

Reinhard Brandt | Werner Stark (Hg.)

Autographen, Dokumente und Berichte

Zu Edition, Amtsgeschäften
und Werk Immanuel Kants



KANT-FORSCHUNGEN

Herausgegeben von Reinhard Brandt und Werner Stark

Band 5

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Reinhard Brandt / Werner Stark (Hg.)

Autographen, Dokumente
und Berichte. Zu Edition,
Amtsgeschäften und Werk
Immanuel Kants

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1134-7

ISBN eBook: 978-3-7873-3318-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1994. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

VORBEMERKUNG

Der vorliegende fünfte Band der *Kant-Forschungen* bietet eine Sammlung von Aufsätzen und Kommentaren, die sich aus Recherchen im Umkreis des Marburger Kant-Archivs ergeben haben. Er enthält weder die 1987 als Band V angekündigten *Untersuchungen zu Kants Vorlesungen* noch die von uns in Aufsätzen der beiden letzten Jahre vorab zitierten oder erwähnten *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*. Während die erste Arbeit noch nicht abgeschlossen werden konnte, ist die zweite aus verschiedenen Gründen soeben an anderer Stelle erschienen. Die gleichfalls im ersten Jahr der *Kant-Forschungen* angezeigte Edition von neu oder wieder aufgefundenen Nachschriften des Kantischen Kollegs über die Logik wird gegenwärtig zum Druck vorbereitet.

Marburg, im September 1993

Reinhard Brandt, Werner Stark

INHALT

<i>Reinhard Brandt (Marburg)</i>	
Rousseau und Kants »Ich denke«	1
 <i>Reinhard Brandt</i>	
Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der Erkenntniskräfte. Zum Gegenstand und zur Logik des ästhetischen Urteils bei Kant	19
 <i>Werner Euler (Marburg)</i>	
Immanuel Kants Amtstätigkeit. Aufgaben und Probleme einer Gesamtdokumentation	58
I. Der Stand der historisch-biographischen Kant-Forschung	58
II. Arbeitsbericht zur Erforschung von Kants Amtstätigkeit	61
III. Das Rätsel um Kants erste Rektoratsbesetzung	64
IV. Kants Amtsführung als Rektor der Universität während der Huldigungsfeier in Königsberg	67
V. Skizze eines neuen Forschungsansatzes	74
A. Materialerhebung	80
B. Materialauswertung	84
C. Kommentierung	86
VI. Zusammenfassung	87
 <i>Werner Euler / Steffen Dietzsch (Berlin)</i>	
Prüfungspraxis und Universitätsreform in Königsberg. Ein neu aufgefundener Prüfungsbericht Kants aus dem Jahre 1779	91
Kantiana in Olsztyn (Allenstein)	91
Die Universität Königsberg und ihre Geschichte	92
Kant in der Prüfungskommission	96
Kants Brief und Bericht	99
Aufnahmeprüfung oder Schalexamen?	101
 <i>Anja Victorine Hartmann (Marburg)</i>	
Der Platz des Rechtlichen Postulats in der Besitzlehre	109
 <i>Heiner F. Klemme (Marburg)</i>	
Subjektive und objektive Deduktion. Überlegungen zu Wolfgang Carls Interpretation von Kants »Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« in der Fassung von 1781	121

Ralf Selbach (Hannover)

Die Vase der Kritiker. Ein klassizistisches Potpourri en Vase verbindet Kant und Ramler	139
--	-----

Hans-Joachim Waschkes (Kiel)

Ein Entwurf zu Kants Dissertation <i>De igne</i> (<i>Loses Blatt Dorpat / Tartu</i>)	158
Vorbemerkung	158
I. Text	159
II. Datierung	163
III. Problemgeschichtliche Einordnung des <i>Losen Blattes Dorpat</i> und der Dissertation <i>De igne</i>	163
IV. Kurze Vorstellung der im <i>LBD</i> angesprochenen Fragen und Probleme	173
V. Kommentar	175
VI. Abschließende Bemerkungen	190

Hans-Joachim Waschkes

Das Lose Blatt Leipzig 1. Text, Datierung und Erläuterungen	197
I. Der Text	197
II. Datierung	200
III. Emendierte Fassung des <i>Losen Blattes Leipzig 1</i>	201
IV. Problemgeschichtliche Einordnung	204
Personenregister	228

Rousseau und Kants »Ich denke«

»Der synthetische Satz: daß alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, daß die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transzendente Bewußtsein sei«. So lautet einer der zentralen Sätze in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (A 118).¹ Es ist »das Ich als Subject des Denkens (in der Logik), welches die reine Apperzeption bedeutet (das bloß reflectirende Ich), und von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist«, paraphrasiert die *Anthropologie* von 1798 (VII 134). Wie immer der Gedanke im einzelnen zu interpretieren ist, er markiert einen Grundgedanken der *Kritik* überhaupt: daß das Denken und Erkennen ermöglicht wird durch das Ichbewußtsein. Die transzendente Apperzeption ist, wie die erste Auflage sagt, das »Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis« (A 114), durch das allererst Erfahrung und mit ihr die Gegenstände der Erfahrung möglich sind. Dieses Vermögen der Apperzeption, das von dem die Vorstellungen bloß begleitenden Bewußtsein vorausgesetzt wird,² ist in der traditionellen Vermögenslehre unbekannt - es gibt die »facultates« des Erkennens und des Begehrens, bei der ersteren das Vermögen des Verstandes und der Vernunft, der Apprehension und der Einbildungskraft, aber nicht das Radikalvermögen einer transzendentalen Apperzeption.

Zum andern: Das Selbstbewußtsein bildet ein altes Thema der Philosophie; antike und mittelalterliche Philosophen, Descartes, Locke und Leibniz, Wolff, Baumgarten sprechen über das Selbstbewußtsein; 1728 erscheint die erste neuzeitliche Monographie zu diesem Thema. Verfolgt man jedoch die unterschiedlichen Aspekte, mit denen sich die antiken und neuzeitlichen Autoren befassen, so findet man bei ihnen kein dem Kantischen »Radikalvermögen« korrespondierendes Motiv; sie erörtern die reflexive Struktur und die Selbsterzeugung der je eigenen Identität; es wird jedoch bis hin zu Pseudo-Mayne, zu Wolff und Baumgarten kein Versuch gemacht, Denken und Erkennen in ihrer Möglichkeit im Selbst-Bewußtsein zu begründen.

¹ Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der A- oder B-Auflage (in der Edition von R. Schmidt, Hamburg 1930 u. ö.) zitiert, die übrigen Schriften Kants nach der Akademie-Ausgabe der *Gesammelten Schriften Kants*, Berlin 1900 ff. mit bloßer Band- und Seitenangabe. Die hier benutzten Nachschriften der Kantischen *Anthropologie*-Vorlesung erscheinen in Kürze in Band XXV der Akademie-Ausgabe.

² Das begleitende Bewußtsein wird unter dieser Bezeichnung schon in antiken Traktaten registriert und findet von dort Eingang in die einschlägige neuzeitliche Philosophie, vgl. Brandt, in: Pseudo-Mayne 1983, XXVIII-XXIX.

Auch Kant nimmt noch in der Dissertation von 1770 kein Interesse an einem Ich, das den Rahmen der rationalen Psychologie sprengte. Die Subjektivierung von Zeit und Raum nötigt nicht zur Rede von einem unhinterschreitbaren »Ego«; beide Begriffe (»conceptus«) sind nicht aus der Erfahrung erworben, sie sind auch nicht einfach angeboren, sondern jeweils »ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus« (§ 15 Schluß; II 406). Im Prinzip müßte diese »mens«, aus deren Koordinationshandlung der Begriff der Zeit und des Raumes gewonnen wird, auch einem Tier zukommen, nur daß den Tieren die Reflexion auf das *procedere* ihrer »mens« und damit die Gewinnung der entsprechenden Begriffe nicht möglich ist. Im Hinblick auf die Begriffe des (den Tieren mangelnden) »intellectus purus« gilt in gleicher Weise: Sie können nicht aus den Inhalten der Erfahrung abstrahiert und erworben sein, sind aber auch nicht angeboren, sondern »e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti« (§ 8; II 395).³ Die Ablehnung der Möglichkeit, Begriffe (wie die der Möglichkeit, der Existenz, Notwendigkeit, Substanz, Ursache) von den Sinnen zu erhalten, teilt Kant mit Platon und den Platonikern; auf jeden Fall ist die »mens« und nicht die sinnliche Affektion der Ursprungsort dieser Begriffe; hier nun die Alternative von Angeborensein und Erwerb: Kant plädiert für das letztere, aber damit wird die Konstruktion einer platonisierenden Erkenntnistheorie nicht gesprengt. Vom Ich-Bewußtsein findet sich in der Dissertation keine Spur.⁴

So auch in den früheren Schriften; in den *Träumen* spielt die Seele entsprechend dem Thema eine Rolle, aber nicht in der Form, daß sie die Funktionen antizipiert, die dem Ich in der *Kritik der reinen Vernunft* zugesprochen werden.

Der Wandel findet - so läßt sich bei unserer Quellenlage vermuten - in den frühen siebziger Jahren statt; Kant sucht die Dissertation in ihren haltbaren Teilen fortzusetzen und braucht dazu ein neues Instrumentarium.

³ Die gleiche Auffassung findet sich häufig in den frühen erhaltenen Logik-Vorlesungen (u. a. XXIV 254; 262; 452) und den Reflexionen aus der Phase um 1770, vgl. bes. Refl. 3930 (XVII 352). Im Hinblick auf die Dissertation von 1770 brauchen wir nur festzuhalten, daß das Subjekt nicht als das seiner selbst bewußte Ich gefaßt wird; es ist damit nicht ausgeschlossen, daß Kant schon um 1770 über einschlägige Überlegungen verfügte, das erhaltene Material gibt vielleicht nur einen unzulänglichen Einblick in die Denkbewegungen im ganzen. Kant wird umgekehrt in der Dissertation kaum Ansichten vertreten haben, die er für obsolet hielt (anders u. a. Kreimendahl 1990, 213-252).

⁴ Ähnlich wie Kant tendiert schon Ralph Cudworth zu einer Erwerbstheorie apriorischer Begriffe; in der Schrift *De aeternis justis et honestis notionibus* wird ausgeführt, daß Begriffe wie die von Kant aufgeführten, aber auch geometrische Formen nicht von den Sinnen abstrahiert und erworben werden können, sondern daß die Intelligenz sie bei Gelegenheit der Sinneserfahrung produziert und schafft (»produxit intus et creavit«, Cudworth 1773, II 709), »gignuntur a mente« (ibid. 744). Eine Aufzählung der apriorischen Grundbegriffe, wie bei Kant mit einem »etc«, findet sich im § 1 des zweiten Kapitels (ibid. 689). Zu dem immer wiederholten »bei Gelegenheit der sinnlichen Eindrücke« vgl. auch unten Anm. 8. Auch die eigentümliche Theorie des Bewußtseins (consciousness) von Cudworth enthält keine Vorstellung der Verknüpfung von Ich-Bewußtsein und Möglichkeit der Gegenstandserkenntnis; vgl. dazu die sorgfältige Analyse von Thiel 1991.

Man wird zunächst an eine neue Lektüre von Lockes *Essay concerning human understanding* oder, gemäß der Form, wie er Kant vorlag, des *Tractatus de intellectu humano* denken; der Name Lockes begegnet ungewöhnlich häufig, er wird gegen die deutsche Schulphilosophie ausgespielt.⁵

Bei Locke wird das Ich jedoch so wenig in den Erkenntnisprozeß integriert wie bei Descartes; es ist zwar Gegenstand einer neuartigen Betrachtung, die durch die Substanzkritik unumgänglich wurde; Locke braucht eine neue Lösung für die Ich-Identität. Aber das Ich bleibt ein Thema neben anderen im *Tractatus*.

Das gleiche gilt für Lockes Gegenspieler Leibniz: Bei ihm wird die Seele thematisiert, das Ich erörtert, jedoch nicht die Erkenntnis der Erfahrung als durch das Ich oder die Apperzeption ermöglicht angesehen. Eine andere Meinung scheint Aron Gurwitsch in seinem 1990 von Thomas M. Seebohm herausgegebenen Buch *Kants Theorie des Verstandes* zu vertreten. Das Kapitel VII hat die Überschrift: »Kants Begriff der reinen transzendentalen Apperzeption als Abwandlung der Leibnizschen Ich-Konzeption« (83). Gurwitsch hebt natürlich besonders ab auf den Leibnizschen Unterschied von Perzeption und Apperzeption - »la *Perception* qui est l'état intérieur de la Monade representant les choses externes, et l'*Apperception* qui est la *Conscience*, ou la connoissance reflexive de cet état interieur [...]«,⁶ und: Leibniz spricht die Apperzeption den »Animaux Raisonables« zu, deren Seelen »Esprit« genannt werden, fähig »de faire des Actes reflexifs, et de considerer ce qu'on appelle Moy, Substance, Ame, Esprit, en un mot, les choses et les vérités immatérielles«.⁷ Dies sind die Haupttexte, die die größte Kant-Nähe zeigen. Von hier aus will Gurwitsch das Lehrstück der transzendentalen Apperzeption »vornehmlich als eine Theorie des Geistes deuten« (21). Es ist schon verdächtig, hier vom »Wesen des Geistes« zu reden, weil es ein Gegenstück zur Synthesis-Lehre gibt, die »Paralogismen« der rationalen Psychologie in der »Dialektik« mit einer agnostischen Lösung im Hinblick auf das »Wesen des Geistes«. Wir brauchen den verschlungenen hermeneutischen Pfaden von Gurwitsch im einzelnen nicht zu folgen, sondern blättern gleich weiter bis zur Recantatio: Das Kantische Ich ist indifferent gegenüber seinem Inhalt, heißt es - »Dann aber kann das Ich der reinen transzendentalen Apperzeption gar nicht mehr als ein Ich im eigentlichen (sc. Leibnizschen, R. B.) Sinne in Anspruch genommen werden« (95). Und: »Kants reine transzendente Apperzeption erzeugt aber (sc. im Gegensatz zur Leibnizschen Monade, R. B.) in keiner Weise das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung von sich aus, sondern findet es im Gegenteil als gegeben vor« (95). D. h. aber auch, daß die Leibnizsche Monade keine im Kantischen Sinn synthetische Funktion haben kann (108) - so bleibt von dem Ganzen nur das Wort übrig, und wir können am Ende zum Anfang zurückkehren und die Behauptung von Gurwitsch, die Lehre von der transzendentalen Apperzeption beruhe im wesentlichen auf der Geisttheorie von Leibniz, mit der späteren Einsicht von

⁵ Vgl. Brandt 1991, 93-107.

⁶ Leibniz 1965, VI 600; zit. bei Gurwitsch 1990, 18.

⁷ Leibniz 1965, VI 601; zit. bei Gurwitsch 1990, 19.

Gurwitsch, eben dies sei falsch, vergleichen und den Anfang zugunsten des Endes vergessen. - In der ausführlichen und akribisch gearbeiteten Untersuchung von Mark Kulstad: *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection* von 1991 wird kein Text zutage gefördert, in dem Leibniz der Apperzeption oder dem Selbstbewußtsein die Aufgabe vindizierte, eine Synthesis des Mannigfaltigen der Sinnlichkeit zu stiften.

Wir brauchen uns nicht um die Phasen der Leibnizschen Entwicklung zu kümmern und auch nicht zu prüfen, was Kant direkt oder indirekt rezipiert hat, sondern brauchen nur wenige essentielle Lehrstücke zu benennen, um zu zeigen, daß Leibniz nicht nur faktisch nicht die Kantische Apperzeptionslehre antizipiert hat, sondern daß dies durch seine eigenen Überzeugungen unmöglich war. Leibniz verfißt gegen Locke die Vorstellung, daß es eingeborene Ideen gibt. Das »nisi intellectus ipse« bezieht sich auf diese Ideen, über die der Intellekt vor aller Sinnlichkeit verfügt. In den *Nouveaux Essais* wird folgender Katalog angeborener Ideen entwickelt: »Or l'ame renferme l'estre, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions [...]«.⁸ Diese Ideen oder Notionen können in einem Akt der Apperzeption thematisiert und analysiert und damit als widerspruchsfrei erwiesen werden. Die intellektuelle Apperzeption also richtet sich auf die Idee der Einheit oder auch des Ich, sie findet sie vor, sie ist nicht mit ihnen identisch oder funktional besonders verbunden.

Es kommt ein weiteres Motiv hinzu, das Leibniz von Kant trennt. Innerhalb der Kantischen Theorie ist es nicht möglich, von Apperzeption im Plural zu sprechen; genau dies aber tut Leibniz: »Nous ne sommes jamais sans perceptions, mais il est nécessaire que nous soyons souvent sans apperceptions [...]«.⁹ »[...] l'Apperception qui est la Conscience, ou la connoissance reflexive de cet état interieur, laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny tousjours à la même Ame«.¹⁰ Mit der Apperzeption ist also der einzelne, empirisch lokalisierbare Akt der Selbstreflexion gemeint, nicht eine Bedingung der Möglichkeit empirischer Bewußtseinsakte.

Das Ich oder die Apperzeption kann also nicht dasjenige sein, was die Bewußtseinseinheit allererst ermöglicht und die Einheitsfunktionen (Kategorien) begründet. Leibniz ist von der Kantischen Position genauso weit entfernt wie Locke. Unter Einbeziehung von Christian Wolff schreibt Wolfgang Carl zu Recht:

⁸ Leibniz 1965, V 100 f.; vgl. 45: »Estre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir, et mille autres objets de nos idées intellectuelles«; VI 612: »C'est aussi par la connoissance des verités nécessaires et par leurs abstractions, que nous sommes élevés aux Actes reflexifs, qui nous font penser à ce qui s'appelle Moy, et à considerer que cecy ou cela est en Nous: et c'est ainsi, qu'en pensant à nous, nous pensons à l'Etre, à la substance, au simple ou au composé, à l'immatériel et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous, est en luy sans bornes. Et ces Actes Reflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnemens« (*Monadologie*, § 30).

⁹ Leibniz 1965, V 148; vgl. auch 222: »Cette continuation et liaison de perceptions fait le même individu reellement, mais les apperceptions [...]«.

¹⁰ Leibniz 1965, VI 600.

»Das mit allem Denken, Vorstellen oder Erfahren verbundene Bewußtsein wird von diesen Philosophen durchweg auf die 'mentalischen Akte' und ihre Inhalte bezogen, nicht aber auf das Subjekt, das denkt, Vorstellungen hat oder Erfahrungen macht; und gerade in diesem Punkt unterscheidet sich Kant von seinen Vorgängern«¹¹ - von allen?

Kant hat die ich-theoretische Wende vermutlich in den siebziger Jahren mit fernen Anregungen von Locke und Leibniz vollzogen. Es gab jedoch Autoren, die sich - später als die genannten Autoren, aber vor Kant - für das Ich als das erkenntnistiftende Subjekt interessierten und die auf entscheidende Punkte hinlenken konnten. So schreibt Charles Bonnet in seinem *Essai de psychologie* von 1754: »Comment s'opère la conscience de ces perceptions? Où réside le moi qui aperçoit, qui sent?«¹² Dieses Ich läßt sich nicht an den unterschiedlichen Orten der Empfindung lokalisieren, sondern muß als eine nicht materielle Einheit gefaßt werden (»Si la faculté de penser réside dans une certaine partie de notre cerveau, il y a en nous autant de moi qu'il y a de points dans cette partie qui peuvent devenir le siège d'une perception«¹³); in ihr vollziehen sich alle geistigen Akte, andernfalls müßte gelten: »Le moi qui veut n'est donc pas le moi qui aperçoit«¹⁴. Mit Locke plädiert Bonnet für einen Agnostizismus im Hinblick auf die Essenz dieser Entität.- Ein anderer Autor ist Johann Joachim Spalding; Kant verwies - nach einer Marginalie in der *Anthropologie-Philippi* - auf Spaldings Schriften über die menschliche Natur,¹⁵ d. h. seine *Bestimmung des Menschen*, ein Werk, das 1748 zum ersten Mal erschien und eine umfangreiche Reaktion auslöste. Bei der Erörterung der Unsterblichkeit schreibt Spalding folgendes: »Wenn ich auf mich Acht gebe, so finde ich, daß ich in dem allgeräuesten Verstande Eines bin. Diese Glieder, die meine Werkzeuge ausmachen, das bin *ich* nicht; sie sind, meiner deutlichen Empfindung nach, von mir unterschieden. *Ich* bin eigentlich das, was in mir Vorstellungen hat, urtheilet, sich entschließet; und dieses *ich* ist ganz gewiß nicht etwas in vielen, oder in verschiedenen Theilen bestehendes. *Ich*, der ich den Eindruck von dem Lichte fühle, ich bin *eben derselbe*, der zu gleicher Zeit die Wärme von der Luft, den Geruch von der Blume, den Schall des mit mir redenden empfindet, der diese Empfindungen unter sich vergleicht, der eine der anderen vorzieht«.¹⁶ Hier tritt das Ich an die Stelle eines Seelenvermögens und ist

¹¹ Carl 1992, 61.

¹² Bonnet 1783, VIII 67; vgl. dazu Gusdorf 1973, 40.

¹³ Bonnet 1783, VIII 69.

¹⁴ Bonnet 1783, VIII 69.

¹⁵ *Anthropologie-Philippi* 2r (Marginalie): »Spaldings Schriften beziehen sich (so) auf die menschliche Natur, daß man sie nicht als mit Annehmlichkeit lesen kann«. Im gleichen Sinn (und Zusammenhang) auch XXVII, I 244.

¹⁶ Spalding 1908, 28-9; fast identisch mit Spalding 1794, 140-141. Ähnlich wie Spalding argumentiert auch Hermann Samuel Reimarus in seiner Schrift *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754). In der »Sechsten Abhandlung«, »Von dem Menschen an sich, insonderheit nach der Seele betrachtet« (Reimarus 1755, 413-474) wird das Ich als vom Körper unterschiedene, zeitlich identische Entität entwickelt; es fehlt jedoch die Idee einer Ich-Tätigkeit zur Ermöglichung von Erkenntnis.

das Subjekt der Vorstellungen, der Urteile und Schlüsse (bzw. der »Entschlüsse«). - »Quid sumus? et quidnam victuri gignimur?« lautet der Persius-Vers, den Spalding als ein Motto seiner Schrift wählt; wir werden sogleich erneut auf diesen Vers stoßen, und auch auf Shaftesbury, der mit demselben Persius-Zitat dieselbe Frage stellt wie Spalding: Was sind wir?¹⁷ Spalding war Shaftesbury-Kenner und -Übersetzer: 1745 erschien *Die Sittenlehrer oder Erzählung philosophischer Gespräche, welche die Natur und die Tugend betreffen*, 1747 die *Untersuchung über die Tugend*.¹⁸

Ein weiterer Autor, der das Ich zum epistemologischen Zentrum macht, ist Rousseau. Im folgenden soll Rousseaus Ich-Idee aus dem *Emile* analysiert werden; daß Kant sie zur Kenntnis genommen hat, darf als sicher gelten; die Frage jedoch, wie er sie rezipierte und ob er sich durch sie anregen ließ, läßt sich auf Grund des vorliegenden Materials nicht eindeutig beantworten.

In der schon erwähnten Nachschrift *Anthropologie-Philippi* wird aus der Vorlesung vom Wintersemester 1772-1773 festgehalten: »Der erste Gedanke der uns aufstößt, wenn wir uns selbst vorstellen, drückt das Ich aus. Wir wollen das Ich zergliedern. Alle Beweise die man von der Einfachheit der Seele führt, sind nichts anders als Analysis des Ichs. In dem Wörtchen ist nicht bloß eine Anschauung seiner selbst, sondern auch die Einfachheit unsers Selbst, der vollkomste Singularis. Es drückt ferner aus meine Substantialität, denn ich unterscheide das Ich als ein letztes Subiect, was weiter von keinem Dinge kan praedicirt werden, und das selbst das Subiect aller Praedicate ist. Das Wörtchen Ich drückt ferner aus eine vernünftige Substanz, denn das Ich drückt aus, das man sich selbst zum Gegenstande seiner Gedanken mit Bewustseyn macht, und eine Personalität [...] Das Ich ist das Fundament des Verstandes der Vernunftfähigkeit, und der ganzen obern Erkenntnißkraft, denn alle diese Vermögen beruhen darauf, daß ich mich selbst, und das, was in mir vorgehet, beachte und beschau [...] In dem Wörtchen Ich findet man so gar den Begriff der Freyheit, und das Bewußtseyn der Selbstthätigkeit, da es keine äußere Sache bezeichnet« (3r-v).

Im nachfolgenden Text findet sich ein französischer Text: »Etant continuellement affecté de sensations, ou immédiatement, ou par la mémoire, comment puis-je savoir si le sentiment du moi est quelque chose hors de ces mêmes sensations, et s'il peut être indépendant d'elles? Rousseau. L'identité du moi ne se prolonge que par la mémoire«. Diese wortgetreuen Rousseau-Zitate - aus der »Profession de foi du vicaire Savoyard« des *Emile*¹⁹ - bilden in den *Anthropologie-Nach-*

¹⁷ S. unten S. 8-9.

¹⁸ Vgl. Kant XIII 37 und Schollmeier 1967, 238, zum Einfluß von Shaftesbury auf Spalding s. 145-156; Schollmeier geht jedoch auf den von uns herausgestellten Zusammenhang nicht ein.

¹⁹ Rousseau 1959 ff., IV 571 und 590. Auf die Bedeutung Rousseaus für die *Kritik* und deren Ich-Theorie verweist schon Henrich in dem Aufsatz über »Fichtes ursprüngliche Einsicht«: »Durch ihn [sc. Rousseau, R. B.] wurde das Ich zum Prinzip der Theorie der Logik. Und seiner Anregung ist Kant gefolgt. Er machte das Ich zum 'höchsten Punkt' der Transzendentalphilosophie, an den zunächst die ganze Logik und nach ihr die Lehre vom Erkennen geheftet werden muß« (Henrich 1966, 191). Im Anschluß hieran schreibt Manfred Frank: »Kant verdankt diese

schriften ein Unikum. Es ist unwahrscheinlich, daß Kant den Text in dieser Form in der Vorlesung brachte, aber der Nachschreiber der Vorlesung, der aus Berlin stammende gebildete Student Philippi, wird ihn auf einen Hinweis von Kant eingefügt haben. Um das Interesse Kants an dieser Passage zu erklären, muß kurz referiert werden, welchen Gedanken Rousseau hier entwickelt.

Der Vikar schildert zunächst - im lockeren Anschluß an Sokrates im *Phaidon*,²⁰ seine Enttäuschung über die philosophische Literatur: lauter Systeme, die einander widersprechen und nicht zur Wahrheit führen. Aber wie ist die Wahrheit zu erlangen? Zunächst eine einfache Regel: Als evident sollen nur die Sätze anerkannt werden, denen ich in der Simplizität meines Herzens die Zustimmung nicht verweigern kann; den gleichen Status haben die Folgesätze, die notwendig aus diesen Prämissen fließen (570).

Und dann ein großartiger Neueinsatz - »Mais qui suis-je? Quel droit ai-je de juger les choses, et qu'est-ce qui détermine mes jugemens? S'ils sont entraînés, forcés par les impressions que je reçois, je me fatigue en vain à ces recherches [...]« (570). - »Mais qui suis-je?« Nehmen wir eine Passage hinzu, die nach der Sicherung des Ich nach der Stellung dieses Ich im Universum fragt: »M'étant, pour ainsi dire, assuré de moi-même, je commence à régarder hors de moi, et je me considère avec une sorte de frémissement jetté, perdu dans ce vaste univers, et comme noyé dans l'immensité des êtres, sans rien savoir de ce qu'ils sont, ni entre eux, ni par rapport à moi« (573).

Rousseau benutzt an diesen beiden Scharnierstellen seiner Überlegungen eine alte Formel der Selbst-Frage: Wer bin ich? oder: Was bin ich? Auch Spalding kennt diese Frage: »Ich erschrecke über meine Kleinheit in der unermäßlichen Natur, und gegen die noch unermäßlichere Gottheit. Dieser Sonnenwirbel ist ein Sandkorn. Diese Erde ist ein Staub, ein Punkt. Und ich auf dieser Erde -- was bin ich? -- «.²¹ Und Kant konnte sie in anderem Zusammenhang auch in einer Beilage der *Königsbergischen gelehrten und politischen Zeitungen* vom 5. und 12. Juli 1771 unter dem Titel »Nachgedanken eines Zweiflers« finden.

Idee [sc. des 'Ich denke', R. B.] dem Savoyardischen Vikar von Rousseau (zu Beginn des IV. Buches des *Emile*)« (Frank 1991, 417). Ich glaube nicht, daß unser Material diese starke Behauptung stützen kann. Kant hat die einschlägigen Ausführungen von Rousseau zur Kenntnis genommen, aber welchen Stand seine eigenen Überlegungen schon hatten und welche Rolle andere Autoren spielten, läßt sich kaum noch ausmachen. Vgl. die vorsichtige Einschätzung von Stein 1888, 210 (nach einem Referat der Rousseau-Passage, 207-208): »Irrthümlich aber wäre es anzunehmen, daß gerade jene erkenntnistheoretischen Einzelheiten von Kant übernommen worden wären. [...] ein eigentlicher Einfluß ist hier nicht anzunehmen.« - Ich beziehe mich im folgenden auf den französischen Text des *Emile*; zu Kants Kenntnissen des Französischen vgl. Vorländer 1924, I 36; 39.

²⁰ Das Exordium der Rede ist nach dem Eingang der *Apologie* modelliert - keine Kunst, keine Rhetorik, sondern die lautere, naive Wahrheit des Herzens. Platon und Rousseau wissen, daß diese captatio zu den üblichen rhetorischen Mitteln gehört. Der nächste Schritt: Die Bücher helfen in den wesentlichen Fragen nicht weiter: *Phaidon* 97b-98b. Später werden wir auf den *Theätet* treffen.

²¹ Spalding 1908, 25 (fast wörtlich Spalding 1794, 140).

Zunächst zu der Formel selbst. Sie stammt, wenn ich richtig sehe, aus der Stoa und ihrem Ritual der Selbstprüfung. Epiktet schreibt in einer der »Diatriben«: »Sobald du morgens aufgestanden bist, prüfe: 'Was fehlt mir noch zur Erlangung der Apathie? Was fehlt mir zur Ataraxie? Wer bin ich? Doch nicht nur Körper, Besitz, Ruhm? Nichts davon! Aber was bin ich dann? Ich bin ein vernunftbegabtes Lebewesen.«²² Fénelon nimmt sie auf in der *Démonstration de l'Existence de Dieu* und bringt einen existentialistischen Ton hinein: »O Raison, où me jetez-vous? où suis-je? que suis-je? Tout m'échappe [...] Jusques à quand serai-je dans ce doute, qui est une espèce de tourment [...] O abîme de ténèbres qui m'épouvante! ne croirai-je jamais rien? croirai-je sans être assuré? Qui me tirera de ce trouble?«²³ Und am Anfang seiner *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*: »Je suis dans ce monde sans savoir ni d'où je viens, ni comment je me trouve ici, ni où est-ce que je vais [...]«²⁴ In England nimmt Shaftesbury das Motiv auf: »What am I? who? whence? whose? - And to what or whom belonging?«²⁵ In der Zeile zuvor auf Griechisch: »Tis on? - wer seiend (d. h. wer bin ich, R. B.)?«²⁶ In den »Miscellaneous Reflections« werden die Fragen: »Where are we? under what roof? or on board what vessel? whither bound? on what business? under whose pilotship, government, or protection?« im Anschluß an die schon oben zitierte Zeile aus der dritten »Satire« von Persius gebracht: »Quid sumus, et quidnam victuri gignimur?«²⁷ Der Hinweis auf antike Quellen, nämlich Epiktet und Persius, beide stoische Gedanken aufnehmend, bestätigt die schon

²² Epictetus 1959, II 358 (»Diatriben« IV 6, 34). Zur stoischen Selbstprüfung vgl. u. a. Hadot 1969, 68-71 (»Das examen conscientiae bei Seneca«). - Bei Arnobius wird im Plural gefragt: »Quid ergo nos, unde?« (II 55). Clemens Alexandrinus bringt in den *Excerpta ex Theodoto* die Grundfrage der sog. valentinianischen Gnosis: »Wer waren wir (tines emen)? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?« (78, 2). Aus dieser Quelle stammt der Anfang von Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung* (1959): »Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Was erwarten wir?« (Hinweis Michael Pauen, Marburg).

²³ Fénelon 1863, 95 (*Traité de l'Existence de Dieu* II 1).

²⁴ Fénelon 1863, 181. Burgelin verweist in seinem Emile-Kommentar der Pléiade-Ausgabe auf diese Briefe (Rousseau 1959 ff., IV 1520). Fénelons Immaterialismus stützt sich jedoch nur auf das Freiheitsbewußtsein (vgl. Fénelon 1863, 214-222, Chapitre II: »L'âme de l'homme est immortelle«), nicht auf die epistemische Funktion des Ich.

²⁵ Shaftesbury 1900, 128.

²⁶ Die Frage »tis on?« wird an späterer Stelle (Shaftesbury 1900, 139) wiederholt mit dem Kommentar: »Wonderful word! powerful question!« Zum »What am I?« vgl. weiter 8; 11; 202 (»Alas! what am I? ...«).

²⁷ Shaftesbury 1963, II 254. Persius, *Satura* III 67. Der Kontext bei Persius: »[...] daß es eines jeden Menschen Pflicht, / den Dingen allen auf den Grund zu gehen: / als was für Wesen wir geboren werden, / zu welchem Lebenszwecke wir auf Erden, / in welcher Ordnung (wie wir's können sehn / beim Wagenrennen) wir die Bahn durcheilen [...]« (Übers. von H. Blümner). Für die Komposition der Humeschen »Nachtgedanken« (bei ihm: die »Conclusion of this book«) ist es nicht unwichtig, daß Shaftesbury im zweiten Kapitel der »Miscellaneous Reflections« eine ähnliche Überlegung einfügt zwischen Scheitern in epistemischer Hinsicht und Neubeginn im Praktischen, auch die Meeresmetapher findet sich dort, Shaftesbury 1963, II 286 ff. - Spalding folgt Shaftesbury in der Wahl seines Mottos und der zentralen Frage seiner *Bestimmung des Menschen*.

angeführte Filiation. – Ein schwächeres Echo auch bei Friedrich II.: »Unde? ubi? quo?«²⁸ Und dann die »Nachtgedanken eines Zweiflers«: »Wo oder was bin ich? Von welchen Ursachen leite ich mein Daseyn, und wohin geht meine künftige Bestimmung? [...] Was für Wesen umgeben mich? Auf welche hab ich Einfluß und welche auf mich?«²⁹

Kehren wir zurück zu Rousseau. Wir sahen, daß auf den Topos des »Mais qui suis-je?« die Vergewisserung des Ich als eines geistig-aktiven Wesens (wie bei Epiktet) und dann in einem zweiten Ansatz die Weltverlorenheit (und Weltfindung) folgt. Der erste Schritt, die Ich-Gewinnung, ist der Punkt, der uns interessiert. Zuerst die Gefahr der Dispersion des Ich in die einzelnen Empfindungen: »Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations? Voilà mon premier doute, qu'il m'est, quant à présent, impossible de résoudre« – hierauf folgt der von Philippi wortgetreu exzerpierte Text.

Bin ich, könnte man mit Epiktet paraphrasieren, nichts anderes als meine Empfindungen, mit Hume: nichts anderes als »a bundle or collection of different perceptions [...]«? »For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I can never catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception«.³⁰ Rousseau wird diese Passage nicht gekannt haben, er zog selbständig die Konsequenz aus dem Sensualismus in der Locke-Nachfolge sowohl in England wie auch in Frankreich.³¹

Hume gelingt es bekanntlich nicht, sich dem Ich-Verlust im epistemischen Bereich zu widersetzen, Rousseau dagegen schlägt eine Lösung vor. Er konstatiert

²⁸ Friedrich II 1914, X 253.

²⁹ Hamann 1949ff., IV 367. Es handelt sich um die Übersetzung von David Hume, *A Treatise of human nature* I 4,7. – Zum Versuch von Kreimendahl 1990, die »Nachtgedanken« als den Text aufzuweisen, der Kant aus dem dogmatischen Schlummer riß, vgl. meine Rezension des Buches in den Kantstudien 83, 1992, 100-111. Noxon 1973, 9 spricht von dem Humeschen Text als einer »coda with Cartesian overtones«; das ist sicher richtig, auch wenn Descartes sich einer anderen Metapher bedient (»[...] tanquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum« (*Meditatio* II; Descartes 1969 ff., VII 23f.)). Die tatsächliche Herkunft der Humeschen »coda« scheint in der Forschung bisher unbekannt zu sein.

³⁰ Hume 1896, 252.

³¹ Zu den literarischen Bezügen vgl. Rang 1959, 173-181 (der Anfang des Kapitels »Der anthropologische Sensualismus und seine Überwindung«) und den Kommentar des *Emile* von Pierre Burgelin in den *Oeuvres complètes*, Paris 1959 ff., IV 1509 ff. Rousseau bezieht sich nach seinem eigenen Bekunden besonders auf den Artikel »Evidence« der *Enzyklopädie* von Quesnay (vgl. Burgelin 1519; 1523); in ihm wird zwar den »sensations mêmes« die Unterscheidung der Empfindungen und ihrer Objekte und das Urteilen vindiziert (§ 19 - 20), in einem späteren Teil des Artikels hält Quesnay jedoch fest, daß die »forme essentielle et active de l'homme«, die »forme constitutive de l'homme moral c'est-à-dire du principe actif de son intelligence, de la force d'intention, de sa liberté, de ses déterminations morales, que le distinguent essentiellement des bêtes« (§ 52), daß diese Formen nicht sensualistisch erklärt werden können, sondern in einem unmittelbaren Bezug zu Gott fundiert sind.

zunächst das Gegebensein materieller Körper, er vergewissert sich der Existenz des Universums und seiner selbst. »Ensuite, je réfléchis sur les objets de mes sensations, et trouvant en moi la faculté de les comparer, je me sens doué d'une force active que je ne savais pas avoir auparavant« (571). Dies steht mit ungefähr den gleichen Worten im *Theätet* von Platon,³² Rousseau jedoch unterschreitet im folgenden die Vermögen und läßt das *Ich* die Tätigkeiten des Vergleichens und des Urteilens ausüben. »Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature; par la comparaison, je les remue, je les transporte, pour ainsi dire, je les pose l'un sur l'autre pour prononcer sur leur différence ou sur leur similitude, et généralement sur tous leurs rapports« (571). Diese Tätigkeit des Ich gibt dem Wort »ist« erst eine Bedeutung (»donner un sens à ce mot 'est'«, 571) - im *Theätet* hieß es: »Vermittelst wessen wirkt denn nun dasjenige Vermögen, welches dir in allen und auch in diesen Dingen Gemeinschaftliches offenbart, womit du von ihnen das 'es ist' oder 'es ist nicht' aussagst und das, wonach du jetzt eben fragtest? Für dies alles, was für Werkzeuge willst du annehmen, vermittelst deren unser Wahrnehmendes jedes davon wahrnimmt?« Die Antwort lautet: Daß die Seele es vermittelt ihrer selbst verrichtet, nicht vermittelt des Körpers.³³ Rousseau setzt an die Stelle der Seele und ihrer Vermögen das »Ich«: Einzig das Ich stiftet die Synthese zwischen den isolierten Eindrücken; nur durch die Aktivität des Ich ist es möglich, die Empfindungen der verschiedenen Sinne zu einem identischen Gegenstand zu verknüpfen - die Wahrnehmung von identischen Objekten (»[...] d'apercevoir l'identité«, 573) ist bedingt durch die Aktivität des Ich »occasione experientiae«.³⁴

»Qu'on donne tel ou tel nom à cette force de mon esprit qui rapproche et compare mes sensations; qu'on l'appelle attention, méditation, réflexion, ou comme on voudra; toujours est-il vrai qu'elle est en moi et non dans les choses, et que

³² Vgl. *Theätet* bes. 184b ff. Auf Platon verweist in diesem Zusammenhang die *Logik von Port-Royal*: »Et c'est pourquoi il faut avouer que saint Augustin a eu raison de soutenir, après Platon, que le jugement de la vérité et la règle pour la discerner n'appartiennent point aux sens, mais à l'esprit: Non est iudicium veritatis in sensibus ...« (IV 1; *Logique de Port-Royal*, 1869, 386). Die Passage wird zitiert von Diderot in seinen *Pensées philosophiques* LII (Diderot 1956, 42).

³³ *Theätet* 185c4-185e2. So schreibt auch Moses Mendelssohn im *Phädon oder Über die Unsterblichkeit der Seele* (von 1763) im 2. Gespräch: »Das denkende Vermögen, und dieses allein in der ganzen Natur, ist fähig, durch eine innerliche Thätigkeit Vergleichen, Verbindungen und Gegeneinanderhaltungen wirklich zu machen [...] Und da dieses zugegeben wird, so kann ja dieses Denkungsvermögen selbst, diese Ursache aller Vergleichung und Gegeneinanderhaltung, unmöglich aus diesen ihren eigenen Verrichtungen entspringen, unmöglich in einem Verhältniß, Harmonie, Symmetrie, unmöglich in einem Ganzen bestehen, das aus außeinander seyenden Theilen zusammengesetzt ist: denn alle diese Dinge setzen die Wirkungen und Verrichtungen des denkenden Wesens voraus, und können nicht anders, als durch dieselben, wirklich werden« (Mendelssohn 1929 ff., III, 1, 93).

³⁴ Rousseau übernimmt diese alte Wendung an zwei Stellen: »[...] quoique mon esprit ne les [sc. die »idées comparatives«, R. B.] produise qu'à l'occasion de mes sensations« (572), und: »[...] c'est moi seul qui la [sc. die »attention, méditation, réflexion« und damit die Identität der Gegenstände, R. B.] produis, quoique je ne la produise qu'à l'occasion de l'impression que font sur moi les objets« (573).

c'est moi seul qui la produis, quoique je ne la produise qu'à l'occasion de l'impression que font sur moi les objets« (573). Hier wird klar das Ich des Erkennenden Subjekts als dasjenige benannt, was auf Grund seiner Tätigkeit die Erkenntnis der Gegenstände ermöglicht; ohne die Synthesisakte des »moi« gäbe es nur unzusammenhängende, verfließende Eindrücke (der in der philosophischen Reflexion als real vorausgesetzten Dinge), in die sich das Ich verlieren müßte, ohne je zu sich selbst zu gelangen.

Wie kommt es zu dieser Idee Rousseaus? Es ist die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen französischen Materialisten, die in einer durch John Locke ermöglichten Form des »way of ideas« den Sensualismus des Protagoras erneuern (gegen den sich Platon im *Theätet* wendet). In den Bemerkungen zu Helvétius' *De l'esprit* kritisiert Rousseau die Gleichsetzung von Empfindung und Urteil; die erstere ist passiv, das Urteil aktiv (IV 1123); ein Vergleich zwischen verschiedenen Empfindungen kann niemals diesen selbst entspringen (IV 1123). Und dann der Verweis auf den *Enzyklopädie*-Artikel »Evidence« (IV 1129), der im ersten, rein epistemischen Teil die Ich-Gewißheit aus den passiven Empfindungen resultieren läßt: »[...] car cette certitude (sc. meiner eigenen Existenz, R. B.) ne consiste que dans mes sensations qui m'instruisent de l'existence des corps, ou des objets de mes sensations avec la même évidence qu'elles m'instruisent de mon existence« (§ 37, 4). Rousseau: »[...] j'ai taché de le (sc. den ihm unbekannten Autor des Artikels, R. B.)³⁵ combattre et d'établir l'activité de nos jugemens, et dans les notes que j'ai écrites au commencement de ce livre, et surtout dans la première partie de la profession de foi du Vicair savoyard« (IV 1129). Quesnays sensualistische Verkehrung der Gewißheitsstrategie von Descartes provoziert bei Rousseau eine Ich-Konzeption, die die Selbstgewißheit weder in einer bloßen Ich-Reflexion findet noch mit einer Gewißheit der Empfindungen und ihrer Objekte verknüpft, sondern das Ich zum epistemischen Zentrum macht: Ohne das aktive (Kant wird hier die Spontaneität einsetzen) Ich gibt es für den Erkennenden keine empfindungsindifferenten Objekte, d. h. keine Objekte.

Hiermit ist das Ziel der Selbstgewinnung aus dem Selbstzweifel erreicht: »M'étant, pour ainsi dire, assuré de moi-même, je commence à regarder hors de moi [...]« (573). Auf die Ich-Gewißheit folgt die Frage nach der Welt und nach Gott; die metaphysische Trias beginnt wie bei Kant mit der Psychologie, geht dann über zur Kosmologie und von ihr zur Theologie.

Wenn unsere Quellen-Collage den historischen Sachverhalt richtig wiedergibt, so verbindet Rousseau zwei Gedankenfiliationen. Einmal ist es die Frage-Praxis: »Was bin ich? Woher komme ich und wohin gehe ich? ...« Diese Selbst-Frage wird bei Rousseau statt der traditionellen Vermögenspsychologie gegen Quesnay und seinen epistemischen Sensualismus ins Spiel gebracht; wo Platon gegen Protagoras von der Seele und ihren Vermögen sprach (und die gesamte Erkenntnistheorie ihm folgte), spricht Rousseau vom »Ich«. Es treffen hier also zwei Gedan-

³⁵ Zur Identifikation mit Quesnay vgl. IV 1804.

kenfiliationen zusammen: Die erkenntnistheoretische Frage, die man kurz mit den Stichworten »Sensualismus versus Rationalismus« kennzeichnen kann, und die Frage nach dem Ich: »Was bin ich? Wer bin ich? ...« Rousseau vergewissert sich des Ichs dadurch, daß er es als unabdingbare Funktion im Erkenntniszusammenhang aufweist.

Es ist schwierig, das so gewonnene Ich präzise zu fassen - als was wird es von Rousseau genau bestimmt? Wir können zwei Komponenten von einander trennen: Einmal ist das Ich verantwortlich für Urteile, zum andern für die Beziehung generisch unterschiedener Empfindungen auf ihr gemeinsames Substrat, das wirklich existierende Objekt. Erstens: »Appercevoir, c'est sentir; comparer, c'est juger«, hieß es (571). Hier wird die passive Empfindung von der aktiven Urteilshandlung unterschieden, »comparer« ist nichts anderes als urteilen. So schon - im Rückgriff auf Locke's *Essay* (IV 1, 5 u. ö.) - im II. Buch des *Emile* »[...] c'est l'art de les (sc. die idées, R. B.) comparer entre elles qu'on appelle raison humaine« (417). An die Stelle der »raison« tritt jetzt das Ich. Zweitens nimmt Rousseau das Molyneux-Problem auf und versucht zu zeigen, daß wir nicht gänzlich passiv im Gebrauch unserer Sinne (»dans l'usage de nos sens«, 573) sein können, wenn wir erkennen können, daß den unterschiedlichen Sinnesbereichen identische Objekte korrespondieren. Auch hier ist das Ich aktiv, und zwar in einer unbewußten Sphäre gegenüber dem bewußten Urteilen. Eine diese Komponenten vereinigende Theorie wird man bei Rousseau kaum erwarten dürfen.

Löst man sich von dem erweiterten Bezugsfeld, in dem Rousseau seine Gedanken entwickelt, läßt sich das von ihm identifizierte aktive Ich noch auf folgende Weise charakterisieren: Bei Hume gerät die epistemische Ich-Vorstellung in eine Krise; legt man den »way of ideas« Cartesischer und Lockescher Prägung zugrunde, so gelangt man bei dem Versuch, eine gesonderte »idea of self« aufzuweisen, in eine Aporie: Es gibt keine Vorstellung (idea), auf die das Wort »Ich« referiert. Ergo, schloß Hume, ist das Ich nichts anderes als das Ensemble meiner Vorstellungen überhaupt, ein Bündel von verschiedenen Perzeptionen. Diese Resignation gilt nur für den epistemischen Teil des *Treatise*; in der Untersuchung der »passions« und der Moral (Buch II und III) wird mit einem selbstbewußten Ich gerechnet; es thematisiert sich nicht, sondern spielt als stolzes, demütiges, wollen-des etc. Ich eine selbstverständliche Rolle. Diese Zweiteilung des Selbstbewußtseins ist nicht völlig neu; in dem schon oben erwähnten anonymen Traktat von 1728 wird die Trennung von epistemischem und praktischem Selbst schon in folgender Weise benutzt: Wir sind uns in unseren epistemischen Akten unserer selbst nicht bewußt. »Es ist keineswegs unabdingbar notwendig oder auch nur nützlich oder förderlich, daß der Geist bei seinen Handlungen des Wahrnehmens, Denkens, Erinnerns, usf. sich selbst in besonderer Weise betrachten sollte; im Gegenteil, dies wäre für solche Handlungen ein Hindernis [...]«. Bei den Willenshandlungen jedoch ist es anders, »denn es ist, wie oben schon gesagt wurde, eine notwendige und unabdingbare Bedingung des Wollens von irgend etwas oder eines willentlichen Aktes, daß der Geist zu eben der Zeit, zu der er will, sich ausdrücklich thematisiert und betrachtet als dasjenige, das will und ein Vermögen besitzt so zu

handeln, wie es tut«. ³⁶ Eine eigene willentliche Handlung ist also nur dadurch möglich, daß der Handelnde um sich selbst als den Autor der Handlung weiß; ohne Ich- oder Selbstbewußtsein kann der Wille nicht wirksam werden. Pseudo-Mayne klärt nicht, welcher Art die Handlung ist, die er bei epistemischen Akten ebenfalls in Anspruch nimmt.

Die Rousseausche Wende der Bewußtseinsphilosophie läßt sich nun so charakterisieren, daß er das aktive - spontane - Ich der praktischen Philosophie für den epistemischen Teil fruchtbar macht: Ohne Selbstbewußtsein sind auch die Handlungen des Erkennens und dessen Gegenstände (für den Erkennenden) nicht möglich.

Dies hieße für Descartes: Das Ich gewinnt sich als unbezweifelbar nicht dadurch, daß es im Zweifel als Faktum vorausgesetzt wird, ³⁷ sondern daß es den Zweifel als ein so und so geartetes Urteil aktiv erzeugt; von hier aus könnte dann im Sinne Kants weiter gefragt werden: Zu welchen weiteren Erkenntnisleistungen ist dieses zweifelerzeugende Ich außerdem befähigt? Weder Descartes noch Locke oder Leibniz sind diesen Weg gegangen, der für Kant in den siebziger Jahren gangbar wurde.

Mit der Rousseauschen Ich-Gewinnung im *Emile* ist eine beunruhigende Hypothek verbunden. Denn im *Discours sur l'inégalité parmi les hommes* wurden die Grenzen in der Schöpfung anders verlegt: »Tout animal a des idées puis qu'il a des sens, il combine même ses idées jusqu'à un certain point [...]« (III 141); die Naturkunde erklärt den Mechanismus der Sinne und die Bildung der Ideen. Der Mensch entzieht sich der Natur nicht als erkennendes Wesen (wenigstens nicht grundsätzlich), sondern als »agent libre«, und im Bewußtsein dieser Handlungsfreiheit zeigt sich die »spiritualité de son ame« (III 142). ³⁸ Die Grenzlinie also zwischen Tier und Mensch verläuft zwischen Naturzwang und Handlungsfreiheit, nicht aber in der grundsätzlichen Fähigkeit der Ideenbildung und der Erkenntnis durch Ideenvergleich. Die Tiere sind im zweiten *Discours* zur Erfassung identischer Gegenstände befähigt, sie können, so schon die von Rousseau übernommene Lehre von John Locke, auch ohne Sprache Ideen bilden und kombinieren. Im *Emile* ist dies kaum möglich, denn den Tieren wird niemand ein Ich im oben charakterisierten Sinn zusprechen. Rousseau trägt hier die Maske eines Vikars, und als Theologe exkommuniziert er die Tiere aus dem Bereich, in dem die Erkenntnis auch nur banaler Gegenstände angesiedelt ist. Dieser Schritt wird nicht expressis

³⁶ Pseudo-Mayne 1983, 77. Zur Problematik der Selbstbeziehung im Augenblick einer Erkenntnishandlung vgl. Kulstad 1991, 59-61.

³⁷ Descartes trennt nicht klar zwischen der Gewißheit meiner selbst als eines Objekts und als des Subjekts des Zweifels. Die Selbstvergewisserung in den *Meditationen*: »[...] certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo« (VII 25; »Meditatio secunda«). Die facettenreiche Ich-Gewißheit bei Descartes braucht jedoch in unserem Zusammenhang nicht ausführlicher thematisiert zu werden.

³⁸ Dazu Rang 1959, 182.

verbis vollzogen, denn von den Tieren ist nicht die Rede; vergleicht man jedoch die beiden Schriften Rousseaus, den *Emile* und den zweiten *Discours*, so fällt diese Differenz in die Augen. Kant wird dem Vikar folgen. Von der Erkenntnisleistung der Tiere wird geschwiegen; die Ermöglichung jedoch der Erfahrung wird an ein Ich geknüpft, das ausschließlich den Menschen zukommt - die Gegenstände dieser Welt sind nur für sie da. Und die *Anthropologie* von 1798 beginnt: »Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind [...] durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen ...« (VII 126).³⁹ In der Metaphysikvorlesung L1 (Heinze) - vor der Entwicklung der Paralogismen - wurde notiert: »Demnach werden die Thiere alle Vorstellungen der äußern Sinne haben; nur derjenigen Vorstellungen werden sie entbehren, die auf dem innern Sinne, die auf dem Bewußtseyn seiner Selbst, kurz auf dem Begriffe vom Ich beruhen. Sie werden demnach keinen Verstand und keine Vernunft haben; denn alle Handlungen des Verstandes und der Vernunft sind nur in sofern möglich, als man sich seiner selbst bewußt ist« (XXVIII 276). Hier kann ergänzt werden, daß den Tieren gemäß den Prämissen auch die Gegenstandsvorstellung abzusprechen ist, da sie zur Stiftung identischer Objekte aus den »Vorstellungen der äußern Sinne« nicht in der Lage sind. Sie müssen unfähig sein, Traum und Wirklichkeit zu unterscheiden.

Noch eines: Rousseau sucht sich seines eigenen Ich zu vergewissern. Die Problemstellung, aus der die Frage nach der Ichgewißheit entsprang, war durch den zeitgenössischen Sensualismus gegeben, die rhetorische Einkleidung entstammte einer alten Frage-Formel: »Wer bin ich?« Die Antwort Rousseaus ist seltsam, denn die Handlungen, die das Ich bei der Konstitution der Gegenstände vollzieht, sind dem Ich nicht bewußt, andernfalls könnten sie von niemandem in Frage gestellt werden. Sie vollziehen sich, ohne daß Ich - ich es merke. Diese unbewußten Handlungen können nur erschlossen werden; die Ich-Gewißheit hängt also von einem - immer unsicheren - Schluß ab, bei dem ich das Ich entdecke, das ich inkognito bin. Rousseau selbst thematisiert diese Frage nicht, sondern fingiert die Transparenz dessen, was er erschließt, und kann so am Schluß sagen: »M'étant, pour ainsi dire, assuré de moi-même, [...]« (IV 573). Die Konstruktion des transzendentalen Ich wird mit der Frage, um welches Ich es sich dabei eigentlich handelt, belastet sein und in die weitere Geschichte eingehen.

³⁹ Dies dürfte gemäß der Lehre der *Metaphysik der Sitten* eine Unterbestimmung sein, denn dort wird zwischen dem vernünftigen Naturwesen (homo phaenomenon) und dem Vernunftwesen (homo noumenon) unterschieden; der Mensch in der ersten Bedeutung hat »das Vermögen, sich der Identität seiner selbst in den verschiedenen Zuständen seines Daseins bewußt zu werden« (VI 223), eben dies aber kann auch »die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens« (VI 418), d. h. eines bloßen Tieres sein. Erst die »unbegreifliche Qualität der Freiheit« (VI 418) im Unterschied zur bloßen Spontaneität des Erkenntnisvermögens erhebt den Menschen über alle Tiere. Damit nimmt Kant wieder - mutatis mutandis - die Position des *Discours* von 1755 ein.