

FRANK KUHNE

**Selbstbewußtsein und Erfahrung  
bei Kant und Fichte**

Über Möglichkeiten und Grenzen der  
Transzentalphilosophie

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-1831-5

*www.meiner.de*

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2007. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die  
Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren  
wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten  
und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz:  
Bittner Dokumedia, Nieder-Wöllstadt. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttin-  
gen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706,  
hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

## INHALT

Einleitung .....	1
I. KANT .....	15
A. <i>Transzendentales und empirisches Ich</i> .....	17
1. Affektion und Ding an sich .....	17
2. Selbstaffektion und transzentaler Gegenstand .....	36
3. Subjekt der Erkenntnis und innere Erfahrung .....	48
4. »Empirische Einheit des Bewußtseins« und Einheit des empirischen Bewußtseins .....	58
5. Subjekt und Objekt der Erkenntnis .....	72
B. <i>Verstand, Vernunft, Urteilskraft</i> .....	82
1. Die Restriktion des Verstandes auf »mögliche Erfahrung« .....	83
2. Die kosmologischen Ideen der Vernunft .....	95
3. Das transzendentale Ideal .....	105
4. Vernünftiger Verstand und reflektierende Urteilskraft .....	114
5. Transzendentale und praktische Freiheit .....	134
6. Selbständigkeit und Unselbständigkeit der Moral .....	147
C. <i>Die Irreflexivität der Transzentalphilosophie Kants</i> .....	161
II. FICHTE .....	175
A. <i>Die Reflexivität der Transzentalphilosophie Fichtes</i> .....	177
B. <i>Unmittelbares und vermitteltes Bewußtsein</i> .....	194
1. Die Unmittelbarkeit des unmittelbaren Bewußtseins .....	194
2. Intellektuelle Anschauung .....	205
C. <i>Die Einheit der Vernunft</i> .....	232
1. Theoretische Vernunft .....	232
2. Praktische Vernunft .....	246
3. Der Anstoß .....	265
4. Die Struktur des Begehrungsvermögens und der Begriff der Natur .....	272
5. Apriorisches und Aposteriorisches .....	294

III. JENSEITS VON KANT UND FICHTE .....	307
A. <i>Zur spekulativen Aufhebung der Transzentalphilosophie</i> .....	309
B. <i>Die Aufhebung der Transzentalphilosophie in Gesellschaftstheorie</i> .....	316
1. Noch einmal: Kant, Fichte und das Problem der Erkenntnis des Besonderen	316
2. Die Historizität der transzendentalen Einheit der Apperzeption .....	324
3. Konsequenzen für eine Theorie des Selbstbewußtseins .....	336
 Literaturverzeichnis .....	343
Personenregister .....	369

# EINLEITUNG

Darinn sind alle einig, daß Philosophie eine Wissenschaft sey.  
Der Streit ist nur über ihren Gegenstand. [J. G. Fichte, ZVL 19]

Philosophie hat historische Voraussetzungen, die sie vorfindet und die ihre Entstehung bedingen. Sie ist zum einen bedingt durch ihre eigene Tradition, auf die sie sich sei es affirmativ, sei es negativ bezieht. Sie ist zum zweiten bedingt durch die Realgeschichte, durch die realen historischen und mithin gesellschaftlichen Voraussetzungen. Augustinus hat zwölfhundert Jahre vor Descartes beinahe wörtlich dessen methodischen Zweifel vorweggenommen und die Selbstgewißheit des denkenden Ich formuliert,<sup>1</sup> und doch wäre er niemals auf die Idee gekommen, das ego cogito zu dem >archimedischen Punkt<sup>2</sup> zu erklären, in dem alle wahren Urteile gründen. Daß Augustinus die Selbstgewißheit des denkenden Ich aus dem Dasein des Absoluten ableitet,<sup>3</sup> während Descartes umgekehrt das Dasein des Absoluten aus seinem dem Ich immmanenten Begriff zu beweisen sucht,<sup>4</sup> bezeichnet mit den unterschiedlichen historischen Kontexten, in denen beide argumentieren, auch die damit verbundenen Schranken der Erkenntnis. Für Augustinus ist die Welt als durch Gott geschaffene intelligibel strukturiert, und die empirischen Subjekte vermögen diese ontologische Struktur kontemplativ zu erfassen. Für Descartes ist die Erkennbarkeit der Welt nicht ontologisch-metaphysisch garantiert, sondern muß erkenntnistheoretisch durch den Rekurs auf das Subjekt möglicher Erkenntnis allererst begründet werden. Für jenen ist die Subjektivität der empirischen Subjekte als solche noch kein Thema, für diesen ist sie zentral. Der skizzierte Sachverhalt einer teilweisen Übereinstimmung zweier Philosophen über die Jahrhunderte hinweg ist philosophiehistorisch unbestreitbar, und auch die philosophie- und realgeschichtlichen Bedingungen, die es Descartes im Un-

<sup>1</sup> Vgl. Augustinus (419), 42f.

<sup>2</sup> Vgl. Descartes (1647), 17.

<sup>3</sup> »Und auch in uns selber finden wir ein Abbild Gottes, das ist jener höchsten Dreieinigkeit [...]. Denn wir sind, wissen, daß wir sind, und lieben dies unser Sein und Wissen. In diesen drei Stücken [...] verwirrt uns kein falscher Schein der Wahrheit. Denn wir erfassen sie nicht wie die Außendinge mit irgendeinem leiblichen Sinne [...]. Mögen sie sagen: Wie, wenn du dich täuschst? Wenn ich mich täusche, bin ich ja. Denn wer nicht ist, kann sich auch nicht täuschen; also bin ich, wenn ich mich täusche.« Augustinus (419), 42f.

<sup>4</sup> »Denn wenngleich die Idee der Substanz in mir ist, eben darum weil ich selbst eine Substanz bin, so wäre es doch nicht die Idee der unendlichen Substanz, da ich endlich bin, wenn sie nicht von irgendeiner Substanz herrührte, die in Wahrheit unendlich ist.« Descartes (1647), 37.

terschied zu Augustinus ermöglichten, das denkende Ich zum unbezweifelbaren Fundament allen Wissens zu erklären, wird kaum jemand in Abrede stellen. Ohne den Zerfall des Universalienrealismus und die nominalistische Wendung auf das denkende Subjekt einerseits, ohne die Auflösung der festgefügten mittelalterlichen Ordnung und die allmähliche Herausbildung bürgerlicher Verhältnisse andererseits, ist der vermeintlich radikale Neubeginn Descartes' in der Philosophie nicht denkbar.

Daß die Philosophie historische Voraussetzungen hat, ist trivial, nicht trivial ist dagegen die Frage, wie sie sich zu diesen Voraussetzungen verhält. Insbesondere im Hinblick auf ihre eigene Tradition sind zwei Möglichkeiten denkbar. Entweder Philosophie begreift die tradierten Theoreme als abgelegte Gestalten philosophischen Bewußtseins, die nur noch Gegenstand eines anachronistischen Philosophierens und einer Geschichtsschreibung sind, die selbst nicht philosophisch ist, oder sie begreift sie als bleibende Grundlage, ohne deren Aneignung philosophische Reflexion sich selbst nicht begreifen kann. Kant hat den Umstand, daß in der Geschichte der Philosophie faktisch eine Pluralität verschiedener und konkurrierender philosophischer Systeme und Entwürfe anzutreffen ist und das Eine, von allen Philosophen anerkannte philosophische System nicht existiert, als Indiz dafür genommen, daß die Philosophie noch nicht »den sicheren Gang einer Wissenschaft«<sup>5</sup> gehe. Ihr zu diesem sicheren Gang zu verhelfen, ist das Ziel der *Kritik der reinen Vernunft*, die keine »Kritik der Bücher und Systeme«<sup>6</sup> ist, also auch keine immanente Kritik tradiert Philosophie intendiert, sondern eine Untersuchung des Vernunftvermögens durch die Vernunft selbst. Kants Transzendentalphilosophie versteht sich als ahistorisch. Auch wenn leicht zu zeigen ist, inwiefern sie durch die Tradition vermittelt ist, so macht sie diese Vermittlung doch nicht zu ihrem eigenen Thema. Ihr Verhältnis zur philosophischen Tradition und zur Geschichte überhaupt ist das der abstrakten Negation. Dasselbe gilt für Fichtes erste *Wissenschaftslehre*, die darauf abzielt, Kants kritische Philosophie zu Einem System zu vervollständigen.<sup>7</sup> Wenn Fichte in seiner Transzendentalphilosophie Geschichte thematisiert, dann ist es die ahistorische, transzendentale »Geschichte des menschlichen Geistes«.<sup>8</sup>

Die kritische Philosophie Kants und die frühe *Wissenschaftslehre* Fichtes zählen längst selbst zum Bestand der Geschichte der Philosophie. Die Philosophiegeschichtsschreibung rubriziert sie gewöhnlich unter dem Titel der »Philosophie der Subjektivität« oder »Bewußtseinsphilosophie«, wobei sie in der Regel Kant näher als den unmittelbaren Vorläufer, Fichte als den Begründer des sogenannten Deutschen Idealismus.

<sup>5</sup> KrV B VII.

<sup>6</sup> KrV A XII.

<sup>7</sup> »Fichtes erste *Wissenschaftslehre*« meint hier und im folgenden die *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* von 1794/5.

<sup>8</sup> GWL 365 [222]. Über Fichtes frühe Einstellung zur Geschichte berichtet Friedrich Schlegel am 30. September 1796 in seinem Brief an Christian Gottfried Körner: »Das erstemahl, da ich ein Gespräch mit ihm hatte, sagte er mir: er wolle lieber Erbsen zählen, als Geschichte studieren.« Schlegel, Briefe 333.

mus<sup>9</sup> bezeichnet. Nach dem heute gängigen Schema, wonach sich der Fortschritt in der Philosophie als mehrfacher »Paradigmenwechsel« von der Ontologie über die Subjekt- bzw. Bewußtseinsphilosophie zur Sprachphilosophie vollzogen habe,<sup>10</sup> sind Kant und Fichte Vertreter eines abgelegten, überwundenen Paradigmas.<sup>11</sup> Die Beschäftigung mit ihnen wäre so allenfalls noch von historischem Interesse. Aber abgesehen davon, daß der vor einigen Jahrzehnten erneut ausgerufene »Tod des Subjekts«<sup>12</sup> schon seit längerem wieder in Frage gestellt wird<sup>13</sup> und die sprachanalytische Überwindung sogenannter bewußtseinsphilosophischer Zirkel sich der Kritik ausgesetzt sieht, eben diese Zirkel in neuer Terminologie zu reproduzieren,<sup>14</sup> ist die Totsagung Kants und Fichtes und darüber hinaus der gesamten philosophischen Tradition alles andere als ein neues Phänomen, sondern integraler Bestandteil der Geschichte der Philosophie.<sup>15</sup> So formuliert schon Fichtes Schüler Herbart 1824 in seiner *Psychologie als Wissenschaft*: »Wer die idealistischen und naturphilosophischen Lehren, von denen hier die Rede ist, noch nicht kennt, der muß Anstalt machen, sie wenigstens aus einigen Proben kennen zu lernen. Auf FICHTE's Wissenschaftslehre, und die darauf gebaute Sittenlehre, als auf die eigentlichen Hauptwerke dieser Art, sollte ich ihn hinweisen, wenn von gründlichem historischen Studium die Rede wäre; allein, wer es wagt, diese Schriften ernstlich zu studiren, der wird viel Zeit daran verlieren, und er

<sup>9</sup> Der Terminus »Deutscher Idealismus« hat sich zwar eingebürgert, ist aber »nichts weniger als selbstverständlich«. Darauf hat Jaeschke (2000) nachdrücklich aufmerksam gemacht. »Der ›Deutsche Idealismus‹ entsteht keineswegs in den 1790er Jahren, in der Denkbewegung von Kant über Reinhold zu Fichte und Hölderlin, und weiter zu Schelling und Hegel. Vielmehr erfolgt die Genese des ›Deutschen Idealismus‹ erst nach seinem Zusammenbruch. Und seine Erfinder sind zwei Neukantianer – einer aus der Marburger und der andere aus der Südwestdeutschen Schule.« (219) Die Karriere des Begriffs beginnt 1866 mit Friedrich Albert Langes wirkungsmächtiger *Geschichte des Materialismus*. Wilhelm Windelband präzisiert Langes diffusen und von »trübe[n] Assoziationen« begleiteten Idealismusbegriff (»idealistische Vaterlandsschwärmerie«, »idealistische[] Tendenzen des Turnunterrichts«) in seiner Geschichte der neueren Philosophie 1880 zum philosophiehistorischen Epochenbegriff (223ff).

<sup>10</sup> Vgl. Tugendhat (1976), 25; Tugendhat/ Wolf (1983), 7ff; Habermas (1988), 20. Der Begriff des Paradigmas bzw. Paradigmenwechsels entstammt der historisch orientierten Wissenschaftstheorie, vgl. Kuhn (1976).

<sup>11</sup> Habermas (1988; 34) zufolge »wird man feststellen dürfen, daß das Fichtesche Ausgangsproblem durch einen Wechsel des Paradigmas gegenstandslos wird«.

<sup>12</sup> Vgl. dazu die Beiträge in Nagl-Docekal/Vetter (1987).

<sup>13</sup> Vgl. Frank (1991 a; 159).

<sup>14</sup> Vgl. Henrich (1989 a).

<sup>15</sup> Auch die Klage über die Unverständlichkeit der Transzendentalphilosophie ist so alt wie diese selbst. So befindet etwa Friedrich Carl Forberg: »Man hat bey der Kantischen Philosophie über Dunkelheit geklagt: bey der Fichtischen wird man über Finsterniß klagen müssen. In andern Philosophien konnte immer die Einbildungskraft dem Verstände nicht nachkommen; hier scheint es, als ob der Verstand nicht allemal der Einbildungskraft nachkommen könne: es werden uns Begriffe zugemuthet, die wir nur mit der Einbildungskraft anfassen, mit dem Verstand aber gar nicht denken sollen.« (1796; 77).

darf nur auf geringen Gewinn rechnen. Kürzer gelangt man in der Hauptsache zum Ziele durch SCHELLING's Schrift über das Ich, vom Jahre 1795. Hier zeigt sich der falsche Enthusiasmus, welcher seitdem der Philosophie so viel Schaden zufügte, schon mit aller seiner Verkehrtheit, aber noch in jugendlicher Liebenswürdigkeit [...].«<sup>16</sup> Gut einhundert Jahre später verleiht Reichenbach seiner Überzeugung von der Entbehrlichkeit der unter Metaphysik-Verdacht gestellten naturphilosophischen Tradition pathetisch Ausdruck: »Die Philosophie der Naturerkenntnis will keines von den Systemen sein, die aus dem Kopfe eines einsamen Denkers entspringen und wie steinerne Monamente vor dem betrachtenden Blick der Generationen stehen – sondern sie will Wissenschaft sein wie die andern Wissenschaften auch, ein Schatz von gemeinsam erarbeiteten Sätzen, deren Anerkennung unabhängig vom Rahmen eines Systems von jedem verlangt werden kann, der überhaupt in diesen Dingen mitdenken will.«<sup>17</sup> Und Schlick zieht scheinbar aus einer historischen Erfahrung nur die logische Konsequenz, wenn er feststellt: »Alle Versuche, dem Chaos der Systeme ein Ende zu machen und das Schicksal der Philosophie zu wenden, können, so scheint eine Erfahrung von mehr als zwei Jahrtausenden zu lehren, nicht mehr ernst genommen werden.«<sup>18</sup> Einigkeit besteht unter Philosophen darüber, daß keine Einigkeit besteht – und das bereits im Hinblick auf den Begriff der Philosophie. Reinholds Wort gilt noch immer: »Eine Definition der Philosophie ausfindig zu machen, die auf einem Reichstage der itzt lebenden Philosophen von Profession durch Mehrheit der Stimmen bestätigt werden sollte, dürfte wohl eines der schwersten Probleme seyn, an welche sich ein philosophischer Schriftsteller wagen könnte.«<sup>19</sup> Angesichts dieser Sachlage könnte es fast plausibel erscheinen, wenn Rorty dafür plädiert, die Philosophie solle sich von ihrem systematischen Anspruch und dem Anspruch auf Wahrheit verabschieden zugunsten eines hermeneutischen Bemühens um die Kultur einer Zeit im jeweiligen Kontext: »[T]he point of edifying philosophy is to keep the conversation going rather than to find objective truth.«<sup>20</sup> Freilich: Diese Auffassung von Philosophie verpflichtet zu nichts – schon gar nicht dazu, sie zu übernehmen.<sup>21</sup>

Die vorliegende Arbeit sieht in den Philosophien Kants und Fichtes keine Repräsentanten eines abgelegten Paradigmas; sie sind ihr nicht von philosophiehistorischem, sondern von systematischem Interesse. Die dualistische Entgegenseitung von

<sup>16</sup> Herbart (1824), 254.

<sup>17</sup> Reichenbach (1928), 15. Das harmlose Pendant des »einsamen Denkers«, dessen Systeme ganze Generationen einschütern, ist Prof. Pnin, der einsame Gelehrte des Orchideenfachs, dessen weithin unbeachtete geisteswissenschaftliche Forschung »aus ihm einen glücklichen, fußnotentrunkenen Wahnsinnigen gemacht [hat], der die Milben in einem langweiligen, einen Fuß dicken Band aufstört, um darin einen Hinweis auf einen noch dickeren aufzuspüren«. Nabokov (1957), 176.

<sup>18</sup> Schlick (1930), 33.

<sup>19</sup> Reinhold (1790), 3.

<sup>20</sup> Rorty (1980), 377.

<sup>21</sup> Vgl. Hartmann (1984), 33.

systematischer und historisch orientierter Philosophie respektive Philosophiegeschichte ist selbst ein Resultat der Geschichte der Philosophie, das einen angemessenen Begriff von Philosophie ebenso verhindert wie es einen angemessenen Zugang zu den Gegenständen der Philosophie verstellt. Wenn Kant die Pluralität philosophischer Systeme und Lehren als Indiz dafür nimmt, daß die Philosophie noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe, dann mißt er die Philosophie an den Einzelwissenschaften par excellence seiner Zeit, an Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft. Die historische Bedingtheit dieses Maßstabs ist unschwer zu sehen. Kant wird sie aber ebensowenig zum philosophischen Problem, wie ihm die Vermittlung der eigenen Position durch Empirismus und Rationalismus zum erkenntnistheoretischen Problem wird. Thematisch sind ihm tradierte Philosopheme nur insofern, als sie unter Voraussetzung der Resultate der Transzentalphilosophie zum Gegenstand der Kritik werden – daß sie selber notwendige Voraussetzungen der Begründung der Transzentalphilosophie sind, wird nicht eigens systematisch erörtert, sondern allenfalls anekdotisch angemerkt.<sup>22</sup>

Indem Kant die Philosophie zunächst an dem ihr äußerlichen Maßstab von Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft mißt und es dann unternimmt, sie mit rein philosophischen Mitteln zur Wissenschaft zu bilden, täuscht er sich sowohl über die Philosophie wie über die Einzelwissenschaften. Mathematik und Naturwissenschaft, wie avanciert auch immer, taugen nicht als Modell für den Wissenschaftscharakter der Philosophie. Dies zeigt ein Blick auf die Bedingungen, die dem Fortschreiten der Naturwissenschaft einerseits, der Philosophie andererseits zugrunde liegen. Der Fortschritt in den Naturwissenschaften hat den Charakter der Akkumulation von Wissen, dessen Bedingung die Instrumentalisierbarkeit bereits gewonnenen Wissens als Mittel zur Gewinnung neuen Wissens ist.<sup>23</sup> Das gewonnene Wissen der einzelnen Naturwissenschaft existiert in Gestalt eines nach Prinzipien organisierten Systems des Wissens getrennt von den empirischen Subjekten. Diese können als Wissenschaftler die gesicherten Resultate ihrer Disziplin als ein Mittel, als ein Werkzeug zu weiterer Forschung benutzen, ohne daß sie sich deren historische Genese und die dieser ursprünglich zugrunde liegenden theoretischen Probleme noch einmal vergegenwärtigen müssen,<sup>24</sup> und sie können dabei auf standardisierte Verfahren und Apparaturen zurückgreifen, ohne über das Wissen der darin eingegangenen Prinzipien verfügen zu müssen. Dieses instrumentelle Verhältnis zur eigenen Tradition er-

<sup>22</sup> »Ich gestehe frei: die Erinnerung des *David Hume* war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.« Prol. A 13.

<sup>23</sup> Vgl. Bulthaup (1973), 59ff. u. 77ff.

<sup>24</sup> So ist etwa jedem Chemiker die adäquate Erklärung des Verbrennungsvorgangs, wie sie heute in jedem Lehrbuch der Chemie steht, eine selbstverständliche Voraussetzung seines Tuns. Unternimmt er es dennoch, der Geschichte der Erklärung dieses Phänomens und der Rolle der Phlogiston-Theorie in dieser Geschichte nachzugehen, treibt er nicht mehr Chemie, sondern betätigt sich als Historiker seiner Disziplin.

zeugt den Schein einer unmittelbaren Beziehung auf den Gegenstand auch dort, wo dieser kein Gegenstand möglicher Wahrnehmung ist. Was nur durch Elektronenmikroskop oder Radioteleskop zum Gegenstand wird, scheint durch diese Instrumente unmittelbar gegeben. Dabei bleibt außer Betracht, daß in diesen Instrumenten das Wissen ganzer Forschergenerationen inkorporiert ist. Mithin ist der Gegenstand nicht unmittelbar gegeben, sondern durch die Tradition vermittelt. Die Instrumentalisierbarkeit gewonnenen Wissens als Mittel zur Gewinnung neuer Erkenntnisse ist die conditio sine qua non naturwissenschaftlichen Fortschritts. Der von ihr erzeugte Schein eines unmittelbaren Gegebenseins der Gegenstände steht diesem Fortschritt nicht im Wege; er ist auch kein Thema der Naturwissenschaft, sondern ihrer philosophischen Reflexion.

Der Fortschritt in der Philosophie unterliegt anderen Bedingungen. Er hat nicht den Charakter der Akkumulation von Wissen, da deren Bedingung, die Instrumentalisierbarkeit gewonnenen Wissens als Werkzeug der Forschung entfällt. Die Tradition der Philosophie ist nicht geronnen in standardisierten Verfahren und Apparaturen. Ein instrumentelles Verhältnis zu ihr ist deshalb nicht möglich. Philosophie kann sich nicht rein affirmativ auf ihre Tradition beziehen, sondern nur in bewußter Kritik, sei es, daß sie die tradierten Theoreme angesichts von Kritik erneut rechtfertigt, modifiziert oder insgesamt verwirft. Die Gegenstände der Philosophie sind begrifflich vermittelt, und die Begriffe enthalten selbst dort, wo sie in der »Eiswüste der Abstraktion« angesiedelt scheinen, gesellschaftliche Erfahrung. Das Beispiel Descartes' ist hier schlagend. Im Unterschied zu den Naturwissenschaften bezieht sich die philosophische Reflexion mittels ihrer Gegenstände auf ihre eigene Tradition und auf die reale Geschichte. Adorno verweist auf diesen Sachverhalt, wenn er Spuren der von Kant ausgeblendeten Geschichte der Subjektivität noch in dessen rein systematischen Bestimmungen des transzendentalen Apparates erblickt. Tradition ist »der Erkenntnis selbst immanent [...] als das vermittelnde Moment ihrer Gegenstände. [...] Unter den Leistungen der Kantischen Deduktion rangiert obenan, daß er noch in der reinen Form der Erkenntnis, der Einheit des Ich denke, auf der Stufe der Reproduktion in der Einbildungskraft, Erinnerung, die Spur des Geschichtlichen gewahrte.«<sup>25</sup> Hinweise wie dieser, von Adorno en passant gegeben, mögen über den objektiven Gehalt der Kantischen *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* mehr besagen als manche groß angelegte Interpretation, sie werden heute schon deshalb kaum wahrgenommen, weil sie keiner Methode entspringen und deshalb auch nicht als Gegenstand methodologischer Reflexionen taugen. Wenn Adorno zu Recht darauf besteht, daß die philosophische Reflexion an der eigenen Tradition und der in ihr sedimentierten gesellschaftlichen Erfahrung ihre Substanz hat, so erscheint dieser sachliche, nämlich für die Sache der Philosophie konstitutive Zusammenhang von systematischem Philosophieren und Geschichte heute meist nur noch als methodologisches Problem, dem, ob ein Theorem der Bewußtseinsphilosophie mit den Mitteln der analytischen Sprachphilosophie ohne Verlust »rekonstruiert« werden könne.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Adorno (1966), 63f.

<sup>26</sup> »Besondere Bedeutung kommt [...] der Fragestellung [zu], ob die traditionellen Bestim-

Ist das kritische Verhältnis zur eigenen Tradition spätestens seit Aristoteles' Kritik an der Ideenlehre Platons das *movens* philosophischen Fortschritts, so war Philosophie dennoch die längste Zeit gegenüber diesem *movens* blind. Erst Hegel hat gesehen, daß die Geschichte der Philosophie nicht ein Vorrat mehr oder minder geistreicher Lehren ist, die zum Gegenstand historischer Forschung gemacht werden können, sondern die Entfaltung des Denkens in der Zeit darstellt. »Diese Taten des Denkens scheinen zunächst, als geschichtlich, eine Sache der Vergangenheit zu sein und jenseits *unserer Wirklichkeit* zu liegen. In der Tat aber, was *wir* sind, sind wir zugleich geschichtlich, oder genauer: wie in dem, was in [...] der Geschichte des Denkens [sich findet], das Vergangene nur die *eine* Seite ist, so ist in dem, was wir sind, das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft.«<sup>27</sup> Kann die Philosophie sich selbst nur begreifen, wenn sie sich ihrer Tradition versichert, ist aber das Verhältnis zur Tradition durch die Interpretation der Gegenwart mitbestimmt, dann scheint der Relativismus in der Philosophie nur unter Anerkennung der Voraussetzungen des spekulativen Idealismus Hegels vermeidbar, und die philosophische Reflexion hätte die Wahl zwischen der Affirmation des absoluten Idealismus und verschiedenen Varianten des Skeptizismus. Gegen diese Alternative richtet sich die Generalthese dieser Arbeit. Sie lautet: Philosophie, die bei sich selbst bleibt, vermag nicht ›ihre Zeit in Gedanken zu erfassen‹.<sup>28</sup> Sie kann weder ihre Gegenstände noch sich selbst adäquat begreifen. Dies ist an Kants kritischer Philosophie und Fichtes früher *Wissenschaftslehre* auf dem Wege der immanenten Kritik zu zeigen.

Immanente Kritik überprüft die einer Theorie zugrunde liegenden Voraussetzungen, Urteile und Schlußfolgerungen; sie mißt die Theorie an ihrem eigenen Anspruch. Indem die vorliegende Arbeit derart verfährt, setzt sie sich von Rezeptionsweisen ab, die Kants Philosophie (mit Einschränkungen der Fichtes) ebenfalls ein systematisches Interesse entgegenbringen, sie aber an einem äußerlichen Maßstab messen. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Kant-Rezeption von Autoren zu nennen, die der sprachanalytischen Tradition verbunden sind. So ist etwa Bennett zuzustimmen, wenn er feststellt: »Like all great pioneering works in philosophy, the ›Critique‹ is full of mistakes and confusions. It is a misunderstanding to think that a supreme philosopher cannot have erred badly and often: the ›Critique‹ still has much to teach us, but it is wrong on nearly every page.«<sup>29</sup> Wenn Bennett aber Kants Unterscheidungen von *a priori* und *a posteriori*, von analytischen und synthetischen Urteilen vor dem

mungen von Subjektivität und Moralität ohne semantischen und epistemologischen Verlust rekonstruiert werden können. Allein unter diesen methodischen Bedingungen werden sich traditionelle Reflexionsmodelle in systematische Positionen der Gegenwartsphilosophie verlängern lassen.« Sturma (1997), 29.

<sup>27</sup> VLGdPh I, 21; vgl. DS 9ff.

<sup>28</sup> Vgl. Hegel, Rphil. 26.

<sup>29</sup> Bennett (1966), VIII. Vaihinger (II 1892) nennt die *Kritik der reinen Vernunft* »das genialste und zugleich das widerspruchsvollste Werk der ganzen Geschichte der Philosophie [...]« (VI).

Hintergrund Quines, Strawsons und Wittgensteins diskutiert<sup>30</sup> und den Kontext, in dem sie bei Kant allein ihre strenge Bedeutung haben: dem der Transzentalphilosophie als einer Theorie von den Prinzipien der Erkenntnis, nicht wirklich berücksichtigt, dann beschränkt sich sein Interesse darauf, in Kant das mit der analytischen Philosophie Vereinbare von dem mit ihr Unvereinbaren zu trennen. Eine solche Rezeption vermag den Blick für Inkonsistenzen der Kantischen Argumentation im Detail durchaus zu schärfen, muß aber seine Theorie als Ganze verfehlen. Letzteres gilt a fortiori für eine Lektüre, die davon ausgeht, daß die Transzentalphilosophie in der ihr von Kant zugeschriebenen Gestalt als Prinzipientheorie ohnehin obsolet sei und deshalb nur noch insofern von aktuellem Interesse sein könne, als sie in Methodologie transformierbar sei. Was sich wie eine Reprise des neukantianischen Programms anhört, ist in neuerer Zeit wiederum sprachanalytisch inspiriert. Kant wird so zum Erfinder der Idee einer transzentalen Argumentation, oder von »transcendental arguments«.<sup>31</sup>

Die vorliegende Arbeit setzt sich ferner ab von Ansätzen, welche die Transzentalphilosophie mit Positionen der sprachanalytischen Philosophie vermitteln respektive jene durch Positionen dieser »verlängern« wollen.<sup>32</sup> Diese Ansätze gehen zwar zu Recht davon aus, »daß der Sinn der Philosophie nicht durch eine *creatio ex nihilo*, sondern in der Auseinandersetzung mit ihren Gedankenbewegungen über die Zeit hinweg entsteht und allein vor diesem sachlichen Hintergrund verstanden und eingelöst werden kann«.<sup>33</sup> Doch mit ihrer Unterscheidung von »traditionelle[n] Reflexionsmodellen« und »systematische[n] Positionen der Gegenwartsphilosophie« setzen sie nicht nur den fragwürdigen Dualismus von Historischem und Systematischem voraus, sie identifizieren ihn auch vorschnell mit der nicht minder fragwürdigen Entgegensetzung von traditionellem und avanciertem Erkenntnisstand der Philosophie, um daraus das eigene Programm einer »systematischen Rehabilitierung«<sup>34</sup> der Tradition abzuleiten. Es ist kein Zufall, daß jene Autoren, die meinen, insbesondere Kant mit Blick auf die sprachanalytische Philosophie rehabilitieren oder rekonstruieren zu

<sup>30</sup> Vgl. Bennett (1966), 4ff; 41ff.

<sup>31</sup> So betont Aschenberg (1984; 57), »daß die Idee der transzentalen Argumentation sich als ein *methodologisches Konzept* verstehen läßt, welches vom spezifischen Inhalt wie vom konstitutionstheoretischen Idealismus der Kantischen Philosophie abgelöst werden kann [...]. Wie dominierend die Auffassung ist, wonach Erkenntnistheorie nur noch als Methodologie ernst zu nehmen sei, zeigt Pascher (1997; 56), der die »weitgehend[e] Einigkeit« darüber zum Maßstab der Beurteilung der Transzentalphilosophie macht: »In der Geschichte des Kantianismus stellt die Relativierung des Geltungsanspruchs apriorischer Prinzipien einen bedeutsamen historischen Fortschritt gegenüber Kant dar. Dies deshalb, weil in der Gegenwart weitgehend Einigkeit über die *Relativität von philosophischen Begründungsansprüchen* besteht, so daß eine methodologische Version von Transzentalphilosophie diejenige Form eines an Kant orientierten Philosophierens ist, wie sie in der Gegenwart noch vertreten wird.«

<sup>32</sup> Vgl. etwa Becker (1984); Mohr (1991); Sturma (1985; 1997).

<sup>33</sup> Sturma (1997), 41.

<sup>34</sup> Sturma (1997), 41.

müssen, die spekulative Kant-Interpretation der klassischen deutschen Philosophie, eben darum, weil sie eingestandenermaßen spekulativ ist, für problematisch halten.<sup>35</sup>

Schließlich setzt sich die Arbeit auch von der Art und Weise ab, in der Dieter Henrich und einige seiner Schüler das Thema Selbstbewußtsein und klassische deutsche Philosophie behandeln. Zwar stimmt sie mit Henrich darin überein, »daß sich die Problemlage Subjektivität auch nach allen Wandlungen der Theorieform nicht verflüchtigt hat, daß sie vielmehr auch unter dem Druck der Kritik, der von seiten buchstäblich aller neuer Methoden gegen sie ausging, nicht zu zersetzen war. [...] Jeder Theorieversuch, der nicht von einem inzwischen überständigen Innovationsdrang gezeichnet sein soll, steht vielmehr auch wieder vor der Aufgabe, sich in die Problemlage Subjektivität hineinzuarbeiten.«<sup>36</sup> Doch die erneute Befassung mit der Problemlage Subjektivität und Selbstbewußtsein erfolgte im Umkreis der sogenannten Heidelberger Schule bislang auf zwei getrennten Wegen, dem der Erforschung der »Konstellationen von Gedanken und Personen«,<sup>37</sup> die es ermöglicht haben, daß sich die idealistische Philosophie ausbilden konnte, und dem der systematischen Untersuchung der Struktur des Selbstbewußtseins. Sie hat einerseits zu motivgeschichtlichen Untersuchungen im Hinblick auf die Entstehung der klassischen deutschen Philosophie geführt,<sup>38</sup> andererseits hat sie, angestoßen von zwei einflußreichen Aufsätzen Henrichs,<sup>39</sup> in Auseinandersetzung mit Vertretern der sprachanalytischen Tradition versucht, das Phänomen Selbstbewußtsein theoretisch zu erklären, ohne in die Zirkel und Regresse der Tradition zu geraten.<sup>40</sup> Daß sowohl der eine wie der andere Weg

<sup>35</sup> »Der sich aus den Prämissen der Erkenntniskritik [Kants] ergebende eher gemäßigte und vorbehaltliche Charakter der Theorie des Selbstbewußtseins hat jedoch die Nachfolger Kants von Reinhold zu Fichte bis Henrich in hohem Maße unbefriedigt gelassen. Es ist aber sehr zu bezweifeln, daß die im Rahmen der Erkenntniskritik zur Darstellung gekommenen Grenzen für die Theorie des Selbstbewußtseins spekulativ überschritten werden können, ohne den ‚sicheren Gang einer Wissenschaft‘ aufzugeben.« Sturma (1986), 127.

<sup>36</sup> Henrich (1989), 114.

<sup>37</sup> Henrich (1991), 11.

<sup>38</sup> Vgl. Henrich (1989; 1991; 2004); Kondylis (1979); Frank (1997).

<sup>39</sup> Henrich (1966; 1970).

<sup>40</sup> Vgl. Henrich (1989 a); Frank (1986; 1991 a). Die Versuche, das Phänomen Selbstbewußtsein zu erklären, bedienen sich der schon von Henrich in Anschlag gebrachten Methode, es »ex negativo vom Reflexionsmodell her« zu beschreiben (Henrich 1970, 284). Daraus, daß Selbstbewußtsein nicht, wie von der Tradition bis Kant angenommen, als Selbstreflexion gedacht werden könne, folgt demnach, daß es nicht als Relation von etwas zu etwas und auch nicht als propositionale Enthüllung von etwas *als* etwas verstanden werden könne; infolgedessen habe es keinen Sinn anzunehmen, in ihm werde etwas identifiziert; schließlich könne es auch nicht als Ergebnis intentionalen Handelns oder als Gegenstand eines begrifflichen Wissens betrachtet werden (vgl. Frank 1991, 163). Damit überhaupt Reflexion und Selbstreflexion möglich sei, müsse ein präreflexives Vertrautsein des Bewußtseins mit sich schon vorliegen (Henrich 1970, 267; Frank 1991, 70). Vgl. ferner Pothast (1971), dem zufolge Bewußtsein zu denken ist »als gänzlich ›objektiver Prozeß in dem Sinn, daß kein Moment eines wissenden Selbstbezugs daran auftritt« (76).

der Untersuchung zu neuen Einsichten geführt hat, ist nicht zu bestreiten; problematisch ist dies Vorgehen dennoch, weil es das historische Moment der Philosophie vom systematischen trennt und auf die Motivgeschichte reduziert.

Der Aufbau der Arbeit ist durch das ihr zugrunde liegende Verfahren der immanenten Kritik bestimmt. Die beiden ersten Teile überprüfen die Argumentationen Kants und Fichtes am Leitfaden ihrer tragenden Begriffe auf ihre Stimmigkeit. Der dritte Teil skizziert zunächst die spekulative Überwindung der Transzentalphilosophie durch Schelling und Hegel, um dann aus dem Ungenügen sowohl der Transzentalphilosophie wie auch ihrer spekulativen Alternative die Generalthese dieser Arbeit zu begründen, wonach Philosophie, die bei sich selbst bleibt, weder ihre Gegenstände noch sich selbst begreifen kann.

Näher ergibt sich folgende inhaltliche Gliederung: Der Kant-Teil thematisiert in *Abschnitt A* das Verhältnis von transzendentalem und empirischem Ich unter den Gesichtspunkten der Sinnlichkeit des Ich, seiner Funktion als Subjekt der Erkenntnis und der Einheit seines Bewußtseins. Er weist nach, daß Kants Argumentation unter allen drei Gesichtspunkten von Inkonsistenzen und Widersprüchen durchzogen ist. Diese gründen nicht zuletzt darin, daß Kant kritiklos Theoreme der zeitgenössischen Erkenntnistheorie übernimmt, die, obwohl mit der Transzentalphilosophie unvereinbar, gleichwohl deren Grundlage bilden sollen. So übernimmt Kant ungeprüft das empiristische Lehrstück von den qua Affektion gegebenen Sinnesdaten (erstes Kapitel). Dieses Theorem hält der Kritik nicht Stand und wird von Kant gegen Ende der *transzentalen Analytik*, in den *Antizipationen der Wahrnehmung*, auch als haltlos erwiesen (zweites Kapitel). Kant weist hier nach, daß die Rede von einem durch Affektion Gegebenen und die Frage nach seinem Woher transzentalphilosophisch keinen Sinn ergibt. Doch bleibt diese, dem Stand der Argumentation nach erreichte Einsicht unausgesprochen und folgenlos. Kant spricht auch weiterhin von gegebenen Sinnesdaten. Auch die Bestimmung des Ich als Subjekt der Erkenntnis krankt an dem vorausgesetzten und durch die *transzendentale Ästhetik* nicht wesentlich modifizierten Datensualismus des Bewußtseins, auf dessen Grundlage die Möglichkeit objektiver Erkenntnis ein Rätsel bleiben muß. Kants Versuch, diese nominalistische Voraussetzung seiner Erkenntniskritik durch die nominalistische Theorie der kategorialen Synthesis der produktiven Einbildungskraft zu überwinden, führt in neue Ungereimtheiten (Kapitel drei bis fünf). Zum einen soll die Gegenständlichkeit des Gegenstandes der Erkenntnis kategorial konstituiert sein, mit der Konsequenz, daß Subjekt und Gegenstand der Erkenntnis keine Selbständigkeit gegenüber ihrer Vermittlung im Prozeß der Erkenntnis haben; zum anderen soll die unmittelbare, kategorial nicht konstituierte Erfahrung des empirischen Subjekts selbst eine notwendige Bedingung von Erkenntnis sein, was die Selbständigkeit des Subjekts voraussetzt. Indem Kant die Einheit des empirischen Bewußtseins mit der transzentalen Einheit identifiziert, reduziert er die Träger des empirischen Bewußtseins auf Funktionsorgane dieser Einheit.