durchgängigen« Identität erlangen kann". Auch in der Deutung der Problemstellung der Deduktion hinsichtlich der Frage, ob die Zeitfolge mannigfaltiger Daten als vorgegebenes Faktum von Beginn an in die Beweisführung eingeht oder nicht, stimmt Hinsch mit dem hier Entwickelten überein. - An diesen Punkt knüpfen sich grundsätzliche Kontroversen über die »Basis« und die Reichweite der Deduktion. Interpretieren mit Letzibegründungsabsichten wollen jegliche »faktizitäre Basis« ausschließen. Zeitlichkeit und empirisches Selbstbewußtsein dürften daher nicht in die Begründung eingehen. Zu ihnen gehören außer Henrich und Baum jetzt auch Aschenberg (1982, 1988) und Becker (1984, 1988). Sie wenden sich insbesondere gegen Strawson 1966, Bennett 1966, Guyer 1979 und 1980. Zu dieser Diskussion cf. auch Mohr 1985 und 1986.

verstehen ist, daß das sukzessive Gegebensein von Vorstellungen im inneren Sinn und die zeitliche Zerstreuung des empirischen Bewußtseins einzelner Vorstellungen »Implikat des Identitätssinns von Selbstbewußtsein« sei. Ich möchte diese Frage mit Bezug auf zwei hier in Betracht kommende Gesichtspunkte beantworten. Man kann diese Frage einmal auf die von der Theorie explizierten Sachverhalte, d.h. die faktischen Fälle realisierten Selbstbewußtseins, beziehen. Man kann sie aber auch auf die Theorie und ihre Argumentationsstrategie selbst beziehen. Im ersten Fall will man wissen, wie es sich »in Wirklichkeit« verhält, im zweiten, welchen Status die Voraussetzungen haben, aufgrund derer die Theorie argumentiert.

An einem oder mehreren realen Fällen von Selbstbewußtsein muß diejenige Eigenschaft, die als »Identitätsbewußtsein« zu bezeichnen ist, als etwas aufgefaßt werden, was selbst nicht als ein besonderer Bewußtseinsinhalt gegeben ist, sondern als ein Wissen a priori konstitutiv in den Gesamtsachverhalt »Selbstbewußtsein« eingeht. Das Subjekt muß über ein Wissen a priori von seiner durchgängigen numerischen Identität im Wechsel seiner Zustände verfügen. Es muß über ein solches Wissen a priori verfügen, wenn angesichts der Mannigfaltigkeit von in der Zeit zerstreuten Bewußtseinszuständen, in denen sich ein Subjekt befindet, angenommen werden soll, daß es über ein identisches Selbstbewußtsein verfügt. Die Bedeutung des Begriffs eines identischen Selbstbewußtseins impliziert den Gedanken einer Sequenz von Zuständen, in bezug auf die von einem sich seiner selbst bewußten Subjekt gesagt werden kann, daß es in allen Zuständen von sich weiß, im Wechsel dieser Zustände sich als eines und dasselbe »durchzuhalten«.

Der Begriff von Selbstbewußtsein, den wir auf menschliche Wesen anwenden, umfaßt mehr als nur formale Selbstbezüglichkeit. Wir sprechen Menschen ein Selbstbewußtsein zu, das den spezifischen Sinn von *Identitätsbewußtsein in bezug auf Vorstellungsp pluralität* einschließt. Daß wir diesen spezifischen Sinn auf menschliches Selbstbewußtsein beziehen, kann nicht aus rein begrifflichen Gründen deduziert werden, sondern ist nur damit zu erklären, daß wir über bestimmte Kenntnisse der Bedingungen menschlichen Bewußtseins zu verfügen glauben, die wir unserem Begriffsgebrauch zugrundelegen, wenn wir vom Selbstbewußtsein einer menschlichen Person sprechen. Mit dem Begriff menschlichen Selbstbewußtseins beziehen wir uns auf Bedingungen, die *de facto* in Kraft sind. Daher kann zwar gesagt werden, der Gedanke einer Sequenz von Zuständen sei ein Implikat des Identitätssinns von Selbstbewußtsein. Damit ist aber nicht erklärt, warum wir gerade einen solchen Begriff von Selbstbewußtsein zugrundelegen, dessen Bedeutung den Gedanken einer Sequenz von Zustän-

den impliziert. Ist der Begriff von Identitätsbewußtsein einmal zugrundegelegt, ergibt sich zwar aus begrifflich-semantischen Gründen die Implikationsbeziehung zwischen dem Identitätssinn und dem Gedanken von Zustandssequenzen. Daß er zugrundegelegt werden muß, läßt sich aber nicht selbst wieder mit begrifflichen Mitteln herleiten, da das Erfülltsein der Bedingungen seiner Anwendung nicht begrifflich hergeleitet werden kann. Es kann lediglich als Faktum hingenommen oder bestritten werden.

Daher besteht auch ein grundlegender Unterschied zwischen den Begründungen, die für die folgenden Thesen gegeben werden können:

- (1) Ein Subjekt verfügt über ein Wissen a priori von seiner durchgängigen numerischen Identität.
- (2) Der Identitätssinn des Begriffs von menschlichem Selbstbewußtsein impliziert den Gedanken einer Sequenz von Zuständen.
- (3) Auf menschliche Wesen ist ein durch den Identitätssinn spezifizierter Begriff von Selbstbewußtsein anzuwenden.
- (4) Eine Elementarbedingung menschlichen bewußten Vorstellens ist, daß dem Subjekt eine Vielzahl von Vorstellungsinhalten in einer zeitlichen Abfolge derselben gegeben wird.

Die Begründung der These (1) läuft auf eine philosophische Theorie hinaus, These (2) kann durch eine Bedeutungsanalyse erreicht werden und die Behauptungen (3) und (4) müssen durch empirische Urteile gestützt werden.

Die mit (1) bis (4) verbundenen Fragen tauchen auch überhaupt erst auf, wenn mindestens zwei Sachverhalte als faktisch gegeben akzeptiert werden. Es muß akzeptiert werden, daß menschliche Subjekte über ein Identitätsbewußtsein verfügen, und es muß zugleich akzeptiert werden, daß sie sich faktisch in einem ständigen Zustandswechsel befinden, wobei ein Wechsel von Vorstellungszuständen nur als eine zeitliche Aufeinanderfolge derselben beschrieben werden kann. Erst wenn beides akzeptiert ist, kann die Frage aufkommen, wie die Identität eines Subjekts zu deuten ist, das doch prinzipiell sich in ständigem Zustandswechsel befindet.

Eine Reflexion über diese Frage und ein Abwägen von Antworten kann dann dahin führen, daß man die Annahme für unausweichlich hält, das Bewußtsein eines Subjekts von seiner Identität sei ein Bewußtsein a priori. Eine Begründung dieser theoretischen Stellungnahme kann darauf hinweisen, daß das erklärungsbedürftige Identitätsbewußtsein nicht aus der Pluralität von Zuständen empirisch gewonnen werden kann, da diese ja ständigen Wechsel und insofern gerade keine Identität als Bewußtseinsinhalt liefern. Dem Identitätsbewußtsein muß daher eine gewisse Unabhängigkeit von den einzelnen empirischen Bewußtseinsfällen zugesprochen werden. Das darf aber nicht dazu verleiten, den vorbegrifflichen Grund zu vernachlässigen,

aus dem der spezifische Sinn von Identitätsbewußtsein in der Erörterung des Begriffs des Selbstbewußtseins überhaupt nur in Betracht kam. Die Anwendung des spezifischen Identitätssinns in menschlichem Selbstbewußtsein erklärte sich ihrerseits ja lediglich aus der Prämisse, daß letzteres wesentlich durch den Bezug auf eine Pluralität von wechselnden Zuständen bestimmt ist. Diese Prämisse aber ist eine *empirische*. Daß sie nur eine empirische Prämisse sein kann, kann folgendermaßen illustriert werden.

Nehmen wir an, jemand verträte die These, wir brauchten nur die Bedeutung des Begriffs der numerischen Identität in bezug auf menschliches Selbstbewußtsein zu verstehen, um *daher* zu wissen, daß ein Subjekt, auf den er angewandt werden kann, sich *im Wechsel seiner Zustände* als eines und dasselbe bewußt ist. Daraus zöge er den Schluß, wir wüßten, daß menschliche Subjekte in ständigem Zustandswechsel befindlich *sind*, schon dadurch, daß wir uns die Bedeutung des fraglichen Identitätsbegriffs hinreichend klarlegen.

Der Fehler dieser Schlußfolgerung ist offenkundig. Weder aus der Bedeutung eines Begriffs und daraus, daß wir ihn verstehen und anwenden können, noch daraus, daß ein Begriff auch tatsächlich verwendet wird, läßt sich ableiten, daß, was in ihm gedacht wird, auch existiert. Genausowenig, wie aus der Kenntnis der Bedeutung des Begriffs von Gott dessen Existenz folgt, folgt aus der Kenntnis der Bedeutung des Begriffs der numerischen Identität mit Bezug auf das Selbstbewußtsein menschlicher Subjekte das faktische Erfülltsein der Bedingungen, aufgrund derer wir genau diesen Begriff verwenden. Im letzteren Fall ist es hingegen genau umgekehrt und aus den genannten Gründen zwingend umgekehrt. Die Erfahrung, daß die Bewußtseinsinhalte menschlicher Subjekte ständig wechseln, ist die aus keinerlei Begriffen oder Prinzipien a priori ableitbare Voraussetzung dafür, daß der fragliche Identitätsbegriff Anwendung findet.

Das läßt sich sowohl an der Argumentation Kants bestätigen als auch an den Beziehungen, die zwischen den einzelnen Wissensinhalten bestehen, die gefaßt werden, wenn Identitätsbewußtsein realiter vorliegt. Wenn ich Identitätsbewußtsein aktualisiere, so kann ich aufgrund dessen wenigstens die folgenden Gedanken fassen:

- (1) Die Zustände sind verschieden.
 - (2) Die Zustände wechseln; sie treten auf und ab.
 - (3) Ich bin im Wechsel der verschiedenen Zustände ein und derselbe, numerisch identisch mit mir selbst.
- (1) und (2) weiß ich nicht a priori und kann ich auch nicht a priori wissen. Ich kann (1) und (2) aber auch nicht dadurch wissen, daß ich (3) weiß. (1) und (2) weiß ich nur aufgrund *empirischer* Bedingungen. Sie sagen aus, was

der Fall ist »in meinem Bewußtsein«. Ich *erfahre*, was der Fall ist. Ich kann selbst (3) nur in einem eingeschränkten Sinn a priori wissen, da in (3) das in (1) und (2) empirisch Gewußte als mitgewußt impliziert ist. Das Implikationsverhältnis besteht darin, daß (3) nicht verstanden wird, wenn (1) und (2) nicht schon bekannt ist. (3) muß aber dennoch zugesprochen werden, a priori gewußt zu werden, weil dasjenige in (3), was in (1) und (2) noch nicht erwähnt wird, auch nicht aus (1) und (2) oder sonstigen empirischen Zusatzprämissen induktiv gewonnen werden kann: das Identitätsbewußtsein. Obwohl dieses Identitätsbewußtsein nicht aus empirisch gegebenen Inhalten gewonnen werden kann und auch nicht selbst ein Vorstellungsinhalt ist wie die verschiedenen Inhalte, durch deren Wechsel es sich durchhält, ist es gleichwohl ein Bewußtsein, das nur *in bezug auf* solche verschiedenen Inhalte auftritt und auch nur in dieser Beziehung seinen spezifischen Sinn hat.

Kant argumentiert von Beginn der Deduktion in §§ 15-16 an im Hinblick auf den Begriff eines identischen Selbstbewußtseins, der Vorstellungsp pluralität und Zustandsfolge als Implikate in sich faßt und auch mit Bezug auf sie genau den spezifischen Sinn hat, der dem Begriff menschlichen Selbstbewußtseins zukommt. Dieser ist daher der Begriff eines Selbstbewußtseins, das prinzipiell und durchgängig auf den inneren Sinn als die Elementarbedingung des Gegebenseins verschiedener Vorstellungen bezogen ist. Er kann daher auch nicht unabhängig davon gefaßt werden, daß wir uns aller »unserer« Vorstellungen »nach der Form des inneren Sinns«, der Zeit, bewußt werden. Hierbei handelt es sich um eine *de facto*-Bedingung, die als (mindestens implizite) Voraussetzung die Kantische Argumentation zugunsten der Annahme nichtsinnlicher Bedingungen überhaupt erst in Gang bringt. Kant führt das "ursprüngliche" Identitätsbewußtsein als notwendige Bedingung dafür ein, daß ein Subjekt in Beziehung auf verschiedene Vorstellungen, die es hat, Selbstbewußtsein haben kann. Ein Subjekt muß von seiner Identität in wechselnden Zuständen a priori wissen können, da es sie aus diesen Zuständen als solchen nicht erschließen kann. Daß dieses Identitätsbewußtsein a priori spontan erzeugt sein muß, hat seinen Grund darin, daß ein numerisch Identisches nicht aus einer Pluralität von in der Zeit auf- und abtretenden, in sich vereinzelt Zuständen erklärt werden kann. Die Annahme eines Identitätsbewußtseins a priori ist daher *nur* dann begründet, wenn die zeitliche Gegebenheitsweise von Vorstellungen im inneren Sinn als irreduzibles Faktum *vorausgesetzt* wird.

VII. Kants Thesen über den inneren Sinn in der transzendentalen Analytik

I. Vorbemerkung

Die Überlegungen des letzten Kapitels gingen im wesentlichen von der Forderung der Explizierbarkeit von Selbstbewußtsein aus, um von ihr her die Funktion des inneren Sinns für das im Selbstbewußtsein implizite Identitätsbewußtsein einsichtig zu machen. Dieses und das folgende Kapitel (VII. und VIII.) werden nun Kants Erläuterungen zur epistemologischen Funktion des inneren Sinns heranziehen und interpretieren. Das gegenwärtige Kapitel ist der zweite Teil der in Kap. III. begonnenen, thematisch gegliederten Zusammenstellung Kantischer Thesen über den inneren Sinn. Auch hier beschränke ich mich darauf, Fragen zu stellen und Schwierigkeiten zu formulieren. Im folgenden Kapitel (VII.) werde ich schließlich einen meines Erachtens zentralen Punkt der Thesen Kants herausstellen. Es wird sich zeigen, daß dieser mit dem in V. und VI. entwickelten strukturell verwandt ist. Zunächst aber zu Kants Thesen.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß nahezu sämtliche für die 2. Auflage überarbeiteten Textpassagen der *KrV* thetoretisch bedeutsame Thesen und Argumente enthalten, die entweder direkt den »inneren Sinn« betreffen oder aber in den engeren Kontext der mit ihm operierenden Theoriesussagen gehören. Das gilt auch für die völlig neu verfaßte B-Deduktion. Sie enthält eine Reihe von Thesen und Erläuterungen, die das Verhältnis des inneren Sinns zur Apperzeption und zur produktiven Einbildungskraft betreffen, für die in der 1. Auflage keine Parallelen zu finden sind. Die Ergänzungen der B-Deduktion zum Begriff des inneren Sinns sind im übrigen ein augenfälliger Beleg dafür, daß Kant selbst die Notwendigkeit weitergehender theoretischer Ausführungen zum Status dieses Begriffs in der Transzendentalphilosophie eingeschaut und sich immer wieder um zusätzliche Klärung bemüht hat.

Die Schwerpunkte der den inneren Sinn betreffenden Erläuterungen der B-Deduktion sind: a) die Unterscheidung zwischen Apperzeption und innerem Sinn gemäß dem Grundmodell der zwei »Erkenntnisstämme«, Spontaneität und Rezeptivität; b) die Erläuterung des Wechselverhältnisses von Apperzeption und innerem Sinn im Erkenntnisaufbau im allgemeinen,

wobei der innere Sinn als Lieferant sinnlicher Vorstellungen für die apperzeptiven Handlungen des Auf-den-Begriff-Bringens charakterisiert wird; c) das Theorem von der *Affektion* des inneren Sinns durch Verstandeshandlungen via produktiver Einbildungskraft.

2. Die Unterscheidung zwischen innerem Sinn und Apperzeption

In der B-Deduktion wie auch in der *Anthropologie* macht Kant den Leser mit Nachdruck darauf aufmerksam, daß man "den inneren Sinn mit dem Vermögen der Apperzeption [...] in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflegt", und fügt hinzu: "welche wir sorgfältig unterscheiden" (B 153).¹ Der gesamte Text der zweiten Hälfte von § 24, dem das Zitat entnommen ist, ist der Verteidigung und Erläuterung dieser Unterscheidung gewidmet. Ihr explikativer Gehalt für eine Theorie des Selbstbewußtseins ist im vorigen Kapitel aufgezeigt worden. Jetzt sind diejenigen Erläuterungen Kants aufzugreifen, in denen innerer Sinn und Apperzeption hinsichtlich der für sie jeweils charakteristischen epistemologischen Leistungen gegenübergestellt werden.

Die einschlägige Bestimmung des inneren Sinns lautet hier zunächst, er enthalte "die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung" (B 154). Die Apperzeption wird dagegen als der "Quell aller Verbindung", als eine "auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt unter dem Namen der Kategorien" bezogene Funktion bestimmt (B 154). Die durch den Verstand geleistete Synthesis ist "nichts anderes, als die Einheit der Handlung" (B 153), dadurch "ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann" (B 133) und "durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt wird" (B 139).

Dem inneren Sinn wird also die Leistung einer Verbindung bzw. das Geben von verbundenen Daten abgesprochen. Damit wird hervorgehoben, daß zwischen "in einer Form gegeben" und "in eine Verbindung gebracht"

1 Cf. ferner die in Abschn. III.1., Anm. 5, angegebenen Stellen aus der *Anthropologie*. - Ich schließe mich Kants Wortgebrauch an der zitierten Textstelle (*KrV* B 153) an und verwende den Ausdruck »Apperzeption« ohne das Adjektiv »transzendental«.

ein grundlegender Unterschied besteht, an dem sich die Heterogenität der Erkenntnisvermögen - der Vermögensdualismus - festmachen läßt. Diese Unterscheidung ist Gegenstand des die B-Deduktion eröffnenden § 15. Nach B 129 f. ist die Form der Anschauung nichts "anderes, als die Art [...], wie das Subjekt affiziert wird", "nichts als Empfänglichkeit". Verbindung hingegen ist ein "Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft", eine "Verstandeshandlung", und zwar so, "daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben". Verbindung kann prinzipiell "nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden".

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß der innere Sinn, im Unterschied zum äußeren Sinn, offenbar dazu verleitet, seine ihm eigene Art des Gegebenseins von Vorstellungen, nämlich die *Form* der Zeit, und das heißt: die Eindimensionalität der Sukzession seiner Daten, mit einer Synthesisleistung, nämlich der *Verbindung* seiner Daten, zu verwechseln. Die Erklärung hierfür liegt wohl darin, daß durch das reflexive Bedeutungselement der *Selbstanschauung* der Gedanke einer Einheit von Vorstellungen eines Subjekts den Schluß auf eine durch den inneren Sinn gegebene Verbindung seiner Vorstellungen zu dieser Einheit nahelegt. In der A-Deduktion erläutert Kant selbst die Unterscheidung zwischen innerem Sinn und Apperzeption durch eine Analogie, die die Möglichkeit ihrer Verwechslung unterklärt. A 123 f. heißt es:

"alles Bewußtsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit".

Entsprechend lautet es B 185/A 145:

die Einheit der Apperzeption ist eine "Funktion, welche dem inneren Sinn (einer Rezeptivität) korrespondiert".

Dieses letztere Zitat wird insbesondere hinsichtlich des Zusammenwirkens von innerem Sinn und Apperzeption im Erkenntnisaufbau relevant.

3. Die »apperzeptionsmitermöglichende« Funktion des inneren Sinns

Kants These von der Heterogenität der Formen der Sinnlichkeit und der Funktionen des Verstandes, der Anschauungsformen und Gedankenformen, geht einher mit der These der Komplementarität der beiden "Stammvermögen" und ihrer Leistungen. "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschau-

ungen ohne Begriffe sind blind" (B 75/A 51), die Sinnlichkeit ohne Verstand liefert keine bestimmte Anschauung (cf. B 154), der Verstand ohne Beziehung auf die Sinnlichkeit liefert keinen Gedanken von einem bestimmten Gegenstand (cf. B 150).

Daß Kant dem Aspekt der Komplementarität in der B-Auflage der *KrV* noch grundlegendere Bedeutung zukommen läßt als in der A-Auflage, zeigt sich u.a. daran, daß er in §§ 24 und 25 Überlegungen in den Beweisgang der Deduktion aufnimmt, die ganz explizit die Beziehung der Apperzeption auf den inneren Sinn thematisieren. Daß darüberhinaus die Beziehung reiner Verstandesbegriffe auf reine Formen der Sinnlichkeit sowie die Komplementarität beider, was die Seite der Sinnlichkeit angeht, ausschließlich am inneren Sinn, und nicht etwa am äußeren Sinn, dargelegt wird, indiziert die systematische Bedeutung des inneren Sinns für die Vermittlung von Sinnlichkeit und Verstand, somit für die Begründung der Anwendung von Kategorien auf sinnliche Anschauung sowie die gesamte Begründung der Möglichkeit von Erkenntnis.

Das Wechselverhältnis von innerem Sinn und Apperzeption wird von Kant in Thesen exponiert, deren Stimmigkeit untereinander nicht evident ist. Eine Gruppe von Thesen kennzeichnet den inneren Sinn als den die Gesamtheit der Vorstellungen der Sinnlichkeit umfassenden Sinn, auf den sich die Apperzeption im Zuge des Auf-den-Begriff-Bringens der sinnlichen Vorstellungen nach Maßgabe der Kategorien bzw. Urteilsformen bezieht. Demgemäß wird durch den inneren Sinn "alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige [...] zu einer solchen Verbindung [sc. Vereinigung in einen Begriff vom Objekt] empirisch gegeben" (B 139). Dem entspricht eine sachlich in den Kontext der Deduktion gehörende These aus dem Grundsätze-Kapitel:

Die "ursprüngliche Apperzeption bezieht sich auf den inneren Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen), und zwar a priori auf die Form desselben, d.i. das Verhältnis des mannigfaltigen empirischen Bewußtseins in der Zeit" (B 220/A 177).

Ergänzt man diese Aussagen durch Kants Angaben zum Verhältnis zwischen äußerem und innerem Sinn, so enthält die in diesen Zitaten charakterisierte Funktionsbestimmung des inneren Sinns in seiner Beziehung zur Apperzeption zwei implizite Voraussetzungen. Die erste lautet: Damit die Apperzeption sich auf Vorstellungen der Sinnlichkeit beziehen kann, genügt es nicht, daß das Subjekt über einen äußeren Sinn verfügt, es muß darüberhinaus einen inneren Sinn haben. Als Resultat der Affektion des äußeren Sinns durch räumliche Gegenstände bzw. ihre Qualitäten hat das Subjekt sinnliche Vorstellungen. Es hat diese unter der alleinigen Voraussetzung des äußeren

Sinns aber nur als »Inhalte«, nicht als Vorstellungen von solchen; es hat »Daten«, aber es hat sie nicht *als* Daten. Erst vermittelt des inneren Sinns ist sich das Subjekt der Daten als vorgestellter, "empirisch gegebener" Daten bewußt. Den Gedanken eines "Verhältnisses des mannigfaltigen empirischen Bewußtseins in der Zeit" kann ein Subjekt nur fassen, wenn es sich als eines Vorstellenden bewußt ist. Eine Bedingung dafür, ein solches Bewußtsein zu haben, ist, die Erfahrung zu machen, daß es vorstellt. Diese Erfahrung macht das Subjekt, da ihm seine Vorstellungsakte im inneren Sinn gegeben sind.

Die hieran unmittelbar anschließende zweite Voraussetzung lautet: Der innere Sinn hat eine »Vermittlerrolle« zwischen den Daten des äußeren Sinns und der Einheitsfunktion der Apperzeption. Kant spricht durchgängig von einer Beziehung der Apperzeption auf den inneren Sinn und dessen Form, nicht auf den äußeren. Die Einheitsfunktion der Apperzeption ist aufgrund des inneren Sinns und seiner Form auf Anschauungsmannigfaltiges anwendbar. Dem inneren Sinn wird eine »apperzeptionsmitermöglichende«² Funktion zugesprochen. In diesem Modell ist die Funktion des inneren Sinns eine »vorapperzeptive«: er gibt sinnliche Vorstellungen als das Material, auf das sich der Verstand bezieht. Der innere Sinn ist hier "Inbegriff aller Vorstellungen": er gibt *sinnliche* Vorstellungen schlechthin, nicht »innere« Vorstellungen im *Unterschied* zu »äußeren«.

Die Funktion des inneren Sinns mit seiner Zeitform in der Beziehung des Verstandes auf sinnliche Vorstellungen kommt prägnant in folgendem, der ersten Hälfte von § 24 entnommenen Satz zum Ausdruck:

"Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen, und so synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der *sinnlichen Anschauung* a priori denken" (B 150³).

Hier wird erneut deutlich, daß Kant das "Denken der synthetischen Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung" als ein Bestimmen des *inneren Sinns* durch den Verstand charakterisiert. Der innere Sinn, nicht der äußere, ist dieser Stelle zufolge die Sinnlichkeit, auf

2 Den Ausdruck entnehme ich Baumanns 1981a.

3 1. u. 2. H.v.m.

die sich der Verstand im "Denken der synthetischen Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung" bezieht. Daß dem inneren Sinn mit seiner Zeitform in dieser Beziehung eine Ermöglichungsfunktion zukommen soll, ist aus der "Weil - so"-Konstruktion des zitierten Satzes ersichtlich. Der in der transzendentalen Ästhetik entwickelte Sachverhalt, daß dem Gegebensein von Vorstellungen eine "gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori zum Grunde liegt", wird als Grund dafür angeführt, daß der Verstand "synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der *sinnlichen Anschauung* a priori denken" kann. Dabei ist aus dem Kontext deutlich, daß mit der "gewissen Form der sinnlichen Anschauung" hier insbesondere die Form des inneren Sinns gemeint ist.

Unter »bestimmen« versteht Kant hier Verstandesleistungen des Aufden-Begriff-Bringens von in sinnlichen Vorstellungen Gegebenem.⁴ Der innere Sinn wird in diesem Zusammenhang in Anspruch genommen als derjenige Sinn, der Vorstellungen *als* Vorstellungen gibt. Seine Form ist laut B 67 f. - ein Textstück, das Kant in unmittelbarem Zusammenhang mit §§ 24 und 25 der B-Deduktion verfaßt hat - die Art, wie das Gemüt affiziert wird, die Art des Gegebensein-Könnens von Vorstellungen, unangesehen gegenstandsbezoglicher Inhalte, lediglich als Gegebensein von Vorstellungen; sie ist die Art, wie dem Bewußtsein Vorstellungen bloß als solche gegeben sind.⁵ Seitens der Sinnlichkeit ist es die Inanspruchnahme der Form des inneren Sinns, die in der B-Deduktion den Begründungsschritt trägt von der "synthesis intellectualis", "welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der bloßen Kategorie gedacht" wird, zur "synthesis speciosa" als der "Synthesis des Mannigfaltigen der *sinnlichen Anschauung*" (B 151⁶). Damit spielt sie eine entscheidende Rolle im Übergang von der Exposition der Kategorien als bloßer Gedankenformen zur Darlegung der Möglichkeit ihrer Anwendung auf sinnliche Anschauung und damit im Nachweis der objektiven Realität der Kategorien insgesamt.

Es ist nur folgerichtig, wenn der innere Sinn eine ebenso zentrale Rolle in der Vermittlung der Funktionen von Sinnlichkeit und Verstand im

4 Wie weitere, im folgenden Abschnitt heranzuziehende, Stellen zeigen werden, kann unter »bestimmen« allerdings auch etwas anderes verstanden werden, nämlich das Affizieren oder Mit-Daten-Besetzen des inneren Sinns durch Verstandeshandlungen.

5 Siehe oben Abschn. III.4.

6 Hh.v.m.

Schematismus-Kapitel spielt. Es fällt auch hier wieder auf, daß die Beziehung des Verstandes auf die Sinnlichkeit als die Beziehung von Apperzeption und Einbildungskraft auf den *inneren*, nicht den äußeren Sinn dargelegt wird. Gleich zu Beginn der Argumentation, im Kontext der einleitenden These, "daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß" (eine "vermittelnde Vorstellung"), stellt Kant "Verstandesbegriff" und "Zeit" bzw. "inneren Sinn" in einer Weise begrifflich ins Verhältnis, daß man erwartet, die geforderte Vermittlung sei aus eben diesem Verhältnis zu entwickeln.

"Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung der Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung." (B 177/A 138)

Als die geforderte vermittelnde Vorstellung wird die "transzendente Zeitbestimmung" als "Schema der Verstandesbegriffe" eingeführt. Ihre vermittelnde Funktion wird darauf gegründet, daß sie einerseits "mit der Kategorie [...] sofern gleichartig [ist], als sie *allgemein* ist und auf einer Regel a priori beruht, [...] andererseits mit der *Erscheinung* sofern gleichartig [ist], als die *Zeit* in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist" (B 177 f./A 138 f.).

Zeit und innerer Sinn werden also eingeführt 1.) der »Universalitätsthese«⁷ entsprechend als *alle* Vorstellungen betreffend, 2.) den der B-Deduktion entnommenen Überlegungen entsprechend in ihrer »vorapperzeptiven« und »apperzeptionsmitermöglichenden« Funktion. Jetzt, im Schematismus-Kapitel, werden zunächst wiederholt die "formale(n) Bedingungen der Sinnlichkeit [...], welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgendeinen Gegenstand angewandt werden kann", als die "namentlich des inneren Sinnes" ausgegeben.⁸ Sodann wird diese "formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit" selbst das "*Schema* dieses Verstandesbegriffs" genannt (B 179/A 139 f.). Das

7 Siehe oben Abschn. III.5. und Kap. IV.

8 B 178 f./A 139 f.: "reine Begriffe a priori [müssen], außer der Funktion des Verstandes in der Kategorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) a priori enthalten, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgendeinen Gegenstand angewandt werden kann."

"Schema" wird weiterhin definiert als "ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen seiner Form, (der Zeit,) in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten" (B 181/A 142).

Schließlich bringt Kant die Quintessenz des Schematismus auf eine Formulierung, die die erkenntnistheoretische Bedeutung des inneren Sinns in seinem Zusammenwirken mit Einbildungskraft und Apperzeption im systematischen Zentrum der Begründung des Gegenstandsbezugs reiner Verstandesbegriffe und damit der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt situiert. Der "Schematismus des Verstandes" laufe

"auf nichts anderes, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne, und so indirekt auf die Einheit der Apperzeption, als Funktion, welche dem inneren Sinn (einer Rezeptivität) korrespondiert, hinaus" (B 185/A 144).

In der Entwicklung des "obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile" recurriert Kant auf die bereits im Leitfaden-Kapitel (§ 10 der B-Auflage) aufgeführte Dreiteilung menschlicher Erkenntnisvermögen in Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption als die drei "Quellen zu Vorstellungen a priori" (B 194/A 155) oder "der Erkenntnis aller Gegenstände a priori" (B 104/A 78).⁹ Während im Leitfaden-Kapitel der "Sinn" bzw. die "reine Anschauung" nicht weiter spezifiziert werden, ist jetzt in der Vorbereitung des "obersten Grundsatzes" ganz im Sinne der Darlegungen der B-Deduktion und des Schematismus-Kapitels präzisierend vom inneren Sinn qua Inbegriff aller Vorstellungen und der Zeit als dessen Form die Rede: "Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit" (B 194/A 155). Die Grundsätze selbst charakterisiert Kant sodann als "die des reinen Verstandes im Verhältnis auf den inneren Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen)" (B 202/A 162).

Die Analogien der Erfahrung nehmen den inneren Sinn durchgängig in Anspruch als den "Inbegriff aller Vorstellungen" und als den Sinn, auf den und dessen Form sich die Apperzeption bezieht. Repräsentativ ist hier der folgende Passus:

9 In KrV A, am Ende des "Übergangs zur transzendentalen Deduktion" hieß es wörtlich: "Es sind aber drei ursprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele) die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich *Sinn, Einbildungskraft, und Apperzeption.*" (A 94)

„die ursprüngliche Apperzeption bezieht sich auf den inneren Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen), und zwar a priori auf die Form desselben, d.i. das Verhältnis des mannigfaltigen empirischen Bewußtseins in der Zeit. In der ursprünglichen Apperzeption soll nun alle dieses Mannigfaltige, seinen Zeitverhältnissen nach, vereinigt werden“ (B 220/A 177).

Der Gedanke der Vereinigung (oder Verknüpfung) des Mannigfaltigen des inneren Sinns „seinen Zeitverhältnissen nach“ taucht dann im Beweis der Zweiten Analogie wieder auf. Es wird dort erneut dargelegt, daß Verknüpfung das „Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft [ist], die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt“ (B 233).

4. Die Affektion des inneren Sinns durch die Einbildungskraft

Bisher wurde der Terminus »bestimmen« bzw. »Bestimmung« in dem Ausdruck »Bestimmung des inneren Sinns« gelesen als »Deutung des Mannigfaltigen des inneren Sinns im Hinblick auf Begriffshildung«. Kants nun heranzuziehende Erläuterungen zum Verhältnis von innerem Sinn und Einbildungskraft scheinen jedoch ein anderes Verständnis dieses Terminus zugrunde zu legen: »bestimmen« als Synonym für »affizieren«. Der innere Sinn wird durch Verstandeshandlungen, genauer: durch Akte der produktiven Einbildungskraft, affiziert. Er wird damit als Rezeptivität für intellektuelle Operationen in Anspruch genommen. Die entsprechenden Thesen und Erläuterungen Kants fasse ich unter der Bezeichnung »Theorem vom intramentalen Affektionsverhältnis zwischen innerem Sinn und Verstand« zusammen. Dieses Theorem beherrscht vor allem zwei in die B-Auflage der *KrV* neu eingearbeitete Passagen: den Zusatz zu § 2 (Allgemeine Anmerkung zur transzendentalen Ästhetik, B 66 ff.) sowie § 24 der B-Deduktion. Beide Passagen sind offensichtlich in einem Zuge niedergeschrieben worden und beziehen sich auch ausdrücklich aufeinander.¹⁰

Daß Kant den Terminus »bestimmen« nicht eindeutig gebraucht und auch nicht jeweils ausdrücklich signalisiert, von welcher Bedeutung im Einzelfall Gebrauch gemacht wird, erschwert ein präzises Verständnis des Theorems vom intramentalen Affektionsverhältnis. Die Uneindeutigkeit im

10 Cf. den von Gawronsky zu Recht korrigierten Verweis in B 152.

Kantischen Wortgebrauch ist hier um so gravierender, als in vielen Fällen die Unterstellung sowohl der einen als auch der anderen Gebrauchsweise eine zunächst sinnvolle Interpretation ergibt. In einigen Fällen jedoch kann man aus dem Kontext auf die intendierte Bedeutung von »Bestimmung« schließen, ohne dabei ein allzu großes hermeneutisches Risiko einzugehen.

Die aus der B-Deduktion, dem Schematismus-Kapitel und der Zweiten Analogie zitierten Stellen zum Sich-Beziehen der Apperzeption auf den inneren Sinn belegen, daß der Gedanke vom inneren Sinn als dem der Apperzeption alle Vorstellungen "liefernden" Sinn ein Grundgedanke der Kantischen Erkenntnistheorie ist. An einigen dieser Stellen verwendet Kant den Terminus »bestimmen«. Aus diesen Stellen und ihrem Kontext ergibt sich ohne weiteres folgende Interpretation: »bestimmen« ist eine Beziehung des Verstandes auf den inneren Sinn, in der ganz im Sinne der »vorapperzeptiven« Funktion des inneren Sinns dieser als "Lieferant" von Vorstellungen fungiert, die durch den Verstand "unter eine Apperzeption gebracht" werden und so in Begriffsbildung eingehen. In dem diesbezüglich relevanten Passus aus § 24 heißt es:

"Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d.i. unter eine Apperzeption [...] zu bringen" (B 153).

Diese Formulierung läßt sich problemlos unter Zugrundelegung des obigen Vorverständnisses interpretieren. »Bestimmen« bezeichnet hier den Vollzug der auf sinnliche Vorstellungen sich beziehenden Verstandesleistungen, die hinauslaufen auf ein Auf-den-Begriff-Bringen dieser Vorstellungen und damit auf ein *begriffliches Bestimmen*, was und wie etwas ist. »Bestimmen« in dieser Bedeutung ist der Inbegriff der Konstitution von logischen Relationen zwischen Sinnesdaten und ihrer Beziehung auf einen Gegenstand. Diesen Sinn von »bestimmen« markiere ich im folgenden durch »bestimmen₁«.

Aus anderen Stellen jedoch geht hervor, daß mit »Bestimmung des inneren Sinns« ein durch Affektion bewirktes »Besetzen« des inneren Sinns mit Daten gemeint ist, und zwar in der Bedeutung, in der es in der A-Auflage etwa heißt, Vorstellungen gehörten "als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn" (A 98 f.), oder in der von Vorstellungen als dem "Stoff" die Rede ist, "womit wir unser Gemüt besetzen" (B 67). »Bestimmung« bezeichnet hier *sinnliches Affiziertwerden*, »bestimmen« dementsprechend *sinnliches Affizieren*. In dieser Bedeutung verwendet Kant »bestimmen« im Zusammenhang des Theorems der intramentalen Affektion: Affektion des inneren Sinns durch den Verstand bzw. die (produktive) Einbildungskraft. So heißt es in der unmittelbaren Folge der oben zitierten Stelle, der innere

Sinn werde durch die Verstandeshandlung der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft affiziert. Die Bestimmung des inneren Sinns "durch die transzendente Handlung der Einbildungskraft" nennt Kant auch einen "synthetischen Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn" (B 154). Diese Bedeutung von »bestimmen« markiere ich im folgenden durch »bestimmen.«.

Die epistemologische Vermittlung von Sinnlichkeit und Verstand und damit das Auf-den-Begriff-Bringen sinnlicher Vorstellungen wird nun nicht mehr lediglich durch das Sich-Beziehen der Apperzeption auf den inneren Sinn gemäß seiner Form erklärt. Eine "bestimmte Anschauung" ist der Argumentationslinie der zweiten Hälfte von § 24 zufolge erst möglich

"durch das Bewußtsein der Bestimmung desselben [sc. des inneren Sinns] durch die transzendente Handlung der Einbildungskraft, (synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn) welche ich die figürliche Synthesis genannt habe" (B 154).

Damit ist ein zusätzlicher Faktor in die Theorie des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Verstand eingeführt, mit dem dem inneren Sinn über die Funktion des Gebens von Vorstellungen als deren Inbegriff, d.h. über das »der Apperzeption Vorstellungen darbieten«, hinaus die Funktion eines »Bestimmtwerdens« qua »Affiziertwerdens« durch Verstandesleistungen (Handlungen der Einbildungskraft) zugeschrieben wird. Diese Funktion wird als eine (zusätzliche) Bedingung von Begriffsbildung und "bestimmter Anschauung" dargelegt. Kant begnügt sich hier also nicht mehr mit der für seine Theorie insgesamt grundlegenden Behauptung, daß der Verstand im inneren Sinn keine Verbindung des Mannigfaltigen "vorfindet", sondern sie hervorbringen muß. Die These in § 24 behauptet außerdem noch, der Verstand bringe Verbindung des Mannigfaltigen hervor, "indem er ihn [sc. den inneren Sinn] affiziert" (B 155¹¹); und dieser Vorgang sei es, durch den der Begriff der Sukzession hervorgebracht werde.

Allerdings ist der Kants Satz: "der Verstand bringt eine Verbindung hervor, indem er den inneren Sinn affiziert", als eine verkürzte Formulierung anzusehen. Er ist in dieser Form kaum verständlich. Den mit dieser These verbundenen Gedanken hat Kant allerdings außer in *KrV* B 67 ff. und B 153 ff. auch nach 1787 noch mehrfach aufgegriffen, und dies vor allem in Reflexionen, in denen Fragestellungen und Argumentationslinien der *KrV* neu durchdacht werden. Kant hat ihm immer wieder gewichtige Beweiskraft im Zusammenhang der Darlegung grundlegender Thesen zugeschrieben.

11 I. H.v.m.

Betroffen sind vor allem die These von der Subjektivität der Zeit als Form des inneren Sinns, die den Idealismus abweisenden Argumente zugunsten des Phänomenalismus der Selbsterkenntnis und der Abhängigkeit der Zeitvorstellung von Bedingungen des äußeren Sinns.¹²

Der hier relevante Passus aus § 24 ist das Mittelstück einer Gedankenfolge, die ihren Ausgang nimmt bei der Benennung des "Paradoxen" der in der transzendentalen Ästhetik exponierten These, daß der innere Sinn "auch sogar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen wie wir innerlich *affiziert* werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten" (B 152 f.). Ein erster Teil der hieran anschließenden Gedankenfolge (B 153 f.) bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen Apperzeption und innerem Sinn und führt den Gedanken vom "synthetischen Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn" durch die "Handlung der Einbildungskraft" sowie den Gedanken einer daraus resultierenden Affektion des inneren Sinns ein. Es wird schließlich hinzugefügt, daß nur durch das Bewußtsein dieser Bestimmung des inneren Sinns durch den Verstand eine "*bestimmte Anschauung*" möglich sei.

Der zweite Absatz (B 154-156 incl. Anm. B 156 f.) bringt nun den erläuterungsbedürftigen Passus, um abschließend auf das jetzt als aufgeklärt betrachtete "Paradox" zurückzukommen. Dieser Passus setzt ein mit dem Gestus der Anführung eines Belegs, hier eines Arguments aus der von jedermann bestätigbaren allgemeinemenschlichen Erfahrung von selbst ausgeführten Denkvorgängen.¹³ Was belegt werden soll, ist die These, eine "*bestimmte Anschauung*" sei nur durch das Bewußtsein der Bestimmung des inneren Sinns durch den Verstand - durch die "figürliche Synthesis" qua transzendente Handlung der Einbildungskraft - möglich und nicht durch den inneren Sinn gegeben. Der Beleg lautet: "Dieses nehmen wir auch

12 Cf. die Leningrader Reflexion *Vom inneren Sinne*, r 2-14 und v 12 f.; R 5653, AA XVIII 307 ff.; R 6313, AA XVIII 615. - Zu den hier untersuchten Passagen aus § 24 der B-Deduktion, cf. auch Schindler 1979, S. 126-150.

13 In der Frage, ob und inwiefern Kant eine innere Erfahrung des Subjekts von seinem eigenen Denken zuläßt, ist es philologisch äußerst schwierig, Klarheit zu bekommen. Im Kiesewetter-Aufsatz über die Frage *Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?* (R 5661, AA XVIII 318 f.) fällt die Antwort, allerdings umständlich und zögernd, negativ aus. Andere Ausführungen Kants jedoch machen eine bejahende Antwort praktisch zwingend.

jedenfalls nicht ersichtlich. Mit Kant kann man an ihn die Frage richten, warum er denn überhaupt eine von äußerer Anschauung unterschiedene Anschauung annimmt, wenn andererseits als selbstverständlich gelten soll, daß alles, was überhaupt *anschaulich* vorgestellt werden kann, letztlich an Verhältnissen der *äußeren* Anschauung dargestellt werden können muß.

Eine Interpretationshypothese, die einer Auflösung dieser Schwierigkeit entgegenkommt, ist die, daß es sich bei Kants Unterscheidung zwischen äußerer und innerer Anschauung eben nicht um eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Anschauungen handelt, von denen jede auch unabhängig und isoliert von der anderen sowie mit einem ihr jeweils eigenen Gegenstandsbezug auftreten könnte. Vielmehr ist sie eine Unterscheidung zwischen zwei Formhinsichten sowie zwischen zwei simultanen Momenten sinnlicher Vorstellungen insgesamt. Dies ist oben (III.4. und IV.3.) bereits vorgeschlagen worden. Die Stichhaltigkeit dieser Interpretation bestätigt sich hier erneut.

Aber auch dann, wenn prinzipiell die Kantische Differenzierung von äußerer und innerer Anschauung dahingehend verständlich wird, daß die oben genannte Schwierigkeit sich auflöst, ist damit eine weitere Unklarheit des Analogie-Gedankens noch gar nicht berührt. Unklar ist nämlich, inwiefern die Tatsache, daß "*alle* ihre Verhältnisse [sc. der Zeit] sich an einer *äußeren* Anschauung ausdrücken lassen", als *Argument* ("weil") für die Behauptung genutzt werden kann, "daß die Zeit selbst *Anschauung* sei" (B 50/A 33).¹⁵ Genau besehen ist diese Begründung sogar in zweierlei Hinsicht unklar. Zum einen scheint Kant sich selbst zu widersprechen, wenn er behauptet, es ließen sich *alle* Verhältnisse der Zeit an einer äußeren Anschauung ausdrücken. Denn nach Kant können (und müssen) wir zwar *einige* "Eigenschaften der Zeit" aus den Eigenschaften einer "ins Unendliche fortgehende(n) Linie" schließen. Zu ihnen gehört insbesondere die Eindimensionalität. Die Linie hat mit der Zeit die Eigenschaft gemein, daß in ihr "das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist". Damit sind aber eben *nicht alle* Eigenschaften der Zeit erschlossen. Im Unterschied zur Linie, deren Teile zugleich sind, wird die Zeit vorgestellt als aus Teilen (Zeit-"Punkten") bestehend, die "jederzeit nacheinander sind".¹⁶ Kant selbst hebt hervor, daß dieses Nacheinander sich *nicht* an einer äußeren Anschauung ausdrücken lasse. Nach Kants eigener Auffassung lassen sich also keineswegs *alle* Verhältnisse (Eigenschaften)

¹⁵ Hh.v.m.

¹⁶ Cf. B 47/A 31, B 50/A 33, B 232/A 188 f.

der Zeit an einer äußeren Anschauung ausdrücken. Es liegt sogar nahe zu sagen, daß die Unterscheidung zwischen Raum und Zeit als zweierlei Verhältnissarten betreffend überhaupt *nur* Sinn macht, wenn sich *nicht* alle Eigenschaften der einen durch die der anderen ausdrücken lassen. Und es ist ja auch tatsächlich Kants Auffassung, daß das Nacheinander (die Sukzession), also gerade diejenige Eigenschaft, die sich *nicht* räumlich darstellen läßt, das Spezifikum der Zeit ist.¹⁷ Nur aus diesem Grunde auch macht es Sinn, von der Linie als einer "Analogie" zu sprechen.

Zum anderen ist nicht klar, inwiefern das Merkmal der Ausdrückbarkeit an *äußerer* Anschauung Indiz für »eine Anschauung sein« ist. Selbst angenommen, diese Frage ließe sich mit Hilfe der oben angedeuteten Interpretationshypothese beantworten, so bleibt doch das Argument weiterhin ungültig, durch die Darstellbarkeit ihrer Verhältnisse an äußerer Anschauung sei die Zeit als Anschauung ausgewiesen. Im Gegenteil scheinen die Kantischen Erläuterungen hier der Annahme des Anschauungscharakters der Zeit sogar zu widersprechen. Wenn 1.) wir inuner nach einer Darstellungsmöglichkeit an äußerer Anschauung "suchen", 2.) diese Darstellungsmöglichkeit Bedingung für »eine Anschauung sein« im allgemeinen ist und 3.) das Nacheinander an der Linie qua "äußerlich figürlicher Vorstellung der Zeit" aber gerade *nicht* mitrepräsentiert ist, wie läßt sich dann das Nacheinander, das doch dasjenige Charakteristikum der Zeit ist, durch das diese sich noch von der Linie fundamental unterscheidet, überhaupt noch anschaulich vorstellen bzw. als Anschauung ausweisen? Woher haben wir also die Vorstellung des Nacheinander? Welche Anschauung kann für sie aufkommen oder ihr korrespondieren?

Eben diese Frage ist es, auf die die Erläuterungen des Passus B 154 f. eine Antwort geben sollen. Die Antwort lautet: Die Vorstellung des Nacheinander gründet sich auf ein "Achthaben" auf die Verstandeshandlungen, die im Beschreiben eines Raumes, wie etwa im Ziehen einer Linie, ausgeführt werden. Beschreibung eines Raumes als Akt des Verstandes ist eine Bewegung des Subjekts, diejenige Bewegung nämlich, durch die ein Mannigfaltiges in der äußeren Anschauung sukzessiv synthetisiert und so in einen Raum "hineingeordnet" wird (cf. B 156). Der Begriff der Linie etwa steht für eine Regel, dergemäß vom Verstand eine Gestalt im Raum konstruiert wird. Diese Konstruktionsakte des Verstandes sind es, die den sinnlichen »Stoff« für den inneren Sinn abgeben.

17 Siehe oben, Abschn. III.4.

An dieser Stelle der Überlegung setzt Kants Theorem der intramentalen Affektion mit seiner Erklärung der Zeitvorstellung ein. Es umfaßt die folgenden Aussagen:

- Der innere Sinn wird von den Verstandeshandlungen der Synthesis des reinen Mannigfaltigen des äußeren Sinns bestimmt₁, d.h. affiziert.
- Die sukzessive Synthesis des Mannigfaltigen des äußeren Sinns bewirkt eine sukzessive Bestimmung₂ des inneren Sinns durch gegenstandskonstruierende Verstandesakte.
- Abstrahieren wir nun vom Produkt der Synthesisakte, den resultierenden Figuren (Gestalten) qua im Raum gegebenen Objekten, sowie von den Synthesisakten selber, so "achten" wir lediglich noch auf die sukzessive Bestimmung₂.
- Abstrahieren wir schließlich von den Bestimmungen₂ qua »Stoff« des inneren Sinns und betrachten lediglich den formalen Aspekt der sukzessiven Bestimmung₂, erhalten wir die Vorstellung der Sukzession.

Dadurch also, daß der Verstand in seiner Funktion als produktive Einbildungskraft den äußeren Sinn dessen Form, dem Raum, gemäß bestimmt₁, indem er ein Mannigfaltiges in den reinen Anschauungsraum setzt, bestimmt₂ er den inneren Sinn *dessen* Form, der Zeit, gemäß. Die Vorstellung der Zeit gründet sich demnach sehr wohl auf eine genuine, auf äußere Anschauung und Raumverhältnisse nicht zurückführbare und auch nicht an ihnen darstellbare Quelle. Das Bestimmtwerden₂ des inneren Sinns "seiner Form gemäß" durch Verstandeshandlungen der Bestimmung₁ des äußeren Sinns dessen Form gemäß ist nichts, was selbst in äußerer Anschauung gegeben und aus ihr gewonnen werden könnte.

Dieser Darstellung entsprechend ist die Vorstellung der Zeit zwar eine genuine, aber dennoch nicht eine von Bedingungen des äußeren Sinns schlechthin unabhängige Vorstellung. Will man sie in Gegenüberstellung zur Raumvorstellung charakterisieren, so kann dies aufgrund der herangezogenen Erläuterungen folgendermaßen geschehen: Raumvorstellungen werden durch direkte Ausübung einer Synthesis der Einbildungskraft am (reinen) Mannigfaltigen des äußeren Sinns konstituiert. Eine Raumvorstellung liegt vor, wenn eine Verbindung von Mannigfaltigem des äußeren Sinns ausgeführt ist. Die Konstitution der Zeitvorstellung hingegen, insbesondere die Vorstellung des spezifischen Zeitverhältnisses, des Nacheinander, vollzieht sich nicht in einer vergleichbar direkten Weise. Es gibt keine direkte Konstruktion der Zeitvorstellung. Sie erfordert den Umweg über eine vorläufige Orientierung an einer räumlichen Analogie: der Linie. Hinsichtlich des Spezifikums der Zeitvorstellung, durch das sie sich von Raumvorstellungen unterscheidet, ist diese Analogie jedoch unvollständig.

Die Vorstellung des Nacheinander konstituiert sich im Zuge einer "Aufmerksamkeit" (B 156 f. Anm.) auf die Verstandestätigkeit der Konstruktion des räumlichen Bildes einer Linie und insbesondere auf die formale Bedingung der Konstruktionsakte. Diese formale Bedingung ist das Nacheinander.

Kann man die Raumvorstellung als das Produkt der Verbindung von Daten des äußeren Sinns deuten, so ist die Zeitvorstellung als das Produkt einer »formalen Verbindung« der Einzelakte zu charakterisieren, aus denen sich die Verbindung ("figürliche Synthesis") der äußeren Daten als ein komplexer Gesamttakt genommen zusammensetzt. Diese »formale Verbindung« ist die Vorstellung der sukzessiven Bestimmung₂ (Affektion) des inneren Sinns als einer Aufeinanderfolge und eines Sich-AblöSENS von Zeit-»Punkten«. Es ist die Vorstellung des bloß formalen Aspekts der Bestimmungen₂; der Sukzession als solcher. Das ist der Gedanke, der in der These zum Ausdruck kommt:

"Bewegung, als Handlung des Subjekts, (nicht als Bestimmung des Objekts,) folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung abtun, dadurch wir den *inneren* Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Sukzession zuerst hervor." (B 154 f.)

Die dann folgende These, der Verstand bringe Verbindung hervor, *indem* er den inneren Sinn affiziere, besagt demnach:

- 1.) Verstandestätigkeit hat eine sinnliche Wirkung, die Affektion (Bestimmung₂) des inneren Sinns.
- 2.) Das formale Charakteristikum dieser Affektion wird auf den Begriff gebracht (bestimmt₁). Als sinnliches Datum des inneren Sinns ist die Affektion selbst Material für Verstandesleistung: das Hervorbringen des Begriffs der Sukzession.

Die Zeitvorstellung, wenn man ihren Vergleich mit der Raumvorstellung fortführen will, ist insofern auch "abstrakter". Sie gründet sich nicht auf das Verbinden von Gegebenem in demselben Sinne wie die Raumvorstellung, sondern auf ein "Aufmerken" auf die *formale* Bedingung der Akte der Verbindung von Gegebenem unter *Abstraktion* sowohl vom Gegebenen als auch von den Akten der Verbindung des Gegebenen als auch von den Produkten dieser Akte. Lediglich in Hinsicht auf den formalen Aspekt des Vollzugs der Akte selbst und des Bewußtseins von ihnen etabliert sich die Zeitvorstellung. Sie ist zwar einerseits eine genuine, irreduzible Vorstellung, die weder auf räumliche Analogien vollständig zurückführbar noch an ihnen restlos darstellbar ist. Andererseits aber ist die Zeitvorstellung (die

Vorstellung des Nacheinander) nicht schlechthin unabhängig von Bedingungen des äußeren Sinns. Die Behauptung der Irreduzibilität der Zeitvorstellung auf die Raumvorstellung ist nicht gleichbedeutend mit der Behauptung (und impliziert diese auch nicht), daß die Zeitvorstellung unabhängig und isoliert von der formalen Bedingung des äußeren Sinns möglich sei. Das »Hervorgehen« des Begriffs der Sukzession setzt eine Betätigung des Verstandes am äußeren Sinn voraus. Die Sukzession hat zwar keine räumliche Darstellung, ist aber nur *in Beziehung auf* die Darstellung von Räumlichem möglich. Die Affektion des inneren Sinns durch eine von der produktiven Einbildungskraft ausgeführte Raumbeschreibung ist die Möglichkeitsbedingung der Zeitvorstellung und des Begriffs der Sukzession. Der innere Sinn gibt nicht aus sich selbst, unabhängig von äußerem Sinn und Verstandeshandlungen, die im Begriff der Sukzession gedachte Verbindung von Zeitstellen zu Zeitreihen (bzw. zu Zeitlängen; cf. B 156), sondern diese ist das Resultat einer komplexen Wechselbeziehung von Sinnlichkeit und Verstand.

Diese Wechselbeziehung kommt nur verkürzt zum Ausdruck in der zitierten Wendung, der Verstand bringe die im Begriff der Sukzession gedachte Verbindung hervor, indem er den inneren Sinn affiziere. Der gemeinte mentale Vorgang muß ein doppelter sein. Wenn eine Affektion die sinnliche Grundlage des Begriffs der Sukzession sein soll, demnach in bezug auf eine Affektion ein Begriff "hervorgebracht" werden soll, so schließt dieses zweite Moment eine zusätzliche Verstandesleistung ein, die aber von Kant in der untersuchten Textpassage nicht mehr ausdrücklich gemacht wird. Zu der Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen äußerer Anschauung in der Konstruktion von Gestalten im Raum muß eine weitere Verstandesleistung hinzutreten, durch die sich der Verstand auf die aus den Konstruktionsakten resultierenden Affektionen bezieht, um sie auf den Begriff (hier: der Sukzession) zu bringen. Affektion ist ja per definitionem nichts weiter als sinnliches Material *für* Verstandesleistungen. Das gilt der Kantischen Begriffssystematik zufolge ebenso für innere wie für äußere Affektion. Ebenso gilt generell laut Kantischer Theorie, daß eine Synthesis *auf Begriffe zu bringen* ist (cf. B 103/A 78). Eine Anschauung wird bestimmt₁ dadurch, daß die Synthesis ihres Mannigfaltigen auf den Begriff gebracht wird. Eine *bestimmte* innere Anschauung impliziert demnach nicht nur das Bewußtsein der Bestimmung₂ des inneren Sinns durch die synthetischen Handlungen der Einbildungskraft (cf. B 154), sondern sie impliziert ferner, daß die Bestimmung₂ des inneren Sinns ihrerseits durch den Verstand auf den Begriff gebracht (bestimmt₁) wird.

Es wäre auf der Grundlage der Kantischen These von der Heterogenität von Sinnlichkeit und Verstand, Affiziertwerden und Verbinden, auch gar nicht einzusehen, wie *Verbindung* durch den Verstand hervorgebracht werden sollte, *indem* dieser den inneren Sinn *affiziert*. Das Affizieren kann nicht selbst das Hervorbringen von Verbindung *sein* oder auch nur deren hinreichende Bedingung darstellen. Die Konjunktion "indem" muß als eine sprachliche Verkürzung eines komplexeren Gedankens gedeutet werden. Dieser könnte etwa so lauten:

1.) Die am Mannigfaltigen des äußeren Sinns getätigten Operationen des Verstandes, die eine Verbindung jenes Mannigfaltigen leisten, affizieren den inneren Sinn. Der innere Sinn wird affiziert vom Aufeinanderfolgen von Verstandeshandlungen.

2.) Der Verstand bezieht sich, indem er vom resultierenden sinnlichen Material der Affektion des inneren Sinns abstrahiert, bloß auf den formalen Aspekt dieser Affektion: die Sukzessivität. Durch eine derart auf den inneren Sinn bezogene Verstandesleistung dann wird der Begriff der Sukzession hervorgebracht.

Die Affektion durch Handlungen der Einbildungskraft, und das heißt durch eine Funktion des Verstandes, muß demnach zusätzlich mit Bewußtsein begleitet werden. So heißt es ja auch, durch "das *Bewußtsein* der Bestimmung des inneren Sinnes" sei eine *bestimmte* Anschauung möglich. Das entspricht außerdem der Auffassung Kants, *jede* sinnliche Anschauung müsse unter der synthetischen Einheit des Bewußtseins stehen, "um für mich Objekt zu werden" (B 138; cf. auch B 132) und d.h. um überhaupt Vorstellung »für mich« zu werden.¹⁸ Das bedeutet, daß hier eine zwei-stufige Intervention des Verstandes anzusetzen ist: 1.) die Erzeugung des reinen Mannigfaltigen via produktiver Einbildungskraft und sodann 2.) das »Verstehen« der Affektion des inneren Sinns als Fall der formalen Darstellung des Begriffs der Sukzession, als begriffene formale Anschauung.

5. Resultierende Probleme

In den zuletzt herangezogenen Ausführungen wird der innere Sinn als ein Rezeptionsvermögen für Verstandestätigkeiten in Anspruch genommen. Kant scheint hier der Definition Lockes am nächsten zu sein, nach der der

18 Cf. §§ 16 und 17 der B-Deduktion sowie oben, Kap. VI.

innere Sinn Wahrnehmungen der "operations" oder "different actings of our minds" liefert.¹⁹ Aus den Erörterungen ergeben sich drei Probleme. Zwei betreffen die doppelte Inanspruchnahme des inneren Sinns auf zwei Ebenen der kantischen Theorie des Erkenntnisaufbaus, ein drittes betrifft die doppelte Inanspruchnahme des Verstandes.

Eratens wird der innere Sinn zum einen als ein *alle* sinnlichen Vorstellungen umfassender, empirisches Bewußtsein von gegebenen Vorstellungen als solchen ermöglichender Sinn veranschlagt, zum anderen aber als Vermögen der Wahrnehmung spezifisch von Verstandestätigkeiten im *Unterschied* zur Wahrnehmung äußerer Dinge.

Zweitens wird der innere Sinn einmal als ein der Apperzeption alle sinnlichen Vorstellungen liefernder, »vorapperzeptiver« und »apperzeptions-mitemöglichender« Sinn eingeführt, ein anderes Mal aber als ein den bereits operierenden Verstand wahrnehmender, also »nachapperzeptiver« Sinn.

Drittens scheint auch der Verstand zweifach intervenieren zu müssen. Einmal muß er das Mannigfaltige des äußeren Sinns (in Kants Beispiel Punkte zu einer Linie oder einem Zirkel) verbinden. Auf die Affektion des inneren Sinns durch diese Operationen aber soll wiederum ein Resultat folgen, das gegenüber dem Produkt der Verbindung des Mannigfaltigen des *äußeren* Sinns ein neues, zusätzliches Resultat ist: der Begriff der Sukzession. Dieser geht nicht aus den am reinen Mannigfaltigen des äußeren Sinns konstruierten Objekten, sondern aus dem Begreifen des formalen Aspekts der Konstruktion qua Verstandeshandlung hervor. Damit in bezug auf eine Affektion, die als solche ja lediglich Datum der Sinnlichkeit, also "blinde" Anschauung ist, ein Begriff hervorgebracht wird, ist aber nach Kants Grundlehre in jedem Fall eine Verstandesleistung erforderlich. Allein der Verstand kann Vorstellungen auf den Begriff bringen. Die Sinnlichkeit gibt keine Begriffe, und Begriffe werden nicht gegeben, sondern gedacht. Auf die Verstandeshandlung der Verbindung des Mannigfaltigen des äußeren Sinns und die Affektion des inneren Sinns durch diese Handlung muß nach Kants Modell B 154 ff. eine Interpretation durch den Verstand folgen, die die Affektion des inneren Sinns *als* einen Fall des sinnlichen Gegebenseins von *Sukzession* deutet. Damit wird die von Kant ansonsten durchgängig vertretene These, der Verstand beziehe sich auf den *inneren* Sinn, eingeschränkt. Er bezieht sich nach dem obigen Modell zunächst lediglich auf die Form des *äußeren* Sinns. Es handelt sich dort aber auch um die Erzeugung

19 Siehe oben II.1. und III.5.

(Konstruktion) von Raumvorstellungen, denen folglich keine empirisch gegebenen Daten zugrundeliegen.

VIII. Anschauung, Zeit und Erfahrung

1. Die Zeit der Anschauung

Kants Ausführungen in § 24 der B-Deduktion nehmen dort, wo sie das Verhältnis zwischen innerem Sinn und Verstand darlegen, größtenteils Bezug auf die *produktive* Einbildungskraft. Die Verstandeshandlungen, von denen dort die Rede ist, beziehen sich auf das *reine* Mannigfaltige der *Formen* der Anschauung. Die A-Deduktion enthält Ergänzungen, die die epistemische Funktion des inneren Sinns in der Beziehung des Verstandes auf *empirische* Daten verdeutlichen. In den entsprechenden Kontexten rekurriert Kant, wenn er die Einbildungskraft thematisiert, vornehmlich auf die *reproduktive* Einbildungskraft.¹ Kant trägt diese Ausführungen im Rahmen der Lehre von den drei Synthesen vor. Obwohl er sie in die B-Deduktion nicht übernommen hat, geben sie wertvolle Hilfen an die Hand, die epistemologische Funktion des inneren Sinns in einer detaillierteren Weise aufzuschlüsseln, als dies bisher geschehen ist. Sie erklären, was es bedeutet, sich *mannigfaltiger* Vorstellungen *einer* Anschauung in erkenntniswirksamer Weise bewußt zu sein. Aus Kants Erläuterungen dieses epistemisch grundlegenden Sachverhalts wird ersichtlich, daß und inwiefern die Bezugnahme auf empirische Daten von raumzeitlichen Gegenständen die Bezugnahme auf ein reines Mannigfaltiges der Anschauung impliziert. An diesem Implikationsverhältnis wird auch Kants Unterscheidung zwischen "Form der Anschauung" und "formaler Anschauung" so verständlich, daß sich Anhaltspunkte für Rückschlüsse auf die Beschaffenheit von Zeitbewußtsein in äußerer wie innerer Erfahrung ergeben.

Zu Beginn der A-Deduktion stellt Kant einen argumentativen Zusammenhang her zwischen der Vorstellung eines Mannigfaltigen der Anschauung und der dafür erforderlichen Unterscheidbarkeit von zeitlichen Momenten sinnlichen Vorstellens. A 99 heißt es:

"Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede:

1 Auf diesen Punkt hat mich Pierre Laberge aufmerksam gemacht.

denn *als in einem Augenblick enthalten*, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein."

Im darauffolgenden Satz führt Kant die "Synthesis der Apprehension" mit der Erklärung ein, sie sei dazu erforderlich, daß aus einem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde. Sie ermögliche diese Einheit dadurch, daß sie das Mannigfaltige der Anschauung "durchlaufe" und "zusammennehme". Es ist eben diese Handlung des Durchlaufens und Zusammennehmens, die Kant die "Synthesis der Apprehension" nennt. Er begründet ihre Notwendigkeit weiterhin damit, daß die Anschauung eine Vorstellung sei,

"die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar *in einer Vorstellung* enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann." (ebd.)²

Die Zitate bringen im wesentlichen drei Argumente vor. Bei einem von ihnen, in dem durch "denn" eingeleiteter Satz, ist nicht ohne weiteres klar, was es genau besagen soll, ob es selbst stichhaltig ist und inwiefern es dem von Kant hier entwickelten Gedankengang überhaupt dienlich ist. Die Argumente lassen sich im einzelnen wie folgt ausführen:

(1) Das Mannigfaltige einer Anschauung wird nur als ein Mannigfaltiges vorgestellt, wenn seine Elemente (einzelne Daten) dadurch voneinander unterschieden und damit individuiert werden, daß Teile der Zeit, d.h. sukzedierende Momente unterschieden werden. - Noch in Absehung vom konkreten einzelnen Inhalt, dem materialen Aspekt eines Datums, können zwei Daten - im zitierten Text heißt es: Eindrücke - schon formal dadurch unterschieden werden, daß sie in der Zeit aufeinander folgen und somit verschiedenen Zeitpunkten zuzuordnen sind. Ein Eindruck löst den anderen in der Zeit ab. Und Vorstellungen *müssen* sogar durch die Zeit unterschieden werden, um überhaupt unterschieden werden zu können. Die Zeit ist Individuationsprinzip von Vorstellungen. Das heißt, die (idealiter) »kleinsten Elemente« einer Anschauung sind die, die jeweils einen (idealiter) »kleinsten Teil« der Zeit ausfüllen, so daß gesagt werden kann,

2 Zu dieser Stelle cf. Kemp Smith 1923, S. 228-230; Paton 1936, I, S. 270 f. mit Anm. 4; Wolff 1963, S. 150-153; Prauss 1971, S. 121 und 130-133; Hoppe 1983, S. 178-181; Steinhoff 1983, I, S. 370-409. - Die Argumente, mit denen Kant den inneren Sinn im Kontext der Idealismus-Widerlegungen als mit dem äußeren Sinn, die Zeit als mit dem Raum "notwendig verbunden" darlegt, sind vielfältig behandelt worden. Die für die epistemische Funktion des inneren Sinns und die Verfaßtheit von Zeitbewußtsein relevanten Gedankenansätze in der Drei-Synthesen-Lehre der A-Deduktion jedoch sind nur selten weiter verfolgt worden.

die Sukzession von Zeitpunkten ist Strukturprinzip des Mannigfaltigen qua Aufeinanderfolge von Eindrücken und zugleich Bedingung der Unterscheidung und Individuation von einzelnen, mindestens einen Augenblick besetzenden Eindrücken.

(2) Von einer Vorstellung im allgemeinen ("jede Vorstellung") wird nun gesagt, daß sie "als in einem Augenblick enthalten [...] niemals etwas anderes als absolute Einheit sein" könne. Dieses Argument kann rückbezogen auf das erste zweierlei besagen. Es kann besagen, (a) insofern eine Vorstellung in einem Augenblick enthalten ist, kann sie nicht weiter auf in ihr enthaltene Einzeldaten (Teilvorstellungen) hin analysiert werden. Da ein Augenblick als der kleinste Teil der Zeit gedacht wird, steht, wenn eine Vorstellung als in einem Augenblick enthalten gedacht wird, kein Kriterium der Unterscheidung von Elementen (von Teilen) dieser Vorstellung mehr zur Verfügung. Und nach dem ersten Argument kann, was nicht in der Zeit unterschieden werden kann, überhaupt nicht als ein Mannigfaltiges mehrerer unterscheidbarer Einzeldaten vorgestellt werden. Dies aber ist, wie der Fortgang des Textes zeigt, wesentlich dafür, daß eine durch Synthesis erwirkte Einheit der Anschauung möglich ist, die eine Einheit des in dieser Anschauung enthaltenen Mannigfaltigen ist. Somit wäre dieser Deutung nach erläutert, warum eine epistemische Vorstellung *nicht* absolute Einheit sein kann et vice versa.

Das Argument (2) kann aber auch besagen, (b) daß eine als in einem Augenblick enthalten betrachtete Vorstellung als solche beziehungslos ist. Beziehungslos kann sie in zweierlei Bedeutung sein. Sie kann es insofern sein, als sie zu anderen Vorstellungen als solche in keiner Beziehung steht. Als terminologisches Hilfsmittel kann man hier den Ausdruck »externe« Beziehungslosigkeit einführen. Sie kann aber auch insofern beziehungslos sein, als ihre Teilvorstellungen, die die interne Mannigfaltigkeit der betreffenden Vorstellung ausmachen, in keiner Beziehung untereinander stehen. Diese Bedeutung von Beziehungslosigkeit kann entsprechend als »interne« bezeichnet werden. Welche der beiden Bedeutungen die im Gesamtzusammenhang der Kantischen Argumentation zutreffende ist, hängt in erster Linie davon ab, worauf sich der Ausdruck »absolute Einheit« bezieht und woran gedacht werden muß, wenn hier von »Vorstellung« die Rede ist. Daß gerade auch der letztgenannte Punkt wichtig ist, zeigt sich am dritten Argument und den Schwierigkeiten seiner Vermittlung mit den ersten beiden zu einem konsistenten Gedankengang.

Die beiden Bedeutungen, »externe« und »interne« Beziehungslosigkeit, schließen sich aber keineswegs aus. Kant hat, wie sich noch zeigen wird, in der Tat beide im Auge. Und sein Argument deckt auch beide Interpretatio-

nen, (a) und (b), ab. Sowohl die prinzipielle Analysierbarkeit als auch die interne wie externe Relationalität einer ein Mannigfaltiges enthaltenden Anschauung sind in Kants Argument relevant.

(3) Die Anschauung bietet zwar ein Mannigfaltiges dar, aber sie bietet es nicht "als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten" dar. Dafür daß ein Mannigfaltiges wenigstens in einer solchen Beziehung der Zusammengehörigkeit steht, aufgrund derer es als in einer Vorstellung enthalten vorgestellt werden kann, ist eine Synthesis der Apprehension erforderlich, die nicht durch die Anschauung gegeben wird, sondern in einer Handlung besteht, die Mannigfaltigkeit zu »durchlaufen« und »zusammenzunehmen«.

Aus (1) und (2) ergeben sich nun zwei Probleme. Das eine kann man als theorieinternes Problem bezeichnen; das andere betrifft die Frage, ob Argument (2), d.h. die in ihm aufgestellte Behauptung über "in einem Augenblick enthaltene" Vorstellungen, nicht falsch ist.

Das theorieinterne Problem stellt sich folgendermaßen dar. Wenn die Zeit qua Sukzession von Augenblicken Individuationsprinzip von Vorstellungen ist und eine einzelne, in einem Augenblick enthaltene Vorstellung als solche (daher) nur "absolute Einheit" sein kann, wie kann dann überhaupt eine Vorstellung Mannigfaltiges enthalten? Wie kann überhaupt ein Mannigfaltiges als in einer Vorstellung enthaltenes vorgestellt werden? Dieses Problem ist so offenkundig, daß man wohl annehmen muß, die Erläuterung der kantischen Argumente, soweit sie oben gegeben wurde, sei unzureichend. Bevor hierzu weitere Überlegungen angestellt werden, kann aber noch ein weiterer Vorbehalt gemacht werden. Ich komme auf dieses Problem wieder zurück. Es ist aber ratsam, zunächst das zweite Problem zu erörtern, bevor das erste in seiner ganzen Bedeutung verstanden und eventuell gelöst werden kann. Beide hängen engstens zusammen.

Am zweiten Argument scheint nämlich außerdem phänomenologisch³ etwas nicht zu stimmen. Es ist ohne Zweifel eine vernünftige Beschreibung gewisser Wahrnehmungssituationen, daß wir in ihnen in einem Augenblick eine Anschauung von etwas haben, die wir im nachhinein auch ohne wiederholtes Hinsehen durch gezielte Aufmerksamkeit und Erinnerung in

3 Mit dem Ausdruck »phänomenologisch« bezeichne ich hier nicht eine an Husserls Philosophie-Konzeption gebundene Methode, sondern schlicht die (als theoretisch relativ unbelastet angenommene) Beschreibung gewisser geläufiger Phänomene. Ich ziehe ihn dem Ausdruck »deskriptiv« hier vor, weil das Argument selbst nichts beschreibt, sondern eine bestimmte Beschreibung von Phänomenen, auf die es sich zumindest indirekt bezieht, implizit voraussetzt.

die einzelnen wahrgenommenen Details zerlegen und damit in eine Mannigfaltigkeit von Einzeleindrücken analysieren können. Ein Augen-Blick aus dem Fenster des Computersaals auf den Neuchâtel See vermittelt mir eine unbestimmte Zahl von Eindrücken in einem einzigen Augenblick, die ich unterscheiden und in Beziehung setzen kann: Wasser, Berge, Wolken, Sonne, Himmel, Ufergestein, Bäume, Menschen, Schiffe etc.; die Berge liegen hinter dem See, die Wolken oberhalb des Wassers und der Berge etc. In *diesem* Sinne kann es nicht stimmen, daß die Tatsache, daß mir eine Anschauung nur einen Augenblick gegeben ist, allein der hinreichende Grund dafür ist, daß diese Anschauung eine beziehungslose und unanalysierbare ("absolute") Einheit ist. Aus der Augenblicklichkeit einer Anschauung resultiert weder, daß diese Anschauung beziehungslos zu anderen Vorstellungen, noch daß sie daher in sich unanalysierbar wäre. Ersteres resultiert nicht, weil es wenigstens unplausibel ist zu leugnen, ich hätte außer der genannten »äußeren« Anschauung im selben Augenblick noch eine wie auch immer un- oder nebenthematische Wahrnehmung meiner selbst im Computersaal sitzend und aus dem Fenster sehend gehabt. Letzteres resultiert nicht, weil dadurch, daß mir ein mindestens zweidimensionales Vorstellungsbild gegeben ist, ich die Teilvorstellungen anhand von räumlichen Verhältnissen gegeneinander differenzieren kann. Ich werde im folgenden Abschnitt argumentieren, daß die absolute Gebundenheit einer Anschauung an einen Augenblick das Entscheidende ist.

Die Beziehungslosigkeit einer Anschauung hinsichtlich anderer Anschauungen kann außerdem hier ohnehin nicht als Argument genutzt werden, schon gar nicht, wenn sie als Konsequenz der Augenblicklichkeit angeführt und *insofern* als Argument genutzt werden sollte. Der kantischen Grundannahme der prinzipiellen Heterogenität von Anschauung und Begriff zufolge ist eine Anschauung nicht dann beziehungslos, wenn sie »in einem Augenblick enthalten« ist, und ansonsten nicht, sondern sie ist qua Anschauung, unabhängig von weiteren Bedingungen, an sich beziehungslos, während Beziehungen prinzipiell nur durch den Begriffsgebrauch des Verstandes in Urteilen epistemisch möglich werden.

Man hat kaum Veranlassung anzunehmen, daß Kant an einer so zentralen Stelle eines seiner wichtigsten Gedankengänge sich eines Arguments bedient, das durch derart offenkundige Einwände zu entkräften wäre.⁴ Es

4 In bezug auf die These, daß jede Vorstellung "als in einem Augenblick enthalten, [...] niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein" könne, meint Lange (1988, S. 78), daß "diese Auffassung schlicht falsch ist, weil wir uns verschiedener Vorstellungen durchaus im selben Augenblick bewußt sein können". Er führt als Gegenbeispiel das gleichzeitige Hören verschiedener Töne eines

muß daher versucht werden, den Aussagegehalt des Arguments (2) auf einem anderen Wege zu erschließen. Nun wurde in der obigen Analyse der drei Argumente vernachlässigt, daß Kant das zweite Argument mit dem ersten durch ein "denn" verbindet. Sehen wir also, ob die oben gemachten Einwände nicht gegenstandslos werden, wenn der Sinn des zweiten Arguments nach Maßgabe seiner Funktion als Begründung des ersten aufgeschlüsselt wird. Dazu sind mehrere Schritte erforderlich.

Die beiden Probleme sind nicht unabhängig voneinander. Um bezüglich des letztgenannten Problems Klarheit zu bekommen, ist es ratsam, zunächst nochmals auf das erstgenannte, als theorieintern bezeichnete Problem zurückzukommen. Es besteht präziser gesagt in folgendem. Einerseits ist es nach Kant eine Elementarbestimmung von Vorstellungen, daß sie aufeinander folgen bzw. daß "wir uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d.i. nach der Form des inneren Sinnes, bewußt" sind (B 54/A 37 Anm.). Jede Vorstellung kann, sofern sie im Bewußtsein auftritt, einem Zeitpunkt, nämlich dem ihres Auftretens, zugeordnet werden. Eine Vorstellung tritt im Bewußtsein zu einem bestimmten Zeitpunkt auf. Folgen Vorstellungen in der Zeit aufeinander und ist die Zeit selbst als eine Aufeinanderfolge von Augenblicken zu charakterisieren⁵, so ist der jeweilige Zeitpunkt, dem eine im

Akkords an. Dazu ist zu sagen, daß erstens das Gegenbeispiel unzutreffend ist und zweitens Lange offensichtlich nicht den grundlegenden Unterschied zwischen Vorstellungen im allgemeinen Sinne von mentalen Zuständen einerseits und Fällen von »sich eines sinnlich Angeschauten bewußt sein« andererseits berücksichtigt. So könnte man mit Kant auf Langes Akkordbeispiel replizieren, daß wir zwar verschiedene Töne eines Akkords zugleich (im selben Augenblick) hören können - das ist ja sein wesentlicher Unterschied zur Melodie, daß seine Teiltöne zugleich erzeugt und gehört werden -, daß wir aber ein differenziertes Bewußtsein der verschiedenen Einzeltöne, aus denen der Akkord besteht, nicht ebenso in einem einzigen Augenblick haben können. Ein differenziertes Bewußtsein jedes einzelnen Tons als eines individuierbaren und (re)identifizierbaren ist in der Tat nur durch eine in der Einbildung »reproduzierte« Aufeinanderfolge der Einzeltöne des betreffenden Akkords möglich (die bei Profis wie auch immer komprimiert und insofern perfektioniert sein kann). Was ds gehört wird, wenn ein Akkord gehört wird, ist zunächst etwas in sich nicht differenziert Gehörtes. Wir hören *in einem Augenblick* nur das, was man eine (!) Klangfarbe nennt: wir hören Interferenzen von Obertönen. Hierbei ist wieder hervorzuheben, daß wir die Interferenzen hören, die eben die Klangfarbe ausmachen, und nicht die einzelnen Obertöne, die sie erzeugen. Und wenn das so ist, dann bestätigt sich geradezu Kants These.

5 Zu Kants Zeitkonzeption, nach der Sukzession Grundmodus der Zeit ist, cf. oben Abschn. III.4. und unten Abschn. VIII.2. und 3.

Bewußtsein auftretende Vorstellung zugeordnet werden kann, ein Augenblick. Daraus hätte zu folgen, daß jede Vorstellung ihrer Elementarbestimmung nach »in einem Augenblick enthalten« ist.⁶ Dies ist auch gut vereinbar mit einer anderen grundlegenden These Kants, nach der die "Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung [...] jederzeit sukzessiv" ist (B 234/A 189).⁷

Andererseits aber wird in dem oben zitierten Argument (2) gesagt, daß eine Vorstellung als in einem Augenblick enthalten absolute Einheit sei, und dies in dem Sinne, daß aufgrund der Eigenschaft, absolute Einheit zu sein, eine solche Vorstellung es unmöglich mache, ihr Mannigfaltiges vorzustellen. Damit wird implizit gesagt, daß eine solche Vorstellung keine epistemisch operable Vorstellung sein kann, weil in ihrem Fall keine unterscheidbaren Anschauungsqualitäten gegeben sind, die in Urteilen von der Subjekt-Prädikat-Form als verschiedene differenzierte Prädikate auf einen Gegenstand bezogen werden könnten.

Das aus den beiden Angaben resultierende Problem ist dies, daß das Argument (2) den Fall, daß eine Vorstellung in einem Augenblick enthalten ist, direkt damit verbindet, daß diese Vorstellung dann absolute Einheit und also epistemisch inoperabel ist, während das »in einem Augenblick enthalten sein« doch seinerseits lediglich die direkte Konsequenz der Elementarbestimmung von Vorstellungen ist, im Bewußtsein aufeinanderfolgend aufzu-

6 Es besteht natürlich immer noch die Denkmöglichkeit, daß eine Anschauung sich über mehrere Zeitpunkte erstreckt, somit als ganze eine Dauer hat und von vornherein als Aufeinanderfolge mehrerer sinnlicher Eindrücke gegeben ist. Cf. de Vleeschauwer 1936, S. 243: "l'intuition est constituée par une succession [...] d'impressions", "toute intuition [...] occup[e] divers moments du temps". Abgesehen davon, daß damit Kants Bestimmung des Anschauungsbegriffs aufgegeben würde, ist auch fraglich, inwiefern damit überhaupt noch ein Anschauungsbegriff gefaßt würde, der sich in irgendeiner signifikanten Weise vom Begriff des Begriffs und der Idee von Verstandesleistungen unterscheiden sollte. De Vleeschauwer sieht sich offenbar zu seiner Bemerkung auch nur dadurch veranlaßt, daß er anders sich nicht zu erklären weiß, wie nach Kants Voraussetzungen eine Anschauung Mannigfaltiges enthalten soll, wenn dessen Apprehension nur sukzessiv möglich ist. Denn zweifellos richtig ist: "Les actes de prise de conscience ou de perception sont successifs" (ebd.).

7 Es ist von einiger Wichtigkeit, daß die Sukzessivität der Apprehension als eine immanente Erkenntnisbedingung, nicht einfach als ein Schicksal des endlichen, an Sinnlichkeit gebundenen Wesens dargelegt wird. Die Sukzessivität der Apprehension nach der Form des inneren Sinns wird von Kant als eine Bedingung der epistemischen Operationalisierbarkeit von auf Gegenstände beziehbaren Vorstellungen gefaßt. Siehe dazu unten, Abschn. VIII.2.

treten. Entweder also macht Argument (2) die Elementarbestimmung zunichte, oder das Argument (2) ist schlicht falsch, oder aber die Beziehung zwischen beiden muß anders gedeutet werden. Da die dritte Alternative die hermeneutisch wohlwollende ist, ist sie zuerst zu überprüfen. Dies will ich tun, indem ich von Argument (3) ausgehe, sodann Kants Verwendung der Termini »Vorstellung«, »Anschauung«, »Eindrücke« und »Mannigfaltiges« zum Ausdruck "Apprehension von Mannigfaltigem" ins Verhältnis setze, um schließlich einen mit der oben genannten Elementarbestimmung der Sukzessivität von Vorstellungen sowie mit den anderen Argumenten vereinbaren konsistenten Aussagegehalt von Argument (2) zu erschließen.

Damit die Schwierigkeit, die durch die folgenden Überlegungen aufgelöst werden soll, klar vor Augen steht, fasse ich die oben aufgestellte Behauptung unter Rückbezug auf Argument (3) noch einmal zusammen. Argument (3) besagt, daß dafür, daß das Mannigfaltige einer Anschauung "als ein solches, und zwar *in einer Vorstellung* enthalten" vorgestellt wird, eine Synthesis der Apprehension erforderlich sei. Meine gegen Argument (2) gerichtete Behauptung ist nun die: Wenn ein in einer Anschauung enthaltenes Mannigfaltiges sukzessiv apprehendiert und so synthetisiert werden muß, um als in einer Vorstellung enthaltenes Mannigfaltiges vorgestellt werden zu können, dann kann es auf diese Anschauung auch dann, wenn sie in einem Augenblick enthalten ist (was sie ja durchaus sein kann), nicht zutreffen, daß sie in dem genannten Sinne und mit den genannten Konsequenzen »absolute« Einheit ist. Wäre sie es, dann könnte aufgrund der Elementarbestimmung von Vorstellungen als in jeweils einem Zeitpunkt auftretend und sich in der Zeitfolge einander ablösend *überhaupt kein* Mannigfaltiges *irgendeiner* Vorstellung unterschieden und "durchlaufen" werden.

Um diese Schwierigkeit schließlich aufzulösen, muß der Gedankengang in A 99 nun gewissermaßen von hinten aufgerollt und ermittelt werden, welche Voraussetzungen gelten müssen, damit sich ein sinnvoller und theoretisch aufschlußreicher Gesamtgedankengang ergibt. Der betreffende Passus zielt darauf ab zu begründen, inwiefern eine "Synthesis der Apprehension" Bedingung dafür ist, daß aus einem in einer Anschauung enthaltenen Mannigfaltigen Einheit der Anschauung wird. Als diese Bedingung soll die Synthesis der Apprehension insofern gelten, als aus einem Mannigfaltigen einer Anschauung nur Einheit der Anschauung werden kann durch "erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben". Die Synthesis der Apprehension wird als eben diese Handlung veranschlagt. Die Ausdrücke "Durchlaufen" und "Zusammenneh-

mung" weisen dabei darauf hin, daß eine Bezugnahme auf voneinander Unterschiedenes und damit die Unterschiedenheit selbst Elementarbedingung der Einheit einer Anschauung ist.

Nun ist das Mannigfaltige ein solches von Vorstellungen. Das "in einer Anschauung enthaltene Mannigfaltige" ist eine Pluralität von in einer (ganzen) Vorstellung enthaltenen Teilvorstellungen. Vorstellungen unterscheiden sich als solche, d.h. unabhängig von ihrem jeweiligen Inhalt, lediglich dadurch, daß sie zu verschiedenen Zeitpunkten auftreten. Vorstellungen lösen sich in der Zeit einander ab. Ihre Aufeinanderfolge ist ein »Außereinander« in der Zeit. Das Unterschiedensein von Zeitpunkten, an denen Vorstellungen auftreten, ist notwendige Bedingung des Unterschiedenseins der jeweiligen Vorstellungen voneinander. Die Individuierbarkeit von Zeiteilen ist notwendige Individuationsbedingung von Vorstellungen.⁸ Der Inhalt von Vorstellungen kommt als hinreichendes Individuationsprinzip von Vorstellungen insofern nicht in Frage, als auch zwei Vorstellungen gleichen Inhalts durch das Kriterium ihres Auftretens in der Zeit zu unterscheiden sind. Wird derselbe Inhalt an zwei verschiedenen Zeitpunkten vorgestellt, so handelt es sich trotz der Inhaltsidentität um zwei verschiedene Vorstellungen. Die Identität einer Vorstellung ist durch den Zeitpunkt ihres Auftretens auch dann bestimmt, wenn ihr Inhalt kein Merkmal ihrer Unterscheidbarkeit von anderen Vorstellungen selben Inhalts an die Hand

8 Das schließt nicht aus, daß auch umgekehrt die Individuierbarkeit von Vorstellungen in einer Folge von je einzelnen sinnlichen Eindrücken nach Kant eine Bedingung dafür ist, daß der Gedanke der Zeit als Folge distinkter Momente erzeugt wird. Cf. die in Abschn. VII.4. diskutierte Stelle B 154 f.: "[...] bringt sogar den Begriff der Sukzession zuerst hervor". De Vleeschauwer (1936, S. 242 f.), explizit auf den Passus A 99 bezugnehmend: "Distinguer les moments successifs du temps suppose donc la distinction d'une succession d'impressions." An Stellen wie B 154 f., auf die de Vleeschauwer sich beziehen könnte, wird jedoch nur etwas über den *Begriff* der Sukzession und bestenfalls noch etwas über die *formale Anschauung* der Zeit gesagt, nicht aber über die Beziehung zwischen der Individuierbarkeit von Vorstellungen und der von Zeiteilen. Vor allem aber ist de Vleeschauwers Charakterisierung zwar nicht falsch, aber sachlich unzureichend. Es erhebt sich sofort die Frage, wie denn eine Sukzession von Eindrücken unterschieden werden könne, ohne daß die Individuierbarkeit von Zeitstellen nicht schon mit vorausgesetzt würde. Dauer und Wechsel des Inhalts von Sinneseindrücken sind ihrerseits kein hinreichendes Kriterium zur Unterscheidung von Zeiteilen. Wenn sie es wären, wäre unverständlich, was es heißt, über eine Zeit (mehrere Zeiteile) hinweg dasselbe vorzustellen.

gibt.⁹

Nach Argument (2) in der Verbindung mit Argument (1) durch "denn" müßten nun die einzelnen Elemente des Mannigfaltigen einer Anschauung, um intern unterschieden werden zu können, eine Sukzession von unterscheidbaren einzelnen Momenten je eines sinnlichen Eindrucks ausmachen. Wie soll es aber dazu kommen, wenn eine eine Mannigfaltigkeit von sinnlichen Eindrücken umfassende Vorstellung in einem Augenblick enthalten ist?

Was die gesuchte Auflösung unseres Problems erschwert, ist die spätestens an dieser Stelle virulent werdende Vieldeutigkeit des Vorstellungsbegriffs. Kantischer Terminologie zufolge ist sowohl ein einzelner sinnlicher Eindruck, d.h. eine einzelne der "in der Anschauung gegebenen Vorstellungen" (B 134), als auch eine ein Mannigfaltiges enthaltene Anschauung »eine Vorstellung«. Der Terminus »Vorstellung« steht demnach für durchaus verschiedene Dinge, die gerade für die Zwecke der hier zur Debatte stehenden Argumente auch terminologisch unterschieden werden müßten. Worauf bezieht sich der Ausdruck »Vorstellung« in dem Satz "als in einem Augenblick enthalten kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein"? Bezieht er sich auf den je einzelnen sinnlichen Eindruck, so daß von deren Beziehungslosigkeit, die ihnen als solchen lediglich zukommt, auf die Notwendigkeit der Etablierung einer Beziehung durch die Synthesis der Apprehension geschlossen würde? Oder bezieht er sich auf die Anschauung, die ein Mannigfaltiges in sich enthält, so daß jede Anschauung in sich als eine über mehrere Zeitpunkte sich erstreckende Aufeinanderfolge von sinnlichen Eindrücken aufzufassen ist?

Ersteres kann nicht sein, da das Argument (2) die durch die Konjunktion "denn" ausgedrückte Begründungsfunktion nicht hätte, die Kant ihm offensichtlich zudenkt. Das Argument (1), das durch das zweite gestützt werden soll, benennt ja eine Bedingung, unter der allein ein Mannigfaltiges "als ein solches", d.h. als ein in sich ausdifferenzierbares Mannigfaltiges,

9 Cf. Kanta Kritik an Leibniz' Identitäts- und Individuierungsprinzip im Amphibolie-Kapitel, *KrV* B 316/A 260 - B 346/A 289. - Es ist im übrigen äußerst schwierig, Klarheit darüber zu bekommen, aufgrund welcher Kriterien die Identität einer Vorstellung *hinreichend* definiert werden kann. Mit dieser Frage ist bekanntlich der empfindlichste Angriffspunkt aller mit dem Vorstellungsbegriff operierenden Theorien bezeichnet. Ich sehe zur Zeit nicht, mit welchen durch die Kantische Theorie zur Verfügung gestellten Mitteln auf entsprechende Kritiken seitens der analytischen Philosophie schlüssig reagiert werden könnte.

vorgestellt werden kann. Als diese Bedingung wird angeführt, daß "die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede[n]" werden muß. Das Argument handelt also gar nicht von der Einheit der Anschauung und deren Bedingungen. Auf sie kommt der Text erst im weiteren Fortgang. Es handelt stattdessen von der internen Unterscheidbarkeit eines Mannigfaltigen und benennt als Unterscheidbarkeitskriterium für Eindrücke die Zeit qua Sukzession.

Das Argument (2) führt einen Einheitsbegriff an, dies allerdings in negativer Absicht. Aus dem direkt an Argument (1) anschließenden "denn" und der Rede von dem der Aufeinanderfolge von Eindrücken entgegengesetzten Sachverhalt des »in einem Augenblick enthalten sein« geht hervor, daß Argument (2) eine Bedingung benennt, unter der das, was Argument (1) erklären will, gerade unmöglich ist. Wenn eine Vorstellung "absolute Einheit" ist, kann kein in ihr enthaltenes Mannigfaltiges als ein solches vorgestellt werden. Ist eine Anschauung hinsichtlich des in ihr enthaltenen Mannigfaltigen nicht ausdifferenzierbar, so kann nach kantischen Voraussetzungen keine Prädikation stattfinden. Von dem in einer Anschauung gegebenen Gegenstand wären keine Aussagen möglich, in denen diesem diverse anschaulich gegebene Qualitäten als differenzierbare Eigenschaften desselben Gegenstands zugesprochen würden. Über eine Vorstellung von einem Gegenstand verfüge ich nur, wenn und indem ich über ihn mehrere Urteile fällen kann, in denen ihm unterscheidbare Anschauungsqualitäten prädikativ zugesprochen werden. Die Einheit der Anschauung, um die es in Kants Theorie geht, ist eine differenzierte Einheit.

Die Vorstellung der Einheit einer Anschauung ist daher bei Kant immer die einer Einheit als Einheit von *Mannigfaltigem*. Bei jeder epistemischen Vorstellung von Einheit wird ein Mannigfaltiges als ein solches vorgestellt. Die Differenzierbarkeit von unter einer Einheit befaßtem Mannigfaltigen bleibt implizite Voraussetzung jeder epistemischen Einheitsvorstellung. Diese ersetzt jenes nicht, sondern ist die Vorstellung eines Mannigfaltigen als eines solchen *gemäß* einer Einheit. Die Vorstellung der Einheit regelt nur das In-Beziehung-Setzen von in ihrer Mannigfaltigkeit verbleibenden Vorstellungen. Es findet keine »Überführung« von Anschauungen »in« Begriffe und auch keine »Synthesis« von Anschauungen »mit« Begriffen statt. Im Gegenteil läßt sich aus der hier entwickelten Perspektive retrospektiv für den Dualismus von Anschauung und Begriff argumentieren, für den Kant in der transzendentalen Ästhetik lediglich als eine Plausibilität reklamierende Prämisse einführt. Wären Anschauung und Begriff amalgamiert in einer wie auch immer näherhin zu denkenden Einheit, so wäre die Differenzierbarkeit von Teilvorstellungen einer Anschauung in Hinblick auf

die Möglichkeit einer Pluralität von Urteilen über einen Gegenstand ebenso wenig gegeben wie die Unterscheidbarkeit von Vorstellung und Gegenstand oder die Anwendung eines Prädikats auf mehrere Gegenstände. Welche Bedingungen müssen also erfüllt sein, damit die Art differenzierter Einheit möglich ist, mit der auch noch in der Vorstellung der Einheit *Mannigfaltiges* vorgestellt wird, ohne daß die oben verteidigte Möglichkeit von in einem Augenblick enthaltenen und doch epistemisch operablen Anschauungen vereitelt würde?

2. *Sukzessive Apprehension*

Die Auflösung des Problems kann nur darin liegen, daß auch in einem Augenblick enthaltene Vorstellungen so gedacht werden können, daß eine Analyse auf ihre Teilvorstellungen hin und damit ein Bewußtsein ihres Mannigfaltigen als eines solchen möglich und so die ganze Vorstellung epistemisch operabel wird. Unmöglich wäre letzteres, wenn eine entsprechende Anschauung *nur* in einem, eben diesem Augenblick ihres Auftretens, gegeben wäre. Dann würde sie in der Tat zufolge des Wechsels der Vorstellungen von einer folgenden Anschauung so abgelöst, daß sie damit wieder »verschwunden« wäre. Unter dieser Voraussetzung gäbe es keine Möglichkeit der Unterscheidung zwischen faktischen und insofern kontingenten, subjektiven Wahrnehmungsfolgen einerseits und objektiven Eigenschaftskonstellationen und Zeitverhältnissen andererseits. Dann bestände auch keine Möglichkeit, den Gedanken der Objektivität in einer Weise einsichtig zu machen und zu begründen, die diesen und den komplementären Gedanken eines (unter Umständen *bloß*) subjektiven Erlebnisses in signifikanter Weise gegeneinander zu differenzieren erlaubt. Beide Gedanken sind nur komplementär in einem Kontrast zu verstehen. Kann ein solcher Kontrast nicht expliziert werden, ist auch der Sinn eines Programms der Begründung von Objektivitätsansprüchen hinfällig.¹⁰

Aber das wäre nicht die einzige Konsequenz und auch noch nicht die gravierendste. Ist eine Anschauung an einen Augenblick so gebunden, daß sie dadurch, daß sie von einer anderen abgelöst wird, wieder »verschwunden« wäre, so könnte es kein Bewußtsein von der Sukzession von Vorstel-

10 Cf. Strawson 1966. Der Ausdruck »Kontrastargument« stammt von Aschenberg 1982.

lungen geben. Ein Bewußtsein von Wahrnehmungsfolgen wäre prinzipiell unmöglich. Damit aber gäbe es auch keine vorgestellte Zeitfolge.

Eine Anschauung, die *nur* als in *einem einzigen* Augenblick enthalten gegeben werden kann, ist keine Anschauung, deren Mannigfaltiges vorgestellt werden kann. Aufgrund der Elementarbestimmung von Vorstellungen, im Bewußtsein nacheinander aufzutreten, muß Mannigfaltiges im Sinne einer Vielzahl von Teilvorstellungen in der Form einer Aufeinanderfolge seiner Elemente vorgestellt werden, um als ein Mannigfaltiges von Bewußtseinsinhalten gegeben zu sein. Der erst in der Zweiten Analogie der Erfahrung deutlich und ausdrücklich in Hinblick auf seine wesentlichen Konsequenzen formulierte Grundsatz: "Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv" (B 234/A 189), besagt genau dies, daß die Sukzessivität Bedingung der Aufnahme einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen ins Bewußtsein darstellt. Dabei beschränkt sich dieser Grundsatz nicht auf Ereignisapprehensionen, für die er nahezu trivial wäre. Seine Bedeutung liegt gerade darin, daß er unterschiedslos für Ereignisapprehensionen wie für die Apprehension beharrlicher Gegenstände gelten soll. Die Apprehension des Mannigfaltigen ist *jederzeit sukzessiv*. Kant erläutert:

"Die Vorstellungen der Teile folgen aufeinander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in dem ersteren nicht enthalten ist." (B 234/A 189)

Die Sukzessivität der Apprehension ist keine hinreichende Bedingung für die Erkenntnis objektiver Zeitverhältnisse. Sie ist lediglich ein Grundgesetz des Bewußtseins mannigfaltiger Inhalte: "das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüt jederzeit sukzessiv erzeugt" (B 235/A 190).¹¹ Dadurch wird ein Kriterium erforderlich, demgemäß ich

"anzeigen {soll}, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indessen daß die Vorstellung desselben in der Apprehension jederzeit sukzessiv ist. So ist z.E. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, sukzessiv. Nun ist die Frage: ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich sukzessiv sei, welches freilich niemand zugeben wird." (ebd.)

Das Beispiel des Hauses macht deutlich, daß Kant der in Abscho. VIII.1. improvisierten Beschreibung einer Wahrnehmungssituation nicht widerapre-

11 Zu Kants Auffassung vom "Erzeugen" bzw. "Setzen von Vorstellungen im Gemüt", cf. z.B. B 67 f., A 105.

chen würde. Von einem beharrlichen, ins Zentrum eines Blickfeldes fallenden Gegenstand ist eine in einem Augenblick gegebene Anschauung zweifellos möglich. Und wir haben auch keine Veranlassung zu glauben, Kant hätte das ausgeschlossen. Der zitierte Passus handelt denn auch explizit von der *Aufnahme* von Vorstellungen *ins Bewußtsein* (Apprehension). Von ihr wird gesagt, sie erfolge *jederzeit sukzessiv*. Selbst dasjenige, was in objektiver Zeitbestimmung als etwas *Beharrliches*, d.h. als etwas, dessen Teile *zugleich* sind, erkannt wird, muß hinsichtlich der auf es beziehbaren Teilvorstellungen *nacheinander* ins Bewußtsein aufgenommen, d.h. sukzessiv apprehendiert werden. Es geht also um Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit das Mannigfaltige einer Anschauung *als* Mannigfaltiges vorgestellt werden und so die Elemente dieses Mannigfaltigen (die Teilvorstellungen) wie auch die sie enthaltende Anschauung (die ganze Vorstellung als Teilvorstellungen enthaltend) als epistemisch operable Vorstellungen fungieren können.

In der A-Deduktion hat Kant für die hier zur Debatte stehenden Fragen detaillierter argumentiert als in der B-Fassung. Die betreffenden Argumente dürfen nicht als durch die B-Auflage überholte und ungültig gewordene betrachtet werden. Im Gegenteil erläutern sie wesentliche Grundannahmen der kantischen Theorie, deren Aufschlüsselung für den hiesigen Zusammenhang wichtig ist. Ich beziehe mich daher im folgenden auf diese Erläuterungen (A 100-104). Anschließend wird sich zeigen, daß sie in einem direkten Zusammenhang stehen mit Argumenten aus § 24 der B-Deduktion.

Ich habe die Vermutung geäußert, die Auflösung der Schwierigkeit, die sich in Abschn. VIII.1. ergab, könne nur darin liegen, daß nicht der Umstand, daß ich eine nur einen Augenblick erfüllende Wahrnehmung habe, notwendig zur Folge hat, daß ich mir der Elemente (der Teilvorstellungen der Anschauung) nicht bewußt werden kann, sondern daß diese Konsequenz nur dann eintritt, wenn mir eine Anschauung *nur in einem einzigen Augenblick* als sinnliche Vorstellung bewußt werden kann. Das Elementargesetz des sukzessiven Auftretens von Vorstellungen zäge es in *diesem* Fall nach sich, daß mit dem Vergehen des Augenblicks, in dem die Anschauung auftritt, auch die Anschauung selber wieder »verschwunden« und dadurch, daß sie von einer anderen abgelöst würde, für mich nichts mehr wäre. Daß es geschehen *kann*, daß mir eine Wahrnehmung »nur flüchtig« gegeben ist und sofort wieder »verschwindet« oder auch gar nicht erst zu Bewußtsein kommt, ist ein bekanntes psychologisches Faktum des alltäglichen Lebens. Sogar die meisten unserer Wahrnehmungen sind von dieser Art. Dafür lassen sich plausible psychologische Erklärungen geben.

Aber darum geht es hier nicht. Die Frage ist vielmehr, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit es auch anders sein kann, denn zweifellos ist es nicht immer so. An dieser Stelle setzt sachlich die Theorie der drei Synthesen in der A-Deduktion ein.

Verschiedenes, d.h. eine in einer Anschauung enthaltene Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, wird ins Bewußtsein aufgenommen, indem es "durchlaufen", d.h. sukzessiv apprehendiert wird. Dadurch, daß mehrere (Teil)Vorstellungen ins Bewußtsein aufgenommen werden, kommt ein vorerst nicht näher bestimmter »Zusammenhang« der verschiedenen Teilvorstellungen zustande. Dieser besteht zunächst nur darin, daß sie alle bewußt und als solche im Bewußtsein »zusammengenommen« sind (cf. A 99). Die einzige diesem Zusammenhang verschiedener bewußter Vorstellungen zukommende Bestimmung ist die, daß die Aufnahme ins Bewußtsein sukzessiv geschieht und so mehrere Vorstellungen nacheinander bzw. als nacheinander bewußt werden.

Damit aber wird nur eine Auskunft darüber gegeben, wie zu denken ist, daß verschiedene Vorstellungen zu Bewußtsein kommen, nicht darüber, wie die Einheit zu denken ist, die gedacht werden muß, wenn verschiedene Vorstellungen als Teilvorstellungen *einer* Anschauung begriffen werden sollen. Es steht nicht nur in Frage, wie mehrere Vorstellungen einem Subjekt bewußt werden können, sondern unter welcher Bedingung ein Subjekt diese Vorstellungen *als* Mannigfaltiges einer Anschauung betrachten kann. Eine solche Einheit der Anschauung setzt desweiteren wenigstens noch voraus, daß ich im sukzessiven Durchlaufen die jeweils vorhergehende apprehendierte Vorstellung nicht »aus den Gedanken verliere«, während ich die folgende Vorstellung apprehendiere. Die vorausgehend zu Bewußtsein gebrachten Vorstellungen müssen im nächsten Apprehensionsakt auf irgendeine Weise noch präsent sein. Dies aber ist unter der alleinigen Voraussetzung der Apprehension nicht einsichtig. Dementsprechend führt Kant eine zweite Bedingung des Bewußtseins einer mannigfaltigen Vorstellungen enthaltenden Anschauung ein:

"Nun ist offenbar, daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der anderen in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Teile der Linie, die vorhergehenden Teile der Zeit, oder die nacheinander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren, und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten

Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können. Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden." (A 102)

Und einige Seiten später gibt Kant noch einmal eine resümierende Erläuterung beider Synthesen:

"Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne. Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein *Bild* bringen; vorher muß sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendieren.

Es ist aber klar, daß selbst diese Apprehension des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein subjektiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüt zu einer anderen übergegangen, zu den nachfolgenden herüberzurufen, und so ganze Reihen derselben darzustellen, d. i. ein reproduktives Vermögen der Einbildungskraft" (A 120 f.).

Aber auch damit ist noch keine hinreichende Erklärung der Vorstellung einer Einheit von Vorstellungen gegeben. Auch dann, wenn die zusätzliche Annahme einer Synthesis der Reproduktion gemacht wird, kann noch die Frage gestellt werden, warum jede einzelne der Vorstellungen, die nun alle »in Gedanken behalten« werden, nicht bloß jeweils eine schlechterdings neue Vorstellung ist, sondern als eine von mehreren Vorstellungen betrachtet werden kann, die als Teilvorstellungen zu einer Vorstellung gehören. Es soll ja dem Anspruch nach in der Vorstellung der Einheit einer Anschauung, die mannigfaltige Vorstellungen enthält, eine Vielheit von Elementen vorgestellt werden, die »ein Ganzes ausmachen«.

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

diese sukzessive Hinzututung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis." (A 103)

Erst mit diesem Schritt ist nach Kant eine theoretische Erklärung der Vorstellung der Einheit einer Anschauung erreicht. Wichtig ist nun, daß durch diese Erklärung die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen so als unter einer Einheit vorgestellt dargelegt wird, daß die Synthesen die Mannigfaltigkeit nicht *in* eine Einheit *überführen* (=verwandeln=), sondern durch die Einheit die Mannigfaltigkeit von Vorstellungen *als solche*, d.h. *als Mannigfaltigkeit* vorgestellt wird, die unter einer Einheit steht. Diese Einheit ist *differenzierte* Einheit. Sie ist die gemäß einer Regel gedachte Anweisung, von einer Vorstellung zur anderen überzugehen¹², und nicht von einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen zu einer Einheitsvorstellung überzugehen, in der die Mannigfaltigkeit als solche nicht mehr vorgestellt würde.

In dem hier untersuchten Passus, A 99-103, taucht zwar der Begriff des inneren Sinns nicht auf. Bemerkenswerterweise nimmt aber der diesen Passus einleitende Absatz auf ihn Bezug und hebt eigens die grundlegende Bedeutung dieser Bezugnahme für die weiteren Erläuterungen hervor. Dort heißt es:

"Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluß äußerer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt seien, sie mögen a priori, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein; so gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muß." (A 98 f.)

Demnach betreffen alle weiteren Erläuterungen, die die drei Synthesen einführen, regelgeleitete Verstandeshandlungen an Anschauungsmannigfaltigem, das durch sie der formalen Bedingung des inneren Sinns gemäß in Verhältnisse gebracht wird. Das heißt aber, daß nicht nur die subjektive sukzessive Apprehension der Form des inneren Sinns gemäß geschieht. Für sie gilt das innerhalb der Theorie Kants sogar trivialerweise. Sie ist aber als bloß faktische Apprehension an kontingente individuelle Wahrnehmungssituationen gebunden. Auf derartige subjektive Wahrnehmungsfolgen als

12 Cf. etwa A 100, A 105.

solche läßt sich keine Aussage über invariante Zeitverhältnisse objektiver Ereignisse gründen. Die These Kants geht darüber jedoch entscheidend hinaus. Sie behauptet, *alle* Erkenntnisse, sogar Vorstellungen, die »a priori entstanden« sein mögen, gehörten als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn. Und sie behauptet desweiteren, alle Zeitbestimmung, auch objektive Zeitbestimmung, habe nach den formalen Bedingungen des inneren Sinns zu geschehen.

Das Schematismus-Kapitel macht diesen Zusammenhang im Einzelnen zum Gegenstand einer gesonderten Erörterung. Das Schema betrifft "die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen seiner Form (der Zeit), in Ansehung aller Vorstellungen, [...] sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten" (B 181/A 142). Der Schematismus des Verstandes, die "transzendente Zeitbestimmung", läuft "auf nichts anderes [hinaus], als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne, und so indirekt auf die Einheit der Apperzeption, als Funktion, welche dem inneren Sinn (einer Rezeptivität) korrespondiert" (B 185/A 145). Die Anwendung von Kategorien wird damit konzipiert in Hinblick auf die Bedingung, unter der Mannigfaltiges allein gegeben werden kann: die Zeit als formale Bedingung des inneren Sinns.

3. Instantanes Vorstellen und die Einheit der Zeit

Die in den Schematen vorgestellten objektiven (invarianten) Zeitverhältnisse sind Arten der Einheit von Mannigfaltigem des inneren Sinns gemäß dessen Form. Als solche sind sie Arten der formalen Anschauung erfüllter Zeit. Die Einheit, die in der formalen Zeitanschauung vorgestellt wird, wird ihrerseits nur in bezug auf die sie erfüllende Mannigfaltigkeit von Gegebenem des inneren Sinns vorgestellt. Die Einheit der Zeit, in die wir Erscheinungen ordnen, kann selbst, wenn sie als reine Zeit in formaler Anschauung vorgestellt werden soll, nur über eine "sukzessive Bestimmung des inneren Sinns" vorgestellt werden.¹³ Die Einheit der Zeit muß erzeugt werden.¹⁴ Sie kann "für sich nicht wahrgenommen werden" (B 225)¹⁵, sondern nur das,

¹³ B 154 f., B 292 f.

¹⁴ B 154 ff., B 203/A 162 f.

¹⁵ Cf. B 207, B 231/A 188, B 233.

was *in* ihr ist. Die Erzeugung der (Einheit der) Zeit ist nur in sukzessiver Apprehension von Mannigfaltigem in der Zeit möglich.¹⁶ Die Zeit des Gegebenseins mannigfaltiger Vorstellungen ist die Form der (inneren) Anschauung. Die Zeit als Einheit invarianter Zeitverhältnisse und kontinuierlicher Folge gedacht ist die formale (innere) Anschauung. Zwischen Form der Anschauung und formaler Anschauung besteht der prinzipielle Unterschied, daß jene "bloß Mannigfaltiges", diese "aber Einheit der Vorstellung gibt" (B 160 Anm.). Dieser Unterschied ist für die Einsicht in die Unerläßlichkeit der Annahme eines inneren Sinns von grundlegender Bedeutung. In ihm gründen auch die wesentlichen Argumente für die These, daß innere Erfahrung nicht mit einem unmittelbaren, nicht-propositionalen Bewußtsein zusammenfällt, sondern nur aus einem komplementären Verhältnis zwischen innerem Sinn und Apperzeption verständlich wird.

Das bloße Auftreten von Vorstellungen (mental en Zuständen) ist an jeweils einen, jetzt aktuellen, isolierten, diskreten Augenblick gebunden.¹⁷ Vorstellungen lediglich unter dem Aspekt ihres Auftretens kommt als solchen nur die Bestimmtheit des Nacheinander jeweiliger Jetzt-Gegenwärtigkeiten zu. Als individuelle jetzt-gegenwärtige schließt eine Vorstellung die Gegenwart einer anderen Vorstellung im selben Augenblick aus. Diese »Diskretion« ist dasjenige, kraft dessen ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit gegeben ist. Und dieses »bloß Mannigfaltige« ist es, das im inneren Sinn gegeben ist. Daß die Zeit Form der Anschauung ist, besagt, daß eine Pluralität von Vorstellungen in einem Nacheinander von Momenten augenblicklichen Gegebenseins diskreter Vorstellungen auftritt. Das Nacheinander augenblicklicher und sich wechselseitig ausschließender Präsenzen ist das spezifisch Zeitliche an der Zeit als Form der Anschauung. Lediglich nach der Bestimmtheit, die Vorstellungen als in der Form der Anschauung gegebenen zukommt, wird noch keine Zeitfolge derart vorgestellt, daß die einzelnen Fälle als Teile der einen Zeit ausfüllend und insofern als bestimmte Sukzession begriffen würden. Das Nacheinander ist keine Folgerelation, die als solche mit dem bloßen Gegebensein diskreter, sich wechselseitig ausschließender Vorstellungszustände ihrerseits bereits vorgestellt würde. Es ist als solches noch kein Nacheinander, das als Einheit dessen, was nacheinander ist, in der einen Zeit vorgestellt würde. Daß hier

16 Cf. B 182/A 142 f. Zu dieser Stelle cf. Böhme 1974, S. 257-275.

17 Hierzu cf. Krüger 1950, S. 192 f. Ich übernehme seine Interpretation allerdings nur in diesem Punkt und auch dort nur insoweit, als sie von Böhmes Kritik (cf. Böhme 1974, S. 273 f. Anm. 14) nicht getroffen wird bzw. sie gegen diese verteidigt werden kann.

in der Tat noch nicht einmal an eine temporale Beziehung Eines zu einem Anderen gedacht werden darf, ging auch aus dem Satz hervor: "als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein" (A 99).

Unter Bedingungen des Inkraftseins der Form der Anschauung allein hat nicht nur der Inhalt der betreffenden Vorstellung keinerlei Beziehung zu anderen Inhalten, sondern auch der einzelne Augenblick ist im strengen Sinne isoliert. Er wird noch nicht *als* ein Moment *unter anderen* in einer Zeitfolge vorgestellt, durch die verschiedene Momente sinnlichen Anschauens ("es sich zerstreuten empirischen Bewußtseins") erst in eine zeitliche Beziehung treten. Ein »lokalisierbares« Element in einem Bezugssystem ist ein Augenblick erst, wenn er als ein solches unter dem Aspekt der Einheit dieses Bezugssystems gedacht wird. Denn gegeben ist jeweils nur die augenblickliche Vorstellung, nicht aber die Einheit der Folge, in die sie als in ihr integratives Bezugssystem hineingearndet werden kann. Die Einheit der formalen Anschauung ist das Produkt einer Erzeugung, einer Zusammenfassung, "indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt" (B 161 Anm.). Erst aufgrund dieser Erzeugung wird ein Mannigfaltiges "mit der Bestimmung der Einheit [...] vorgestellt" (B 160). Und das heißt vor allem: erst aufgrund der Vorstellung der Einheit der formalen Anschauung der Zeit als Folgerelation von Zeiteilen wird ein Mannigfaltiges mit der Bestimmung vorgestellt, daß seine Elemente zu *einer* Zeit gehören, in der sie bewußt werden können.

Diese Einheit aber kann wiederum nur vorgestellt werden *in bezug auf* ein Mannigfaltiges. Insbesondere für die Zeit gilt, daß ihre Einheit nur in bezug auf ein *gegebenes* Mannigfaltiges vorgestellt werden kann. Kants Erläuterungen in § 24 der B-Deduktion legen dies dar, indem sie das Hervorbringen des Begriffs der Sukzession an ein »Affiziertwerden« des inneren Sinns durch den Verstand binden. Die Ausführungen zu den drei Synthesen zu Beginn der A-Deduktion ergänzen dies durch den - zwar nicht eigens entwickelten, aber doch der Sache nach in den Argumenten enthaltenen - komplementären Gedanken, daß sinnliche Vorstellungen nur in bezug auf die *Einheit* der Zeit (und unter reinen Verstandesbegriffen) als Teilvorstellungen einer Anschauung aufgefaßt werden können.

Instantanes Vorstellen, zumal wenn Augenblicke als diskrete, begrenzte Zeiteile aufgefaßt werden, ist nur dann ein Vorstellen *in bezug auf* die Einheit der Zeit, wenn es *als* ein Vorstellen *in der Zeit* bewußt ist. Es genügt hier nicht die indexikalische Fixierung von diskreten Momenten des Vorstellens durch Namen für Zeitstellen (Zeitindices) oder deren Einordnung in invariante früher/später-Relationen. Es ist ein Zeitbewußtsein erforder-

derlich, das jedem bewußten Vorstellen implizit ist und aufgrund dessen instantanes Vorstellen ein Vorstellen in bezug auf die Einheit der Zeit ist. Dieses Zeitbewußtsein muß so verfaßt sein, daß die zeitliche Ordnung meiner Anschauungen und die der angeschauten Wirklichkeit in einer wiederum zeitlichen Beziehung zueinander stehen. Sie gehören beide zu der einen Zeit; die Einheit der Zeit umfaßt beide zeitliche Ordnungen, und mit der zeitlichen Beziehung zwischen ihnen wird die Einheit der einen Zeit vorgestellt. In diese Beziehung treten sie dadurch, daß mir mein jeweiliges Vorstellen als *gegenwärtiges* bewußt ist.¹⁸ Als solches unterscheidet es sich von *vergangenem* und *zukünftigem* Vorstellen. Bewußtsein von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist modales Zeitbewußtsein, kraft dessen die Einheit der Zeit vorgestellt wird und jedes Vorstellen in bezug auf diese einheitliche Zeit bewußt werden kann. Instantanes Vorstellen steht dadurch in einer einheitlichen Zeit, daß es als gegenwärtiges Vorstellen bewußt ist und als solches retentional auf vergangenes und protentional auf zukünftiges Vorstellen bezogen ist.¹⁹ In der Reflexion *Vom inneren Sinne* führt Kant die empirische Apperzeption ein als das Bewußtsein "ich war, ich bin, und ich werde seyn, d.i. ich bin ein Ding der Vergangenen, der Gegenwärtigen und Künftigen Zeit, wo dies Bewußtsein »ich bin« allen Bestimmungsgründen meines Daseins [d.h. Vorstellungen] gemein ist".²⁰ Auf den hiesigen Kontext angewandt bedeutet dies, daß ein Vorstellen, das als gegenwärtiges bewußt ist, modalzeitliches Selbstbewußtsein impliziert von der Form: »ich habe vorgestellt, ich stelle vor, ich werde vorstellen«. Darin liegt, daß vergangenes Vorstellen als vergangenes gegenwärtiges, und zukünftiges als zukünftiges gegenwärtiges Vorstellen aufgefaßt wird. Eine notwendige Bedingung für das Bewußtsein von der Gegenwärtigkeit einer Vorstellung ist, daß ich eine innere Erfahrung davon machen kann, daß ich vorstelle. Diese innere Erfahrung muß mit jeder äußeren Erfahrung in der zeitlichen Relation der Gleichzeitigkeit stehen. Aufgrund dieser Relation zwischen innerer und äußerer Erfahrung als simultaner Momente jeder Erfahrung von raumzeitlicher Wirklichkeit gibt es modales Zeitbewußtsein.²¹ Die für Kants Theorie spezifische Fassung des Begriffs vom inneren Sinn trägt eben diesem Umstand Rechnung. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind

18 Cf. Schindler 1979, S. 150: "der die Transzendente Analytik tragende Zeitbegriff ist der Begriff der Gegenwart."

19 Zur Analyse von Retention und Protention im Zeitbewußtsein, cf. Husserl 1905.

20 *Vom inneren Sinne*, r 23-25, in der Lesart von Mohr/Seel 1987, S. 445.

21 Cf. Mohr 1991.

zwar nicht sinnlich gegeben, und sie sind auch nicht Formen des inneren Sinns.²² Aber ein Bewußtsein von ihnen ist nur möglich, da sinnliches Vorstellen ipso facto auch ein Vorstellen durch den inneren Sinn ist. Der innere Sinn ist mit dem äußeren "notwendig verbunden". Und sie sind in der Weise miteinander verbunden, daß eine Vorstellung des äußeren Sinns als Vorstellung instantan - und nicht sukzedierend - Vorstellung des inneren Sinns ist. Sowohl jedes Vorstellen *in* der Zeit als auch jedes Vorstellen in bezug auf *eine* Zeit ist daran gebunden, daß zum einen sinnliche Vorstellungen "als Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn gehören", und zum anderen die Zeit die Form des inneren Sinns ist. Allerdings ist diese Zeit, die Zeit als Form der Anschauung, nicht auch hinreichende Bedingung für die Vorstellung der Einheit der Zeit, denn was in der Form der Anschauung gegeben ist, ist als solches "bloß Mannigfaltiges". Erst die formale Anschauung gibt "Einheit der Vorstellung" (B 160 Anm.). In der formalen Anschauung bezieht sich die Apperzeption auf die Form des inneren Sinns, in der alles Mannigfaltige gegeben ist. Formale Anschauung ist daher nicht bloße Anschauung, denn "sie [setzt] eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, [...] voraus" (B 161 Anm.). Sie ist nicht im inneren Sinn als solche gegeben, aber wir wissen von ihr - und damit von der Einheit der Zeit - nur in bezug darauf, daß uns Vorstellungen im inneren Sinn gegeben sind.

4. Ergebnisse

Eine adäquate Interpretation der Kantischen Konzeption von Zeit und Erfahrung würde nun in Detailanalysen des Schematismus-Kapitels und der Grundsätze führen. Durch sie wären die hier aufgenommenen Erörterungen zu präzisieren und zu ergänzen. Sie sind aber nicht unentbehrlich, um im Hinblick auf das eingegrenzte Thema der vorliegenden Studie nun einige abschließende Ergebnisse zu formulieren.

Die Aufgabe war, die Bedeutung und die Funktion von Kants Begriff des inneren Sinns innerhalb seiner Erkenntnis- und Selbstbewußtseinstheorie zu klären. Dabei sollten sich Anhaltspunkte für eine Beantwortung der Frage ergeben, ob und inwieweit sich Kants »innerer Sinn« nicht nur

22 Cf. Rohs 1973, S. 96. Dazu jedoch die Selbstkorrektur in Rohs 1987, S. 77, Anm. 21.

theorieintern, sondern auch in einer an Sachfragen orientierten Gegenüberstellung mit modernen Konzeptionen verteidigen läßt. Über diese Frage sollte hier anhand des Themas der »inneren Erfahrung« entschieden werden. Sowohl der Charakter der Kantischen Theorie als auch die Beschaffenheit dieses Themas machten es unvermeidlich, hinter seine vordergründigen Konturen weit zurückzugehen. In diesem Umstand liegt selbst schon ein Ergebnis: so wenig innere Erfahrung ein isoliert auftretendes Phänomen ist, so wenig läßt sie sich unabhängig von grundlegenden und weiterreichenden erkenntnistheoretischen Überlegungen abhandeln.

Zu Beginn dieser Abhandlung wurden zwei Positionen vorgestellt, die sich gegen die analytisch-nominalistische Reduktion innerer Erfahrung auf die bloße Beherrschung eines mentalistischen Sprachspiels wenden. Bieri und Armstrong führen Überlegungen vor, aufgrund deren die These, innere Erfahrung sei bloße Sprachkompetenz, inakzeptabel ist. Aber auch die von ihnen verteidigten Konzeptionen können nicht befriedigen. Die Defizite der Analyse innerer Erfahrung als nicht-propositionales Wissen bei Bieri sowie der materialistischen Deutung introspektiven Bewußtseins bei Armstrong sind in den ersten beiden Kapiteln dargelegt worden. Ich habe daraufhin in Aussicht gestellt, daß mit Hilfe der in Kants Theorie zur Verfügung gestellten Differenzierungen diese Defizite prinzipiell behoben werden können. Inwiefern haben nun die mit Kant befaßten Kapitel dies bestätigen können?

Eine Interpretation von Kants Begriff des inneren Sinns muß dessen Bedeutung in zweierlei Hinsicht aufschlüsseln. Die einschlägigen Thesen Kants führen den inneren Sinn ein in Gegenüberstellung a) zum äußeren Sinn und b) zur Apperzeption. Erstere finden sich vor allem in der transzendentalen Ästhetik sowie in der Widerlegung des Idealismus. Bereits hier ergeben sich Schwierigkeiten. Es ist in der Literatur herausgestellt worden, daß Kants Thesen über das Verhältnis zwischen innerem und äußerem Sinn untereinander inkompatibel seien. Eine Inkompatibilität besteht jedoch nicht, wenn man die beiden Sinnlichkeitsausrichtungen als *simultane* Momente von Vorstellungsakten versteht. Unter dieser Voraussetzung entfällt auch das Idealismus-Problem, soweit man es in einigen Aussagen Kants über den inneren Sinn hat verankert sehen wollen; und hier liegt ein wesentlicher Unterschied zu Locke und Tetens, die die Vorstellungen des inneren Sinns als auf diejenigen des äußeren Sinns folgende, reflektierende Vorstellungen auffassen.

Die These der durchgängigen Simultaneität der Vorstellungen des äußeren und inneren Sinns wird durch eine Interpretation der Unterscheidung zwischen innerem Sinn und Apperzeption unterstützt und ergänzt. Kants Ausführungen hierzu finden sich hauptsächlich in der transzendentalen

Analytik sowie im Paralogismen-Kapitel. Der Interpretation der entsprechenden Passagen habe ich eine Erörterung der Kantischen Unterscheidung zwischen dem Gegebensein und dem Bewußtsein von Vorstellungen vorangestellt. Die Bedingung dafür, daß eine Vorstellung *als Vorstellung* gegeben sein kann, ist der innere Sinn. Die Bedingung dafür, daß eine Vorstellung *Bewußtsein von etwas* sein kann, ist die (transzendente) Apperzeption.

Hieran schlossen sich Ausführungen zu Kants Explikation von Selbstbewußtsein an. Selbstbewußtsein reduziert sich nicht - und kann sich nicht reduzieren - auf das Gewahren eines einzelnen, isolierten Erfahrungs-Falls. Im Selbstbewußtsein bin ich mir meiner selbst als ein und dasselbe Subjekt *verschiedener, in der Zeit wechselnder* Vorstellungen bewußt. Ich habe Identitätsbewußtsein in bezug auf eine *zeitliche Pluralität* von Fällen innerer Erfahrung. Der innere Sinn steht in Kants Theorie für die Möglichkeit, Selbstbewußtsein *in bezug auf eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Daten* zu haben; er ist insofern Implikat des Identitätssinns von Selbstbewußtsein. Die These, daß die Zeit die Form des inneren Sinns ist, besagt hier, daß das auf Vorstellungspluralität bezogene Identitätsbewußtsein nur vorliegen kann, wenn es mit Zeitbewußtsein verbunden ist. Zwischen Identitätsbewußtsein, Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Vorstellungspluralität besteht eine immanente Wechselbeziehung: keine der drei Bewußtseinsmomente kann ohne die beiden anderen realisiert werden.

Zeitbewußtsein ist allerdings damit noch nicht erklärt, daß man die Zeit als Form des inneren Sinns einführt. Zeitbewußtsein impliziert die Vorstellung der *Einheit der Zeit* (formale Anschauung). Als solches erklärt es sich weder aus dem bloßen Gegebensein von Vorstellungen im inneren Sinn, noch allein durch das Verfügen über Begriffe. Wie im Falle des Selbstbewußtseins muß auch hier die Erklärung auf die Beziehung der Apperzeption auf den inneren Sinn rekurrieren. Dabei machen sämtliche diesbezüglichen Ausführungen Kants (in der A- und B-Deduktion sowie in der Widerlegung des Idealismus) deutlich, daß Zeitbewußtsein des weiteren prinzipiell in den Kontext äußerer Erfahrung eingebunden ist.

Die Interpretation der Kantischen Theorie führte daher unweigerlich über das Thema der inneren Erfahrung hinaus. Dies liegt in der Sache begründet. Die Kantische Theorie stellt ein eindrückliches Argumentationsmodell dar, das die grundsätzliche Eingehundenheit innerer Erfahrung in den umfassenden Gesamtkomplex Erfahrung als dessen integratives Moment aufzeigt. Innere Erfahrung ist kein isoliertes, diskretes Erlebnis eines einzigen mentalen Zustands. Jede innere Erfahrung steht einerseits generell im Kontext einer Pluralität innerer Erfahrungen und setzt andererseits das

Erfülltsein mehrerer epistemischer Bedingungen voraus, die grundsätzliche Bedingungen von Erfahrung überhaupt sind. Innere Erfahrung impliziert Bewußtsein von Vorstellungsp pluralität, Zeitbewußtsein, Identitätsbewußtsein und simultane äußere Erfahrung. Man kann dies die »Kontextualität« der inneren Erfahrung nennen. Sie hat weitreichende Konsequenzen für die Beurteilung von deren epistemischem Charakter, aber auch für die Lokalisierung von Anhaltspunkten für die Unverzichtbarkeit der Annahme eines »inneren Sinns«.

Mache ich eine innere Erfahrung, so habe ich Bewußtsein von sinnlich Gegebenem. Dieses Gegebene ist als solches weder propositional noch epistemisch. Die innere *Erfahrung* aber, die ich davon mache, ist sowohl propositional als auch epistemisch, denn ich fälle Urteile über mich als Subjekt und die Gegebenheiten des inneren Sinns (meine mentalen Zustände) als meine Prädikate. Wenn ich solche Urteile fälle, sind die oben genannten epistemischen Bedingungen innerer Erfahrung erfüllt, d.h. ich verfüge dann über Identitätsbewußtsein, Zeitbewußtsein, das Bewußtsein von Vorstellungsp pluralität sowie äußere Erfahrung. Von daher ist innere Erfahrung als propositionales Wissen zu beschreiben, obwohl dies für dasjenige, *wovon* ich eine innere Erfahrung mache, nicht gilt. Dementsprechend ist der innere Sinn auch nicht mit *introspektivem Bewußtsein* zu identifizieren.

Aufgrund dieser Differenzierungen erlaubt Kants Verwendung des Begriffs des inneren Sinns, die These der Propositionalität alles Wissens auch in der Beschreibung innerer Erfahrung durchzuhalten, ohne damit das nicht-propositionale und nicht-epistemische, jedoch epistemisch *relevante*, Moment *in* innerer (wie äußerer) Erfahrung aufgeben zu müssen. Und die Theorie, in der dieser Begriff bei Kant derart grundlegende Argumentationen mitzutragen hat, vermittelt trotz der Schwierigkeiten, die sich der Interpretation stellen, bedeutsame Anhaltspunkte für eine Einsicht in die epistemischen Bedingungen, die in der Tatsache beschlossen liegen, daß wir bewußt leben. Der innere Sinn steht dabei zugleich für die weitere Tatsache, daß uns unsere mentalen Vorkommnisse nicht ipso facto auch begrifflich verfügbar sind.

Durch die Begrifflichkeit von innerem *Sinn*, innerer *Anschauung* und innerer *Wahrnehmung*, die immer wieder zu Kritik veranlaßt, ist Kant nicht auf die Deutung innerer Erfahrung als einer »Introspektion« festgelegt. Der Sinn der These, daß uns nicht nur Empfindungsqualitäten raumzeitlicher Gegenstände, sondern auch unser Vorstellen »sinnlich gegeben« ist, darf nicht in einer Überstrapazierung des Wahrnehmungsbegriffs gesucht werden. Er würde erst dann vollends verständlich, wenn gezeigt würde, daß

es ein Bewußtsein von Zeit allein aufgrund von reiner Spontaneität nicht geben kann, sondern ein Bewußtsein von (in der Zeit auftretendem) Vorgegebenem zur notwendigen Voraussetzung hat. Eine Vorstellung ist mir gegeben, wenn ich nicht frei bin, sie zu haben oder nicht zu haben. Mein eigenes Vorstellen ist mir insofern sinnlich gegeben, als ich in dem Moment, in dem ich eine Vorstellung habe, nicht mehr frei bin, sie nicht zu haben; sie ist dann mentales »Datum«. Daß die Charakterisierung von »gegeben« unter Verwendung des Prädikats »frei« Kants Intentionen trifft, ließe sich vermutlich anhand der Kantischen These verdeutlichen, daß reine Spontaneität als nichtzeitlich gedacht werden muß und Freiheit nur hierin gründen kann. Ob diese These nun ihrerseits stichhaltig ist, ist eine andere Frage.

Résumé français¹

- A. Objections actuelles contre la doctrine du sens interne en général.
- B. Kant face à ces objections.
- C. Le sens interne et la distinction kantienne entre le «moi sensible» et le «moi intellectuel».
- D. But du présent travail.
- E. Résumé des chapitres I. à VIII.

A. Objections actuelles contre le «sens interne»

En observant les débats actuels dans les domaines de l'épistémologie et de la philosophie du mental (*philosophy of mind*), on constate qu'une doctrine bien représentée aux temps modernes, à savoir la doctrine du «sens interne», se voit confrontée à trois objections principales. La première met en cause l'hypothèse d'une sensibilité comme faculté cognitive. Elle rejette l'idée que nous ayons un accès épistémique aux choses par l'intermédiaire des données sensibles. Cette objection, la plus générale et la plus radicale, consiste à dénier aux données sensibles toute valeur épistémique (cognitive) et à réserver cette valeur aux seules propositions dans lesquelles on utilise des concepts. On pourrait l'appeler l'objection «anti-empiriste».

La deuxième objection conteste que des états mentaux soient objets de perceptions sensibles: il n'y a pas d'introspection, puisqu'il n'y a rien à «voir» à l'intérieur de l'âme. Les théories qui utilisent le concept du sens interne présupposent, d'après cette deuxième objection, une fausse description de la conscience que nous avons de nos propres états mentaux. Cette objection met en cause la sensibilité non pas comme une faculté cognitive dans l'expérience externe, mais uniquement comme une faculté dans l'expérience interne. On pourrait l'appeler l'objection «anti-introspectionniste».

¹ Je remercie Alain Perrinjaquet, Daniel Schulthess et Serge Friedli (Neuchâtel) pour les améliorations linguistiques qu'ils m'ont proposées.

La troisième objection s'oppose à l'idée, souvent considérée comme une conséquence directe de l'hypothèse d'un sens intime, selon laquelle l'expérience interne se distinguerait de l'expérience externe par son caractère immédiat, indubitable et infaillible. Par là, on ne conteste ni la valeur épistémique de la sensibilité en général ni la possibilité d'une perception sensible de l'intérieur de l'âme, mais seulement le privilège épistémique de l'expérience interne par rapport à l'expérience externe. Cette objection pourrait être nommée «anti-cartésienne».

La pertinence d'une théorie du sens interne dépend essentiellement de ce qu'elle dispose ou non de réponses convaincantes à ces objections.

B. Kant face à ces objections

La troisième objection a déjà été avancée par Kant. Il a entrepris plusieurs réfutations de l'idéalisme cartésien, c'est-à-dire de la thèse du privilège épistémique de l'expérience interne, tout en maintenant l'hypothèse de la valeur épistémique du sens interne en général. En fait, on observe que la majorité des réfutations kantienne de l'idéalisme contiennent une analyse de la compétence épistémique du sens interne et que, ce qui paraît au premier abord fort surprenant, elles aboutissent à une limitation de cette compétence. Une note posthume de Kant découverte récemment est intitulée *Du sens interne* et présente sous ce titre une réfutation de l'idéalisme. - Bien entendu, le «sens interne» n'est pas un concept spécifiquement kantien. Mais, la version spécifiquement kantienne de ce concept fait partie d'une théorie qui fournit des arguments importants à ceux qui contestent le privilège épistémique de l'expérience interne. Par là, la théorie kantienne rejoint une position défendue par l'épistémologie du 20^e siècle.

Toutefois, en ce qui concerne les deux premières objections, on ne peut guère affirmer que l'épistémologie de la *Critique de la raison pure* se trouve en accord avec elles. Sans aucun doute, la distinction entre la sensibilité et l'entendement est fondamentale chez Kant. Et on sait également que, selon lui, la valeur cognitive de nos concepts dépend même de leur rapport à des intuitions sensibles et que, par conséquent, la sensibilité constitue une faculté ayant une valeur épistémique aussi bien dans la connaissance empirique que dans la connaissance *a priori*. Je n'entre pas dans le débat général sur la question de savoir si cette thèse capitale de Kant se défend contre toutes les objections actuelles, mais j'essaie d'exposer quelques arguments en faveur de l'idée que l'expérience interne est un

phénomène complexe dont ce que Kant appelle le «sens interne» est un élément constitutif. La notion kantienne d'intuition interne n'est pas synonyme de «introspection», bien qu'elle désigne des données internes. De plus, j'essaie d'élucider la thèse kantienne selon laquelle le sens interne est une faculté qui n'est pas uniquement une condition essentielle de l'expérience interne, mais qui intervient également dans la constitution de l'expérience externe.

C. «Moi sensible» et «moi intellectuel»

Dans un texte inachevé des années 1791/92 portant sur les *Progrès de la métaphysique*, Kant utilise les expressions de «moi sensible» et de «moi intellectuel». ² J'ai choisi la première comme titre de mon travail. Ce titre est censé signaler que mon travail peut être considéré comme complémentaire par rapport à une grande quantité d'autres ouvrages qui s'occupent de l'hypothèse kantienne d'un «moi intellectuel» ou «pur». Je ne conteste point que cette hypothèse est d'une importance capitale dans l'épistémologie kantienne. Et je n'affirme pas non plus - ce que le titre de mon travail pourrait suggérer - qu'il y a chez Kant un moi sensible indépendant du moi intellectuel. Dans des écrits tardifs, tels que les *Progrès* ou la dernière rédaction de *l'Anthropologie* ainsi que dans des notes manuscrites du *Nachlaß*, Kant a insisté à maintes reprises sur le fait que sa théorie ne présupposait pas une «double personnalité», mais que la distinction entre le moi comme sujet de l'aperception et le moi comme objet de la perception de moi-même était une distinction théorique, une abstraction. Cependant, cette distinction en implique une autre, sur laquelle Kant ne s'est pratiquement jamais exprimé: la distinction entre le sujet de l'aperception, le moi du «je pense», et le sujet de la perception, le moi du «je perçois» ou du «j'intuitionne».

Evidemment, il ne s'agit pas, là non plus, de deux moi distincts. Une difficulté notoire de la théorie kantienne apparaît dès que l'on se demande qu'en est-il de ce moi dans la conscience «j'intuitionne», et où, à quel niveau de sa théorie, Kant situe-t-il l'explication de la possibilité de cette conscience? Cette difficulté résulte principalement du dualisme transcendantal du concept et de l'intuition. En effet, le sujet de la connaissance doit

2 Cf. AA XX 270.

nécessairement disposer de la possibilité d'actualiser une conscience du fait que des représentations sensibles lui sont données. Quand l'entendement accompagne une représentation sensible (une intuition) par l'acte «je pense», une conscience «j'intuitionne» doit surgir, si les actes de l'entendement accomplis à l'occasion de la présence de représentations sensibles doivent être «compris» comme des actes se rapportant à des intuitions sensibles.

Le passage susmentionné des *Progrès* montre clairement que Kant a bien présumé la coïncidence du «je pense» et du «j'intuitionne» dans les actes de conscience qui se rapportent à des représentations sensibles. Malgré l'absence de toute explication théorique de cette coïncidence, Kant définit sans autre le moi comme celui qui «pense et intuitionne (perçoit)» (*"Ich, der ich denke und anschaut"*). Je propose de compléter la théorie kantienne par la thèse suivante: le sens interne est une condition pour que la conscience «j'intuitionne» puisse surgir.

Par là, la restriction générale du moi sensible à un objet du sens interne sera relativisée. L'usage sémantique de «je» dans la conscience «j'intuitionne» est un usage comme sujet et non pas comme objet.³ Ainsi se justifierait la caractérisation du moi sensible comme sujet de la perception.

Cependant, cela appelle des précisions concernant les fonctions du sens interne et, respectivement, de l'aperception. La conscience de soi est toujours mis en oeuvre par la spontanéité. Cela vaut également pour la conscience empirique qu'un sujet a de lui-même. L'«aperception originnaire» constitue la fonction fondamentale de toute conscience d'unité. Un sujet est conscient de lui-même en tant que sujet identique de plusieurs représentations surgissant à des temps divers. Avoir conscience de moi-même implique que je sois conscient d'une relation d'appartenance d'une diversité de représentations dispersées dans le temps à un même sujet identique à lui-même à travers le temps. Une pluralité de représentations (ou de vécus) fait partie de la vie consciente d'une personne. Cette relation d'appartenance n'est pas donnée par les sens (externes), ni par le sens interne. Elle ne saurait l'être, puisque la relation en question est celle des diverses données sensibles au moi identique. La relation d'appartenance est pensée. Selon Kant, cette pensée n'est possible que grâce à la mise en oeuvre spontanée du «je pense» par rapport à une pluralité de représentations sensibles, c'est-à-dire grâce à l'aperception originnaire ou «transcendentale».

Celle-ci, en revanche, n'explique que la possibilité de penser la relation d'appartenance et non pas la possibilité qu'une pluralité de représentations

3 Cf. Wittgenstein 1933/34, p. 66 sq., la distinction entre *use as subject* et *use as object*.

sensibles soit donnée. Et elle ne présente pas non plus la condition suffisante de la conscience «j'intuitionne». Je définis le sens interne comme ce qui, dans la théorie kantienne, assume ces deux fonctions.

D. But du présent travail

Je me propose d'interpréter la théorie kantienne du sens interne de manière à ce qu'elle contribue, dans ses moments essentiels, au débat actuel sur la conscience de soi et l'expérience interne. Mon but est de faire ressortir la pertinence de cette contribution. Pour ce faire, je ne pouvais me limiter à en livrer une interprétation purement philologique qui présuppose la vérité de la philosophie transcendantale, au lieu de la faire comprendre. Mon propos est de déterminer les problèmes actuels qui peuvent en principe être résolus par les instruments conceptuels que nous fournit la théorie kantienne du sens interne. Comme la pertinence du concept même du sens interne est mise en cause par de nombreux philosophes de notre siècle, il me semblait utile d'examiner d'abord dans quelle mesure ce concept est, en principe, intelligible et «sensé». Un moyen de montrer dans quelle mesure un concept est sensé est de relever les conséquences de son élimination. C'est pourquoi, avant d'interpréter la théorie kantienne et d'en évaluer l'intérêt, mon travail commence par la présentation (et la critique) de deux théories actuelles de l'expérience interne dont l'une veut se passer du «sens interne» alors que l'autre le défend.

E. Résumé des chapitres I. à VIII.

Chapitre I. - Dans un article intitulé «Nominalismus und innere Erfahrung»⁴, Peter Bieri expose, en s'appuyant en partie sur des travaux de Thomas Nagel⁵, une analyse de ce que l'on appelle l'expérience interne de nos propres états mentaux. Les arguments de Bieri en faveur de la pertinence de cette notion sont d'autant plus convaincants qu'il souscrit, dans sa

4 Cf. Bieri 1982; version anglaise: «Nominalism and Inner Experience», dans *The Monist* 65 (1982), pp. 68-87.

5 En particulier Nagel 1974.

conception générale de la philosophie et dans son explication philosophique de l'expérience externe, à un «nominalisme analytique» qui rejette l'idée qu'il y ait des éléments non-conceptuels (non-propositionnels) ayant une valeur épistémique. L'expérience interne que nous avons de nos propres états mentaux a précisément, selon Bieri, un caractère non-propositionnel bien que l'on puisse nier pour autant qu'elle constitue un savoir. En outre, Bieri soutient que celui qui est dans un état mental en est nécessairement conscient. Il sait donc nécessairement qu'il est dans cet état.

J'accepte la thèse selon laquelle l'expérience interne comprend des éléments non-propositionnels. Mais je rejette l'idée que nous en sommes nécessairement conscients et qu'ils constituent en tant que tels un savoir. Ce sont précisément ces éléments-là que Kant appelle les «données du sens interne». En m'appuyant sur Kant, j'introduis alors la distinction entre l'expérience interne, qui est propositionnelle, et le sens interne, qui n'est que ce par quoi sont donnés les éléments à partir desquels nous avons une expérience interne de nos états mentaux.

Ch. II. - Le matérialiste australien David M. Armstrong⁶ défend l'hypothèse qu'il y a un sens interne et il la défend explicitement contre les philosophes influencés par le Wittgenstein tardif (tels que Sellars et Rorty). Il fait remarquer qu'une théorie de la conscience doit être conçue de telle sorte qu'elle permette de rendre compte, entre autre, des états mentaux inconscients dont l'existence est indéniable. Malgré les nombreuses différenciations conceptuelles utiles qu'il propose, Armstrong tombe lui aussi dans le piège de l'identification du sens interne avec un type de conscience.

En renvoyant, une fois de plus, à la théorie kantienne, je soutiens qu'il faut distinguer entre «sens interne» et «aperception», la dernière étant chez Kant la fonction fondamentale de toute conscience de quelque chose.

Ch. III. - Les chapitres III., IV., VII. et VIII. sont consacrés à l'interprétation des textes dans lesquels Kant élabore les distinctions entre «sens interne» et «sens externe», d'une part, et entre «sens interne» et «aperception», d'autre part. En revanche, les analyses des chapitres V. et VI., tout en se basant sur des passages fondamentaux de la Déduction transcendantale, constituent plutôt une réflexion systématique qui a pour but d'établir les fonctions fondamentales du sens interne dans l'expérience, en général, et dans la conscience de soi, en particulier.

En ce qui concerne la première distinction, introduite dans l'Esthétique transcendantale, Kant semble exposer trois conceptions différentes du rapport entre le sens interne et le sens externe:

6 Cf. Armstrong 1968 et, en particulier, Armstrong 1984.

1. celle de la coordination ou du parallélisme des deux;
2. celle de l'universalité du premier ou de la subordination du deuxième sous le premier;⁷
3. celle de la dépendance du premier à l'égard du deuxième.

Ch. IV. - L'incompatibilité apparente de ces conceptions a donné lieu à des objections importantes contre Kant. En me référant en partie à des travaux déjà existants, je propose une interprétation selon laquelle Kant ne soutient aucune de ces conceptions telle quelle. Les deux sens ne sont pas chez Kant conçus comme étant coordonnés. Par contre, le sens interne dépend du sens externe en ce qui concerne son contenu (contre l'idéalisme), et le sens externe dépend du sens interne en ce qui concerne la possibilité de l'entendement (de l'aperception) de s'appliquer aux données sensibles.

Ch. V. - Les problèmes relevés dans l'introduction du sens interne dans l'Esthétique transcendantale mènent à la question de savoir quelle est au juste la fonction de ce sens dans la constitution de l'expérience en général. Pour répondre à cette question, il faut tout d'abord rendre compte du concept le plus général de toute la théorie kantienne: la «représentation». J'en fais une analyse dont le résultat est que «représentation» n'est pas synonyme de «conscience de quelque chose». Cette dernière n'est possible qu'à condition que le «je pense» de l'aperception soit actualisé. Chez Kant, toute conscience de quelque chose implique un acte de m'attribuer à moi-même les représentations au moyen desquelles je puis être conscient de quelque chose. Le sens interne est la condition pour qu'une représentation soit donnée, tandis que l'aperception est la condition pour qu'elle constitue une conscience de quelque chose.

Ch. VI. - Il est donc indispensable d'expliquer plus en détail la relation entre le «je pense» et les représentations. D'emblée, l'aperception se réfère à une pluralité de représentations données dans le temps. Je soutiens la thèse que le sens interne, dont la forme est le temps, est une condition implicite de la conscience qu'a de sa propre identité un sujet doté de représentations. L'identité de la conscience de soi se définit essentiellement par le rapport d'un seul et même sujet à une pluralité de représentations qui lui sont données dans le temps, c'est-à-dire dans la forme du sens interne.

Ch. VII. - Les chapitres VII. et VIII. reprennent l'interprétation historico-philologique. Ils traitent du rapport entre sens interne, imagination et aperception tel que Kant l'expose avant tout dans la Déduction transcendantale. En fait, la doctrine du sens interne introduite dans l'Esthétique transcendantale est insuffisante et a besoin d'être complétée par les explica-

7 Cf. Vaihinger 1892 et Reininger 1900.

tions données dans l'Analytique transcendantale. Dans celle-ci, Kant affirme que «l'entendement affecte le sens interne». Cette affirmation semble créer de nouveaux problèmes. Mais, les explications que donne Kant pour élucider cette affirmation permettent de préciser la thèse selon laquelle le temps est la forme du sens interne.

Ch. VIII. - Pour rendre compte du rôle que joue le temps dans la constitution de l'expérience en général et dans l'expérience interne en particulier, ce dernier chapitre est consacré à une clarification de la distinction kantienne entre «forme de l'intuition» et «intuition formelle». Elle permet de compléter les analyses par une compréhension plus précise de la conscience du temps dans l'expérience interne.

En concluant, je soutiens que la théorie kantienne nous fournit une explication plus complète et plus adéquate de l'expérience que nous faisons de nos propres états mentaux que les théories actuelles discutées au début du présent travail. En particulier, elle nous fait comprendre que l'expérience interne constitue un phénomène complexe qui est plus que la conscience momentanée d'un état mental singulier et qui implique la conscience d'une pluralité de représentations, la conscience du temps, la conscience de l'identité du sujet ainsi que l'expérience externe.

Literaturverzeichnis

Zitierweise

Kants *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) wird zitiert nach »A« (1. Aufl. 1781) und/oder »B« (2. Aufl. 1787).

Aus anderen Schriften Kants sowie aus seinen *Vorlesungen* und *Briefen* wird nach der Akademie-Ausgabe - siehe Kant (AA) - durch Angabe der Bandzahl in römischen Ziffern sowie der Seitenzahl in arabischen Ziffern zitiert.

Zusätzlich wird, soweit dort abgedruckt, die Fundstelle in der *Werkausgabe* - siehe Kant (WW) - genannt; Band- und Seitenzahl werden durch römische resp. arabische Ziffern bezeichnet.

Die *Briefe* werden zusätzlich durch Angabe der Fundstelle in der im Meiner-Verlag erschienenen Auswahl aus dem *Briefwechsel* belegt.

Die *Reflexionen* aus Kants handschriftlichem Nachlaß werden entsprechend der von Adickes vorgenommenen Numerierung mit vorangestelltem »R« sowie Band- und Seitenzahl von AA nachgewiesen; sie werden gelegentlich in Orthographie und Interpunktion behutsam modernisiert.

Aus der Leningrader Reflexion *Vom inneren Sinne* wird zitiert durch »r« (recto; in Brandt/Stark: I) bzw. »v« (verso; in Brandt/Stark: II) mit Zeilenzahl.

Soweit Abkürzungen für Titel Kantischer Schriften verwendet werden, sind diese leicht zu identifizieren.

Literatur

- Adickes, Erich (1929), *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*. Tübingen: Mohr.
- Akten (1974) des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Hg. Gerhard Funke u. Joachim Kopfer, Kant-Studien 65, Sonderheft, Berlin/New York: de Gruyter.
- Akten (1981) des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Hg. Gerhard Funke, Bonn: Bouvier.
- Allison, Henry E. (1983), *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London: Yale University Press.
- Ameriks, Karl (1982), *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford: Clarendon Press.
- Anteile (1950), FS Martin Heidegger, Frankfurt/M.: Klostermann.
- Aquila, Richard E. (1983), *Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press.
- Armstrong, David M. (1968), *A Materialist Theory of the Mind*. London/Henley: Routledge & Kegan Paul.
- (1978/1981), »What is Consciousness?«, in: *Proceedings of the Russellian Society*, Sydney, 1978; zitiert nach: Armstrong 1981, S. 55-67.
- (1981), *The Nature of Mind and Other Essays*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- (1984), »In Defence of Inner Sense«, in: Armstrong/Malcolm 1984, S. 108-137.
- Armstrong, David M./Norman Malcolm (1984), *Consciousness and Causality. A Debate on the Nature of Mind*, Oxford: Blackwell.
- Aschenberg, Reinhold (1982), *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- (1988), »Einiges über Selbstbewußtsein als Prinzip der Transzendentalphilosophie«, in: Forum 1988, S. 51-69.
- Baum, Manfred (1989), »Kant on Cosmological Apperception«, in: *International Philosophical Quarterly* 29, S. 281-289.
- Baumanns, Peter (1981a), »Kants Begriff des inneren und äußeren Sinnes«, in: *Akten* 1981, Teil 1.1, S. 91-102.
- (1981b), »Anschauung, Raum und Zeit bei Kant«, in: Heidemann/Ritzel 1981, S. 69-125.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (1757), *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae 1739, ³1757; in: AA XVII.
- Beck, Lewis White (1978a), *Essays on Kant and Hume*. New Haven/ London: Yale University Press.

- (1978b), »Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?«, in: Beck 1978a, S. 38-60.
- Becker, Wolfgang (1984), *Selbstbewußtsein und Erfahrung. Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*, Freiburg/München: Alber.
- (1988), »Über den Objektivitätsanspruch empirischer Urteile und seine transzendente Begründung«, in: Forum 1988, S. 70-90.
- Bennett, Jonathan (1966), *Kant's Analytic*. Cambridge University Press.
- Bieri, Peter (1972), *Zeit und Zeiterfahrung. Exposition eines Problembereichs*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1981), (Hg.) *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein/Ts.: Hain.
- (1982), »Nominalismus und innere Erfahrung«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 36, S. 3-24.
- Böhme, Gernot (1974), *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt/M.: Klostermann.
- Brandt, Reinhard (1987), »Eine neu aufgefundene Reflexion Kants 'Vom inneren Sinne' (Loses Blatt Leningrad 1)«, in: Brandt/ Stark 1987, S. 1-30.
- Brandt, Reinhard/ Werner Stark (1987), (Hgg.) *Kant-Forschungen*. Bd. 1: *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Hamburg: Meiner.
- Brentano, Franz (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Erster Band, hg. Oskar Kraus, Hamburg: Meiner, 1973.
- Bubner, Rüdiger/ Konrad Cramer/ Reiner Wiehl (1970), (Hgg.) *Hermeneutik und Dialektik*. 2 Bde., Tübingen: Mohr.
- Cramer, Konrad (1974), »'Erlebnis' - Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie«, in: *Hegel-Studien Beiheft* 11, S. 537-603.
- (1985a), *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Heidelberg: Winter.
- (1985b), »Zeitlichkeit des Bewußtseins und synthetisches Urteil a priori«, in: *Philosophie des Geistes* 1985, S. 162-168.
- (1986), »'Gegeben' und 'Gemacht'. Vorüberlegungen zur Funktion des Begriffs 'Handlung' in Kants Theorie der Erkenntnis von Objekten«, in: Prauss 1986, S. 41-81.
- (1987), »Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können«, in: Cramer et al. 1987, S. 167-202.
- Cramer, Konrad/ Hans Friedrich Fulda/ Rolf-Peter Horstmann/ Ulrich Pothast (1987), (Hgg.) *Theorie der Subjektivität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Crusius, Christian August (1753), *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegenstellt werden*, 2., vermehrte Aufl. 1753, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

- Cummins, Phillip (1968), »Kant on Outer and Inner Intuition«, in: *Noûs* 2, S. 271-292.
- Düsing, Klaus (1980), »Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption«, in: *Kant-Studien* 71, S. 1-34.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (1988), (Hg.) *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie heute*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1991), (Hg.) *Zeit und Personalität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Frank, Manfred (1983), *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1986), *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer »postmodernen« Toterklärung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Frank, Manfred/ Willem van Reijen/ Gérard Raulet (1988), (Hgg.) *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Frege, Gottlob (1892), »Über Sinn und Bedeutung«, in: ders., *Funktion, Begriff und Bedeutung*. Hg. v. Günther Patzig, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975., S. 40-65.
- Gloy, Karen (1987), »Kants Theorie der Zeit«, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 19, S. 47-82.
- Guyer, Paul (1979), »Book Review: Dieter Henrich, *Identität und Objektivität*«, in: *Journal of Philosophy* 76, S. 151-167.
- (1980), »Kant on Apperception and A Priori Synthesis«, in: *American Philosophical Quarterly* 17, S. 205-212.
- Harrell, Herbert Martin (1974), *Kants Begriff der inneren Sinnlichkeit. Ein Problem der »Kritik der reinen Vernunft«*, Phil. Diss. Bonn.
- Heidegger, Martin (1927/28), *Phänomenologische Interpretation von Kants »Kritik der reinen Vernunft«*. In: ders., *Gesamtausgabe* Bd. 25, hg. Ingrid Gölzl, Frankfurt/M.: Klostermann, 1977.
- (1929), *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M.: Klostermann, 4., erw. Aufl. 1973.
- Heidemann, Ingeborg/Wolfgang Ritzel (1981), (Hgg.) *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781*1981*. Berlin/ New York: de Gruyter.
- Henrich, Dieter (1967), *Fichtes ursprüngliche Einsicht*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- (1970), »Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie«, in: Bubner et al. 1970, Bd. 1, S. 257-284.
- (1976), *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg: Winter.
- (1988), »Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion«, in: Oberer/Seel 1988, S. 39-70.

- Hinsch, Wilfried (1986), *Erfahrung und Selbstbewußtsein. Zur Kategorienduktion bei Kant*, Hamburg: Meiner.
- Hobbes, Thomas (1655), *De corpore*. In: *Opera philosophica*. Aalen: Scientia, 1966, Bd. 1; dt. *Vom Körper (Elemente der Philosophie I)*. Ausgew. u. übers. Max Frischeisen-Köhler, Hamburg: Meiner, 21967.
- Hölder, Alfred (1873), *Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transscendentalen Deduction der Kategorien*. Tübingen: Laupp.
- Hoppe, Hansgeorg (1983), *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der »Kritik der reinen Vernunft«*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Hossenfelder, Malte (1978), *Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Hume, David (1740), *A Treatise of Human Nature*. Hg. Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Husserl, Edmund (1905), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Hg. Martin Heidegger, Tübingen: Niemeyer, 1928; 31980.
- James, William (1912), »Does 'Consciousness' Exist?«, in: James 1967, S. 1-38.
 — (1967), *Essays in Radical Empiricism*. Gloucester/Mass.
- Kant, Immanuel (AA), *Gesammelte Schriften*. Berlin 1902 ff. (Akademie-Ausgabe).
 — (WW) *Werkausgabe*. Hg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1977.
 — (*KrV*) *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. Raymund Schmidt, Hamburg: Meiner, 1976.
 — *Vom inneren Sinne*, in: Brandt/Stark 1987, S. 18-21.
 — *Du sens interne*. Éd., trad. et comm. Reinhard Brandt, Georg Mohr, Alain Perrinjaquet, Gerhard Seel et Werner Stark, *Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, no. 13, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 1988 (= *Revue de théologie et de philosophie* 119, 1987, S. 421-472).
 — *Briefwechsel*. Auswahl u. Anm. v. Otto Schöndörffer, Einl. v. Rudolf Malter u. Joachim Kopper, Hamburg: Meiner, 21972.
- Kemp Smith, Norman (1923), *A Commentary to Kant's »Critique of Pure Reason«*. New York: Humanities Press, 2nd ed.
- Knothe, Paul (1905), *Kants Lehre vom Inneren Sinn und ihre Auffassung bei Reininger*. Phil. Diss. Erlangen.
- Krüger, Gerhard (1950), »Über Kants Lehre von der Zeit«, in: *Anteile* 1950, S. 178-211.
- Lange, Horst (1988), *Kants modus ponens. Überlegungen und Vorschläge zu einer analytischen Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Locke, John (1690), *An Essay Concerning Human Understanding*. Hg. Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Malebranche, Nicolas (1677), *De la Recherche de la Vérité*. T. 1, 3e éd., in: Malebranche 1963/64, vol. I.
- (1678), *Eclaircissements*. In: Malebranche 1963/64, vol. III.
- (1963/64), *Oeuvres complètes*. Éd. Geneviève Rodis-Lewis, Paris: Vrin.
- Meier, Georg Friedrich (1752), *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle: Gebauer; in: Kant, AA XVI.
- Mohr, Georg (1985), »Objektivität und Selbstbewußtsein. 1. Teil: Zur neueren Kritik und Rekonstruktion von Kants metaphysischer und transzendentaler Deduktion der Kategorien«, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 38, S. 271-287.
- (1986), »Transzendente Argumente und Kants Theorie des Selbstbewußtseins (Objektivität und Selbstbewußtsein, 2. Teil)«, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 39, S. 382-402.
- (1988a), »Vom Ich zur Person. Die Identität des Subjekts bei Peter F. Strawson«, in: Frank et al. 1988, S. 29-84.
- (1988b), »Personne, personnalité et liberté dans la 'Critique de la raison pratique'«, in: *Revue Internationale de Philosophie* 166, S. 289-319.
- (1991), »Thesen über Zeitbewußtsein und innere Erfahrung«, in: Forum 1991.
- (i. Ersch.), »Une nouvelle preuve de la réalité du monde extérieur: l'espace dans une Réflexion de Kant découverte récemment«, in: *L'Espace et le Temps. Actes du XXIIe Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française*, Dijon 29 - 31 août 1988.
- Mohr, Georg/Gerhard Seel (1987), »Commentaire sur I. Kant, 'Du sens interne'«, in: *Revue de Théologie et de Philosophie* 119, S. 435-452, und in: *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, no. 13, Genève/Lausanne/Neuchâtel 1988, S. 19-36.
- Monzel, Alois (1913), *Die Lehre vom inneren Sinn bei Kant. Eine auf entwicklungsgeschichtliche und kritische Untersuchungen gegründete Darstellung*, Bonn: Georgi.
- (1920), »Kants Lehre vom inneren Sinn und der Zeitbegriff im Duisburg'schen Nachlaß«, in: *Kant-Studien* 25, S. 427-435.
- Moreau, Joseph (1974), »Le temps, la succession et le sens interne«, in: *Akten* 1974, S. 184-200; wiederabgedruckt in: Moreau 1984, S. 22-28.
- (1984), *La problématique kantienne*. Paris: Vrin.
- Nabert, J. (1924), »L'expérience interne chez Kant«, in: *Revue de métaphysique et de morale* 31, S. 205-268.
- Nagel, Thomas (1974), »What Is It Like to Be a Bat?«, in: *Philosophical Review* 83, S. 435-450, und in: Nagel 1979a, S. 165-180.

- (1979a), *Mortal Questions*. Cambridge University Press (dt. *Über das Leben, die Seele und den Tod*. Übs. Karl-Ernst Prankel u. Ralf Storcker, Königstein/Ts.: Hain, 1984).
- (1979b), »Subjective and Objective«, in: Nagel 1979a, S.196-213.
- Oberer, Hariolf/ Gerhard Seel (1988), (Hgg.) *Kant. Analysen - Probleme - Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Paton, Herbert J. (1936), *Kant's Metaphysics of Experience*. 2 Bde., London.
- Philosophie des Geistes. Philosophie der Psychologie. Akten des 9. Internationalen Wüngenstein Symposiums* 19. bis 26. August 1984, Kirchberg/Wechsel (Österreich), hg. Roderick Chisholm et al., Wien: Holder, 1985.
- Pothast, Ulrich (1971), *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- (1987), »Etwas über 'Bewußtsein'«, in: Cramer et al. 1987, S. 15-43.
- Prauss, Gerold (1971), *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der 'Kritik der reinen Vernunft'*, Berlin: de Gruyter.
- (1986), (Hg.) *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Rademaker, Franz (1908), *Kants Lehre vom inneren Sinn in der »Kritik der reinen Vernunft«*. Berlin: Reuther & Reichard (*Kantstudien Ergänzungshefte* Bd.9).
- Reininger, Robert (1900), *Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung*. Wien/Leipzig: Braumüller.
- Robinson, Hoke (1988), »The Priority of Inner Sense«, in: *Kant-Studien* 79, S. 165-182.
- (1989), »Inner Sense and the Leningrad Reflexion«, in: *International Philosophical Quarterly* 29, S. 271-280.
- Rohs, Peter (1973), *Transzendente Ästhetik*. Meisenheim/Glan: Hain.
- (1987), »Der temporale Dualismus«, in: *Conceptus* 21, S. 69-86.
- Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Blackwell, 1980; dt.: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, übs. Michael Gebauer, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.
- Rousset, Bernard (1967), *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, Paris: Vrin.
- Russell, Bertrand (1912), *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press, 1985.
- (1921), *The Analysis of Mind*. London: Allen & Unwin.
- Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind*. Harmondsworth: Penguin, 1983; dt. *Der Begriff des Geistes*. Übs. Kurt Baier, Stuttgart: Reclam, 1969.
- Schindler, Walter (1979), *Die reflexive Struktur objektiver Erkenntnis. Eine Untersuchung zum Zeitbegriff der »Kritik der reinen Vernunft«*, München: Hanser.

- Schopenhauer, Arthur (1819), *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band, Anhang: *Kritik der Kantischen Philosophie*, in: Schopenhauer 1911, Bd. 1, S. 489-634.
- (1911), *Sämtliche Werke*. Hg. Paul Deussen. München: Piper.
- Schulz, Horst (1962), *Innerer Sinn und Erkenntnis in der Kantischen Philosophie*. Phil. Diss. Köln.
- Seel, Gerhard (1971), *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*, Bonn: Bouvier.
- Sellars, Wilfrid (1956), »Empiricism and the Philosophy of Mind«, in: Sellars 1963, S. 127-196.
- (1963), *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul/ New York: Humanities Press.
- Shoemaker, Sydney (1963), *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca/ London: Cornell University Press.
- Steinhoff, Martin (1983), *Zeitbewußtsein und Selbsterfahrung. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Zeitlichkeit im vorkantischen Empirismus und in den Transzendentalphilosophien Kants und Husserls*, 2 Bde., Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Strawson, Peter F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen; dt. *Einzelnding und logisches Subjekt. Ein Beitrag zur deskriptiven Metaphysik*, übers. Freimut Scholz, Stuttgart: Reclam, 1972.
- (1966), *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's »Critique of Pure Reason«*, London: Methuen; dt. *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants »Kritik der reinen Vernunft«*, übers. Ernst Michael Lange, Königstein/ Ts.: Hain, 1981.
- (1985), *Analyse et Métaphysique*. Paris: Vrin.
- Sturma, Dieter (1985), *Kant über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins*, Hildesheim/Zürich/New York: Olms.
- Tetens, Johann Nicolas (1777), *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Erster Band, Berlin: Reuther & Reichard, 1913. (Neudrucke seltener philosophischer Werke. Hg. Kantgesellschaft, Bd. IV).
- Thiel, Udo (1983), *Lockes Theorie der personalen Identität*. Bonn: Bouvier (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Band 183).
- Tugendhat, Ernst (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Vaihinger, Hans (1892), *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Bd. 2, hg. Raymund Schmidt, Aalen, 1970.
- Vesey, Godfrey (1956), »Seeing and Seeing As«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56.

- Vleeschauwer, Herman Jean de (1934-37), *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*. 3 Bde., Antwerpen.
- Weldon, T.D. (1958), *Kant's Critique of Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press, 2. Aufl.
- Wittgenstein, Ludwig (1933/34), *The Blue Book*. In: *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1958, ²1969; dt. Das Blaue Buch. Übs. Petra von Morstein, in: Wittgenstein 1984, Bd. 5.
- (1984), *Werkausgabe*. 8 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wolff, Robert P. (1963), *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Zocher, Rudolf (1954), »Kants transzendente Deduktion der Kategorien«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8, S. 161-194.
- Zöllner, Günter (1989), »Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion«, in: *International Philosophical Quarterly* 29, S. 263-270.

Namenregister

- Adickes, E. 73, 97
Allison, H. 55
Ameriks, K. 55
Aquila, R. 53
Armstrong, D.M. 14, 27, 30, 31,
34-53, 106
Aschenberg, R. 77, 135, 148, 185

Baum, M. 54, 148
Baumanns, P. 77, 79, 100 f., 103,
120 f., 157
Baumgarten, A. 56
Beck, L.W. 135
Becker, W. 12, 62, 135, 148
Bennett, J. 127, 148
Berkeley, G. 32, 86, 93
Bieri, P. 13, 19, 21-30, 34, 53, 66,
75, 99
Böhme, G. 192
Brandt, R. 54, 103
Brentano, F. 32, 35, 45

Cramer, K. 61, 72, 77, 105, 112-
116, 118, 122, 135, 138, 139
Crusius, Chr.A. 133 f.
Cummins, Ph. 127

Descartes, R. 14, 31, 36, 47 f.
Düsing, K. 77

Frank, M. 61, 119
Frege, G. 20
Freud, S. 50

Gloy, K. 77
Guyer, P. 148

Harrell, H.M. 104
Heidegger, M. 97, 100

Henrich, D. 61, 118, 135, 140, 141,
148
Hinsch, W. 148
Hobbes, Th. 138
Hölder, A. 88 f.
Hoppe, H. 175
Hossenfelder, M. 133
Hume, D. 32, 36, 39, 48 f., 77
Husserl, E. 46, 177, 194

James, W. 132, 137

Kemp Smith, N. 55, 175
Knothe, P. 97
Krüger, G. 99 f., 192

Laberge, P. 174
Lange, H. 178 f.
Leibniz, G.W. 20, 110, 114, 183
Lichtenberg, G.Chr. 132
Locke, J. 32, 35, 36, 43, 45, 48, 55,
73, 83 f., 88, 94, 110, 171 f.

Malcolm, N. 34, 40, 42, 47, 49
Malebranche, N. 14
Meier, G.F. 56, 108, 134
Monzel, A. 97
Moreau, J. 78, 97

Nabert, J. 78
Nagel, Th. 24, 53, 99

Paton, H.J. 175
Pothast, U. 42, 61, 138
Prauss, G. 135, 175

Rademaker, F. 97
Reininger, R. 87, 92-97, 99, 103
Robinson, H. 54, 97

- Rohs, P. 11, 90, 195
Rorty, R. 16, 31, 120
Rousset, B. 103
Russell, B. 36, 39 f.
Ryle, G. 26, 34, 36, 47
- Sartre, J.-P. 46
Schindler, W. 164, 194
Schlick, M. 132
Schopenhauer, A. 86, 93
Schulz, H. 102 f.
Seel, G. 46, 54, 103, 119, 194
Sellars, W. 21
Shoemaker, S. 34
Stark, W. 54
Steinhoff, M. 175
Strawson, P.F. 34, 73, 74, 97, 122,
132, 148, 185
- Sturma, D. 137, 140
- Tetens, J.N. 55
Thiel, U. 73
Tugendhat, E. 33 f.
- Vaihinger, H. 87-92, 95, 97
Vesey, G. 42
Vleeschauwer, H.J. de 180, 182
- Weldon, T.D. 55
Wittgenstein, L. 12, 34, 36, 47, 132
Wolff, Chr. 20, 55
Wolff, R.P. 55, 175
- Zoher, R. 93
Zöller, G. 54

Stellenregister zu Kants Schriften

Kritik der reinen Vernunft

(B/A)

- B XXVIII: 147 f.
B XXXIX Anm.: 81, 86, 102, 123
B XXXIX f. Anm.: 16
B XXXIX-XLI Anm.: 56, 73
B XLI Anm.: 42, 78, 102
B 33/A 19: 59
B 35 f./A 21 f.: 58
B 37/A 22: 35, 59, 67, 83, 87, 126
B 37/A 22 f.: 61, 68, 71, 79
B 37/A 23: 68
B 40: 63
B 47/A 31: 76, 77, 166
B 48 f.: 90
B 49/A 33: 59, 75, 126
B 49 f./A 33: 89, 90
B 50/A 33: 76, 77, 79, 80, 165, 166
B 50/A 34: 75, 107
B 50 f./A 34: 91
B 51/A 34: 85
B 54 Anm./A 37 Anm.: 77, 79, 179
B 55/A 38: 68, 71
B 66 ff.: 56, 161
B 67: 79, 86, 89, 102, 162
B 67 f.: 59, 68, 76, 158, 186
B 67 ff.: 71, 163
B 68: 60, 67, 68, 120
B 69: 68, 76
B 75/A 51: 156
B 75 f./A 51: 29
B 93/A 68: 116
B 93 f./A 68 f.: 63
A 69: 108
B 102/A 77: 76
B 103/A 77: 76
B 103/A 78: 170
B 104/A 78: 160
B 104/A 78 f.: 76
A 94: 160
A 98 f.: 67, 68, 76, 85, 107, 125, 162, 190
A 99: 67, 125, 174 ff., 181, 182, 188, 193
A 99-103: 190
A 100: 190
A 100-104: 187
A 102: 189
A 103: 190
A 105: 186, 190
A 107: 55, 78
A 119 f.: 65
A 120: 108
A 120 f.: 189
A 122: 108, 122, 123, 124
A 123 f.: 155
A 124: 85
B 129 f.: 129, 155
B 129 ff.: 138, 152
B 131 f.: 65, 122, 128
B 131 ff.: 141
B 132: 116, 118, 120, 123, 125, 126, 129, 131 f., 142, 171
B 132 f.: 132
B 133: 123, 127, 129, 130, 131, 132, 144, 154
B 134: 123, 129, 131, 136, 145, 183
B 134 f.: 129
B 135: 118, 120, 126, 129, 133, 142
B 135 f.: 118
B 137: 76
B 138: 72, 108, 122, 171
B 138 Anm.: 123
B 139: 135, 154, 156
B 139 f.: 134, 144
B 141 f.: 134
B 143: 141, 142

- B 144 f.: 135, 142, 147
 B 144 Anm.: 147
 B 145: 143
 B 150: 156, 157
 B 150 ff.: 156, 158, 161, 174, 187
 B 151: 158
 B 152: 161
 B 152 f.: 164
 B 153: 56, 60, 154, 162
 B 153 f.: 164
 B 153 ff.: 163
 B 154: 56, 76, 80, 154, 156, 163, 165, 171
 B 154 f.: 167, 169, 182, 191
 B 154 ff.: 164, 172, 191
 B 155: 163
 B 155-157: 89
 B 156: 82, 167, 170
 B 156 Anm.: 67, 68
 B 156 f. Anm.: 164, 169
 B 157: 123
 B 157 f.: 59, 66
 B 157 f. Anm.: 66
 B 157 ff.: 156, 158
 B 158: 76
 B 159 ff.: 146
 B 160: 108, 193
 B 160 Anm.: 79, 147, 192, 195
 B 161: 79
 B 161 Anm.: 79, 147, 193, 195
 B 177/A 138: 76, 159
 B 177 f./A. 138 f.: 159
 B 178 f./A 139 f.: 159
 B 179/A 139 f.: 76, 159
 B 181/A 142: 160, 191
 B 182/A 142 f.: 192
 B 185/A 144: 160
 B 185/A 145: 155, 191
 B 194/A 155: 85, 160
 B 202/A 162: 160
 B 203/A 162 f.: 191
 B 207: 191
 B 219/A 177: 77
 B 220/A 177: 79, 85, 96, 156, 161
 B 224 f.: 77
 B 225: 191
 B 225 ff./A 182 ff.: 77
 B 226/A 183: 77
 B 231/A 188: 191
 B 232/A 188 f.: 77, 166
 B 233: 82, 161, 191
 B 234/A 189: 108, 180, 186
 B 234 f./A 189 f.: 72
 B 235/A 190: 186
 B 242/A 197: 107, 108
 B 262/A 215: 77
 B 274-279: 73
 B 275 f.: 16
 B 275 ff.: 81
 B 277: 81
 B 291: 78
 B 292: 78, 80, 81
 B 292 f.: 73, 191
 B 299/A 240: 20
 B 300/A 241: 20
 B 316/A 260- B 346/A 289: 183
 B 321/A 265: 67
 B 321/A 265 f.: 69
 B 321/A 266: 67, 68
 B 330/A 274: 68
 B 334/A 278: 59, 68
 B 339/A 283: 67, 68
 B 376 f./A 320: 107, 110
 A 354: 123
 A 354-355: 123
 A 355: 120
 A 357: 67, 68
 A 358: 68
 A 359: 67, 68, 69
 A 361: 67, 68
 A 362: 59, 68, 75, 79
 A 366-380: 73
 A 367: 67
 A 368: 68, 71
 A 371: 68, 85
 A 379: 67, 68, 83, 84
 A 380: 68
 A 381: 68, 120
 A 385: 67, 84
 B 399 f./A 341: 67
 B 400/A 342: 68
 B 400 f./A 342 f.: 117

B 401/A 343: 117
 B 403/A 345: 67
 B 404/A 345 f.: 120
 B 404/A 346: 117
 B 415: 67
 B 420: 123
 B 421: 123
 B 422 Anm.: 123
 B 422 f. Anm.: 66
 B 423 Anm.: 126
 B 427: 83, 85
 B 427 f.: 67, 76
 B 428: 123
 B 471/A 443: 68, 69
 B 520/A 492: 68
 B 579/A 551: 77
 B 710/A 682: 69
 B 711/A 683: 67, 84
 B 874/A 846: 67, 68
 B 875/A 847: 68

Prolegomena
 (AA IV)

304: 66
 334: 68
 334 Anm.: 65
 336 f.: 67
 297-302: 134

*Metaphysische Anfangsgründe der
 Naturwissenschaft*
 (AA IV)

475 Anm.: 134

Kritik der Urteilskraft
 (AA V)

259: 85

Die Metaphysik der Sitten
 (AA VI)

211 f. incl. Anm.: 100
 211 Anm.: 29

212 Anm.: 29

*Anthropologie in pragmatischer
 Hinsicht*
 (AA VII)

134 Anm.: 29, 56
 135: 110, 111
 141: 30
 142: 56
 161: 54
 397: 30, 70
 398 f.: 56

Briefe
 (AA XI)

52: 109
 210: 103
 345: 109

Reflexionen zur Anthropologie
 (AA XV)

R 224 (85): 108
 R 227 (86): 29

Reflexionen zur Logik
 (AA XVI)

R 1679 (80): 110, 134
 R 1680 (80): 56, 108

Reflexionen zur Metaphysik
 (AA XVII)

R 4559 (593 f.): 73
 R 4562 (594): 73
 R 4673 (637): 145

(AA XVIII)

R 4850 (8): 108
 R 5453 (186): 30
 R 5636 (267-268): 107
 R 5653 (305-310): 73, 103, 164

R 5654 (312-316): 73, 103
 R 5661 (318 f.): 164
 R 6311-6314 (607-617): 73, 103
 R 6313 (615): 164
 R 6315 (618-621): 103, 107, 108,
 146
 R 6316 (621-623): 73, 103, 107
 R 6317 (627 f.): 73, 103
 R 6323 (643): 73, 103
 R 6345 (670): 146
 R 6350 (675): 101
 R 6354 (680): 30

*Freisschrift über die Fortschritte der
 Metaphysik*
 (AA XX)

270: 11, 12, 70, 124, 165
 271: 85

*Lose Blätter zu den Fortschritten der
 Metaphysik*
 (AA XX)

337: 77, 104
 338: 28, 108

*Nachträge zur Kritik der reinen
 Vernunft*
 (AA XXIII)

R LVII (27): 101
 R LXIV (28): 108
 19: 107
 45: 108

Vorlesung über Metaphysik L₁ (Pölitz)
 (AA XXVIII/1)

227: 110, 117
 296: 73

Vom inneren Sinne
 (Loses Blatt Leningrad I)

r 2-14: 164
 r 23-25: 194
 r 34 f.: 103
 v 12 f.: 164
 v 23 f.: 103
 v 27: 146