

Georg Gasser / Martina Schmidhuber (Hrsg.)

Personale Identität,
Narrativität und
Praktische Rationalität

Die Einheit der Person aus metaphysischer
und praktischer Perspektive

mentis
MÜNSTER

CC 6360 G 25A

INHALTSVERZEICHNIS

Autoren	7
Vorwort.....	9
Einleitung: Zum Verhältnis von personaler Identität und praktischer Rationalität <i>Georg Gasser</i>	11

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier  ISO 9706

© 2013 mentis Verlag GmbH
Eisenbahnstraße 11, 48143 Münster, Germany
www.mentis.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zulässigen Fällen ist ohne vorherige Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany
Einbandgestaltung: Anne Nitsche, Dülmen (www.junit-netzwerk.de)
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
ISBN 978-3-89785-799-5

ABSCHNITT I

DIE METAPHYSIK MENSCHLICHER PERSISTENZ

Personale Identität zwischen Naturalismus und Kulturalismus <i>Martin Ruchsow</i>	39
Bleibt diachrone personale Identität unergründlich? Menschliche Persistenz, personale Identität und die Einheit der Person <i>Nils-Frederic Wagner</i>	65
Wie überleben SESMETs? Galen Strawsons Theorie des Selbst im Problemfeld der Persistenz von Personen <i>Ludwig Gierstl und Ludwig Jaskolla</i>	83
Die Personalität empirischer Subjekte <i>Johannes Haag</i>	103

Freie Universität Berlin
Philologische Bibliothek
813/2013/1201

ABSCHNITT II VORTEILE UND GRENZEN NARRATIVER ANSÄTZE

Wer bin ich und wenn nein, warum nicht? <i>Logi Gunnarsson</i>	129
Identität, Narrativität – und die ‚Konstruktion‘ des Selbst? <i>Tim Henning</i>	159
Die Narration der Narration – eine Kritik in drei Akten <i>Cordula Brand</i>	181
Narrative Selbstkonzeption und nicht-narratives Selbstbewusstsein <i>Daniel Wehinger</i>	201
Narration, Ich-Identität, Selbst <i>Dieter Teichert</i>	221

ABSCHNITT III PERSONALE IDENTITÄT UND PERSONALE SELBSTVOLLZÜGE

Ohne Metaphysik, bitte!?! Transtemporale personale Identität als praktische Wirklichkeit <i>Anne Sophie Spann</i>	241
Personale Identität und die Sorge um sich selbst <i>Georg Gasser</i>	267
Verlieren Demenzbetroffene ihre personale Identität? <i>Martina Schmidhuber</i>	295
Die Irrelevanz personaler Identität für praktische Belange <i>Marc Andree Weber</i>	313

AUTOREN

Cordula Brand	Universität Tübingen, Internationales Zentrum für Ethik in den Wis- senschaften
Georg Gasser	Universität Innsbruck, Institut für Christliche Philosophie
Ludwig Gierstl	Hochschule für Philosophie, München
Logi Gunnarsson	Universität Potsdam, Institut für Philosophie
Johannes Haag	Universität Potsdam, Institut für Philosophie
Tim Henning	Justus-Liebig-Universität Gießen, Zentrum für Philosophie und Grund- lagen der Wissenschaft
Ludwig Jaskolla	Hochschule für Philosophie, München
Martin Ruchsov	Klinikum Christophsbad, Göppingen, Klinik für Psychiatrie und Psy- chotherapie
Martina Schmidhuber	Universität Bielefeld, Abteilung Philosophie
Anne Sophie Spann	Universität Innsbruck, Institut für Christliche Philosophie
Dieter Teichert	Universität Luzern, Institut für Philosophie
Nils-Frederic Wagner	Georg-August-Universität Göttingen, Philosophisches Seminar
Andree Weber	Universität Freiburg, Institut für Staatswissenschaft und Rechtsphilo- sophie
Daniel Wehinger	Universität Innsbruck, Institut für Christliche Philosophie

Johannes Haag

DIE PERSONALITÄT EMPIRISCHER SUBJEKTE

Metaphysische Fragen zur personalen Identität können insbesondere dann einen konstruktiven Beitrag zur Frage leisten, welche einheitsstiftenden Relationen für uns in praktischen oder ethischen Überlegungen von Bedeutung sind, wenn in der identitäts- und einheitsstiftenden Integration bereits ein aktives Ich vorausgesetzt wird, das seine personale Einheit in gewisser Weise selbst konstituiert.¹ Diese Konstitution kann sich allerdings, wie ich im folgenden plausibel machen möchte, nicht primär aus der Selbsterzählung einer Lebensgeschichte ergeben: Narrative Identitätstheorien haben transzendentalphilosophischen Voraussetzungen. Die narrative Selbstkonstitution der Person setzt, sofern sie überhaupt stattfindet, die theoretische und moralische Selbstkonstitution eines einheitlichen Subjekts voraus.

Ich werde meine Überlegungen dabei in enger Anlehnung an eine eher systematisch, als ideengeschichtlich motivierte Kantinterpretation formulieren, die ich an anderer Stelle vorgelegt habe.² Auf eine Übersetzung der auch in dieser Interpretation vorherrschenden Kantischen Idiomatik in die Terminologie der zeitgenössischen (Analytischen) Philosophie werde ich dabei verzichten. Und dies nicht nur aus Platzgründen. Denn es scheint mir bemerkenswert, dass sich das methodologische Postulat einer solchen Übersetzung – wie es etwa Wilfrid Sellars noch zu Beginn der 70er Jahre formuliert hat³, ohne es allerdings selbst in seinen zahlreichen Schriften zu Kants Philosophie wirklich umzusetzen⁴ – auch in der zeitgenössischen systematisch an Kant anknüpfenden Literatur, etwa bei John McDowell, Robert Brandom oder James Conant, nicht wirklich umgesetzt oder auch nur bekräftigt findet. Das liegt möglicherweise daran,

¹ Diese Formulierung der Problemstellung lehnt sich eng an eine Formulierung, die Georg Gasser und Martina Schmidhuber in ihrem ursprünglichen Tagungskonzept verwendet haben. Dort allerdings wird das als Frage formuliert, was ich hier als These präsentiere.

² Vgl. u. a. Haag (2007), Haag (2010).

³ Vgl. Sellars (1972): S. 63.

⁴ Eine Ausnahme bildet möglicherweise der Aufsatz über Kants Begriff der Einbildungskraft. Vgl. Sellars (1978).

dass man häufig ja vor allem deshalb auf Kant (und auch auf andere Autoren des Deutschen Idealismus) zurückgreift, weil die Themen, die dort verhandelt werden, tatsächlich in der Zwischenzeit weitgehend aus dem Fokus der philosophischen Aufmerksamkeit gerückt oder zumindest nicht zu unserer vollen Zufriedenheit abgehandelt sind. Warum sollten wir also nicht, zumindest: fürs Erste, auch terminologisch da anknüpfen, wo diejenigen aufgehört haben, von denen wir hinsichtlich dieser Fragestellungen etwas zu lernen hoffen? Wo dann weitere terminologische Differenzierungen geboten scheinen, können diese in einem weiteren philosophischen Reflexionsschritt dann darauf aufbauend ohne größere Schwierigkeiten eingeführt werden.⁵

I. TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE, INTENTIONALITÄT UND PERSONALE IDENTITÄT

Welche Fragestellungen drängen uns vor allem zu diesem Rückgriff auf die Autoren dieser Epoche? Sie lassen sich am besten zugleich methodologisch und inhaltlich eingrenzen:⁶ Es geht – wenigstens in der Theoretischen Philosophie – um Fragestellungen, die die Bedingungen der Möglichkeit unseres intentionalen Bezugs auf etwas überhaupt betreffen. Es geht, mit anderen Worten, um Fragen die notwendigen Voraussetzungen geistiger Intentionalität.

Dabei geht es allerdings nicht bloß um die *Beschreibung der faktischen, naturalistisch aufgefassten Bedingungen*, denen unser intentionaler Bezug auf die Welt unterworfen ist: Denn eine solche Beschreibung enthält keinerlei Notwendigkeit im Sinne eines „Nicht-Anders-Könnens“ – nicht einmal aus unserer spezifisch menschlichen, nicht ohne weiteres als universell aufzufassenden Perspektive.

Ebenso wenig kann sich ein solcher Zugang aber auf die *Begriffsanalyse* im klassischen oder auch im erweiterten deskriptiv-metaphysischen Sinne á la Peter Strawson⁷ beschränken, obwohl vor allem die letztere Art der Begriffsanalyse einen nicht unwesentlichen Bestandteil derartiger

⁵ Ein Beispiel, das ein derartiges Vorgehen gut illustriert, ist die Argumentation, die Wilfrid Sellars im ersten Kapitel von *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes* von 1968 ausgeführt hat: Dort wird die Kantische Rede von (Formen der) Anschauung als systematisch mehrdeutig kritisiert und durch eine Differenzierung zwischen nicht-begrifflichen (Formen der) Sinneseindrücke(n) und bereits begrifflichen (Formen) der Anschauung(en) ersetzt. Vgl. Sellars (1968), Kap. 1.

⁶ Eine ausführliche Version dieser methodologischen Vorbemerkungen findet sich in Haag (2007), Kap. 1.1.

⁷ Vgl. Strawson (1959), Einleitung.

Überlegungen bilden muss: Zwar stellt eine deskriptiv-metaphysische Begriffsanalyse sicher, dass der Ausgangspunkt der transzendentalphilosophischen Analyse nicht zufällig und beliebig gewählt wird, sondern selbst bereits Ergebnis eines systematischen Abstraktionsprozesses hinsichtlich unserer *faktischen* Verwendung desjenigen Vokabulars ist, das für den zu analysierenden Problemkomplex charakteristisch ist. Doch danach, was die allgemeinsten Merkmale unserer Begriffsverwendung faktisch sind, wird in der transzendentalphilosophischen Analyse nicht gefragt. Sie fragt vielmehr, welche dieser Merkmale tatsächlich notwendig dafür sind, dass wir diese Begriffe überhaupt verwenden können – und, noch allgemeiner, dafür dass wir überhaupt Begriffe verwenden können.

Zur Begriffsverwendung, die uns in der Transzendentalphilosophie beschäftigt, gehört allerdings auch die Beziehung dieser Begriffe auf einen möglichen Gegenstand. Dieser Gegenstandsbezug kann in unterschiedlichen Graden der Abstraktion gedacht werden⁸, allerdings darf von diesem Bezug selbst in der transzendentalphilosophischen Analyse nicht abstrahiert werden. Diese minimale inhaltliche Bestimmung unterscheidet die Notwendigkeit, an der wir in der Transzendentalphilosophie interessiert sind auch von den logischen Notwendigkeiten, die eine *formale, logische Analyse* der Begriffsverwendung untersucht.

Auch für letztere gilt allerdings, was bereits von der (deskriptiv-metaphysischen) Begriffsanalyse behauptet wurde: eine formale Analyse ist für die Transzendentalphilosophie unentbehrlich. Sie steckt gleichsam das Feld ab, in dem die transzendentalphilosophische Analyse sich überhaupt bewegen kann. So verwendet Kant (in der Aufstellung seiner Urteilstafel, A67-76/B92-101) die formale Logik seiner Zeit um die Urteile, also die Vehikel des Gegenstandsbezugs, zunächst eben noch unabhängig von diesem Gegenstandsbezug so allgemein wie möglich zu klassifizieren und so sicherzustellen, dass die darauf aufbauende im eigentlichen Sinne transzendentalphilosophische Analyse (A76ff./B102ff.) vollständig ist. Da das so abgesteckte Feld widerspruchsfreier Urteile sich in der anschließenden transzendentalphilosophischen Analyse dann allerdings als weiter erweist, als das der Urteile mit Gegenstandsbezug, da nicht jedes widerspruchsfreie Urteil für uns inhaltlich bestimmbar ist, zeigt die formale Analyse darüber hinaus auch die zwar widerspruchsfrei denkbaren, aber inhaltlich nicht einmal im erläuterten Sinne minimal bestimmbar Alternativen auf. Und solche Alternativen sind bisweilen notwendig, um

⁸ Vgl. Haag (2011).

die Grenzen der inhaltlichen Bestimmbarkeit klarer aufzuzeigen. Sie fungieren als Grenzbegriffe, d. h. als widerspruchsfreie, aber inhaltlich nicht weiter bestimmbare begriffliche Konstrukte, die durch den Kontrast zu denjenigen Begriffen, deren Alternativen sie benennen – freilich ohne sie begreifbar zu machen –, die Grenzen klar markieren, denen unsere Begriffsverwendung unterworfen ist.⁹

Eine transzendentalphilosophische Untersuchung ist demnach mit Notwendigkeiten befasst, die sich aus der *Analyse von Begriffen* ergeben, die wir verwenden müssen, sofern wir überhaupt Begriffe verwenden können, d. h. sofern wir uns intentional auf etwas beziehen können sollen. Damit kann und muss sie die Ergebnisse einer formalen Analyse ebenso integrieren, wie die Ergebnisse der Begriffsanalyse derjenigen Begriffe, die dieses Charakteristikum besitzen. Andere Begriffe kann und muss sie ignorieren. Auf diese Weise ermöglicht sie zugleich eine maximal allgemeine und dennoch inhaltlich bestimmte Untersuchung.

Prima facie scheint diese Art der Theoriebildung auf den *intentionalen Bezug unseres Denkens auf die Welt, als deren Teil wir uns begreifen, und dessen epistemischen Konsequenzen* eingeschränkt. Denn nur hinsichtlich dieses Bezugs scheint zu gelten, dass seine im genannten Sinne notwendigen Eigenschaften durch die Reflexion auf unser eigenes epistemisches Vermögen geklärt werden können. Denn die fraglichen Bedingungen sind reflexiv erfassbar, weil sie als Bedingungen der Möglichkeit des Denkens selbst fungieren. Nur in diesem Fall haben wir, so scheint es, deshalb die Möglichkeit selbst zu *überprüfen*, ob etwas tatsächlich eine Bedingung der Möglichkeit im relevanten Sinne ist.¹⁰ Wir haben diese Möglichkeit, weil wir selbst intentionale und epistemische Subjekte sind und die reflexive Analyse unserer Intentionalität zur Grundlage der systematischen Verallgemeinerung der Frage nach den gesuchten Bedingungen machen können. Transzendentalphilosophische Thesen sind solche, die sich aus der *Analyse von Begriffen* ergeben, die wir verwenden müssen, sofern wir uns überhaupt intentional auf etwas beziehen können sollen.¹¹ Wir werden im Weiteren allerdings sehen, dass

⁹ Ein kantischer Schlüsseltext in diesem Zusammenhang ist § 76 der *Kritik der Urteilskraft*. Vgl. dazu und allgemein zu Kants methodologischer Verwendung von Grenzbegriffen Förster (2011), besonders Kap. 6.

¹⁰ Meine entsprechenden Formulierungen in Haag (2007): S. 5f. waren diesbezüglich noch weniger vorsichtig. Zwar habe ich auch dort klargestellt, dass die inhaltliche Beschränkung sich nur auf die Theoretische Philosophie bezieht. Allerdings konnte ich zu diesem Zeitpunkt eine mögliche Ausdehnung auf die Praktische Philosophie nicht konkretisieren. Die folgenden Seiten enthalten den ersten Versuch einer solchen Konkretisierung.

¹¹ Vgl. Sellars (1967): S. 635.

diese Einschränkung nicht das letzte Wort in dieser Frage sein kann, auch wenn die Erweiterungen des Anwendungsbereichs dieser philosophischen Methode äußerst behutsam vollzogen werden müssen.¹²

Dass sich die Analyse auf diese Weise hinsichtlich ihres Untersuchungsgegenstandes einschränkt, eröffnet ihr also gleichzeitig neuen Spielraum zur Gewinnung von Erkenntnissen. Denn die Begriffsanalyse muss sich auf die faktische Begriffsverwendung beschränken und kann ansonsten nur auf das logisch (oder metaphysisch) mögliche, widerspruchsfrei Denkbare verweisen, das so allgemein ist, dass es den einzelnen Begriff nicht weiter erhellen kann. Sie kann die Bedingungen der Möglichkeit der Begriffsverwendung nicht selbst zum Gegenstand der Betrachtung machen. Die transzendentalphilosophische Methode eröffnet demgegenüber die Aussicht, auch das zu thematisieren, was wir für das Gelingen dieses intentionalen Bezugs *voraussetzen* müssen. Mit dieser Frage bewegen wir uns deshalb auf einer anderen Ebene der philosophischen Abstraktion.

Dass das Mittel der Untersuchung dennoch eine *Analyse* ist – nämlich eine reflexive Analyse unserer Intentionalität –, ändert nichts am besonderen Status der so gewonnenen begrifflichen Notwendigkeiten: Sofern man diese Notwendigkeiten als *analytische Wahrheiten* bezeichnen kann, sind sie ‚erhellende analytische Wahrheiten‘¹³, die eine Rechtfertigung gestatten: Sie sind gerechtfertigt, sofern sie für epistemische Subjekte wie uns *ohne Alternative* sind.

Sollte der Untersuchungsgegenstand der Transzendentalphilosophie tatsächlich auf diese Weise eingeschränkt sein, so stellt sich nun natürlich die Frage, wie denn das Problem der personalen Identität in den Blick einer derart eingeschränkten Methodologie kommen kann. Die Antwort hierauf hat zwei Teile: Zum einen gibt es tatsächlich einen wichtigen Zusammenhang zwischen der Frage nach der Intentionalität unserer geisti-

¹² Kant selbst hat seinen Begriff der Transzendentalphilosophie, wie Eckart Förster schlüssig gezeigt hat, verändert, weg von der Frage des (apriorischen) intentionalen Gegenstandsbezugs, die ihn wenigstens seit dem Herz-Brief vom Februar 1772 und noch bis zur Abfassung der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) beschäftigt hatte. Vgl. Förster (2011): S. 114-117. Die neue Charakterisierung des Gegenstands der Transzendentalphilosophie, nämlich die synthetisch apriorischen Wahrheiten, entstanden während der Auseinandersetzung mit den ersten öffentlichen Reaktionen auf die erste *Kritik*, ermöglichte es ihm, den Gegenstandsbereich der Transzendentalphilosophie weit über die ursprüngliche Frage intentionalen Gegenstandsbezugs hinaus auszudehnen. Es ist zumindest nicht ohne weiteres selbstverständlich, dass wir diesen Schritt für eine analoge Erweiterung des Anwendungsbereichs der Fragestellung mitgehen müssen.

¹³ Sellars (1967), S. 635.

gen Zustände und dem Problem der personalen Identität, den es zu benennen gilt. Andererseits hat die Frage nach der personalen Identität aber nicht nur eine theoretische Dimension, sondern eben auch eine praktische, genauer gesagt: eine moralische. Denn die Frage nach der Identität der Person ist eng verknüpft mit der Frage danach, wer für eine Handlung *verantwortlich* gemacht werden kann. Die transzendentalphilosophische Methodologie muss also *erweitert* werden, sofern sie auch diese Dimension der Frage nach der Identität der Person in den Blick nehmen können soll.

Zunächst aber zum Zusammenhang zwischen der Problematik der intentionalen Bezugnahme und der personalen Identität. Dieser Zusammenhang erschließt sich unmittelbar, wenn wir die Perspektive der ersten Person in den Blick nehmen. Personale Identität setzt voraus, die *eigene* Identität über die Zeit hinweg aus der Perspektive der ersten Person in den Blick nehmen zu können. Möglicherweise lässt sich auch hier eine moderat externalistische Position verteidigen, der gemäß die Feststellung personaler Identität über die Zeit hinweg auch durch dritte erfolgen kann – wenn wir erwartbare Entwicklungen von Fähigkeiten in den Blick nehmen und etwa Kleinkinder, die diese Perspektiven selbst noch nicht unterscheiden können, dennoch bereits als Personen betrachten, scheint dies sogar eine sehr plausible Position zu sein. Aber diese Position kann nur eine moderat externalistische sein, weil sie die externe Zuschreibung des Personenstatus eben letztlich doch abhängig macht von der prinzipiellen (zukünftigen, wie bei Kleinkindern, oder, etwa in Fällen von Beeinträchtigungen der geistigen Fähigkeiten durch Krankheit oder Unfall, möglicherweise auch der zurückliegenden) Fähigkeit der Feststellung der Identität über die Zeit hinweg *durch das Subjekt selbst*.

Eine wesentliche Voraussetzung dafür, die eigene Identität über die Zeit hinweg aus der Perspektive der ersten Person in den Blick nehmen zu können, ist nun aber die Fähigkeit zur Thematisierung der eigenen Perspektive *als solcher* und damit zur Abgrenzung des eigenen Standpunkts vom Standpunkt anderer: Nur auf diese Weise ist es möglich, sich von anderen abzugrenzen, die eigene (Lebens-)Geschichte von der anderer Personen und (belebter und unbelebter) Dinge zu trennen, und auch die Verantwortung für etwas selbst zu übernehmen.

Die Fähigkeit zur Thematisierung der eigenen Perspektive *als solcher* setzt ihrerseits die Fähigkeit voraus, sich als *einheitliches* Subjekt zu betrachten. Mit Einheit kann hier natürlich gerade *nicht* die Einheit des Subjekts über die Zeit hinweg gemeint sein – zumindest nicht in dem Sinne, der Erinnerung an Vergangenes im alltäglichen Sinn des Wortes einschließt. Hier geht es um die Einheit des Subjekts in dem ausgedehnten,

an seinen Rändern vagen Augenblick, den wir als ausgedehntes Jetzt bezeichnen können. Sellars bezeichnet diese Zeitspanne als *specious present*¹⁴ – und grenzt sie durch den Zusatz *specious* bewusst von anderen Begriffen von Gegenwart ab, die zeitlich ausgedehnter sind („gegenwärtig befindet sich die Weltwirtschaft in einer schweren Krise“) oder auch Positionen, die die bewusste Gegenwart auf winzige Augenblicke beschränken wollen, wie dies etwa Galen Strawson vorgeschlagen hat.¹⁵ Die *Einheit des Subjekts* besteht darin, sich die äußeren Eindrücke und die inneren Zustände eines solchen ausgedehnten Jetzt als Eindrücke und Zustände *eines* Subjekts selbst zuzuschreiben. (Dass dazu, wie etwa Peter Strawson und Gareth Evans argumentiert haben, auch die Fähigkeit gehört, sich selbst geistige und körperliche Prädikate zuzuschreiben, will ich dabei an dieser Stelle voraussetzen.¹⁶) Diese Fähigkeit, sich als einheitliches Subjekt zu betrachten, ist mithin Bedingung der Möglichkeit dafür, sich selbst als einheitliche Person über die Zeit hinweg zu betrachten.

Die Beantwortung der Frage nach der transtemporalen Identität der Person setzt, wenn diese Überlegungen richtig sind, eine Antwort auf die Frage voraus, was denn die Einheit des Subjekts konstituiert, das wir in dieser Frage als Person betrachten. Kurz gesagt, setzt die Identität des Subjekts *über die Zeit hinweg* die Identität des Subjekts *zu einer Zeit* voraus. Mit der Frage nach dieser Identität *zu einer Zeit* werde ich mich deshalb im Folgenden ausführlich beschäftigen und erst abschließend die Relevanz der entwickelten Perspektive für die Frage der transtemporalen personalen Identität kurz in den Blick nehmen.

Als eine wichtige Dimension der Problematik der personalen Identität habe ich oben bereits deren moralische Dimension erwähnt. Mit der Anerkennung dieser moralischen Dimension vollzieht sich der Übergang vom Begriff des (bewussten) Subjekts zum Begriff der Person. Personen sind einerseits Subjekte, die sich selbst körperliche und geistige Prädikate zuschreiben (Strawson¹⁷), zum anderen sind sie wesentlich Subjekte moralischer Verantwortung (Sellars¹⁸). Beide Bedingungen sind notwendige Bedingungen dafür dass wir Subjekte als Personen charakterisieren, nur gemeinsam sind sie für eine solche Charakterisierung auch hinreichend. Das möchte ich in den folgenden Überlegungen einfach voraussetzen.

¹⁴ Vgl. Sellars (1968): S. 232.

¹⁵ Vgl. dazu den Beitrag von ??? im vorliegenden Band.

¹⁶ Vgl. dazu Haag (2010).

¹⁷ Vgl. Strawson (1959), Kap. 3.

¹⁸ Vgl. Sellars (1969).

Bisher haben wir allerdings nur eine Bestimmung der transzendentalphilosophischen Fragestellung für die Theoretische Philosophie kennengelernt. Transzendentalphilosophische Thesen, so habe ich behauptet, sind solche, die sich aus der *Analyse von Begriffen* ergeben, die wir verwenden müssen, sofern wir uns überhaupt intentional auf etwas beziehen können. Sie sind, wie Wilfrid Sellars einmal formuliert, Thesen, die die Möglichkeit ausschließen sollen, „that there could be empirical knowledge not implicitly of the form ‘such and such a state of affairs belongs to a coherent system of states of affairs of which my perceptual experience is a part’” (Sellars (1967): S. 635).

Ist eine vergleichbare Formulierung für die Praktische Philosophie möglich? Kants eigene Antwort verdankt sich der Veränderung, die sein Begriff von Transzendentalphilosophie nach 1781 durchmacht: nicht mehr der die Bedingungen des Bezugs auf Gegenstände überhaupt sind nun der eigentliche Gegenstand der Transzendentalphilosophie, sondern synthetische Prinzipien a priori.¹⁹ Solche Prinzipien findet er bekanntlich auch in der Moralphilosophie, die damit zu einem Gegenstand transzendentalphilosophischer Untersuchung wird²⁰.

Wir müssen allerdings diese kantische Veränderung transzendentalphilosophischer Fragestellung nicht notwendig mitmachen, um Fragen der Moralphilosophie mit in den Gegenstandsbereich der Transzendentalphilosophie einzubeziehen. Eine alternative Möglichkeit bestünde darin, eine Formulierung zu finden, die in enger Anlehnung an Sellars' Charakterisierung des Gegenstands der theoretischen Transzendentalphilosophie den Gegenstand einer praktischen Transzendentalphilosophie artikuliert. Eine derartige Beschreibung einer praktischen Transzendentalphilosophie scheint mir möglich: Ganz analog zur Formulierung dort können wir praktische Transzendentalphilosophie als eine beschreiben, die mit Thesen befasst ist, die sich aus der *Analyse von Begriffen* ergeben, die wir verwenden müssen, sofern wir eine Handlung überhaupt als moralisch beschreiben können. Und in Anlehnung an Sellars' Formulierung können wir eine Analyse moralischen Handelns als eine beschreiben, die notwendig implizit die Form hat „Handlung so-und-so folgt den Gesetzen, die gemeinsam ein moralisch kohärentes System bilden, das auch meine

¹⁹ Vgl. oben Fn. 12.

²⁰ Vgl. Förster (2011): S. 111/2. Und nicht nur in der Moralphilosophie: Ein weiteres synthetisch-apriorisches Prinzip, das der Zweckmäßigkeit, wird in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) nicht nur als Erweiterung der synthetischen Prinzipien a priori der Erkenntnistheorie und Theorie der Naturwissenschaften entwickelt, sondern auch im Hinblick auf den Geltungsanspruch ästhetischer Urteile. Vgl. dazu Förster (2011): S. 213 ff.

eigene Handlung leitet, sofern diese moralisch sein soll'. Die Frage der Verantwortlichkeit, die für die moralische Dimension personaler Identität charakteristisch ist, lässt sich vor diesem Hintergrund dann legitimer Weise als eine transzendentalphilosophische Frage auffassen. Sowohl die theoretische als auch die praktische Dimension der Frage nach der personalen Identität hat demzufolge transzendentalphilosophische Aspekte.

2. SUBJEKTE DER ERFAHRUNG

Den Ausgangspunkt meiner inhaltlichen Überlegungen soll nun die Frage nach der Einheit von Subjekten von Erfahrung bilden. Ich werde dabei insbesondere der Frage nachgehen, ob eine erfahrbare subjektive Einheit eine zugrundeliegende, einheitsbildende Instanz als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt. Als theoretische Folie einer positiven Antwort auf diese Frage wird mir dabei Kants Modell dienen, das zwischen empirischen Subjekten einerseits und transzendentalen Subjekten andererseits unterscheidet. Die Klärung der Frage, wie diese Einheitsbildung konkret zu denken ist, wird im Mittelpunkt der Überlegungen stehen.

Beginnen will ich damit, in aller Kürze die relevanten Grundgedanken aus der *Transzendentalen Deduktion* in Erinnerung zu rufen: Kant argumentiert in diesem wichtigen Text, dass Selbstbewusstsein und Objektbewusstsein wechselseitig voneinander abhängig sind.

Kants Ansicht nach sind die paradigmatischen bewussten Vorstellungen immer bewusste Vorstellungen von etwas. Solche Vorstellungen sind allerdings nie unabhängig von ihrem Auftreten in Urteilen, in denen Vorstellungen zueinander in Beziehung gesetzt werden: Vorstellungen haben ihren Inhalt sofern sie in Urteilen auftreten können, in denen dieser Inhalt expliziert werden kann. Diese Art des Explizierens vollzieht sich im Verhältnis von Subjekt und Prädikat, aufgefasst als diejenigen Vorstellungen, die in derartigen Urteilen zueinander in Beziehung gesetzt werden: In der Prädikatvorstellung wird so explizit, was in der Subjektvorstellung implizit bereits enthalten ist. Als Subjekte können begriffliche Vorstellungen fungieren – Kants Begriffe – oder Vorstellungen, die sinnliche und begriffliche Elemente in sich vereinen – Kants Anschauungen –, als Prädikate können ausschließlich Begriffe dienen.

Im Urteil legen wir uns auf etwas fest: Urteile sind Behauptungen, für deren Inhalt wir als Urteilende verantwortlich sind in dem Sinne, das wir uns in ihnen auf bestimmte Sachverhalte als bestehende Sachverhalte festlegen. In Urteilen geht es uns – zumindest im paradigmatischen Fall – um objektive Wahrheit – nicht um bloß subjektiven Schein; um das, was wirklich der Fall ist, nicht bloß um das, was der Fall zu sein scheint.

Kants *Ausgangsproblem* ist deshalb der *bewusste Bezug auf unabhängig von unserer Vorstellung existierende Gegenstände*: Was, so fragt Kant, muss der Fall sein, damit das Gelingen eines derartigen intentionalen Bezugs zu *Recht* behauptet werden kann? Die Voraussetzung eines im Normalfall *gelungenen* Bezugs auf unabhängig von uns existierende Gegenstände muss als eine Bedingung der Möglichkeit von intentionaler Bezugnahme – und damit von Erkenntnis – etabliert werden. Wir hätten überhaupt keine *bewussten* Vorstellungen von irgendetwas, wenn wir nicht prinzipiell das Gelingen dieses Vorstellungsbezugs – oder wie Kant sagt: die *Objektivität* unserer Vorstellungen – voraussetzen würden.

Objektivität impliziert für Kant gesetzesartige Notwendigkeit. Diese objektive Notwendigkeit ist aber in unseren Vorstellungen selbst, so glaubt Kant mit Hume, nicht anzutreffen. Anders als Hume glaubt Kant aber nun, dass wir uns mit einer skeptischen Lösung und der bloß *subjektiven* Notwendigkeit der Assoziation von Vorstellungen nicht zufrieden geben können. Andernfalls, so seine Überlegung, wären unsere Vorstellungen keine Vorstellungen von Gegenständen, da Vorstellungen von Gegenständen Objektivität implizieren: Gegenstände denken wir als dasjenige, was unseren Vorstellungen objektiv – und nicht nur als subjektiver Schein – gegenübersteht und ihnen als ihr existierendes Bezugsobjekt die nötige Objektivität verleiht. Andernfalls gäbe es statt Gegenstandsbewusstsein nur eine „blinde Spiel der Vorstellungen“ (A112), das „weniger als ein Traum“ (ebd.) – und damit „für uns nichts“ (A120) wäre.²¹

Da wir diese objektive Verknüpfung allerdings nicht in den Vorstellungen selbst entdecken können, müssen wir schließen, dass wir sie selbst erst in unsere Vorstellungen ‚hineinlegen‘, indem wir diese Vorstellungen in einem Akt, den Kant als *Synthesis* bezeichnet, auf einen (gedachten) Gegenstand beziehen. *Synthesis* ist „...die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzuthun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis [d. h. einer bewussten Vorstellung; J.H.] zu begreifen“ (A77/B102/3). Der Begriff der *Synthesis* ist also der eines Vereinigens oder Zusammennehmens verschiedener Vorstellungen, eines gegebenen Mannigfaltigen, in einer bewussten Vorstellung *und* das Beziehen dieser Vorstellung auf einen als unabhängig von ihr existierend gedachten Gegenstand.²² Indem wir diese *Synthesis* vollziehen, wenden wir auf unsere

²¹ Vgl. für eine Analyse des in solchen Aussagen enthaltenen skeptischen Befundes Conant (2012).

²² Eine detaillierte Analyse des hier involvierten *Synthesis*-Begriffs würde eine ausführliche Auseinandersetzung mit der ‚dreifachen *Synthesis*‘ der A-Deduktion und der Ab-

Vorstellungen immer dieselben allgemeinsten Strukturprinzipien an. Diese Strukturprinzipien sind nichts anderes als die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien.²³ Die *Anwendung dieser Kategorien* in der *Strukturierung* des empirisch Gegebenen garantiert so die Objektivität, die unsere Vorstellungen zu Vorstellungen von Gegenständen macht.

Angewendet werden die Kategorien nun aber *durch das vorstellende Subjekt*, das sich vermittels dieser Anwendung bewusst auf Gegenstände bezieht. Es ist also das *Subjekt*, das *durch diese Strukturierung* des empirisch Gegebenen dem Gegenstandsbezug seine *Gesetzesartigkeit* und damit seine *Objektivität* verleiht.

Diese Strukturierung unserer Vorstellungen ist ihrerseits nur möglich, sofern unsere Vorstellungen als Vorstellungen *eines* Bewusstseins aufgefasst werden können. Wir können die unverbundenen mentalen Zustände nur dann vermittels der Kategorien zu Vorstellungen *von Gegenständen* verbinden, wenn wir sie als Vorstellungen eines *einheitlichen Subjekts* auffassen können – wenn wir, mit anderen Worten, über die Fähigkeit verfügen, diese Vorstellungen einem Subjekt zuschreiben.

Auf diese Weise gibt das bewusste Subjekt als Bezugspunkt der Selbstzuschreibung von Vorstellungen dem empirisch Gegebenen die Einheit, die für Gegenstandsbewusstsein notwendig ist: Die jederzeit mögliche bewusste Beziehung auf ein einheitliches Subjekt ist sozusagen die Konstante im stetigen Fluss des empirisch Gegebenen. Und in diesem Sinne ist *Gegenstandsbewusstsein ohne Selbstbewusstsein gar nicht möglich*.

Andererseits werden wir uns auch unser selbst nur in dieser *spontanen Tätigkeit der Strukturierung* bewusst: Indem wir Gegebenes zu einer für uns bewusst erfahrbaren Einheit bringen, erleben wir uns *gleichzeitig* als Subjekte von bewussten Erfahrungen einer Einheit: Wir erleben uns als dasjenige, was die immer gleichen Strukturprinzipien in der Verbindung seiner Vorstellungen anwendet.²⁴

Dieses Selbstbewusstsein, die *Einheit der Apperzeption*²⁵, ist also nur durch das Denken eines objektiven Korrelats möglich. Denn nur indem die Apperzeption den Gegenstand zur objektiven Einheit bringt, sind wir uns unseres „Daseins“ (B157Fn.) als „Einheit der Handlung“ (B153) bewusst. Das Bewusstsein meiner selbst als Subjekt der Spontaneität ist

grenzung von *synthesis intellectualis* und *synthesis speciosa* aus der B-Deduktion. Vgl. dazu Haag (2007), Kap. 5 – 8.

²³ Das ist das erste Beweisziel der sog. 'objektiven Deduktion'.

²⁴ Vgl. Förster (2011): S. 41 f.

²⁵ Vgl. z. B. A108; B136.

nichts anderes als das Bewusstsein dieser Spontaneität, d. h. eines Aktes, in dem ich mich selbst als etwas inhaltlich bestimme:²⁶

Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist. (B157Fn.)

Ich bin mir im ‚Actus‘ der Spontaneität, d. i. der Synthesis, meiner selbst bewusst, aber „nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin“ (B157). Das ‚Dass‘ dieses Bewusstseins ist also das eigentlich transzendente Bewusstsein meiner selbst. Sein ‚Wie‘ gibt uns Bewusstsein von der Art und Weise dieser Bestimmung: Wir werden uns im ‚Wie‘ unser so bewusst, wie wir uns selbst *erscheinen*. Dieses Bewusstsein entspringt also aus einer ‚Selbstanschauung‘, ohne die wir uns der eigenen Spontaneität überhaupt nicht bewusst werden könnten, weil ohne sie der ‚Actus‘ der Bestimmung des eigenen Daseins unbewusst bliebe.

Wir werden uns also in der Selbstanschauung unseres Daseins bewusst, das deshalb als bloßes Dasein außer Zweifel steht. Da die Selbstanschauung als innere Anschauung aber bereits eine *Bestimmung* von etwas Bestimmbaren ist, die unter zeitlichen Formen der Receptivität steht, sind wir uns selbst immer nur so gegeben, wie wir uns selbst erscheinen, nicht so, wie wir an sich sind.

Da nun zum Erkenntniß unserer selbst außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes *Dasein* nicht Erscheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die *Bestimmung meines Daseins* kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, *in der inneren Anschauung gegeben* wird, geschehen; und ich habe also demnach keine *Erkenntniß* von mir, wie ich *bin*, sondern bloß, wie ich mir selbst *erscheine*. (B157/8)

Wir sind uns selbst nur gegeben als reine Aktivität. Sobald diese Aktivität sich gleichsam auf sich selbst richtet, *bestimmt* sie sich selbst. Eine Bestimmung setzt aber etwas *Bestimmbares* voraus. Bestimmbar für uns ist die Aktivität, die der Gewissheit dieses Daseins zu Grunde liegt. Be-

²⁶ Im folgenden halte ich mich eng an die Darstellung in Haag (2007), Kap. 8.8.

stimmbares für uns ist uns also immer in bestimmter Weise *gegeben*, darf uns dabei aber nicht als solches bereits bewusst gegeben sein – das würde aus dem bloß Bestimmbaren für uns etwas bereits für uns Bestimmtes machen. Bestimmbares für uns darf bereits bestimmt sein – das ergibt sich aus Kants Reflexionsprinzip von Form und Materie²⁷ – allerdings nicht für uns, d. h. nicht qua Gegenstand einer bewussten Vorstellung.

Die Form dieser „Selbstanschauung“ (ebd., Fn.) ist aber die *Zeit* als „Form des inneren Sinnes“ (B158). Diese Form des inneren Sinnes liefert uns demnach eine Art des strikt nicht-bewussten (und nicht-synthetisierten, also auch nicht begrifflichem) Gegebenseins in der *Form der Receptivität*, die in jeder anschaulichen Vorstellung von der bereits begrifflich strukturierten, weil bewusst zugänglichen *Form der Anschauung* als der letzteren zu Grunde liegend unterschieden werden muss.²⁸ Denn nichts anderes kann die *Zeit* hier sein: Kant spricht von der „a priori gegebenen Form ... welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist“ (B157Fn.).

Das Vorstellen der reinen Spontaneität als Vorstellen eines ‚Actus‘ als *bloßen* Akt abstrahiert notwendig von der in dieser Form der Receptivität gegebenen Materie: letztere muss, als Material dieser spontanen Aktivität, unbewusst bleiben, während die Spontaneität qua Akt bewusst ist bzw. sein kann – wiederum als Akt (‚Dass‘), nicht aber als bestimmte Aktivität (‚wie‘).

Das Vorstellen der Spontaneität als Vorstellen der Art und Weise dieses Akts der Selbstanschauung oder inneren Anschauung beruht also auf einer *Bestimmung* von *Bestimmbarem*, das durch *Zeit als Form der inneren Receptivität* geprägt ist. Dieses Bestimmbare sind demnach gleichsam innere Sinneseindrücke.

Wenn dieses Bestimmbare der Form der Receptivität unterliegt, stellt sich die Frage, wodurch diese Receptivität affiziert wird. Formen der Receptivität sind Dispositionen des erkennenden Subjekts, die die passive Reaktion des Subjekts auf die Affektion durch Dinge an sich in nicht-synthetischer Weise strukturieren. Kant spricht in diesem Zusammenhang von *Synopsis*, einem wesentlich rezeptivem und passivem Vorgang, um ihn von der spontanen Synthesis abzugrenzen.

²⁷ Vgl. A266/B322. Dazu Haag (2007), Kap. 4.2.

²⁸ Vgl. für diese Unterscheidung Sellars (1968), Kap. 1. Sellars wirft Kant vor, diesen systematisch erforderlichen Unterschied nicht zu berücksichtigen. Ich habe an anderer Stelle ausführlich argumentiert, dass Kant die relevanten Unterscheidungen trifft. Vgl. Haag (2007) Kap. 4.

Was also affiziert den inneren Sinn in der Selbstanschauung? An dieser Stelle macht Kant seine Theorie der *Selbstaffektion* explizit. Zunächst erinnert er an die theoretischen Voraussetzungen, die diese Lehre der Selbstaffektion erzwingen:

Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauungen ist und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anders als die Einheit der Handlung, deren er sich als einer solchen auch ohne Sinnlichkeit bewußt ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. (B153)

Der menschliche Verstand ist ohne sinnliche, mithin *passive* Anschauungen eben ‚leer‘²⁹, weil er kein spontanes oder *aktives* Vermögen der Anschauung ist. (Den Begriff eines solchen aktives Vermögen des anschauenden Verstandes, das seine Gegenstände im Denkkakt selbst hervorbringt, verwendet Kant wiederholt als Kontrastbegriff.³⁰) Deshalb ist unser endlicher Verstand ein bloßes Vermögen der Bestimmung, das ohne Bestimmbares überhaupt sich weder seines ‚Dass‘ noch seines ‚Wie‘ bewußt werden und ohne konkretes Bestimmbares sein *wie* nicht erkennen könnte. Als verantwortlich für das Bestimmbare dieser Bestimmung müssen wir uns selbst denken – das ist der Kern von Kants Theorie der Selbstaffektion.

Könnte aber nicht der ‚Actus‘, der uns transzendentes Bewusstsein von uns selbst gibt, an Material ausgeübt werden, das uns von etwas *anderem* gegeben wird? Empirisches Selbstbewusstsein wäre dann also nicht an sich Bewusstsein unser selbst, sondern Bewusstsein von etwas anderem.

Doch diese Frage missversteht Kants Konzeption von Selbstaffektion: Es geht in ihr *nicht* um die Bestimmung von etwas *anderem* Bestimmbaren, das uns irgendwie gegeben wäre, sondern um eine Selbstbestimmung der vorausgesetzten, weil als Aktivität unmittelbar bewussten spontanen Handlung, die wir an uns selbst ausüben. Durch unsere Aktivität affizieren wir unseren inneren Sinn und synthetisieren diese Aktivität *deshalb* gemäß der Form der inneren Anschauung. (Daran ändert es nichts, dass

²⁹ Im Sinne der berühmte Formulierung von A51/B75.

³⁰ Vgl. oben Fn. 9.

diese Aktivität nicht ausgeübt würde, wenn wir nicht von Dingen an sich affiziert würden: Synthesis ohne Affektion durch Dinge an sich ist in der Tat nicht möglich; in diesem synthetischen Akt affizieren wir uns aber zugleich selbst.)

Wir affizieren also unseren inneren Sinn selbst, sofern wir unsere Spontaneität ausüben, und können unsere Handlung dementsprechend immer nur *als Handlung in der Zeit* synthetisieren. Die Charakterisierung der Handlung als *bestimmend* ist dabei – genau wie ihre Kennzeichnung als *einheitlich* – rein transzendental:

Er [sc. der Verstand in uns Menschen] also übt unter der Benennung einer *transcendentalen Synthesis der Einbildungskraft* diejenige Handlung auf *passive* Subject, dessen *Vermögen* er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde. (B153/4)

Diese Handlung, die wir als transzendente Synthesis der Einbildungskraft dem Verstand zuschreiben müssen, weil erst er die Einbildungskraft „intellectual“ (A124) macht, ist also die Handlung, in der das denkenden Subjekt sich selbst affiziert.

Damit liefern wir *im Akt der Synthesis selbst*, sofern dadurch immer auch simultan die Rezeptivität des inneren Sinnes affiziert wird, die Materie, die der inneren Anschauung zu Grunde liegt. Auf Grund einer Synthesis der durch Rezeptivität geprägten *inneren Sinneseindrücke*, die gleichzeitig das Produkt dieser Selbstaffektion sind, werden wir uns unser selbst *als* (zeitlich) bestimmtes, aber aktives Subjekt in einer umfassenden *inneren Anschauung* bewußt.

Dieses *zeitlich bestimmte* Subjekt ist natürlich *nicht* mehr das transzendente Subjekt, von dem wir Bewusstsein haben, weil wir es als einheitlichen Bezugspunkt der spontanen Handlungen denken müssen, sondern das *empirische* Subjekt, das nun in *seiner* Beziehung zum von ihm verschiedenen Objekt, d. h. dem Gegenstand der Erfahrung, lokalisierbar wird.

3. WIEVIELE SUBJEKTE?

Das Subjekt, das für diese originäre Affektion verantwortlich ist, ist das vorstellende Subjekt selbst, vorgestellt *als* ‚Subjekt an sich‘. Diese *Vorstellung* von einem ‚Subjekt an sich‘, das die Quelle der Selbstaffektion ist, ist nicht mit der *Vorstellung* eines transzendentalen Subjekts identisch: Als transzendentes Subjekt müssen wir uns denken, damit wir einen Ursprung der Einheit des Mannigfaltigen unserer Vorstellungen haben. Als ‚Subjekt an sich‘ müssen wir uns denken, um eine Quelle der

Selbstaffektion zu denken – ohne uns so, wie wir an sich sind, erkennen zu können.

In unserer Vorstellung von uns selbst als Subjekten stoßen wir damit auf Unterscheidungen, die wir auch in unseren Vorstellungen von Objekten berücksichtigen müssen, nämlich in der Abgrenzung von *Gegenständen der Erfahrung*, *transzendentalen Objekt* und *Ding an sich*. Hinsichtlich unserer Vorstellungen von *Objekten* müssen wir also unterscheiden zwischen:

- erstens, den Dingen, wie sie an sich sind, und die wir nicht erkennen können, aber als uns affizierend denken müssen;
- zweitens, dem transzendentalen Objekt, das unseren Vorstellungen einen einheitlichen Bezugspunkt verschafft; und
- drittens, den Gegenständen der Erfahrung, die wir als empirische Objekte erkennen können.

Anders als im Fall der Objekte können wir aber hinsichtlich des Subjekts das *Bezugsobjekt* der Vorstellung vom ‚Subjekt an sich‘ mit dem *Bezugsobjekt* der Vorstellung vom transzendentalen Subjekt identifizieren. Denn wir müssen das transzendente Subjekt, von dessen spontaner Aktivität wir Bewusstsein haben, für die Affektion verantwortlich machen. Begrifflich können wir aber auch hier unterscheiden:

- Erstens, das Subjekt an sich, das sich selbst affiziert,
- zweitens, das transzendente Subjekt, das unseren Vorstellungen einen einheitlichen Bezugspunkt verschafft, und
- drittens, das Subjekt der Erfahrung oder empirisches Subjekt.

Erkennen können wir uns so, wie wir an sich sind, freilich trotz dieser Identifikation nicht. Denn der Begriff vom transzendentalen Subjekt ist selbst ein rein formaler, transzendentalphilosophischer Begriff. Was wir durch diese Identifikation über uns so wie wir an uns selbst sind erfahren, ist nur, dass hier zwei transzendentalphilosophische Kennzeichnungen *ein und derselben Entität* sind – was auch immer diese Entität sein mag.

Deshalb kann Kant in seinen Bemerkungen über Selbstaffektion das Subjekt, das affiziert, mit dem transzendentalen Subjekt, das denkt, ohne weiteres in eins setzen, wie folgendes Zitat schön illustriert, das gleichzeitig noch einmal die wesentliche Motivation seiner Konzeption der Selbstaffektion zusammenfasst:

Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschauet, unterschieden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als

möglich vorstellen kann) und doch mit diesen letzteren als dasselbe Subject einerlei sei, wie ich also sagen könne: Ich als Intelligenz und *denkend* Subject, erkenne mich selbst als *gedachtes* Object, so fern ich mir noch überdies in der Anschauung gegeben bin, nur gleich anderen Phänomenen nicht, wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object und zwar der Anschauung und inneren Wahrnehmung sein könne. (B155/6)

Einerseits *müssen* wir uns, sofern wir uns in Anschauungen des inneren Sinnes gegeben sind, als *Phänomene* oder *Erscheinungen* gegeben sein, da unser Verstand eben kein anschauender Verstand ist und eine nicht-sinnliche Anschauung zumindest möglich ist. Als Anschauungen von Phänomenen unterliegen diese Vorstellungen dann aber auch der synoptischen Prägung durch den inneren Sinn – eine Prägung, die eine originäre Affektion voraussetzt, die in diesem Fall nur als eine Selbstaffektion gedacht werden kann.) Mit uns selbst als ‚Intelligenzen‘ andererseits sind an dieser Stelle die *beiden* transzendentalphilosophisch motivierten Vorstellungen gemeint – die Vorstellung von einem Subjekt, das sich selbst affiziert, und die leere Vorstellung von uns selbst, die wir aus dieser Einheit der Handlung (des Urteilens) ziehen können.

Diese letztere Vorstellung von einem „transcendentale[n] Subject der Gedanken ... = X“ (ebd.) ihrerseits ist das begriffliche Gegenstück zum „transcendentalen Gegenstand = X“ (A109) aus der *Transzendentalen Deduktion* der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*. Beide sind Denknöwendigkeiten, die – bildlich gesprochen – als Projektionsflächen unserer empirischen Vorstellungen dienen: das *transcendentale Subjekt* als dasjenige, was den (wesentlich *zeitlich* verfassten) empirischen Vorstellungen (des inneren Sinnes) von uns selbst ihren einheitlichen gedachten Bezugspunkt liefert; das *transcendentale Objekt* als gedachter Bezugspunkt der (*zeitlich und räumlich* verfassten) empirischen Vorstellungen von etwas außer uns.

Diese Vorstellungen von transzendentalen Subjekt und transzendentalen Objekt haben also eine ähnliche *transcendentallogische Funktion*, die sie *als Vorstellungen oder Begriffe* ausüben – was auch immer diesen Vorstellungen an sich zu Grunde liegen mag.

Ist nun aber das empirische Subjekt etwa nichts anderes zu sein, als die Summe der Vorstellungen – das Kantische Subjekt der Erfahrung also nichts anderes als ein Humesches oder Spinozistisches Vorstellungsbündel? Diese Frage missversteht die Unterscheidung von transzendentalen und empirischen Subjekt als eine ontologische Unterscheidung. Ich selbst habe ja bislang nur transcendentales und selbstaffizierendes Sub-

jekt miteinander identifiziert. Allerdings folgt, bei näherem Hinsehen, die Identifikation von transzendentalen Subjekt und empirischem Subjekt aus der transzendentallogischen Funktion des ersteren Begriffs. Denn das transzendente Subjekt ist ja nichts anderes als der notwendige einheitliche Bezugspunkt für die Vorstellungen, die das Resultat unserer Selbstaffektion sind. Die Vorstellung eines transzendentalen Subjekts ist, mit anderen Worten, dasjenige, was die Vorstellungen unseres inneren Sinnes überhaupt erst zu *unseren* Vorstellungen macht – und in diesem Sinne ist das transzendente Subjekt eben in der Tat mit dem empirischen „als dasselbe Subject einerlei“ (B155).

Wie wichtig dieser einheitliche Bezugspunkt ist, wird deutlich, wenn wir uns das Verhältnis zwischen dem *Gegenstand der Vorstellung* und dem *Gegenstand aus der Perspektive des Betrachters* vor Augen führen, das insbesondere in den einleitenden Worten der (Fassung der ersten Auflage der) *Zweiten Analogie der Erfahrung* eine so wichtige Rolle spielt. Dort illustriert Kant am Beispiel der Wahrnehmung eines Hauses, dass wir es in jeder Wahrnehmung eines Gegenstands nicht mit einer einzelnen Vorstellung zu tun haben, sondern immer mit einer synthetisierten *Folge* solcher Akte. Damit gibt es im Gehalt der aufeinander folgenden Vorstellungen immer *wenigstens* eine Veränderung der Raum-Zeit-Stelle des Gegenstandes.

Doch die Feststellung, dass der Gegenstand immer aus einer Perspektive wahrgenommen wird, ohne selbst perspektivisch zu sein, enthält nicht nur den Bezug auf einen nicht-perspektivischen Gegenstand. Durch die Perspektivität des Gehalts unserer Vorstellungen wird der Betrachter selbst, aus dessen Blickwinkel der Gegenstand wahrgenommen wird, zu einem Bestandteil dieses Vorstellungsgehalts. Sellars formuliert das in seinem Aufsatz „Transcendental Idealism“ (Sellars 1976) folgendermaßen:

But if the total content of a perceptual act is point-of-viewish, it is *because* it is the content of a *perceptual* act. Thus the concept of a house as a perceptible object essentially involves a reference to perceptual acts, i.e. to the perceptual takings of a perceiver. (Sellars (1976) §49)

Ein entscheidender Faktor für den Wahrnehmungsinhalt ist natürlich der Betrachter, aus dessen Blickwinkel der Gegenstand wahrgenommen wird. Welche Eigenschaften müssen wir als wahrnehmende Subjekte uns selbst zuschreiben, damit wir die Eigenschaften unserer Anschauungen als notwendig bestimmt denken können?

The answer should be obvious, and peeks out from almost every page of the *Analogies*. *House* by itself can generate no explanation of the occurrence of a sequence of perceptual takings. It is only *house in such and such relations to a perceiver* which can do this. And this, obviously, means to a perceiver's body, and, of course, sense organs. The essential structure of the content of perceptual takings is not just
house from a certain geometrical point of view
but, to make a complicated point in a simple way
House in front of *my sightful eyes*
Ship in water moving to the left of *my sightful eyes*. (Sellars (1976) § 51)

Wieso hält Sellars es für so selbstverständlich, dass die Beziehung zum Betrachter als Beziehung zum Körper des Betrachters bzw. zu seinen (gleichfalls körperlichen) Sinnesorganen steht? Weil andernfalls nicht nachzuvollziehen wäre, wie ein materiell gedachter Gegenstand in Beziehung zu dem wechselnden Standpunkt des Betrachters konzipierbar wäre. Es geht um einen Wechsel des Standpunkts als Teil desselben Bezugssystems, dessen Teil auch der Gegenstand ist. Dieses Bezugssystem ist die empirische Realität materieller Gegenstände, die zueinander in kausale Beziehungen treten:

Kant took seriously the fact that perceivers are embedded in a spatio-temporal system of interacting substances. In other words the doctrine of double-affection of the self, far from being a problematic feature of Kant's critical idealism is an essential feature of it, and is present in and, indeed, an essential feature of the argument of the Second Analogy. (Sellars (1976), §51)

Der Gegenstandsbegriff, der am Beginn der *Zweiten Analogie* thematisiert wird, steht also in engem Zusammenhang mit dem was Sellars hier etwas unglücklich als ‚Lehre der Doppelaffectation‘ bezeichnet.³¹ Pippin und Allison schreiben Sellars deshalb eine Theorie der Doppelaffectation im Sinne Vaihingers oder Adickes zu.³²

Doch die Ausdrucksweise von Sellars ist hier missverständlich³³: Strenggenommen ist in seiner Interpretation immer nur *eine* Affektion im Spiel, nämlich die originäre Affektion durch Dinge an sich oder uns

³¹ Und er steht, wie das Zitat deutlich macht („interacting substances“), gemäß Sellars' Interpretation auch im Zusammenhang mit Kants ‚kritischer‘ Deutung des Substanzbegriffs in der *Ersten Analogie*. Vgl. A 182 ff. / B 224 ff.

³² Vgl. Pippin (1982): S. 47 Fn. 28. Allison (2004): S. 460 Fn. 33.

³³ Vgl. auch Sellars (2004): S. 175-179.

selbst. Die empirische Affektion eines empirischen Subjekts durch Gegenstände der Erfahrung, von der Sellars hier spricht, ist ein wesentlicher Teil des *Denkens* von Gegenständen der Erfahrung – und ist deshalb genauso wenig eine an sich bestehende Relation wie Gegenstände der Erfahrung und empirische Subjekte an sich existieren: Die Relation zwischen als Bestandteile der empirischen Realität wirklich, aber nicht an sich existierenden Entitäten, ist selbst eine wirkliche, aber nicht an sich bestehende Relation. Anders gesagt: Gedachte Affektion ist keine Affektion.

Was Sellars also hier mit doppelter Affektion meint, ist die Lehre von der originären Affektion des denkenden und anschauenden Subjektes durch Dinge an sich und sich selbst, sowie der wirklich, aber nicht an sich bestehenden Relation der empirischen Affektion zwischen einem *empirischen* Subjekt und Gegenständen der Erfahrung, zu denen sich das *transzendente* Subjekt selbst als Phänomen unter Phänomenen in der empirischen Realität, der phänomenalen Wirklichkeit, in Beziehung setzt. Sofern wir nicht auch *uns selbst* als Objekte in der empirischen Realität be-greifen würden, hätten wir kein Bewusstsein von Gegenständen der Erfahrung als wirklichen, wenn auch nicht an sich existierenden Entitäten.³⁴ Kant ist, wenn diese Überlegungen in die richtige Richtung weisen, mit seiner Unterscheidung zwischen transzendentelem Subjekt und empirischem Subjekt weit entfernt von einer problematischen Vervielfältigung von Subjekten. Auf diesen Gedanken wird man nur dann kommen, wenn man die transzendentallogische Funktion des Begriffs des transzendentalen Subjekts mit seiner ontologischen Dimension als selbstaffizierendes Subjekt ohne weiteres identifiziert. Im Hinblick auf die Theorie vom Subjekt – und nur im Bezug auf diese – ist Kant deshalb in der Tat ein Vertreter einer Zwei-Aspekte-Konzeption des Verhältnisses von empirischem und an-sich-seiendem Subjekt.³⁵

4. PERSONALE IDENTITÄT UND PRAKTISCHE PHILOSOPHIE

Aus der Perspektive des Metaphysikers muss die Ausbeute bezüglich der Frage personaler Identität bislang mager ausfallen: Die bisherige Analyse der Kantischen Vorstellungen vom Subjekt der Erfahrung läuft zwar auf eine phänomenale Selbstbestimmung transzendentaler Subjekte hinaus. Doch das schafft bislang leider nur eine transtemporale Identifikation von

³⁴ „Conceptual representation of an objective world is possible only for self-conscious subjects.“ (Rosenberg (1986): S. 10). Vgl. insbesondere auch ebd., 86 ff.

³⁵ Zum Verhältnis von Aspekt- zu Welten-Konzeption vgl. Willaschek (2001).

Personen vermittelt eines rein psychologischen Kriteriums: Auch die Zuschreibung physischer Prädikate ist ja bei Kant, soweit wir sie bisher kennengelernt haben, nichts anderes als eine Selbstzuschreibung aus der Perspektive der ersten Person. Selbstzuschreibung ist nur möglich, wie die obigen Überlegungen von Sellars zur Perspektivität unseres Gegenstandsverhältnisses deutlich gemacht haben, wenn wir uns tatsächlich auch selbst *als uns selbst* als Bestandteile eines einheitlichen reum-zeitlichen Bezugssystems auffassen. Und zu diesem Zweck müssen wir uns auch körperliche Prädikate zuschreiben.³⁶ Doch das ist letztlich, vor dem idealistischen Hintergrund der Kantischen Philosophie, nichts anderes als die Synthesis von Vorstellungen, die bestimmten strukturierenden Kohärenzprinzipien unterliegen.

Darüber, ob dieser psychologischen Kontinuität irgendetwas ‚Robustes‘ zu Grunde liegt, verbietet sich der Theoretischen Philosophie jede Spekulation. In einer Analogie mit der Zustandsübertragung zwischen elastischen Körpern formuliert Kant in den *Paralogismen* der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sogar:

Nehmt nun nach der Analogie mit dergleichen Körpern Substanzen an, deren die einer der anderen Vorstellungen sammt deren Bewußtsein einflöbte, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihren Zustand sammt dessen Bewußtsein der zweiten, diese ihren eigenen Zustand sammt dem der vorigen Substanz der dritten und diese eben so die Zustände aller vorigen sammt ihrem eigenen und deren Bewußtsein mittheilte. Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanz sich als ihrer eigenen bewußt sein, [...] und dem unerachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein. (A363Fn.)³⁷

Nicht nur klingt das sehr modern, es macht auch deutlich, wie strikt Kant die Grenzen theoretischer Erkenntnis zieht. Metaphysische Festlegung der Struktur der unserer empirischen Subjektivität zugrunde liegenden Substanz ist prinzipiell nicht möglich, da eine derartige Festlegung eben das ‚Wie‘ und nicht nur das ‚Dass‘ des Daseins eines Subjekts über die Grenzen der Erfahrung hinaus bestimmen würde.

Erst in der Praktischen Philosophie und dort erst, wo Fragen der Moralität unseres Handelns berührt werden, wird es Kants Ansicht nach möglich, ja notwendig, diese Bestimmung weiter zu führen – nicht als Be-

³⁶ Vgl. dazu ausführlicher Haag (2010).

³⁷ Kant verwendet den Begriff der Person hier in einem ontologischen Sinne.

stimmung im Sinne theoretischer Erkenntnis, sondern nur „so fern dieses [Denken des Übersinnlichen] bloß durch Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen a priori gegebenen *praktischen Absicht* und deren Möglichkeit gehören“ (5:141). Dort, in der *Kritik der praktischen Vernunft*, finden wir im Zusammenhang einer Diskussion des Strebens nach Übereinstimmung unserer Handlungen mit dem moralischen Gesetz und damit letztlich auch der Verantwortlichkeit für unser Handeln³⁸ das Postulat der Unsterblichkeit unserer Seele als ein ‚Prädikat‘ das in eben diesem Sinne ‚notwendig zur a priori gegebenen praktischen Absicht und deren Möglichkeit‘ gehört – oder, wie ich oben formuliert habe, zur Analyse von Begriffen, *die wir verwenden müssen, wenn wir eine Handlung überhaupt als moralisch beschreiben wollen*. Grundlage dafür, dass wir tatsächlich solche Begriffe verwenden müssen, ist in Kants Praktischer Philosophie allerdings das „Factum der Vernunft“ (5:31) – das Bewusstsein des kategorischen Imperativs. Vorausgesetzt man folgt Kant auch noch in dieser Hinsicht, so lassen sich auch vor einem transzendentalphilosophischen Hintergrund Postulate über die Identität von Personen geltend machen, die man zumindest *auch* metaphysisch deuten kann.

Unabhängig davon, wie man sich in dieser Frage entscheidet, können wir allerdings unsere Ausgangsthese, dass in der identitäts- und einheitsstiftenden Integration bereits ein aktives Ich vorausgesetzt wird, auf der Grundlage der vorgeschlagenen Interpretation einiger zentraler Aspekte von Kants kritischer Philosophie bestätigt sehen.

LITERATUR

Kants Werke werden nach der Akademie-Ausgabe (AA.) von *Kants gesammelte Schriften* in der üblichen Weise zitiert, Bände I-XXII hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff., Band XXIII hg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1956, Bände XXIV-XXIX hg. v. d. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1966 ff.

Die *Kritik der reinen Vernunft* wird jeweils mit der Paginierung der ersten Auflage von 1781 (A) und der zweiten Auflage von 1787 (B) nach der Akademie-Ausgabe zitiert.

³⁸ Vgl. die Diskussion über das Postulat der Unsterblichkeit der Seele, *Kritik der praktischen Vernunft*, 5: 122 ff.

- Allison, H. (2004): *Kant's Transcendental Idealism. Revised and Enlarged Edition*. New Haven: Yale University Press.
- Conant, J. (2012): Two Varieties of Skepticism. In: G. Abel und J. Conant (Hrsg.): *Rethinking Epistemology*, Vol. 2, Berlin: Walter De Gruyter, S. 1-73.
- Förster, E. (2011): *Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt a.M: Klostermann.
- Haag, J. (2007): *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Haag, J. (2010): Personhood, Bodily Self-Ascription, and Resurrection: A Kantian Approach. In: G. Gasser (Hrsg.): *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death*. Farnham: Ashgate, S. 127-143.
- Haag, J. (2011): Philosophische Abstraktionsebenen. In: C. Barth und H. Sturm (Hrsg.) *Robert Brandoms Expressive Vernunft. Historische und Systematische Untersuchungen*. Paderborn: mentis, S. 261-285.
- Pippin, R. (1982): *Kant's Theory of Form*. New Haven: Yale University Press.
- Rosenberg, J. (1986): *The Thinking Self*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sellars, W. (1967): Some Remarks on Kant's Theory of Experience. In: *Journal of Philosophy* 64, S. 633-647.
- Sellars, W. (1968): *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes*. London: Kegan & Paul.
- Sellars, W. (1969): Metaphysics and the Concept of a Person. In: K. Lambert (Hrsg.): *The Logical Way of Doing Things*. New Haven: Yale University Press, S. 219-252.
- Sellars, W. (1976): Kant's Transcendental Idealism. In: *Collections of Philosophy* 6, S. 165-181.
- Sellars, W. (1978): The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience. (The Dotterer Lecture) In: H. Johnstone (Hrsg.) *Categories: A Colloquium*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, S. 231-245.
- Sellars, W. (2002): *Kant and Pre-Kantian Themes. Lectures by Wilfrid Sellars*. Atascadero, Ca.: Ridgeview Publishing Company.
- Strawson, P. (1950): *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Routledge.
- Willaschek, M. (2001): Affektion und Kontingenz in Kants transzendentalen Idealismus. In: R. Schumacher (Hrsg. in Verbindung mit O. Scholz): *Idealismus als Theorie der Repräsentation?* Paderborn: Mentis, S. 211-231.