

Raphael Gebrecht*

Das Verhältnis von Subjektivität und Zeit bei Kant und Schopenhauer

<https://doi.org/10.1515/kant-2021-0029>

Abstract: This paper focuses on Kant's and Schopenhauer's models of self-consciousness and their specific relation to time. It aims to show that genuine philosophical theories can explain the idiosyncratic relation between ourselves and the world without relying on pure metaphysical speculations or strictly empirical and phenomenally oriented conceptions, as many contemporary proponents of analytic philosophy entail. The first groundbreaking doctrine in this regard is Kant's transcendental theory of apperception, which unfolds a new theoretical dimension of thinking, grounding the logical unity of thought in the pure, originally synthetic unity of the subject itself. In order to constitute a structural order within the appearing phenomenal world, Kant conceptualizes a theory of self-affectation in the second edition of the *Critique of pure reason*, positing a dynamic relation between the spontaneously acting intellect and the purely receptive inner sense of time as a result of productive transcendental imagination. The problematic relation between self-reliance and empirical consciousness that Kant did not resolve completely led to various subsequent transformations of Kant's transcendental principles, one of which boasts Schopenhauer as a prominent but rarely considered representative.

Schopenhauer's systematic approach consists in a modified version of Kant's transcendental idealism, which ties the Kantian subject of logical and transcendental unity to an intuitive corporeal individual that can only conceptualize itself as an original, willing subject. The Schopenhauerian subject unfolds its empirical character in accordance with its own inner impulses and motivations, which manifest themselves in time but can only be interpreted as a phenomenal representation of a higher, metaphysical unity, which Schopenhauer calls the will as a thing in itself. Schopenhauer reaches his final metaphysical conclusion via a problematic analogy, positing another perspective on the corporeal nature of the individual which, by means of abstraction, can be extended to the whole phenomenal world. Therefore, Schopenhauer interprets the underlying (intelligible) character of the subject and the phenomenal world as a whole as a timeless,

*Kontakt: Raphael Gebrecht, Universität Duisburg-Essen, Institut für Philosophie, Universitätsstr. 12, 45117 Essen; raphaelgebrecht@googlemail.com

omnipresent will to live which can be temporally experienced within the nature of our own subjectivity.

Keywords: subjectivity, transcendental imagination and self-affection, temporal subject and metaphysical will

Modelle der Subjektivität, der Selbstbezüglichkeit oder des reinen Denkens seiner selbst, das erstmals in aller Deutlichkeit von Aristoteles als „noesis noeseos“ zur Sprache gebracht wurde, finden heute nur noch wenige Anhänger. Die Skepsis gegenüber einer Theorie der Selbstbezüglichkeit oder einem identischen Subjekt als Autor unseres Denkens ist keineswegs als zeitgenössisches Phänomen zu verstehen, sondern findet bereits in Ernst Mach schon vor über 130 Jahren einen prominenten Vertreter. In seiner Analyse der Empfindungen kommt er zu dem bekannten Verdikt, das Ich sei nicht zu retten.¹ Über Lichtenberg, Russell und Ryle verankerte sich die ablehnende Haltung hinsichtlich eines kantisch oder gar cartesianisch konzipierten Subjekts in der heute dominierenden analytischen Philosophie. Der enthymematisch konzipierten Vorstellung eines denkenden Subjekts, das sich als selbsttätiges „Ich denke“ oder als *res cogitans* konstituiert, hält Lichtenberg die stehende Formel „Es denkt“ entgegen, da er teilweise zurecht auf die unzureichende Begründung und eine gewisse Selbstverständlichkeit in der begrifflichen Rechtfertigung personaler Erkenntnisinstanzen hingewiesen hat. Doch sollte man die Kritiker nicht an ihrer eigenen ausdrücklich geforderten Beweislast messen und gleichermaßen untersuchen, ob wir für die Begründung mentaler Vollzugsformen auf die subjektivitätstheoretisch zu bestimmende Urheberschaft verzichten können?²

Stichhaltige Beweise, die die subjektive Zuschreibung geleisteter Denkakte zugunsten eines anonymen, bloß geschehenden Vorgangs negierten, sind bisher weder von der analytischen Philosophie noch von der empirischen Hirnforschung geliefert worden. Verändert wurde vielmehr die Fragestellung: Die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit des Bewusstseins sollte oftmals mit den empirischen Mitteln der Neurowissenschaften geklärt werden. Denn was aus sich selbst heraus immanent vollzogen und mit Bewusstsein begleitet wird, kann nicht durch neuronale Aktionspotenziale oder synaptische Verschaltun-

¹ Vgl. Mach, Ernst: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Darmstadt 1986, 20.

² Vgl. Lichtenberg, Georg Christoph.: *Aphorismen*. Berlin. 1908, 108, siehe auch: Russell, B.: *The Analysis of Mind*, London, 1971, 9 und besonders 18. Ähnliche Einwände finden sich bei Ryle, siehe hierzu: Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart 1996, 251 f., 255 ff.

gen erklärt werden, noch kann es als rein passives Aufsteigen oder als unwillkürliche Manifestation eines flüchtigen Bildes begriffen werden, sondern muss als authentischer, autonom konzipierter Akt eines denkenden und erkennenden Subjekts verstanden werden. Daher widmete man den öfters totgesagten subjektivitätstheoretischen Ansätzen auch im 20. Jahrhundert gelegentlich größere Aufmerksamkeit, etwa in Gestalt des Neukantianismus, aber auch in abgewandelter Form bei Husserl und dem frühen Heidegger.

Eine insgesamt seltener beachtete Alternative einer Subjektivitätstheorie im Rahmen kantischer Grundprinzipien entwickelte Arthur Schopenhauer, der im Unterschied zu seinen idealistischen Zeitgenossen Fichte, Schelling und Hegel eine weitaus detailgetreuere Auslegung der Schriften Kants vornahm, die aber letztlich in einer ähnlich gewaltsamen Modifikation des transzendentalen Idealismus endete. Denn auch Schopenhauer stellt selektiv gewisse Theoriebestandteile Kants lückenlos in den Kontext seines eigenen Systems und verwirft andere Lehrstücke komplett. Der Unterschied zu den deutschen Idealisten besteht hauptsächlich darin, dass Schopenhauer wenigstens bemüht ist, seine Abweichungen vom Originaltext detailliert zu dokumentieren und diesen zunächst möglichst unverändert wiederzugeben, was für die Erforschung der schopenhauerschen Kant-Interpretation von unschätzbarem Wert ist.³

Schopenhauers entscheidender subjektivitätstheoretischer Beitrag liegt in seiner These, dass die Einheit des Selbstbewusstseins bzw. Kants ursprüngliche Apperzeption, nicht im Wesentlichen durch ein denkendes, sondern durch ein wollendes Ich konstituiert wird. Das erkenntnistheoretische Subjekt, das bei Schopenhauer im Unterschied zu Kant nicht in bloß logisch-begrifflicher Hinsicht zugrunde gelegt wird, spielt zwar für die Konstitution eines einheitlichen Erfahrungszusammenhangs eine zentrale Rolle, ist aber letztlich für die durchgängige Einheit des Selbstbewusstseins im ständigen Vorstellungsfluss nicht hinreichend. Obwohl das Subjekt in erkenntnistheoretischer Hinsicht viele Parallelen mit Kant aufweist, ist Selbstbewusstsein für Schopenhauer letztlich nicht

³ Insbesondere in Schopenhauers Kritik der kantischen Philosophie in seinem Hauptwerk zeigt sich der Unterschied zwischen rekonstruktiven, interpretatorischen und schlicht polemischen Bezugnahmen auf die verschiedenen Theoriebestandteile Kants. Vgl.: Schopenhauer: W I, Anhang, S. 532, 592f. 601f. (Die Werke Schopenhauers werden wie üblich zitiert nach: Arthur Schopenhauer: *Werke*. Zürcher Ausgabe. Unter Mitarbeit v. Arthur Hübscher hrsg. von Angelika Hübscher. 11 Bde. Zürich 1977. Für die einzelnen Werke werden die üblichen Abkürzungen verwendet: W I/II = Die Welt als Wille und Vorstellung; G = Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde; P I/II = Parerga und Paralipomena; E = Die beiden Grundprobleme der Ethik; Schopenhauers nachgelassene Schriften werden nach folgender Ausgabe zitiert: Schopenhauer, Arthur: *Der handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 5 Bde. München 1985 (HN I–V)).

das reine Denken in spontanen, kategorialen Synthesen, sondern das Erkennen des eigenen Charakters in einer voluntativen Ich-Struktur. Maßgeblich für diese Erkenntnis und weitere Implikationen derselben in Bezug auf Schopenhauers Willensmetaphysik, ist die Einheit von phänomenalem Selbstbewusstsein und Zeitbewusstsein, die das endliche Subjekt als rastlos Wollendes stets in Verbindung mit der Zeit konzipiert und in dieser Hinsicht als Fortführung der von Kant angedeuteten Subjektivitätstheorie verstanden werden kann, die reines Selbstbewusstsein und Zeitbewusstsein prinzipiell voneinander unterscheidet. Da Kant das Selbstbewusstsein als endlich konzipiert, sind seine spontanen synthetischen Akte nur dann möglich, wenn ihm ein gegebenes Mannigfaltiges in der zeitlichen Form des inneren Sinnes vorliegt. Gleichwohl werden wir uns der Sukzession der Vorstellungen nur bewusst, wenn sie durch die Synthesen des reinen Selbstbewusstseins in regelhafte Verhältnisse, nämlich grundlegend in Zeitverhältnisse gebracht werden, wodurch Selbstbewusstsein und innerer Sinn als funktionale Momente einer dynamischen Wechselbeziehung interpretiert werden können. Aufgrund dieser funktionalen, notwendigen Wechselbeziehung zwischen Apperzeption und innerem Sinn sowie der generellen Erkenntniskritik ist für Kant auch jede unmittelbare Gewissheit des Selbstbewusstseins als zugrundeliegende metaphysische Seelensubstanz ausgeschlossen. Das schopenhauersche Subjekt dagegen erkennt den zugrundeliegenden metaphysischen Charakter zunächst in seiner temporalen Entfaltung, um ihn dann als den beharrlichen, unzerstörbaren Kern des eigenen Selbst, losgelöst von raumzeitlichen Bestimmungen zu identifizieren und nach weiterer Abstraktion als Teil eines unzeitlichen Willensprinzips zu deuten.

Schopenhauers Theorie des Subjekts kann in gewisser Weise als Vorreiter zu modernen empirischen Forschungsbereichen verstanden werden, da er durch die Verankerung des Ich in einer libidinösen Triebstruktur und deren Kopplung an innerzeitliche Phänomene, die psychoanalytischen Untersuchungen Freuds sowie davon abweichende behavioristische Ansätze gleichermaßen vorwegnimmt. Der Unterschied zu empirisch-psychologischen Ansätzen besteht darin, dass Schopenhauer, wie sich zeigen wird, den traditionellen philosophischen Disziplinen der Ontologie und Metaphysik unter veränderten Vorzeichen verpflichtet bleibt. Gerade der Bezug zu erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Prinzipien und deren Fundierung in einem metaphysischen Deutungsansatz ist hier zu berücksichtigen, sodass im weiteren Verlauf dieser Untersuchung in einem ersten Schritt Kants Lehre vom Verhältnis von ursprünglicher Apperzeption, Selbstaffektion und Zeit skizziert wird, um dann in einem zweiten Schritt Schopenhauers „voluntaristische“ Umdeutungen zu untersuchen. Da diese Modifikationen in abgewandelter Form einen Grundgedanken Fichtes aufgreifen, der etwa im *System der Sittenlehre* von 1798 Subjektivität grundlegend

mit einem ursprünglich praktischen Willensbegriff in Verbindung bringt, müssen auch die praktischen Implikationen der schopenhauerschen Subjektivitätstheorie skizziert werden. In diesem Rahmen sind jedoch Kants Untersuchungen zur praktischen Subjektivität zu vernachlässigen, da er seine ursprüngliche Einheit der Apperzeption, die für Schopenhauers Subjektbegriff entscheidend ist, nicht aus einem Willensbegriff und den damit verknüpften intelligiblen Inhalten deduziert. Im letzten Teil wird Schopenhauers voluntaristische Theorie des Subjekts mit weiteren Implikationen seiner Willensmetaphysik verglichen, um zu zeigen, dass genuin philosophische Theorien durchaus im Stande sind empirische Gegebenheiten wie Selbstbewusstsein und Weltbezug in einem apriorischen Theorieansatz philosophisch zu begründen.

1 Kants Theorie der Gegenstandskonstitution in Verbindung mit Apperzeption und Zeitbewusstsein

1.1 Objektive Zeit und Zeitbewusstsein

Ein grundlegender Bestandteil innerhalb Kants erkenntniskritischer Theorie der Erfahrung besteht in der Bestimmung der Zeit und ihrer näheren Modi. Insbesondere für die Beziehung zwischen Sinnlichkeit und Verstand und dem spezifischen Verhältnis zwischen einzelner Anschauungsmannigfaltigem und abstrakten Begriffen ist Kants Charakterisierung der „objektiven Zeit“ von maßgeblicher Bedeutung:

Da aber Erfahrung ein Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmung ist, [...] die Zeit aber selbst nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geschehen.⁴

Es sei darauf verwiesen, dass die Zeit von Kant vielfältig bestimmt wird und die spärlichen Ausführungen der transzendentalen Ästhetik keineswegs die vollständige Zeittheorie der Transzendentalphilosophie enthalten. Subjektive Zeitbestimmungen wie Erlebniszeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* kaum berücksichtigt und erst in der

4 KrV, B 219.

Anthropologie ausführlich dargelegt, da sich die erste Kritik mit den Grundlagen objektiver, d. h. wissenschaftlich begründbarer Erfahrung auseinandersetzt, die freilich transzendental in einem Subjekt der Erkenntnis verortet werden.⁵

Die *Kritik der reinen Vernunft* befasst sich demzufolge mit der Theorie der objektiven Zeit oder einer einheitlich meßbaren Weltzeit als Basis empirischer Anschauung, die sich, abgesehen von deren transzendentalphilosophischer Grundlegung, weitgehend an den newtonschen Bestimmungen der klassischen Physik orientiert. Die Zeit ist demzufolge ein einheitliches Kontinuum, eine *repraesentatio singularis*, die alle verschiedenen Zeiteile wie Stunden, Tage oder Monate in sich enthält, deren Vorstellung allerdings transzendental im Subjekt verankert liegt, das die objektive Bedeutung der Zeit erst konstituiert. Sie ist in ihrer allgemeinsten Bestimmung die Form des inneren Sinnes, den Kant in seiner Frühphase gelegentlich als intellektuelles Vermögen beschrieben hat, was er allerdings mit Beginn seiner kritischen Periode aufgab. In der erkenntnis-kritischen Philosophie bestimmt Kant den inneren Sinn als passiv-rezeptives Vermögen der Sinnlichkeit, das dem Subjekt ein vorgegebenes Anschauungsman-nigfaltiges ermöglicht, wodurch Vorstellungen überhaupt erst in ein Bewusstsein treten können. Sie werden dem passiven Teil des Bewusstseins in der zeitlichen Anordnung des Nacheinander- und Zugleichseins präsentiert.⁶

Diese grundlegenden Zeitbestimmungen, die Schopenhauer nicht vollständig akzeptiert, da er das Zugleichsein als ortsbezogene Bestimmung innerhalb des Raumes begreift, können zu selbstständigen, thematischen Vorstellungsinhalten avancieren. Die Zeit wird in diesen reinen Bestimmungen völlig losgelöst von aller „Materie der Empfindung“ als formale Anschauung begriffen. Die Zeit wird so selbst zum Thema sinnlich-anschaulicher Vorstellung und begründet ein formales Anordnungsschema, das unsere konkreten Wahrnehmungen bereits als strukturelle Vollzugsbedingung begleitet. Kant unterscheidet diese thematischen Vorstellungsinhalte von der Zeit selbst und betrachtet sie vielmehr als reine Zeitmodi. Die Bedingung der Möglichkeit des Nacheinanders oder Aufeinanderfolgens und der Gleichzeitigkeit wird von Kant erst im Schematismuskapitel sowie in den *Grundsätzen* erörtert und in der Beharrlichkeit erkannt, womit sich

5 Zu einer umfassenden Rekonstruktion der kantischen Zeittheorie siehe: Düsing, Klaus: „Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und ihrer modernen und kritischen Rezeption.“ In: *Kant-Studien* 71, 1980, 1–34. Bezüglich der objektiven Zeit ist Gloy's Aufsatz hervorzuheben: Vgl. Gloy, Karen: „Kants Theorie der Zeit“. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 19, 1987, 47–82.

6 Vgl. KrV, B 53, 58, 183, siehe hierzu nochmals: Düsing, „Objektive und subjektive Zeit“, 3, 5 f., der in diesem Zusammenhang insbesondere auf den Unterschied zwischen objektiver Zeit in der *ersten Kritik* und subjektiver Zeit in der *Anthropologie* eingeht.

drei grundlegende Zeitmodi (Beharrlichkeit, Folge und zugleich) identifizieren lassen.⁷

Erst durch die Vorstellung der Beharrlichkeit ist Folge und zugleich und damit jede vorstellbare Form der Veränderung möglich, wodurch die Beharrlichkeit zu der fundamentalen Eigenschaft der Zeit selbst wird, während Aufeinanderfolge und zugleichsein als innerzeitliche Beziehungen von Seiendem verstanden werden können. Die Zeit als ständige Sukzession, die eindimensional als fortgezogene Linie vorgestellt werden kann, ist selbst in ihrem kontinuierlichen Fluss beharrlich oder wie Kant sich ausdrückt, „fließt beständig“⁸. Weitere Charakterisierungen der Zeit werden von Kant wie folgt gegeben: „Die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern nur etwas, das in der Zeit ist“⁹; ferner: „Die Zeit verläuft nicht, sondern in ihr verläuft das Dasein des Wandelbaren“¹⁰, und: „Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit aus.“¹¹

Nur weil die Zeit in der Gestalt der Beharrlichkeit als Maßgrundlage genommen wird, kann man davon sprechen, dass etwas in der Zeit verfließt. Die Beharrlichkeit als reiner Zeitmodus ist, ebenso wie die anderen Zeitmodi von der Zeit selbst zu unterscheiden, die rein passiv ins Bewusstsein tritt und für sich nicht einmal wahrgenommen werden kann, da sie nur die Form des inneren Sinnes ist.

7 Vgl. KrV, A 144/B 184; B 161; B 219f.

8 KrV, B 291. Eine in diesem Zusammenhang ähnliche Konzeption ist Heraklits prozessontologische Vorstellung des Seienden als ewigen Fluss der Dinge, die allerdings um eine gewisse Ambiguität nicht herumkommt, die man durch das Bleibende im Wandel charakterisieren könnte. Der dialektische Charakter dieser Darstellung besteht darin, dass durch das Postulat des ständigen Entstehens und Vergehens, der Prozess selbst beharrt, ähnlich wie das Wasser des Flusses ständig durch neues ersetzt wird, während der Strom derselbe bleibt. Siehe hierzu besonders: Bickmann, Claudia: *Differenz oder das Denken des Denkens. Topologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants*. Hamburg 1996, 74, 123f., die in diesem Werk insbesondere den stetigen Widerstreit zwischen dem Bleibendem im Wandel, der auch in Kants Werk virulent ist, dahingehend zu begreifen versucht, dass die komplexen Veränderungsstrukturen der empirischen Erscheinungsmannigfaltigkeit letztlich approximativ auf integrale, intelligible Einheitsorte, wie etwa das transzendente Ideal, verweisen, die ihre Bestimmung im Gesamtzusammenhang des Seinsganzen erst ermöglichen, ohne sie dadurch zu hypostasieren.

9 KrV, B 58.

10 KrV, B 183.

11 KrV, B 226. Auch Aristoteles bringt die Zeit selbst mit der Beharrlichkeit in Verbindung, sie war für ihn „ungeworden“ und „nie aufgehörend“ (vgl. Physik, 222 b, 251 b). Eine erhellende Auseinandersetzung mit Kants Zeitbestimmungen bezogen auf seine Idealismuskritik findet sich bei: Müller-Lauter, Wolfgang: „Kants Widerlegung des materialen Idealismus.“ In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46, 1964, 70. Davon abweichend vertritt Karen Gloy die Auffassung, Kant bestimme in der Folge den grundlegenden Zeitmodus als topologische Zeit. Siehe hierzu nochmals: Gloy, „Kants Theorie der Zeit“, 54, 80f.

Das einheitliche Zeitbewusstsein, das durch die strukturelle Einheit und Anordnung der Zeitmodi im Bewusstsein angetroffen wird, kommt nun nicht durch den passiven inneren Sinn zustande, der in der transzendentalen Ästhetik als Zeit beschrieben wird, sondern wird spontan und synthetisch von der reinen Apperzeption bewirkt. Das Problem, das sich hieraus ergibt und das auch Schopenhauer bemerkt hat, ist folgendes: Wie soll die Zeit als passive Form des inneren Sinnes, der nicht einmal wahrgenommen werden kann, Grundlage aller Anschauung sein, wenn sie erst durch die synthetische Apperzeption strukturiert werden muss, die ja gerade unabhängig von aller Sinnlichkeit als eigenes Verstandesprinzip fungieren soll? Genau hier zeigt sich das von Schopenhauer so oft kritisierte Problem der Vermischung unterschiedlicher Erkenntnisvermögen, die doch gerade durch ihre ursprüngliche Ungleichartigkeit die kritische Erkenntnistheorie begründen sollen. Wenn reine Anschauungsformen als unabhängige Grundlage begrifflicher Synthesis fungieren sollen, um Erkenntnis zu generieren, so dürften sie nicht bereits durch die Apperzeption begrifflich synthetisiert sein. Die folgenden Ausführungen sollen eine mögliche Antwort auf dieses zurecht bemerkte Subjektivitätstheoretische Problem in Kants Theorie in Grundzügen skizzieren.¹²

Zunächst ist festzuhalten, dass Kant einen subtilen Unterschied zwischen Beharrlichkeit als reinem Zeitmodus und dem Schema der Substanz als „Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“ macht. Schopenhauer legt, ähnlich wie Heidegger,¹³ die Identifikation beider Begriffe nahe, was eine Kritik an der Vermischung von substanzialer Anschauung und Substanzbegriff rechtfertigen würde, aber von Kant explizit nicht durchgeführt wird. So bleiben die reinen Zeitmodi zwar intellektuelle Synthesen der Apperzeption, sind aber von spezifischerer Bedeutung für die Gesamtkonzeption eines Subjektivitätstheoretischen Ansatzes, der in der *Kritik der reinen Vernunft* noch eine Hintergrundtheorie zur Absicherung der hauptsächlich ausgeführten Grenzbestimmung menschlicher Erkenntnis bildet. Die Beharrlichkeit als fundamentaler Zeitmodus ist also nicht mit dem Schema der Substanz als Vorstellung des Realen *in* der Zeit identisch, sondern geht als strukturell zugrundeliegende Bestimmung schon voraus.

Die Zeitstrukturen in den Zeitmodi und den Schemata werden allerdings erst durch Synthesis und die dadurch bedingte synthetische Einheit erwirkt, die aus der spontanen Tätigkeit der reinen und damit apriorischen Apperzeption (Selbstbewusstsein) resultieren, wodurch der notwendige Zeitbezug des reinen Selbstbewusstseins als Bedingung möglicher Erfahrung deutlich wird:

¹² Schopenhauers bekannte Kritik, Kant bringe die Anschauung in das Denken und das Denken in die Anschauung, ist als gewichtiger Einwand bis in die modernere Forschungslandschaft bestehen geblieben.

¹³ Vgl. Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main 1951, 159 f.

Denn die ursprüngliche Apperception bezieht sich auf den inneren Sinn (den Inbegriff der Vorstellungen) und zwar a priori auf die Form desselben, d. i. das Verhältniß des Mannigfaltigen empirischen Bewußtseins in der Zeit. In der ursprünglichen Apperception soll nun alle dieses Mannigfaltige, seinen Zeitverhältnissen nach, vereinigt werden.¹⁴

Trotzdem soll Selbstbewusstsein als logisches Ich intellektueller Synthesen prinzipiell von zeitlichem oder besser innerzeitlichem Bewusstsein unterschieden werden. Kant bewegt sich durch diesen Ansatz in spezifisch neuzeitlichen Argumentationsmustern, die alles Denken in diesem Prinzip des reinen Selbstbewusstseins zu begründen versuchen und legt somit die Grundlagen einer neuen Theorie des Denkens, die für ihn das Prinzip der Einheit in Urteilen sowie einer kohärenten Theorie der Logik überhaupt zustande bringen soll. Da diese noch vollständig zu entwickelnde Subjektivitätstheorie in der ersten Kritik zugunsten der eigentlich intendierten Erkenntniskritik zurücktritt, ist sie in zentralen Punkten noch undeutlich und problemreich, was sowohl die Vertreter des Deutschen Idealismus als auch Schopenhauer zu einer Weiterentwicklung veranlasste.¹⁵

1.2 Apperzeption und Identität

Der unvollständig formulierte Satz „Ich denke“ drückt prinzipiell die Tätigkeit der reinen Apperzeption aus und soll die spontan vollzogene Synthesis eines bereits vorgegebenen Anschauungsmannigfaltigen in der Zeit (und im Raum) ermöglichen. Synthesis bedeutet grundsätzlich Verbindung oder Verknüpfung disparat auftretender Vorstellungsinhalte zu einer Einheit, die einen beliebigen Gegenstand regelhaft bestimmt. Jeder Gegenstand wird somit als Produkt intellektueller Synthesis verstanden, was die einheitliche Verbindung des Mannigfaltigen für Kant nicht in erster Linie an ein davon unterschiedenes Ich koppelt,

¹⁴ KrV, A 177/B 220.

¹⁵ Zu Kants eigener Subjektivitätstheorie siehe: Düsing, Klaus: „Spontane, diskursive Synthesis. Kants neue Theorie des Denkens in der kritischen Philosophie“, in: *Metaphysik und Kritik*. Festschrift für M. Baum zum 65. Geburtstag, hrsg. von S. Doyé, M. Heinz und U. Rameil, Berlin und New York 2004, 56 f., der in Kants transzendentaler Apperzeption den grundlegenden Anfang einer neuen Theorie des Denkens verortet. Weniger positive Bewertungen der kantischen Subjektivitätstheorie finden sich bei Hossenfelder, Malte: *Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion*. Berlin und New York, 1978, 136 ff. oder in der analytisch motivierten Kritik Strawsons, vgl. Strawson, Peter: *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Meisenheim 1981, 79 f. und 146 ff. Für letzteren besteht Kants ursprüngliche Apperzeption in einem Phänomen der transzendentalen Psychologie, was mit Sicherheit nicht Kants eigenem Anspruch entspricht.

wie Schopenhauer dagegen in seinem von Berkeley aufgenommenen Bannspruch „kein Objekt ohne Subjekt“ evoziert.¹⁶ In solchen Denkleistungen muss das Subjekt, nach Schopenhauer, als Autor dieser intellektuellen Synthesen sich auch seiner selbst als „Vollstrecker“ der Synthesis bewusst sein, was bei Kant nur bedingt der Fall ist. Das „Ich denke“ muss alle meine Vorstellungen lediglich begleiten *können*,¹⁷ wodurch die Selbstbezüglichkeit des intellektuellen Autors von Kant vorausgesetzt wird, ohne sie theoretisch darzulegen oder ihre Möglichkeit in Frage zu stellen:

Denn durch das Ich als einfache Vorstellung ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon verschieden ist, kann es nur durch Verbindung in einem Bewußtsein gedacht werden.¹⁸

Schopenhauer bewegt sich mit seiner Terminologie vielmehr in den Spuren der seinerzeit dominanten idealistischen Philosophie, die in ihrer Terminologie das Selbstbewusstseinsmodell der Subjekt-Objekt Beziehung vor Augen hat. Dass Kant, wenn auch nicht explizit, inhaltlich ähnliche Strukturen vor Augen gehabt haben könnte, wird durch die gelegentliche Formulierung „ich denke mich“ deutlich, die dann vor allem im *Opus postumum* präzisiert wird: „Das Bewußtsein meiner selbst (apperceptio) ist der Akt des Subjekts sich selbst zum Objekt zu machen, und bloß logisch.“ Die denkende Selbstbeziehung des „Ich denke mich“ ist darin enthalten, was für die erste Kritik, die Schopenhauer im Blick hatte, nur bedingt gilt, da Kant die Konstitution von Identität und den-

16 W I, 23.

17 Kant hält es in diesem Zusammenhang offensichtlich nicht für erforderlich, dass das Selbstbewusstsein für die Synthesis des Mannigfaltigen zwangsläufig eine spezifische Vorstellung seiner selbst im Moment des Vollzuges generiert. Es *muss* für jeden Akteur logischer Synthesen lediglich im Bereich des Möglichen liegen, jede Vorstellung mit vollem Bewusstsein begleiten zu können und dadurch ein Verhältnis zwischen verknüpfendem Ich und verknüpftem Vorstellungsinhalt zu etablieren. Kant scheint in beiden Auflagen der Kategorienduktion davon auszugehen, dass nur logische Synthesen zur Einheit des Selbstbewusstseins gehören und dadurch auch als solche gewusst werden können, was freilich ein Problem darstellt, da etwa auch ästhetische Vorstellungen in Form von Geschmacksurteilen Teil des Bewusstseins sind. Kant widmet sich diesem Problem in der *Kritik der Urteilskraft*, indem er das Geschmacksurteil als Resultat des freien harmonischen Spiels zwischen Einbildungskraft und Verstand bestimmt. Zum Verhältnis zwischen Selbstbewusstsein und Vorstellung siehe vor allem: Henrich, Dieter: *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg 1976, 89 f. und Klein, Hans Dieter: „Die numerische Identität des Selbstbewusstseins in temporaler und nichttemporaler Hinsicht.“ In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 19, 1987, 112 ff.

18 KrV, B 135.

kender Selbstbezüglichkeit in Verbindung mit transzendentaler Synthesis nur einmal andeutet.¹⁹

Dies geschieht in der zweiten Auflage transzendentalen Deduktion der Kategorien durch die Bestimmung des Verhältnisses zwischen analytischer und synthetischer Einheit der Apperzeption. Die synthetische Einheit der Apperzeption ist für den spontanen Vollzug intellektueller Synthesen und deren leitende Einheit zuständig, während die analytische Einheit der Apperzeption für die Identität des Subjekts innerhalb der verschiedenen Stadien der Synthesis-Handlung sorgt. Wenn etwas überhaupt verknüpft werden soll, muss das verknüpfende Vermögen selbst einheitlich strukturiert und nicht zusammengesetzt sein, des Weiteren muss es sich als ein und dasselbe Subjekt mannigfacher Verknüpfungsleistungen durchhalten, um überhaupt von einheitlichen Verknüpfungshandlungen sprechen zu können. Nun geht Kant von der Vorrangigkeit der synthetischen Apperzeption aus, da das denkende Ich zunächst die Vorstellungen verknüpfen müsse, bevor es sich als Identisches in der Verknüpfungshandlung denken könne:

Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.²⁰

Doch bleibt bei dieser Anordnung unklar, wie ohne die analytische Identität überhaupt eine Synthesisfunktion zu einem reinen Ich gehören kann. Bei einer Vorrangigkeit der synthetischen Apperzeption wäre jede Synthesis ohne Identitätsbewusstsein notwendigerweise anonym und könnte keinem Ich zugeordnet werden, folglich müsste Kant eigentlich synthetische und analytische Einheit, Gegenstands- und Selbstbewusstsein als gleichursprüngliche und korrelative

19 Die erste Auflage geht von einer selbstständig operierenden Einbildungskraft aus, die sowohl das empirische als auch das reine Mannigfaltige in Raum und Zeit schrittweise durchläuft und zusammensetzt, wodurch sie erst eine einzelne sinnliche Anschauung in Form eines Bildes generiert, das apprehensiv und reproduktiv bzw. assoziativ geordnet wird. Die reine Apperzeption bringt dann begriffliche Einheit in diese von der Einbildungskraft gestiftete Vorstellungsmannigfaltigkeit, was eine Identität in diesem Vorstellungsfluss auf Seiten des Subjekts erfordern würde, die Kant allerdings in der A-Auflage nicht erörtert. Die analytische Identität desselben Subjekts, die in der synthetisch-begrifflichen Einheit verschiedener sinnlicher Eindrücke auffindbar sein muss, wird von Kant erst *expressis verbis* in der zweiten Auflage thematisiert. Siehe hierzu: Baum, Manfred: *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*. Königstein/Ts. 1986, 138 ff., 148 f. Zu den drei Synthesen der Einbildungskraft in der ersten Auflage siehe: Rosales, Alberto: *Sein und Subjektivität. Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*. KSEH 135. Berlin 2000, 144, 147.

20 KrV, B 133.

Ingredienzen innerhalb der Grundstrukturen denkender Selbstbeziehung behandeln.²¹

Aus diesen Überlegungen lassen sich nun verschiedene Konsequenzen für Kants Grundlegung von objektiven Denkleistungen in einem einheitlichen Selbstbewusstsein ziehen. Begriffliches Denken in Kategorien setzt intellektuelle Synthesis voraus, die verschiedene Vorstellungsinhalte zu einem einheitlichen Sachverhalt zusammenfügt, der von mir als Apperzeption gewusst wird. Diese Synthesis muss selbst regelgeleitet ablaufen, um nicht in Beliebigkeit abzudriften, was durch die strenge Regelmäßigkeit der Verstandesfunktionen gewährleistet werden soll. Die Verstandesfunktion selbst muss wiederum in einem einheitlich strukturierten Subjekt gründen, das als logischer Autor dieser Synthesen selbst nicht zusammengesetzt sein kann, wenn durch die Verbindung des Mannigfaltigen Erfahrung ermöglicht werden soll (synthetische Apperzeption). Außerdem muss sich dieses reine Selbstbewusstsein als identisch mit sich selbst wissen und sich als durchgängiger Bezugspunkt in der Vielfalt der von ihm synthetisierten Vorstellungen behaupten (analytische Apperzeption).²²

Die Grundlegung des Ich als Subjekt des Denkens geschieht bei Kant ähnlich wie bei Descartes ohne weitere theoretische Fundierung, so wie etwa die Spontaneität des Verstandesdenkens nicht weiter begründet wird und für Kant vollkommen selbstverständlich war. Anders als Descartes konzipiert Kant in Grundzügen

21 Kants Äußerungen sind allerdings an dieser Stelle nicht eindeutig. Man könnte auch interpretieren, dass durch das angeführte Zitat, die Identität des Selbstbewusstseins als Bewusstsein des numerisch Identischen in allen vollzogenen Synthesen schon eingelagert ist. So würde das Ich in der synthetisch generierten Vorstellung seine eigene thematische Vorstellung der Identität mit sich selbst in der Verknüpfungsleistung gewinnen. Dadurch hätte Kant die vom Verfasser geforderte Gleichursprünglichkeit in seinen Texten schon eingearbeitet. Allison ist ein bekannter Vertreter dieser These und weist in seinen sorgfältigen Analysen auf diese Interpretationsmöglichkeit hin: Allison, Henry E.: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven/London 1983, 140f, ebenfalls ders.: „Apperception and Analyticity in the B-Deduction.“ In: *Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Hrsg. von H. E. Allison. Cambridge 1996, 41–52. Das Problem des von Henrich und dem Verfasser erwähnten „Ich“, dass alle meine Vorstellungen begleiten können muss, deutet allerdings auf eine Vorrangigkeit der Synthesis-Handlung hin, die auch von Kant selbst in den folgenden Textabschnitten des oben erwähnten Zitats nahegelegt wird.

22 Vgl. Düsing, „Spontane, diskursive Synthesis“, 63; Düsing bemerkt in seinen sehr erhellenen Ausführungen, dass es Kant bei der Bestimmung der analytischen Einheit der Apperzeption um die Begründung diskursiver Begriffe und deren Allgemeinvorstellungen an einem gegebenen Mannigfaltigen ankomme. Zu diesem Zweck genüge es auf die Vorstellung der analytischen Einheit, die in einer synthetischen fundiert ist, zu rekurrieren, wobei sich auch Düsing in systematischer Absicht für eine Gleichursprünglichkeit in der Verhältnisbestimmung zwischen analytischer und synthetischer Einheit ausspricht.

eine Theorie der Subjektivität, während Descartes eine denkende substanzmetaphysische Seele vor Augen hatte. Aus diesem Grund konnte das Ich von verschiedenen Autoren des 20. Jahrhunderts wie Russell, Ryle oder James als Subjekt des Denkens in Frage gestellt werden, die sich allerdings im Wesentlichen mit der cartesianischen *res cogitans* auseinandersetzten. Ebenfalls ohne zureichende Begründung wird die subjektive Denkleistung im Gegenzug auf empirische Daten reduziert und einseitig materialistisch in den neuronalen Vorgängen des Gehirns verortet, was unter anderem die entgegengesetzte These vom denkenden „Es“, wie Lichtenberg richtungweisend bemerkte, hervorgerufen hat. Auch Hegel kritisierte die fehlende systematische Herleitung der kantischen Kategorien aus der Einheit des „Ich denke“ und forderte eine genetische Entwicklung der Gedankenbestimmungen aus einem einheitlichen Grundprinzip. Kant begründete die einheitlichen Denkkakte zwar regressiv in der geregelten Synthesis des Vorstellungsmannigfaltigen durch ein Subjekt, entwickelte sie aber nicht progressiv im Sinne einer systematischen Entfaltung der Kategorien aus den Bestimmungen des Selbstbewusstseins.²³

1.3 Objektkonstitution und Selbstaffektion

Ein daran anknüpfendes, subjektivitätstheoretisches Problem zeigt sich in der bereits erwähnten schwierigen Beziehung zwischen denkendem Ich und Objektkonstitution, also dem Verhältnis zwischen dem Subjekt des Denkens und gedachten, synthetisierten Vorstellungsinhalten in Raum und Zeit. Kant zeigt, wie die reine Apperzeption durch Vollzug spontaner Verknüpfungsleistungen

²³ Besonders wirkmächtig zeigte sich Ryles Auseinandersetzung mit Descartes dualistischer Geist-Körper Konzeption und dessen Kritik als ein Mythos des „Gespenstes in der Maschine“. Völlig zurecht wies er die Vorstellung einer unabhängigen immateriellen Seele als Akteur körperlicher Bewegungen zurück, mit seiner Reduktion sämtlicher mentaler Zustände auf behavioristische Verhaltensdispositionen und Leidenschaften stellte er allerdings eine ähnlich unbegründete These auf. Auch Russel reduziert sämtliche Verhaltensdispositionen auf psychische oder neuronale Vorgänge, die allerdings Kants Position kaum Rechnung tragen. Siehe hierzu: Lichtenberg (1908): *Aphorismen*, 108, siehe auch: Russel (1971): *The Analysis of Mind*, 9 und besonders 18. Ähnliche Einwände finden sich bei Ryle (1996): *Der Begriff des Geistes*, 251 f., 255 ff. Eine die Kritik Hegels betreffende Arbeit zur Systematisierung der kantischen Urteilstafel neben den Kategorien, vgl.: Reich, Klaus: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Berlin 1932, oder Krüger, Lorenz: „Wollte Kant die Vollständigkeit der Urteilstafel beweisen?“ In: *Kant-Studien* 59, 1968, 333–356; Kant selbst deutet eine Systematik der Urteilstafel in seiner Spätschrift *Fortschritte der Metaphysik*, sowie in Briefen und Reflexionen, die Hegel allerdings nicht kannte, an. Vgl. hierzu: R 6359 (Ende 1797), Refl, AA 28: 668; Br, AA 11: 43 ff.; FM, AA 20: 278.

Objektivität im vorgestellten Mannigfaltigen hervorbringt, lässt aber in dieser Beziehung offen, inwiefern objektkonstituierende Synthesen notwendigerweise die Selbstbeziehung des synthetisierenden Subjekts mit einbeziehen:

Das Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben.²⁴

Kant hatte offensichtlich noch keine deutliche Vorstellung der Subjekt-Objekt Beziehung, die erst nach deren paradigmatischer Grundlegung durch Reinholds Satz des Bewusstseins dann in späteren Debatten leitend war, in deren Gravitationsfeld auch Schopenhauers und Hegels Kant-Interpretation stattfand. Wenn Kants Erkenntnisbegriff an mögliche Erfahrung gebunden sein soll, die dadurch zustande kommt, dass zwei grundsätzlich verschiedene Erkenntnisleistungen, Anschauung und Begriff, in eine dynamische Beziehung miteinander treten, muss dieses Verhältnis so charakterisiert werden, dass beide Vermögen ihre Eigenständigkeit behalten, sich aber trotzdem wechselseitig fordern. Sie müssen also dementsprechend in einem bestimmbareren Verhältnis zueinander stehen, ohne aufeinander reduziert werden zu können. Kant entwickelt in diesem Zusammenhang in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* die Theorie der Selbstaffektion als direktes Einwirken des Verstandes mit Hilfe der Einbildungskraft auf das Mannigfaltige der Anschauung.²⁵

Da die reine Anschauung der Zeit und des Raumes isoliert betrachtet lediglich die Form des inneren bzw. äußeren Sinnes vorstellen, der selbst nicht *bestimmend*, sondern nur *bestimmbar* sein soll, stellt sich die Frage wie sie überhaupt als unendliche Größen, die kategorial als Quantität gedacht werden müssten, der empirisch realen Welt zugrunde liegen können. Diese ursprüngliche Verbindung von Raum und Zeit zu einheitlichen Vorstellungen geschieht nun über die Tätigkeit der Einbildungskraft, die in der ersten Auflage noch als eigenständiges Vermögen zwischen Anschauung und Verstand synthetisch vermittelt, in der zweiten Auflage aber unter dem Titel Selbstaffektion als figurliche Synthesis der intellektuellen Verbindung (*synthesis intellectualis*) des Verstandes vorgeschaltet

²⁴ KrV, B 158.

²⁵ Vgl. Reinhold, Carl Leonhard: *Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hamburg 1978, 32. Über Hegels Verhältnis zu Reinhold siehe: Schäfer, Rainer: *Hegel. Einführung und Texte*, München 2011, 27 und Reinholds Einfluss auf Schopenhauer: Kamata, Yasuo: *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Freiburg/München, 1988, 27, 35; zum Verhältnis von Selbstaffektion und produktiver Einbildungskraft bei Kant: Blasche, Siegfried: *Selbstaffektion und Schematismus. Kants transzendente Deduktion als Lösung eines apriorischen Universalienproblems*. Frankfurt am Main 1988, 95, 111.

ist. Die reine Apperzeption kommt durch ihre Charakterisierung als endlich nur zur Ausübung ihrer spontanen Synthesen, wenn sie sich auf ein bereits vorgegebenes zeitlich Mannigfaltiges bezieht, das sie nicht selbst hervorgebracht haben kann.²⁶ Würde sie es selbst hervorbringen, so würde sie nicht über einen diskursiven, sondern über einen intuitiven Verstand verfügen, der seine anschaulichen Vorstellungsinhalte selbst hervorbringen, d. h. produzieren könnte, was dem menschlichen Verstand nicht möglich ist. Vielmehr muss der menschliche Verstand als endlicher alles, was in den uns gemäßen zeitlichen Formen des Nacheinander und Zugleich schon vorgegeben ist, sukzessive aufnehmen, durchgehen und verbinden. Diese spontane Tätigkeit der Apperzeption manifestiert sich grundlegend in den Kategorien, die den anschaulichen Gehalt des Mannigfaltigen diskursiv verknüpfen, d. h. ihn unter allgemeine Begriffe subsumieren muss:

Denn wollte ich einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben.²⁷

Die reine Apperzeption ist somit als denkendes Ich auf ein im inneren Sinn anzutreffendes Anschauungsmannigfaltiges angewiesen, wodurch Denken und Anschauung keine disparaten Vorstellungsvermögen bleiben, sondern in inner-subjektiver Beziehung miteinander stehen. Diese Beziehung liegt nicht einfach vor, sondern muss erst von der denkenden Spontanität, die die aktive Seite unseres Bewusstseins ausmacht, hergestellt werden, indem sie durch intellektuelle Synthesis regelhaft auf das Anschauungsmannigfaltige des passiven Teils unseres Bewusstseins einwirkt, was Kant als Selbstaffektion beschreibt. Es ist daher ein und dasselbe Subjekt, das aktiv und synthetisch wirkt und dadurch passiv in seiner sinnlich vorgegebenen Vorstellungswelt bestimmt wird. Als signifikantes Beispiel dient Kant der Akt der Aufmerksamkeit, der regellos vorbeiziehende Eindrücke konzentriert und strukturell zur Einheit des Gedankens zusammenfügt:

²⁶ Hierbei unterscheidet Kant für die Ausübung der Selbstaffektion zwischen einem uns bereitliegenden Mannigfaltigen überhaupt und einem speziell räumlich-zeitlich erscheinenden Anschauungsmaterial, das für die spontane Synthesis des reinen Denkens von entscheidender Bedeutung ist. In der zweiten Auflage bestimmt Kant gemäß den Kategorien oder den korrespondierenden Grundsatzgruppen vier Synthesistypen, von denen zwei als mathematische Verknüpfungsformen, sei es der quantitativen Aggregation oder der qualitativen Koalition bzw. als dynamische Synthesis der physischen Relation oder der metaphysischen Modalität, konzipiert werden können. Vgl. KrV, B 201f., Anm.

²⁷ KrV, B 145.

Ich sehe nicht, wie man so viel Schwierigkeit darin finden könne, daß der innere Sinn von uns selbst afficirt werde. Jeder Actus der Aufmerksamkeit kann uns ein Beispiel davon geben. Der Verstand bestimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß, zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes correspondirt.²⁸

Diese Lehre der Selbstaffektion vertritt Kant erst in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* und verändert damit gegenüber der ersten Auflage die systematische Stellung der Einbildungskraft, die zur Ausübung der Selbstaffektion und des darin enthaltenen Zeitbezugs von maßgeblicher Bedeutung ist.²⁹

Sie ist durch ihre transzendente Tätigkeit der „figürlichen Synthesis“ die eigentliche Ausübung der Selbstaffektion und verliert dadurch ihre eigenständige Bedeutung, die sie noch in der ersten Auflage innehatte. Diese Dreiteilung der Erkenntnisvermögen war allerdings mit der Lehre von den zwei Erkenntnisstämmen, Sinnlichkeit und Verstand, nur unter erheblichen Schwierigkeiten vereinbar, weshalb Kant sie in der zweiten Auflage zugunsten der verständigen Tätigkeit der Selbstaffektion beseitigte. Die Einbildungskraft wird somit zum „Exekutivorgan“ des Verstandes, deren einzige Bedeutung in der figürlich synthetischen Einwirkung auf den inneren Sinn besteht:

Er [der Verstand] übt also, unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subject, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde.³⁰

28 KrV; B 157.

29 Die Einbildungskraft erfährt, wie im folgenden Teil deutlich werden soll, erhebliche Modifikationen, die etwa mit Blick auf das Schematismuskapitel nicht folgenlos bleiben werden. Zur Diskussionslage bezüglich der Einbildungskraft und der dadurch erzeugten Spannung zwischen A und B-Auflage siehe: Paton, Herbert J.: *Kants Metaphysic of Experience*, Bd. 2, London 1970, 18, 35 ff., der eine wohlwollende, textnahe Kommentierung zu beiden Versionen der Kategorienduktion in Verbindung mit Kants Schematismuslehre liefert, eine kritischere Darlegung dieses Verhältnisses ist zu finden bei: Chipman, Lauchlan: „Kant’s Categories and their Schematism.“ In: *Kant-Studien* 63, 1972, 39, 48 f. Zur gesamten funktionalen Dimension der Einbildungskraft; siehe außerdem: Detel, Wolfgang: „Zur Funktion des Schematismuskapitels in der Kritik der reinen Vernunft.“ In: *Kant-Studien* 69, 1978, 29 ff.; Baumanns, Peter: „Grundlagen und Funktion des transzendentalen Schematismus bei Kant“, in: H. Busche u. a.: *Bewußtsein und Zeitlichkeit*. G. Schmidt zum 65. Geburtstag. Würzburg 1990, 37 f., 48; sowie Freuler, Léo: „Schematismus und Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft.“ In: *Kant-Studien* 19, 1914, 389, 403 ff.

30 KrV, B 153 f. Die Bedeutung der Einbildungskraft war für die philosophiegeschichtliche Entwicklung von maßgeblicher Bedeutung. Schon Fichte sah die Einbildungskraft als sehr viel grundlegender an als Kant und Heidegger bestimmt sie in seiner Kantauslegung als die alleinige Grundkraft des vollendeten Subjekts und damit als „Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand.“ Vgl. Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe* (GA), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 ff., Abt. I, Bd. 2, 67,

Die Selbstaffektion in transzendentaler Bedeutung besteht demzufolge in einer a priori durch reines Selbstbewusstsein regelgeleiteten Anordnung des Vorstellungsmannigfaltigen, das sich vorrangig als zeitliches konzipiert. Diese durch das Selbstbewusstsein erzeugten Zeitfiguren, sind nichts anderes als die schon erörterten Zeitmodi Beharrlichkeit, Folge und Gleichzeitigkeit. Die generellen Bestimmungen der Zeit als reine Form der Anschauung, die Kant in der transzendentalen Ästhetik vornimmt, können nicht ohne die konstituierenden Leistungen des reinen Selbstbewusstseins, als dessen Form die Zeit allein erfassbar wird, erklärt werden, was jedoch nicht bedeutet, dass sie nicht isoliert betrachtet werden kann (was ebenfalls für den Raum gilt). Nach den bisherigen Ausführungen können die grundlegenden Zeitbestimmungen nicht ohne die synthetischen Leistungen der reinen Apperzeption zustande gebracht werden, die transzendente Ästhetik als Theorie der Wahrnehmung kann allerdings in ihrer eigenen Zeitbetrachtung davon abstrahieren. Sinnliche Anschauung wird hier in ihrer Reinform für sich gefasst, obwohl sie als noematischer Vorstellungsinhalt nur beschrieben werden kann, wenn gewisse Synthesisleistungen kategorial vollzogen werden. Kant unterscheidet deswegen die Form der Anschauung als isoliert betrachtete Grundbestimmungen der Sinnlichkeit einerseits von formaler Anschauung als bereits synthetisch strukturierte Anschauungsinhalte andererseits, die aller Erfahrung bereits als Einheit in der Vorstellung zugrunde liegen, „so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt.“³¹ Die Zeit, die Kant für das Selbstbewusstsein als vorrangige Anschauungsform bestimmt, wird demzufolge einmal als Form möglicher Mannigfaltigkeit und innerzeitlicher Modi konzipiert und kann trotzdem selbstständig als thematischer Vorstellungsinhalt auftreten, der als einheitliche Größe a priori dem empirisch synthetisierbaren Mannigfaltigen zugrunde liegt:

Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt.³²

So sind Verstand und Sinnlichkeit, reines Selbstbewusstsein und innerer Sinn zwar selbstständige, aber nicht vollkommen disparate Vermögen, die gerade auf-

120; Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 124, 132, 138. Als Replik auf Heideggers eigensinnige Interpretation siehe: Cassirer, Ernst: „Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Heideggers Kant-Interpretation.“ In: *Kant-Studien* 36, 1931, 12, 24 f.

31 KrV, B 161.

32 Ebd.

grund ihrer Ungleichartigkeit in der Einheit des Selbstbewusstseins stetig auf dynamische Weise aufeinander bezogen werden müssen.

Diese Notwendigkeit der innersubjektiven Beziehung zwischen den zwei Erkenntnisstämmen zeigt sich in besonderem Maße in den Schemata, die in ihrer transzendentalen Bedeutung als Zeitbestimmungen Produkte der Synthesen der Einbildungskraft und damit der Selbstaffektion sind, wodurch ihre grundsätzliche Bedeutung für die Objektconstitution durch ihren realen Zeitbezug in differenzierter Weise fortgeführt wird. Diese Synthesen ordnen nun nicht nur das a priori vorliegende Vorstellungsmannigfaltige, sondern das vielfältige empirisch Reale oder dessen mathematische Bedingungen in grundlegenden innerzeitlichen Verhältnissen. Schemata sind Produkte der Einbildungskraft, die sich als strukturierte allgemeine Anschauungen oder schwebende Bilder charakterisieren lassen, die beispielsweise empirische Einzelanschauungen wie etwa die eines Vierbeiners mit seinem Allgemeinbegriff „Hund“ vermitteln sollen. So sollen abstrakte Begriffe als Verstandessynthesen mit konkreten sinnlichen Einzelanschauungen vermittelt werden, was die synthetischen Urteile a priori, die der Verstand als Grundsätze aller Erkenntnis aufstellt, erst ermöglichen soll.³³

Es hat sich gezeigt, dass Kant das reine Selbstbewusstsein innerhalb seiner Theorie der Gegenstandsconstitution als ein endliches konzipiert, das sich zum Vollzug seiner Synthesis auf ein im inneren Sinn bereitliegendes Vorstellungsmannigfaltiges beziehen muss. Wir werden uns aber gleichermaßen nur über die in uns liegenden Zeitverhältnisse bewusst, wenn wir sie durch strukturierte Synthesis in regelhafte Verhältnisse setzen. Die innersubjektive Wechselwirkung von Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Bewusstsein, sind grundlegende funktionale Momente erfahrungsbezogenen Erkennens, die auf einer dynamischen Wechselbeziehung ihrer zwar unterschiedlichen, aber aufeinander bezogenen Vermögensleistungen beruhen. Kant begründet diese wechselseitige dynamische

33 Das Schematismuskapitel mit seiner Bestimmung des Schemas als selbstständiger, vermittelnder Vorstellungsinhalt, der Gleichartigkeit mit sinnlichen und intellektuellen Vorstellungsinhalten aufweist, ist offensichtlich auf die erste Auflage ausgelegt und hätte mit der veränderten Stellung der Einbildungskraft in der B-Auflage umgeändert werden müssen. Eine weitgehend affirmierende Interpretation des von Kant dargelegten Verhältnisses von Einbildungskraft und reinen Verstandesbegriffen findet sich bei Paton. Er liefert eine detaillierte Erklärung sowohl der A- als auch der B-Deduktion in ihrem Verhältnis zur Lehre von der Einbildungskraft, wobei er die z. T. erheblichen Schwierigkeiten der Vereinbarkeit beider Auflagen übersieht. Siehe hierzu: Paton, *Kants Metaphysics of Experience*, Bd. 1, 373. Siehe hierzu auch: Hoppe, Hansgeorg: *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin/NewYork 1983, 96, 104, 176 ff., der insbesondere die interpretatorischen Herausforderungen bezüglich abstrakter Allgemeinbegriffe und Schematismuslehre in beiden Auflagen hervorhebt.

Beziehung innerhalb ein und desselben Subjekts durch die Selbstaffektion, die durch die Einwirkung der Einbildungskraft auf den inneren Sinn dieses Korrelationsverhältnis erst realisiert. Das bedeutet nicht, dass alle möglichen thematischen Vorstellungsinhalte, die zur Einheit des Selbstbewusstseins gehören, Kategorien mit sinnlichen Bestimmungen kombinieren müssen. Es sind auch reine Gedankeninhalte oder metaphysische Spekulationen möglich, die Kant selbst im dialektischen Teil der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt. Die reinen Urteilsformen des Verstandes sind beispielsweise in prinzipieller Bedeutung unzeitlich gedacht, auch die Vorstellung von Kausalität aus Freiheit oder einer unsterblichen Seele sind nach Kant konzipierbar und auch widerspruchsfrei denkbar, sie behandeln allerdings subjektive Gedankenformen und nicht objektiv erkennbare Gegenstände. Diese kritische Einschränkung intelligibler Vorstellungsinhalte, deren Legitimität unter praktischen Gesichtspunkten erhalten bleibt, sollte sich unter anderem als zentral für Kants Ethikkonzeption erweisen, indem durch die widerspruchsfreie Denkbare nichtphänomenaler Gedankenformen ein Korridor für andere Betrachtungsweisen wie die freie Gestaltung des eigenen Lebens oder die Mitwirkung an einer Welt unter moralischen Gesetzen offengehalten wird. Grundlage dieser kantischen Ethikkonzeption ist das Prinzip moralischer Subjektivität, die auf eine weitere praktische Dimension des Selbstbewusstseins als Pflichtbewusstsein verweist, wodurch das Ich sich dem Sittengesetz und der Anerkennung der Anderen als gleichberechtigte, freie Subjekte verpflichtet fühlt. Auch hier zeigt sich die kantische Bewusstseinskonzeption als grundlegend für seine deontologische Ethik, die sich im Wesentlichen aus dem Faktum des Sittengesetzes in Gestalt des kategorischen Imperativs erklärt, dem sich das moralische Subjekt verpflichtet fühlt.³⁴

34 Eine intensive Auseinandersetzung mit Kants Theorie moralisch-praktischer Subjektivität könnte gegenwärtigen Debatten über die Möglichkeit von Willens- bzw. Wahlfreiheit eine ganz neue Richtung geben. Denn fast keine der modernen Diskussionen über Freiheit, Determination und Verantwortung treffen die kantische Argumentation in ihrem Kern, obwohl Kant fast in jedem Lager des sogenannten Theoriequadrats Determinismus – Indeterminismus, Kompatibilismus – Inkompatibilismus aufgegriffen wird. Weder seine Theorie der Freiheit noch seine Erkenntniskritik werden mit Blick auf seine gesamte Systemanlage diskutiert, wodurch schnell ersichtlich wäre, dass Kant solche verengten Sichtweisen in Bezug auf die Freiheitsthematik völlig fremd waren, da Kants Freiheitstheorie in eine größere ethische Gesamtkonzeption eingebettet ist. Die lange Entwicklungsgeschichte dieser kantischen Ethikkonzeption und deren Bezug zu praktischen Aspekten des Selbstbewusstseins kann allerdings aufgrund der Komplexität und Unterschiedlichkeit der verschiedenen kantischen Freiheitstheorien hier nicht ausführlich diskutiert werden. Zu Kants eigenen Konzeptionen vgl.: MS, AA 06: 433; KpV, AA 05: 82f.; RGV, AA 06: 94. Zu den moderneren Freiheitsdiskussionen in Bezug auf die sogenannte libertarische Sicht siehe: Keil, Geert: *Willensfreiheit*. Berlin/Boston 2017, 33, 47, 50 ff.; Kane, Robert: *The Significance of Free Will*. Oxford 1996, 78 f.; eine freiheitskritische Erörterung des Theoriequadrats mit Blick

2 Schopenhauers Theorie des Selbstbewusstseins als ursprünglich erkannter Wille und Subjekt des Erkennens

Schopenhauers Auseinandersetzung mit Kants Theorie der Subjektivität kann hinsichtlich zwei verschiedener Dimensionen erörtert werden. Eine die Resultate des transzendentalen Idealismus bestätigende Fortführung und eine ausdrücklich geforderte über Kant hinausgehende metaphysische Vollendung der kritischen Erkenntnisrestriktion, die sich als Basis für Schopenhauers eigenes System verstehen lässt. Der Bruch mit den kantischen Grundlagen, der sich in metaphysischer Hinsicht abzeichnet, vollzieht sich aber keineswegs ohne vorhergehende Modifikationen im Bereich der Erkenntnistheorie. Schopenhauers epistemische Auseinandersetzung mit Kants Subjektivitätstheorie gibt, trotz der Bestätigung sämtlicher Resultate, bereits die Richtung vor, die in der willensmetaphysischen Interpretation der phänomenalen Welt münden, die nach Kant theoretisch nicht gewährleistet werden kann. Beide Aspekte sollen im weiteren Verlauf dieser Abhandlung analysiert werden. Damit soll einerseits gezeigt werden, wie sich aus Schopenhauers Auseinandersetzung mit Kants subjektivitätstheoretischen Konzeptionen eine erfahrungsbasierte Metaphysik konzipieren lässt, die Selbstbezug und gegenstandskonstitutiven Weltbezug aus einer einheitlichen Quelle zu erklären versucht. Dieser Ansatz führt in gewissem Sinne auch zu einer Relativierung der von Kant konstatierten zwangsläufigen Endlichkeit des Subjekts in theoretischer Hinsicht und konzipiert einen unendlichen Kern des Selbstbewusstseins. Andererseits lässt sich durch Schopenhauers Theorie der voluntativen Subjektivität auch eine Verbindung zu moderneren empirischen Wissenschaftsbereichen, insbesondere der Psychologie, herstellen, die trotz ihrer strikten Erfahrungsverankerung die Vorläufigkeit empirischer Forschungsbemühungen in einem streng allgemeinen und a priori gültigen Prinzip begründen kann.

auf angelsächsische Konzeptionen lieferte Lohmar, Achim: *Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit*. Frankfurt am Main 2005, 23, 45f. Weitere Einwände gegen Freiheit wurden von Pothast vorgebracht, siehe: Pothast, Ulrich: *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise*. Frankfurt am Main 1980, 24 f.

2.1 Transzendente Apperzeption und Gegenstandskonstitution als Theorie anschaulicher Verstandeserkenntnis

Schopenhauers Bezugnahmen auf Kants Theorie der transzendentalen Apperzeption in *Die Welt als Wille und Vorstellung* sind in vielerlei Hinsicht problematisch, da sie an verschiedenen Stellen über das ganze Werk verteilt sind und in jeweils unterschiedlichen Kontexten meist zur Begründung seiner eigenen Position herangezogen werden. Die dezidierte Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Analytik im Anhang seines Hauptwerks befasst sich größtenteils mit den Urteilsformen und den daran angelehnten Kategorien, nebst deren Bedeutung für die Grundsätze des reinen Verstandes. Überraschenderweise beachtet Schopenhauer die grundlegende Verankerung der Urteile in der ursprünglich-synthetischen Verknüpfungsfunktion des einheitlichen Selbstbewusstseins nur marginal und bezeichnet es explizit als „sehr wunderliches Ding“³⁵, das darüber hinaus aus zusammengesetzten Annahmen bestehe, die „sehr wunderlich dargestellt“³⁶ seien. Die eigentliche Problematik der kantischen Konzeption des Selbstbewusstseins sieht Schopenhauer darin, dass der analytische Satz, „das Ich denke *muss* alle meine Vorstellungen begleiten *können*“, eine „problematisch-apodiktische Enuntiation“³⁷ zur Sprache bringt, die zwei modale Bestimmungen in einem Urteil unrechtmäßig zusammenfügt. Demnach muss jeder Vorstellungsinhalt entweder zwingend mit Bewusstsein begleitet werden oder die Möglichkeit der bewussten Vereinigung reicht aus, um Einheit in der Vorstellungsmannigfaltigkeit zu erzeugen. Interessanterweise führt Schopenhauer genau diesen Kritikpunkt nicht weiter aus und hält dem kantischen Apperzeptionsbegriff stattdessen seine eigene Verstandeskonzeption entgegen, die in einer subjektivitätstheoretischen Umdeutung Kants begründet liegt.

Die Implikation dieses für sich einfachen analytischen Satzes besteht in der Annahme, dass alles Vorstellen ein Denken sei, wodurch sich die gesamte anschauliche Welt auf ein abstraktes logisches Ich bezöge. Genau hier setzt Schopenhauers Gegenthese an, die Kant eine andere Verstandeskonzeption entgegenhält, die „im Sprachgebrauch und den Schriften aller Zeiten und Völker sich kundgeben.“³⁸ Denn Schopenhauer konzipiert seinen Verstand als intuitives Erkenntnisorgan, der das Mannigfaltige der Anschauung durch die Kategorie der Kausalität anschaulich verknüpft. Die Kausalität ist somit die einzige gegenstandskonstitutive Kategorie, wodurch das Subjekt nach Schopenhauers Konzep-

35 W I, Anhang, 523.

36 Ebd.

37 W I, Anhang, 524.

38 W I, Anhang, 518.

tion intuitiv Einheit in der Vorstellungsmannigfaltigkeit stiftet.³⁹ Vorgeschaltet ist hier freilich die Akzeptanz der kantischen Erkenntniskritik, nach der sich die Welt nur als Erscheinung bzw. Vorstellung für ein erkennendes Subjekt zeigt, das sich in seinem Erkenntnisvollzug gerade nicht auf Dinge an sich selbst bezieht, sondern die Natur als phänomenale Vorstellung für ein korrespondierendes Erkenntnisvermögen interpretiert. Die phänomenale Vorstellungswelt bekommt ihren idealistischen Charakter bei Schopenhauer dadurch, dass der Verstand spontan die subjektivierten Anschauungsformen Raum und Zeit vereinigt, worin das gesamte Wesen der Kausalität durch die regelhafte Verknüpfung von Beharrlichkeit und Sukzession besteht. In diesem Sinne begleitet auch Schopenhauers Subjekt alle Vorstellungsinhalte, da es sich jederzeit als erkennendes und das Vorgestellte als Erkanntes voraussetzen muss, um sinnvollerweise von Erkenntnis zu sprechen.⁴⁰

Schopenhauers Bannspruch „kein Objekt ohne Subjekt“ bringt eine idealistische Forderung zum Ausdruck, die das Fundament intellektueller Synthesis in der Verbindung des Mannigfaltigen mit einem korrespondierenden Subjekt begreift, das in der Lage ist, seine eigene Tätigkeit in der Verknüpfung der Vorstellungen bewusst nachzuvollziehen. Bevor das Mannigfaltige untereinander verknüpft wird, muss seine sinnliche Realität in einem darauf gerichteten Bewusstsein vermittelt werden. Das gegebene Mannigfaltige muss also durch einen ursprünglichen Verknüpfungsakt nicht nur in einem Bewusstsein, sondern mit einem Bewusstsein verknüpft werden, das die vorgestellten Inhalte nicht aus sich selbst heraus produziert, was auf Reinholds Modell der Subjekt-Objekt-Beziehung verweist. Es muss sich allerdings primär weder als *Denkendes*, noch seine Vorstellungen als *gedachte* Bewusstseinsinhalte begreifen, sondern vielmehr als Anschauendes, das selbst wiederum nicht angeschaut werden kann. Das Subjekt ist, wie Schopenhauer betont, das „ausdehnungslose Centrum aller unserer Vorstellungen“⁴¹, die nicht zwangsläufig abstrakt sein müssen um überhaupt vorgestellt werden zu können. Diskursives Denken ist vielmehr als sekun-

39 Es sei darauf verwiesen, dass Schopenhauer in seiner Studienzeit einen anderen Begriff des Verstandes bzw. der Vernunft vertritt und beide Vermögen in seiner Stellungnahme: *zu Kant* stellenweise sogar aufeinander reduziert. Erst in seiner Dissertation 1813 findet man die heute geläufige konzeptionelle Anordnung des Verstandes und der Vernunft, vgl. HN II, 303. Zu Schopenhauers Kantkritik siehe: Koßler, Matthias: „»Ein kühner Unsinn« – Anschauung und Begriff in Schopenhauers Kant-Kritik.“ In: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 5. Hrsg. von S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing. Berlin/Boston 2013, 569–578, hier 571, siehe außerdem: Kamata, *Der junge Schopenhauer*, 87, 104f.

40 Vgl.: W I, 13, 28, 37.

41 W I, 554.

däre Erkenntnisquelle in der Vernunft zu verorten, die der ungeheuren Komplexität der gegenständlich konstituierten Welt durch Abstraktion und begriffliche Synthesis Ordnung und Struktur verleiht.

Zur Erkenntnis der Gegenstände und der damit einhergehenden Konstitution von Erfahrung ist für Schopenhauer die Kausalität der maßgebliche Einheitsgrund, indem sie a priori die Ursächlichkeit äußerer Eindrücke auf den inneren Sinn antizipiert und auf einen Gegenstand projiziert, der anschaulich als nach und nach vermitteltes Bild in unserem Vorstellungsvermögen erscheint. Kants abstrakte Analyse der intellektuellen Synthesis eines logisch operierenden Verstandes bringt nach Schopenhauer zahlreiche Probleme mit sich, die sich beispielsweise in der Vermischung zwischen Anschauung und Begriff für Kants Gegenstandskonstitution sowie der eigens thematischen Vorstellung von Raum und Zeit niederschlagen. Der Gegenstand der Vorstellung, worauf Kant sinnliche Eindrücke beziehen und unter die Einheit der Apperzeption bringen will, bezeichnet Schopenhauer als „Zwitter“⁴², der weder rein kategorial gedacht, noch sinnlich angeschaut werden kann. Obwohl sich, wie gezeigt, diese Probleme auch innerhalb der kantischen Theorie lösen lassen, erfordert deren Darlegung einen enormen Argumentationsaufwand, auf den Schopenhauers intuitive Verstandestheorie scheinbar verzichten kann.⁴³

In Schopenhauers Konzeption fallen Verstand und Anschauung zusammen und erklären somit den idealen und realitätsbezogenen Charakter der Wirklichkeit, ohne auf problematische Begrifflichkeiten rekurren zu müssen oder ein weiteres Vermittlungsvermögen der Einbildungskraft in Anspruch zu nehmen. Die intellektuelle Anschauung übernimmt durch ihre spontane, apriorische Vereinigungsfunktion von Raum und Zeit die Funktion der Einbildungskraft und gibt den vielfältigen Vorstellungsformen durch die regelgeleitete Kategorie der Kausalität Ordnung und Struktur. Der Begriff kommt als sekundäre Erkenntnisquelle zu den anschaulich vorgestellten Gegenständen hinzu und erklärt somit unsere Analyse- und Abstraktionsfähigkeit sowohl im theoretischen als auch im praktischen Weltbezug. Der diskursive Charakter, den Kant für seinen Begriff des

42 WI, 531.

43 Es sei hier noch erwähnt, dass Schopenhauer Kants Argumentation keineswegs widerlegt hat, wie etwa Baum glaubt, sondern durch seine eigene Verstandeskonzeption eine Gegenthese entwickelt, deren Richtigkeit innerhalb Schopenhauers gesamter Kant-Kritik bereits vorausgesetzt werden muss. Baum geht in seiner Untersuchung zu Schopenhauers Kant-Kritik sogar noch weiter und bezeichnet Kants metaphysische Deduktion der Kategorien als Rückfall in die Scholastik. Baum orientiert sich in dieser scharfen Auseinandersetzung mit Kants Selbstbewusstseinstheorie allerdings stark an Jacobi, den er auch als Stichwortgeber für Schopenhauers zentrale Kritikpunkte sieht, was sicherlich zweifelhaft ist. Vgl.: Baum, Günther: „Arthur Schopenhauers Kritik der kantischen Philosophie.“ In: 69. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1988, 387–398.

Begriffs zugrunde legte, bleibt bei Schopenhauer zwar erhalten, aber die Konstitution von Objektivität innerhalb der Welt als Vorstellung wird allein der Intuition des Intellekts in Verbindung mit der apriorischen Erkenntnis eines Kausalzusammenhangs zugeschrieben.⁴⁴ Aus den bisherigen Überlegungen kann man den Unterschied zwischen Kants und Schopenhauers Subjektivitätskonzeption wie folgt skizzieren:

Schopenhauer begreift seinen Verstand als anschauendes Vermögen, das durch intellektuelle Synthesis die apriorischen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, zu einer Einheit verknüpft. Die gesetzmäßige Verknüpfung dieser Formen und deren einziger Grundbestimmungen der Beharrlichkeit und Sukzession machen die einzige Funktion des Verstandes aus, die Schopenhauer als Ursache-Wirkungsrelation oder Kausalität interpretiert. Denn durch diese regelhafte Vereinigung wird die Grundlage aller Erfahrung als objektive Abfolge sich wandelnder Zustände in der Zeit möglich, die durch ein fixierbares Beharrliches im Raum erst als Veränderung erkannt werden können. Diese Art des bewussten Vollzuges trägt nun gerade wegen der kausal-intuitiven Verstandestätigkeit den Charakter der Notwendigkeit, sodass Schopenhauer letztlich die apodiktische Modalität ebenfalls von der reinen Urteilsform eines diskursiv operierenden Verstandes trennt, was Schopenhauers Aversion gegen Kants transzendentalen Bewusstseinsausdruck des denkenden Ich, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss, erklärt. Das Ich denke ist im Sinne Schopenhauers vielmehr nachgeordneter Ausdruck einer sehr viel grundlegenderen Form von Subjektivität, die in der vorrangigen kausalen Notwendigkeit der angeschauten Wirklichkeit begründet liegt. Alle Vorstellungen, sofern sie in Raum und Zeit angeschaut werden, sind demnach notwendig, sofern ihre Ursache gesetzt wird. Da die Kausalität durch die Verknüpfung von raumzeitlichen Grundbestimmungen ein apriorischer Grundsatz des Verstandes ist, müssen wir alles gegenständlich aufgefasste als Resultat einer vorhergehenden Ursache gemäß bestimmen und insofern als notwendig beurteilen. Das wirkliche ist demnach zwingend notwendig. Solange die genaue Ursache ungewiss ist, wird der beobachtete Zustand als zufällig beschrieben, was nach Schopenhauer aber eine negative, d. h. vom

⁴⁴ Vgl.: W I, Anhang, 531; zum Verhältnis von Verstand und Vernunft bei Schopenhauer siehe: Volpi, Franco: „Vernunft; Verstand. B. Kritik der Begriffe“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 11. Basel 2001, 833ff. Zur Einbildungskraft und deren Wichtigkeit für die Konstitution von Ideen in Schopenhauers Kunstphilosophie siehe: Zöllner, Günter: „Ästhetische Welt und Willenserkenntnis. Schopenhauers Kunst- und Musikphilosophie im dritten Buch der *Welt als Wille und Vorstellung* (W I, §§ 43–52).“ In: *Klassiker Auslegen: Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung*. Hrsg. von O. Hallich und M. Kofler. Berlin 2014, 119–136, hier 126 f.

Begriff der Notwendigkeit abgeleitete Bestimmung ist. Die Notwendigkeit ist also die grundlegende Modalitätsbestimmung, die auf der anschaulichen Verstandesfunktion der Kausalität beruht.⁴⁵

Schopenhauers Subjekt des Erkennens divergiert von der kantischen Apperzeption also dahingehend, dass es notwendigerweise alle Vorstellungen begleiten muss, die durch die apriorischen Formen Raum, Zeit und Kausalität Grundlage aller möglichen Erfahrung werden. Ohne ein Bewusstsein oder ein Subjekt des Erkennens, das diese Formen in struktureller Hinsicht durchläuft und zusammenfügt, können wir nicht einmal von Erfahrung und Erkenntnis sprechen, da wir für eine Erklärung mannigfaltiger Erscheinungskomplexe einen regelhaften Zusammenhang antizipieren müssen, der ebenfalls wie bei Kant in einem einfachen Subjekt verankert werden muss. Dieses Subjekt geht nach Schopenhauer strukturell aus dem Erkenntnisbegriff und aus der Konzeption einer vorgestellten Welt hervor, sodass jedes Erkannte oder Vorgestellte auf ein erkennendes bzw. vorstellendes Subjekt verweist und sich kantisch gesprochen aus dieser synthetischen Beziehung nicht befreien kann, wodurch der Weg der Erkenntnis des absoluten Wesens der Welt epistemologisch versperrt bleibt. Nun akzeptiert Kant, dass Kategorien auch unabhängig von sinnlichem Anschauungsmannigfaltigem begriffliche Gegenstände als Verstandeswesen denken können, wodurch aber keine Erkenntnis konstituiert wird, sondern eine Eigentümlichkeit menschlichen Denkens zum Ausdruck kommt, die sich aus der Natur unserer endlichen Subjektivität und deren notwendiger Bindung an sinnliche Inhalte speist. Schopenhauer weist solche Überlegungen wegen der notwendig intuitiven Tätigkeit des Verstandes zurück und begründet Kants rein begrifflich konzipierte Noumena schlicht in der Abstraktionstätigkeit der Vernunft und dem Wesen der Begriffe selbst. Denn das Wesen des Begriffs liegt für Schopenhauer in der Komplexitätsreduktion, die von der Diversität des Angeschauten abstrahiert und nur wesentliche Prädikate unter sich vereint, um überhaupt verallgemeinerbar zu sein. Werden nun beispielsweise Begriffe zu noch allgemeineren Begriffen vereint, so werden sie zwangsläufig unbestimmter und sagen im Grunde nichts mehr über unsere anschauliche Wirklichkeit aus, weil sie sich in immer höheren Sphären jenseits möglicher Erfahrung bewegen.⁴⁶

⁴⁵ W I, Anhang, 572f., 579, 581; zu Schopenhauers Auseinandersetzung mit Kants Deduktion der Kategorien siehe insbesondere: Bäschlin, Daniel: *Schopenhauers Einwand gegen Kants Transzendente Deduktion der Kategorien*. Meisenheim/Glan 1968, 64, 78 f.

⁴⁶ Vgl. KrV, B 307; vgl. W I, Anhang, 594, 597.

2.2 Zeit und Selbstbewusstsein

Die Zeit ist für Schopenhauer zur Begründung endlicher Erkenntnis von ähnlich herausragender Bedeutung wie für Kant. Zwar versucht Schopenhauer zunächst dem Raum eine ähnliche Wichtigkeit einzuräumen und wirft Kant gelegentlich vor, er habe dessen Bedeutung etwa für die Bedeutung seines Substanzbegriffs unterschätzt und daher sogar die Beharrlichkeit völlig falsch deduziert, räumt aber letztlich selbst die Vorrangigkeit der Zeitdimension für seine theoretische Grundlegung des Selbstbewusstseins ein. Die Zeit ist somit als rein apriorische Anschauungsform des inneren Sinnes selbst nicht vorstellbar und liegt vielmehr allen Vorstellungen als Möglichkeit innerzeitlicher Sukzession zugrunde.⁴⁷ Die Zeitlichkeit ist demgemäß das eigentliche Fundament des Satzes vom Grunde und wird von Schopenhauer ausdrücklich als „Urtypus aller Endlichkeit“⁴⁸ verstanden. Im Satz vom zureichenden Grunde sieht Schopenhauer den gemeinschaftlichen Ausdruck aller objektiven Verhältnisse in der phänomenalen Vorstellungswelt. Die Welt als Vorstellung und deren Zerfall in eine strukturanalytische Subjekt-Objekt Polarität bilden die formale Basis für die Verhältnisbestimmungen der Objekte untereinander, deren Erkenntnis dem Satz vom zureichenden Grunde unterliegt. Das bedeutet, dass dieser Satz samt seiner Bestimmungen nicht auf sich selbst oder seine konstituierenden Elemente angewandt werden kann. Gerade weil Schopenhauer kein ursächliches Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt konzipiert und somit kausale Relationsbestimmungen lediglich auf Objekte, sofern sie als Vorstellungsinhalte auftreten, bezieht, wird auch zeitliche Kausalität nur innerhalb der phänomenalen Welt angetroffen und weist nicht über sie hinaus. Die Welt als Vorstellung oder das vorstellende Ich, kann daher nicht kausal weiter bedingt sein, da alles Räumliche und Zeitliche nur innerweltlichen Phänomenen zugrunde liegt und daher lediglich einen empirischen, jedoch keinen transzendentalen Regress begründet, der durch kausale Relationsbestimmungen über das Gebiet möglicher Erfahrung hinausgeht.⁴⁹

Diese erkenntniskritische Einschränkung und deren Implikationen ist nun für Schopenhauers Theorie des Subjekts in seiner Zeitlichkeit von maßgeblicher Bedeutung. Sowohl das Subjekt als Träger des Vorstellungsmannigfaltigen als

⁴⁷ Schopenhauer weicht hier von den kantischen Zeitbestimmungen ab, indem er die Beharrlichkeit und das Zugleich nicht als Zeitmodi anerkennt: „In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. So einfach ist hier der Grund des Seins, als Gesetz der Folge.“ Siehe: G, 150.

⁴⁸ G, 175.

⁴⁹ Siehe hierzu insbesondere Malter, Rudolf: „Wesen und Grund. Schopenhauers Konzeption eines neuen Typus von Metaphysik.“ In: 69. *Schopenhauer-Jahrbuch* 1988, 28–40, hier 36, 40.

auch dessen objektives Korrelat, das von Schopenhauer als Materie bezeichnet wird, bleiben abstrakte strukturanalytische Pole, die jedem vorstellenden Erkenntnisprozess als solchem zugrunde liegen:

Die Welt als Vorstellung also, in welcher Hinsicht allein wir sie hier betrachten, hat zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften: Die eine ist das Objekt, dessen Form ist Raum und Zeit, durch diese die Vielheit. Die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn sie ist ganz ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen:⁵⁰

Schopenhauers Subjekt ist in transzendentaler Hinsicht, sofern es erkennt, ohne erkannt zu werden, wie Kants Apperzeption nicht zeitlich bestimmt. Es bezieht sich allerdings zur Ermöglichung des Erkenntnisprozesses auf die Zeit als eine der grundlegenden Formen, die a priori in einem subjektiven Vorstellungsvermögen aufgefunden wird. Selbstbewusstsein und Zeitbewusstsein beziehen sich einerseits gemäß der kritischen Erkenntnisrestriktion, die Schopenhauer ausdrücklich befürwortet, nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung, denen das Subjekt als erkennendes Ich vorausgeht. Andererseits ist das Selbstbewusstsein als empirisches Ich auch Teil der anschaulichen Welt und findet sich innerhalb der Zeit nicht (nur) als erkennendes, sondern als wollendes vor. Demzufolge bemerkt Schopenhauer, dass es kein Erkennen des Erkennens gebe und dasjenige was im Selbstbewusstsein als Objekt des inneren Sinns erkannt wird, nicht das erkennende Ich als Apperzeption im kantischen Sinne, sondern das Subjekt des Wollens sein muss:

Demnach erkennt das Subjekt sich nur als Wollendes, nicht aber als Erkennendes. Denn das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens kann, da es, als notwendiges Korrelat aller Vorstellungen, Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Objekt werden; [...].⁵¹

Da Erkenntnis nach Schopenhauer immer in Subjekt und Objekt zerfällt, wird der erkannte Wille als Objekt im Selbstbewusstsein über die Zeit vermittelt. Über diesen temporalen Zugang zu unseren inneren Willensregungen erschließt sich für Schopenhauer eine weitere Betrachtungsweise der in Raum und Zeit vorgestellten Welt, die als Eröffnung einer metaphysischen Perspektive auf die Welt als Vorstellung begriffen werden kann. Im Ausgang von einer empirischen Tatsache, die in der Erkenntnis der eigenen Willensregungen und Triebstrukturen im Selbstbewusstsein gemäß der Form des inneren Sinnes erkannt werden, wird dem erkennenden Subjekt eine weitere Perspektive auf sich selbst ermöglicht, die

50 W I, 32.

51 G, 157.

einen Bezug der vorgestellten Welt zu seinem allein in der Zeit erfahrenen Willen herstellt:

Da wir dennoch nicht nur eine äußere (in der Sinnesanschauung), sondern auch eine innere Selbsterkenntnis haben, jede Erkenntnis aber, ihrem Wesen zufolge, ein Erkanntes und ein Erkennendes voraussetzt; so ist das Erkannte in uns, als solches, nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille.⁵²

Das Ich wird so im eigenen Selbstbewusstsein als wollendes und diesem Wollen gemäß als Handelndes vorgestellt. Die Entfaltung des eigenen Charakters anhand seiner konkreten Handlungen kann sich das erkennende Ich nur a posteriori, d. h. nach und nach in der Zeit vor Augen führen, wozu wiederum Erfahrung benötigt wird, die allererst durch die Konstitutionsbedingungen des a priori erkennenden Ich zustande kommen. Das Problem, das sich zeigt und von Schopenhauer auch erkannt wurde, ist folgendes: Wie können erkennendes und erkanntes Ich im Selbstbewusstsein identisch und doch zugleich verschieden sein, da die Zeit als Form des inneren Sinnes doch zur Identifizierung des Willens im Selbstbewusstsein benötigt wird?

Schopenhauer hielt sich wohl um der Erhaltung der Erkenntniskritik willen bezüglich dieser Fragestellung bedeckt und bezeichnete die Identität beider Subjekte in einem einheitlich konzipierten Ich als „Weltknoten und daher unerklärlich.“⁵³ Diese Antwort ist vor allem mit Blick auf den Anspruch der Überwindung und Weiterführung der kantischen Philosophie über eine neue Subjektivitätstheorie zunächst ernüchternd, zeigt aber, dass Schopenhauer den transzendentalphilosophischen Grenzen der Erkenntniskritik doch mehr Tribut zollt als man mit Blick auf seine daran anknüpfende Willensmetaphysik annehmen würde. Trotzdem liefert Schopenhauer eine Erklärung, die allerdings auf eine Hinsichtendifferenzierung von Subjektivität verweist und auf einen perspektivischen Unterschied oder eine Erkenntnis *sui generis* rekurriert. Um sich diesen grundlegenden Angelpunkt der schopenhauerschen Selbstbewusstseinskonzeption deutlich vor Augen zu führen, ist ein kurzer Rückblick auf die Ergebnisse der kantischen Subjektivitätstheorie und deren Fundierung in einer ursprünglich-synthetischen Apperzeption hilfreich. Kant setzte für die Selbstbezüglichkeit des denkenden Ich und die davon abhängige Selbsterfahrung die Einheit der Synthesishandlung eines vorgegebenen Mannigfaltigen voraus. Die analytische Einheit des Ich beruht auf der spontanen begrifflichen Verbindung verschiedener Vorstellungen in einem Bewusstsein durch einen diskursiven Verstand. Die

52 G, 160.

53 G, 160.

Erfahrung des sich selbst konstituierenden Subjekts beruht auf der Fähigkeit, ein bereits in unserer Sinnlichkeit a priori liegendes, vorrangig Zeitmannigfaltiges regelhaft zu verbinden. Da Kant die Synthesisfunktion der reinen Apperzeption begrifflich konzipiert und die Vorstellungen, die es zu verknüpfen gilt, passiv in unserer Sinnlichkeit vorgefunden werden, bleibt die Struktur unserer endlichen Erkenntnis auf mögliche Erfahrung restringiert und die substanzielle Erkenntnis des denkenden Ich versperrt.

Schopenhauer akzeptiert diese Erkenntnisrestriktion, ersetzt aber die diskursive durch eine intuitive Gegenstandskonstitution und eliminiert dadurch den Begriff aus der primären Selbsterkenntnis, wodurch er Kants begriffliche durch eine intuitive oder rein wahrnehmende „Apperzeption“ ersetzt.⁵⁴ Dadurch wird das Selbstbewusstsein primär zeitlich im inneren Sinn als Wahrnehmung oder besser Gefühl des eigenen Willens möglich, der sich dann in einem weiteren Schritt als grundlegend für die intuitive Verstandeshandlung zeigt. Denn das ursprüngliche Selbstbewusstsein des Willens kann weder begrifflich noch intuitiv-vorstellend erkannt werden, da es sich nicht durch kausale Vermittlung kundgibt und somit gegenüber der anschaulichen Erkenntnis, die sich erst sekundär in reflektierten Begrifflichkeiten niederschlägt, der Sache nach vorrangig ist, auch wenn es in seiner Erscheinung der zeitlichen Form des inneren Sinnes unterliegt. Daher begründet Schopenhauer die ursprüngliche Erkenntnis des Willens im Selbstbewusstsein nicht über die intellektuelle Anschauung einer Subjekt-Objekt-Identität idealistischer Prägung, sondern nimmt eine perspektivische Unterscheidung vor, die unser eigenes Ich als voluntative Ich-Struktur konzipiert und sich anhand körperlicher und sinnlicher Willensregungen von innen her unmittelbar vertraut ist. Selbstbewusstsein in diesem Sinn, wird zu Leibbewusstsein, körperliche Regungen zu Willensakten und die Identifikation eines wollenden Ich mit einem empirisch gegebenen Leib wird aus unmittelbarer Erfahrung heraus begründet.⁵⁵ Dass die vorgestellte Form dieser Erfahrung durch

54 Vgl. W I, Anhang, 554: „[...] aber, nach allem Sprachgebrauch, ist die Apperception nicht das Denken eines Begriffs, sondern ist Anschauung.“

55 Die Subjekt-Objekt-Beziehung erfährt an dieser Stelle eine Kant gegenüber entscheidende Erweiterung zu einer bewegten Leib-Körper-Beziehung. Der Leib nimmt hier eine Mittelstellung zwischen phänomenal vermittelter und voluntativ zu erschließender Welt ein. Hier sind gewisse Parallelen zu phänomenologischen Ansätzen erkennbar, die insbesondere bei Merleau-Ponty in Form einer Ambiguität des Leibes als Vermittlungsinstanz zwischen körperlicher und geistiger Welt des reinen Bewusstseins zur Sprache gebracht werden. Die zentrale Bedeutung des Leibes zur Vermittlung verschiedener Perspektiven unseres Selbst- und Weltbezugs sieht Merleau-Ponty allerdings jenseits einer von Schopenhauer durchaus akzeptierten transzendentalphilosophischen Betrachtungsweise. Der methodische Ansatz aber, im Ausgang der eigenen Leibesbeziehung zu einer neuen Dimension bewussten Erkennens vorzudringen, die in gewisser

ein Subjekt des Erkennens einerseits und die Zeit als Voraussetzung innerer Wahrnehmung andererseits, bedingt ist, betrifft lediglich ihre Erscheinungsweise und nicht den Inhalt dieser Erfahrung. Es zeigt sich aber, dass das Zeitgefühl für die zweite Ebene der schopenhauerschen Subjektivitätslehre von maßgeblicher Bedeutung ist, da der eigene endliche Wille durch das Zeitgefühl vermittelt ist und für die konzeptuelle Weiterentwicklung des Willens als metaphysischer Begriff des Dinges an sich nicht auf eine seit Kant überkommene Metaphysik rationalistischer Prägung zurückgreifen muss.

2.3 Der Primat des Willens im Selbstbewusstsein

Zwei subtile und problemreiche Feststellungen lassen sich aus den obigen Überlegungen ableiten. Zum einen scheint Schopenhauer weder Kants Theorie der ursprünglichen Einheit der Apperzeption noch seine eigens modifizierte Form derselben, die in der theoretischen Neuausrichtung des Subjekts des Erkennens besteht, als hinreichend für die Begründung der durchgängigen Einheit des Bewusstseins zu betrachten. Denn neben seinen Veränderungen der kantischen Subjektivitätstheorie, die die Bedingungen möglicher Erfahrung nicht mehr an einen begrifflich operierenden Verstand koppelt, führt er eine zweite grundlegendere Ebene des Selbstbewusstseins als Wollendes ein. Die Frage nach der Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Umgestaltung der kantischen Bewusstseinstheorie drängt sich auf, wenn Schopenhauer unabhängig davon eine neue Ebene der Selbsterkenntnis in unserer Willens- und Triebstruktur etabliert. Zum anderen stellt sich die Frage, inwieweit die Selbsterkenntnis des wollenden Ich das Problem der Selbstbezüglichkeit, das Kant nicht deutlich ausführte, für einen durchgängigen Erfahrungsbezug zu lösen vermag.

Nach den bisherigen Ausführungen sollte deutlich geworden sein, dass Schopenhauer eine andere Theorie des Verstandes entwickelt als Kant, die auch eine andere Konzeption des menschlichen Erkenntnisvermögens fordert. Außerdem sieht Schopenhauer durch die gegenstandskonstitutive Verwendung diskursiver Begriffe die Gefahr einer unrechtmäßigen Vermischung von anschaulichen und begrifflichen Erkenntnisresultaten, die gerade in den rationalistischen Spekulationen enden könnten, die Schopenhauer in seiner eigenen Metaphysik vermeiden wollte. Der Begriff konstituiert demzufolge kein Seiendes mehr, sondern reflektiert über anschauliche Vorstellungsinhalte, die selbst wiederum

Weise empiristische und rein intellektuelle Konzeptionen hinter sich lässt, ist sowohl bei Schopenhauer als auch bei Merleau-Ponty mit freilich unterschiedlichen Resultaten zu finden. Siehe hierzu: Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1966/1974, 103, 127 ff.

erkenntniskritisch auf die Vermögensleistungen eines Subjekts bezogen werden. Da Schopenhauer die kantische Erkenntniskritik in ihren Hauptresultaten akzeptiert, was die theoretischen Implikationen über das Ding an sich einschließt, will er es keineswegs aus seiner Konzeption eliminieren und bei den vorgestellten Erkenntnisformen stehenbleiben, sondern durch ein anderes, nichtbegriffliches Vermögen zugänglich machen. Hier ist nun der Ort, an dem eine Selbstbewusstseinstheorie eine Metaphysik zu begründen beansprucht. Da man nach Schopenhauer durch die äußerliche Verknüpfung phänomenaler Vorstellungsinhalte nicht zum metaphysischen Grund der Erscheinungen, dem Ding an sich, vordringen kann, steht uns nur der „Weg von innen“ über das eigene Selbstbewusstsein offen, der uns „wie durch Verrath, mit einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. – Das Ding an sich kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewußtseyen kommen, nämlich dadurch, daß es selbst sich seiner bewusst wird: es objektiv erkennen wollen heißt, etwas Widersprechendes verlangen.“⁵⁶

In diesem Zusammenhang ist mit Bezug auf Oliver Hallichs erhellende Ausführungen zu betonen⁵⁷, dass es sich bei der inneren Wahrnehmung des eigenen Willens keineswegs um die vollständige Erkenntnis des Dinges an sich handelt, sondern um etwas unmittelbar Bekanntes in uns selbst, das „die einzige Pforte zur Wahrheit“ darstellt, deren eigentliche metaphysische Dimension erst über die unmittelbare Erfahrung dieses ansonsten unbestimmten Substrats verständlich wird. Dass diese ergänzende Betrachtungsweise des Selbstbewusstseins dann im Vergleich mit der rein vorstellenden Subjektivität der anschaulichen Verstandeserkenntnis von Schopenhauer als die grundlegendere betrachtet wird, ist folgerichtig, da die empirische Realität der Welt als Vorstellung auf ein sie bedingendes Subjekt als Träger rekurrieren muss und somit in transzendentelem Sinne idealistisch bleibt. Insofern ist das Selbstbewusstsein in dieser Hinsicht unmittelbar mit seinem Wollen und seinen damit verknüpften äußeren Regungen vertraut und bekommt so Einblick in die innere Darstellung äußerer Vorgänge:

56 W II, 218.

57 Die folgenden Ausführungen stimmen mit Hallichs Analyse zum Übergang von Erkenntniskritik zu metaphysischen Aspekten in wesentlichen Kernpunkten überein. Der Begriff „empirischer Wille“, den Hallich verwendet, soll hier allerdings vermieden werden, da er aus Sicht des Verfassers zu sehr an die Erfahrungsperspektive des ersten Buches aus *Die Welt als Wille und Vorstellung* erinnert, hier jedoch auf Grundlage einer letztlich apriorisch konzipierten Willensmetaphysik thematisiert wird. Siehe hierzu Hallich, Oliver: „Der Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Metaphysik“. In: *Klassiker Auslegen: Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung*. Hrsg. von O. Hallich und M. Kofler. Berlin 2014, 51–70, hier 56.

Demzufolge müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muss uns die Auslegung zu dem nur mittelbar bekannten geben; nicht umgekehrt.⁵⁸

Zwischen meinen Willensakten und äußeren Regungen herrscht ein Identitätsverhältnis, ich bin mir selbst als Wille gegeben und die äußere Darstellung seiner Ausdrücke unterscheidet sich lediglich der Form nach, von dem was er eigentlich ist, weshalb Schopenhauer auch nicht von einem Kausalitätsverhältnis zwischen Willensakt und dessen körperlicher Äußerung spricht, sondern die Identifikation zweier im Selbstbewusstsein unterschiedener Perspektiven nahelegt. Das eigene Ich erschließt sich selbst demzufolge in seiner Selbstbezüglichkeit nicht durch Denken oder Anschauen. Der eigene Wille tritt zunächst auch nicht in hypostasierter Form auf, sondern bildet mit meinem erkennenden Bewusstsein zwar eine unmittelbar-immanente Einheit, die aber durch die zeitliche Erfahrung vermittelt ist:

Denn auch im Selbstbewußtseyn ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille: jener wird nicht erkannt und dieses ist nicht erkennend, wenn gleich beide in das Bewußtseyn Eines Ich zusammenfließen. Aber eben deshalb ist dieses Ich sich nicht durch und durch intim, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt sich selbst ein Räthsel.⁵⁹

Nach dieser kurzen Reminiszenz an die kantische Erkenntniskritik und dieser in diesem Zusammenhang letzten transzendentalphilosophischen Einlassung, durchbricht Schopenhauer die engmaschigen Grenzen der kantischen Erkenntnistheorie durch eine neue Konzeption immanent- voluntativer Subjektivität, indem er den Willen im Selbstbewusstsein von zwei konstitutiven Erkenntnisbedingungen entkleidet. Der sich im Selbstbewusstsein innerlich erscheinende Wille ist weder an räumliche Attribute gebunden, noch wird er über die Kausalität vermittelt. Er zeigt sich vielmehr der Quantität nach in seinen einzelnen sukzessiven Akten in der Zeit, die untereinander nicht in einem Ursache-Wirkungsverhältnis stehen müssen. Die Kausalität steht im Verhältnis zu einem von Schopenhauer antizipierten ursprünglich zugrundeliegenden Charakter, der dann a priori unsere Entscheidungen auf ein gewisses Spektrum möglicher Handlungen festlegt und unter veränderten Vorzeichen an Kants Unterscheidung zwischen intelligiblem und empirischem Charakter erinnert. Das Erkennen des Willens in uns erfordert also nur noch die Zeit als Formbestimmung, sodass das

58 W II, 219.

59 Ebd.

Ding an sich fast losgelöst von allen vorstellungskonstitutiven Elementen auftritt, es „hat seine Schleier größtenteils abgeworfen, tritt aber noch nicht ganz nackt auf.“⁶⁰ Trotzdem konzipiert Schopenhauer den zunächst subjektiv erfahrenen Willen als einzig unmittelbare Äußerung des Wesens der Welt, die sich in unserer Wahrnehmung deutlich von der phänomenalen Form der Vorstellungsinhalte unterscheidet, weil sie grundlegend als Begehrungsvermögen auftritt und somit von äußeren Eindrücken auf ganz andere Art affiziert wird. Letztlich sieht Schopenhauer in dieser Unmittelbarkeit die Vorrangigkeit der voluntativen Instanz und dehnt diese am eigenen Leib erfahrene Erkenntnis mittelbar auf alle anderen Gegenstände aus, wodurch der Wille seine wahrhaftige metaphysische Dimension erreicht. Da unser Leib auch ein Objekt unter Objekten ist und seine Erkenntnis in der Vorstellung denselben Gesetzen folgt, wie die übrigen Vorstellungsinhalte, so kann man nach entfernter Analogie die Annahme rechtfertigen, „daß wenn alle übrigen Erscheinungen ebenso unmittelbar erkannt werden könnten, wir sie für eben das ansprechen müssten, was der Wille in uns ist.“⁶¹

Die metaphysische Dimension wird also aus einer Modifikation der kantischen Bewusstseinstheorie und einer vor allem von Rudolf Malter, Dieter Birnbacher und Martin Booms kritisierten analogischen Übertragbarkeit⁶² der inner-

60 W II, 219.

61 W II, 220; in diesem Zusammenhang sind die Ausführungen von Welsen hervorzuheben, der ebenfalls auf die enorme Bedeutung der Subjektkonzeption in Schopenhauers Philosophie hingewiesen hat. Siehe: Welsen, Peter: *Schopenhauers Theorie des Subjekts. Ihre transzendentalphilosophischen, anthropologischen und naturmetaphysischen Grundlagen*. Würzburg 1995, 232f., 286f.

62 Der sogenannte Analogieschluss wurde vielfach in der Schopenhauerforschung rezipiert und kritisch begleitet. Die Mehrheitsmeinung sieht dieses Argument mindestens als unzureichend für die Begründung der Willensmetaphysik, so wird er etwa von Malter in seinem Standardwerk für eine transzendentalphilosophisch orientierte Schopenhauer-Rezeption als „bloße Surrogatfunktion“ für die (schopenhauersche) Vernunft interpretiert, die einen „Bruch im Gesamtprojekt der Neubegründung der Metaphysik“ darstelle. Dieser Bruch ergibt sich nach Malter daraus, dass die transzendentalphilosophische Reflexion, weil sie „metaphysisch inkompetent ist, die Fortführung der Wesensaufschließung aller anderen Dinge außer meinem je anderen Leib nicht leisten“ könne. Siehe zu den zitierten Passagen: Malter, Rudolf: *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart 1991, 227. Diese Kritik Malters bezieht sich wohlgerneht nur auf den Analogieschluss und nicht auf andere Argumente, die für eine kritische Begründung der Willensmetaphysik angeführt werden können und die im weiteren Verlauf dieses Artikels mit Blick auf Malters eigenen Lösungsansatz ausgeführt werden. Kritischere Interpreten bezeichnen den Analogieschluss als aporetisch und widersinnig, da er in geradem Widerspruch zu Schopenhauers transzendentalphilosophischem Ansatz stehe. Vertreter der ersten moderaten Rezeption sind, Hallich, Koßler oder Spierling. Unter den kritischeren Rezipienten finden sich Booms und Birnbacher. Siehe hierzu: Hallich, „Der Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Metaphysik“; Koßler, Matthias: *Substanzielles Wissen und subjektives Handeln, dargestellt in*

subjektiv erfahrbaren Zustände auf die erkenntniskritisch restringierte Welt gewonnen. Die bisherigen Ausführungen haben aber auch angedeutet, dass der Primat des Willens im Selbstbewusstsein ebenfalls geeignet wäre, die Annahme des metaphysischen Willens über eine Subjektivitätstheoretische Interpretation zu begründen, was Schopenhauer selbst stellenweise ausgeführt hat und worin auch eine Brücke zu moderneren empirischen Wissenschaften liegt. Kant erklärte den einheitlichen Zusammenhang der reinen sowie bedingten empirischen Vorstellungsmannigfaltigkeit über die dynamische innersubjektive Beziehung zwischen sinnlicher Anschauung und Apperzeption. Das Problem der Selbstbeziehung des denkenden Ich innerhalb der gegenstandskonstituierenden Synthesis, das bei Kant nur in Grundzügen angedeutet wurde, versucht Schopenhauer über eine andersartige Beziehung des Selbstbewusstseins zu lösen, indem wollendes und erkennendes Ich in eine dynamische Beziehung miteinander treten. Denn das rein intellektualistisch-synthetische Selbstbewusstsein Kants ist nach Schopenhauer in letzter Instanz weder in der Lage die Einheit der Vorstellungen zu garantieren, noch ist es imstande die Identität des Ich innerhalb der Synthesis zu gewährleisten:

Ja es ist sogar zu bewundern, daß wir durch das so höchst heterogene Gemisch der Vorstellungs- und Denkfragmente jeder Art, welche sich beständig in unserem Kopf durchkreuzen, nicht völlig verworren werden, [...], Offenbar muss doch ein einfacher Faden daseyn, auf dem sich alles aneinanderreihet. Was aber ist dieser? Das logische Ich oder die TRANSZENDENTALE SYNTHETISCHE APPERZEPTION, – sind Ausdrücke und Erläuterungen, welche nicht leicht dienen werden, die Sache faßlich zu machen, [...] Kants Satz: »das Ich denken muss alle meine Vorstellungen begleiten können«, ist unzureichend: denn das Ich ist eine unbekannte Größe, d. h. sich selber ein Geheimnis.⁶³

Mit diesem Verweis auf Kants theoretische Grundlegung kategorialer Gegenstandsbestimmungen unterschlägt Schopenhauer freilich, dass Kant in seiner praktischen Philosophie eine weitere Dimension des bewussten Vollzugs etabliert, die sich im Anschluss an die dritte Antinomie der „ersten Kritik“, der Frage widmet, wie einem theoretisch lediglich möglichen Freiheitsbegriff praktische Wirklichkeit für einen menschlichen Willen zukommen kann. Die bekannte Theorie des Verhältnisses von einem Bewusstsein des Sittengesetzes als *ratio*

einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer. Würzburg 1990, 67, 125. Spierling, Volker: *Arthur Schopenhauer zur Einführung*. Hamburg 2006, 17, 23 ff. Zu den kritischeren Rezeptionen, die sich allerdings in diesem Kontext größtenteils auf Schopenhauers erkenntnistheoretische Konzeption beziehen, siehe: Booms, Martin: *Aporie und Subjekt. Die erkenntnistheoretische Entfaltungsgeschichte der Philosophie Schopenhauers*. Würzburg 2003, 120 ff., 240, 304 und Birmbacher, Dieter: *Schopenhauer*. Stuttgart 2009, 27, 115.

63 W II, 152.

cognoscendi der Freiheit und der Freiheit als *ratio essendi* des Sittengesetzes in der *Kritik der praktischen Vernunft* ist allerdings nur der Endpunkt einer längeren Entwicklungsgeschichte, in der Kant auch andere Versuche zu einer Freiheitstheorie unternimmt, die auch bruchstückhaft noch in der *Grundlegung* auffindbar sind und auf der „reinen Selbsttätigkeit“ und Spontaneität des reinen Ich oder der Vernunft beruhen.⁶⁴ Da Schopenhauer diese Entwicklungsgeschichte Kants nicht berücksichtigt, beurteilt er Kants reife Theorie innerhalb der *Kritik der praktischen Vernunft* mit Blick auf seine eigene Konzeption als zu abstrakt und bestimmt den Willen im Selbstbewusstsein als primär einheitsstiftenden Akt, da er als Ding an sich an sich nur jenseits raumzeitlicher Verhältnisse auffindbar ist, sich aber über die Zeit unmittelbar im Selbstbewusstsein kundgibt. Der Wille als primäres Selbstbewusstsein schafft sich demzufolge seinen eigenen Intellekt, der ihm eine Vielzahl verschiedener Vorstellungsinhalte als mögliche Objekte seines Strebens vorhält:

64 Die metaphysischen Implikationen einer Freiheitstheorie, die Kant in der *Grundlegung* noch latent zu vertreten scheint und die auf einem reinen, sich selbst in seiner Tätigkeit bewussten Ich beruhen, gewinnen plastischere Konturen, wenn man sie vor dem Hintergrund einer früheren Freiheitstheorie betrachtet, die aus seinen Reflexionen und Lehren der siebziger Jahre zu entnehmen sind und mit Blick auf Kants kritische Periode erstaunlich sind. Denn die Vorstellung des Ich ist in der von Pölitz herausgegebenen *Metaphysik-Vorlesung* ein „Princip, kein principium“ (V-Met-L1/Pölitz, AA 28: 268.14) und ferner eine „Anschauung, die unwandelbar ist“ (R 4225, Refl, AA 17: 465.07). Insofern begründet es auch „unsere intellektuellen Anschauungen vom freien Willen“ (R 4228, Refl, AA 17: 467.08–09). Das unmittelbare Bewusstsein des Ich ist sich selbst in seiner reinen Spontaneität, das wollende Ich in seiner Willensfreiheit bewusst und zwar durch unmittelbare intellektuelle Anschauung, die gerade nicht an den inneren zeitbestimmten Sinn gekoppelt ist: „Die Wirklichkeit der Freiheit können wir nicht aus der Erfahrung schließen. Aber wir haben doch nur einen Begriff von ihr durch unser intellectuelles innres Anschauen (nicht den inneren Sinn) unserer Thätigkeit, welche durch motiva intellectualia bewegt werden kann.“ (R 4336, Refl, AA 17: 509.05–08) Obwohl diese Äußerungen wie eine direkte Vorlage für frühidealistische Interpretationen der kantischen Philosophie klingen, wie sie etwa Fichte oder daran anknüpfend Schelling konzipierten, kannten wohl beide diese Stellen nicht, außerdem schwebte Kant wohl keine Subjekt-Objekt-Beziehung als korrelatives Bezugsmodell zweier gleichgewichtiger thematischer Instanzen für seine Selbstbezüglichkeit in der intellektuellen Anschauung vor, sondern eine unmittelbare Ganzheit eines intellektuellen Fürsichseins, die der Aufspaltung in solche Instanzen vorhergeht. Auch der junge Schopenhauer, der durchaus in manchen Punkten an diese frühidealistischen Konzeptionen anknüpft, ohne es freilich explizit zu erwähnen, hätte einige Anregungen aus diesen frühkantischen Gedanken entnehmen können, da er selbst in seiner frühen Theorie eines „besseren Bewusstseins“, das jenseits raumzeitlicher Bestimmungen eine gelassene, kontemplative Haltung zu sich selbst und seiner Umwelt einnimmt, eine Vorform seines negativen Willensbegriffs konzipierte, der dann allerdings in seinem Hauptwerk unter stark entmystifizierten Vorzeichen als asketische Haltung in der Willensverneinung auftritt. Vgl. HN I, 69.

[...] von ihm [dem Willen; R.G.] ist im Grunde die Rede, so oft »Ich« in einem Urtheil vorkommt. Er ist also der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseyns und das Band aller Funktionen und Akte desselben: Er gehört aber nicht selbst zum Intellekt, sondern ist nur dessen Wurzel, Ursprung und Beherrscher.⁶⁵

Der Intellekt verknüpft daher in letzter Instanz das Mannigfaltige der Welt als Vorstellung nicht um der Erkenntnis als Selbstzweck willen, sondern um dem wollenden Ich eine optimale Ausgangslage für seine Bedürfnisbefriedigung zu liefern. Die Welt als Vorstellung in einer intellektuellen Anschauung lieferte lediglich eine einseitige Sicht auf die Welt, die Schopenhauer etwas missverständlich „bloße Vorstellung“⁶⁶ nennt. Die äußere Kausalität des Intellekts in der Verknüpfung der Vorstellungen wird dahingehend mit einer inneren Kausalität der Motivation eines zugrundeliegenden Willens verknüpft, dass das Interesse und die Aufmerksamkeit an phänomenalen Zusammenhängen durch die Affekte und Regungen einer spezifischen a priori festgelegten Triebnatur bestimmt wird.⁶⁷

65 W II, 152.

66 Schopenhauer vergleicht sie auch mit einem Phantom, was mit Blick auf seine Lehre der empirischen Realität der Vorstellungswelt nicht vereinbar zu sein scheint. Führt man sich aber die eigentliche Perspektive dieser Passage deutlich vor Augen, so stellt man fest, dass der Phantomcharakter, den Schopenhauer hier beschreibt, lediglich aus Sicht der Willensmetaphysik gemeint sein kann. Wenn der eigentliche Weltbezug erst über unseren Willen im Selbstbewusstsein in vollem Umfang verständlich ist, dann muss diese Sichtweise notwendigerweise erweitert werden, um nicht bei der Vorläufigkeit einer einseitigen Betrachtung stehen zu bleiben und die Welt nicht „nur“ als Vorstellung aufzufassen. Einen ähnlichen Ansatz konzipiert Fichte 1798 im *System der Sittenlehre*, in der das endliche Selbstbewusstsein ursprünglich als Wille auftritt. Eine weitere Parallele, die mit Blick auf Schopenhauers Fichte-Kritik noch erstaunlicher ist, findet man in Fichtes Schrift *Die Bestimmung des Menschen* von 1800, in der sich die gesamte von uns wahrgenommene Welt in bloße Vorstellung auflöst, deren Realität allein durch unser freies willensbestimmtes Handeln verbürgt ist, das allerdings unter der sittlichen Bestimmung der Vernunft gedacht werden soll. Siehe hierzu: Fichte, Johann Gottlieb: GA, Abt. I, Bd. 5, 38, 45 ff. und insbesondere Abt. I, Bd. 6, 293. Schopenhauers Formulierung bedarf allerdings einiger Erläuterungen, da er den endlichen, nicht metaphysischen Willen gerade nicht als frei im fichteschen Sinne konzipiert und ihn vielmehr innerhalb der empirischen Vorstellungsform als kausal bzw. motivational festgelegt verortet. Vgl. W I, 147; siehe auch Hallich, „Der Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Willensmetaphysik“, 62; siehe auch: Birnbacher, *Schopenhauer*, 37, 45.

67 Sartre äußert, wenn auch in einer komplett unterschiedlichen Systemanlage, ähnliche Gedanken, wenn er den Menschen als Resultat seiner eigenen willensbestimmten Handlungen begreift und diesen existenzialistischen Grundsatz als ersten Grundsatz der Subjektivität und Prinzip des atheistischen Existenzialismus bestimmt. Ohne göttliche Intervention ist die menschliche Wirklichkeit demnach dadurch bestimmt, dass sie keine essentielle Definition oder keinen bestimmten Begriff vor ihrer eigenen Existenz konzipieren kann, die immer schon vorausgesetzt werden muss. Dadurch, dass der Mensch lediglich das sein kann, wozu er sich nach einem subjektiven Entwurf selbst macht, steht für Sartre allerdings fest, dass die bloße unbestimmte

Die Einheit in der Vielfältigkeit verschiedenster Bewusstseinsausdrücke wird somit durch die Grundkonstante eines wollenden Substrats zusammengehalten, zu dem sich der Intellekt als Mittel zum Zweck verhält: „Der Wille ist die Substanz des Menschen, der Intellekt das Akzidenz:- der Wille ist die Materie der Intellekt die Form.“⁶⁸ Interessanterweise greift Schopenhauer hier zur Bestimmung des Willensbegriffs auf die Substanzkategorie zurück, die bei Kant als reine Gedankenbestimmung des Verstandes gerade keine metaphysische Bestimmung des Selbstbewusstseins als immaterielle Seele ermöglicht, da eine derartige Erkenntnis auf ein sinnlich gegebenes Vorstellungsmannigfaltiges zurückgreifen müsste. Auch Schopenhauer, der Kants Erkenntniskritik gerade an diesem Punkt nachdrücklich akzeptiert, versteht Substanz hier nicht nach traditioneller Auslegung, sondern als bewusstseinsimmanente Manifestation des Willens. Daher ist das, was letztlich in unserem Bewusstsein überhaupt Einheit konstituiert, unser Wille, in dessen Abhängigkeit der Intellekt und die ihm korrespondierende Welt als Vorstellung tritt. Schopenhauer begegnet auf diese Weise dezidiert der scholastischen Konzeption einer substanzmetaphysischen Seele und substituiert sie durch seine immanente Konzeption des wollenden Ich, das gerade nicht rein begrifflich und jenseits der erfahrbaren Welt konzipiert werden kann, sondern direkt mit ihr verwoben ist und den Brennpunkt unseres eigenen Leibes und Selbstbewusstseins konstituiert.

Insofern der Wille im Selbstbewusstsein als Zugrundeliegendes überhaupt erkannt werden kann, ist er philosophisch bloß durch negative Prädikate bestimmbar. Die kantische Erkenntniskritik, die bisher ausgehebelt wurde, setzt an einem „letzten und äußersten Schritt“⁶⁹ dahingehend wieder ein, dass nochmals die theoretische Frage aufgeworfen wird, „was denn jener Wille zuletzt schlechthin an sich selbst sei? Diese Frage ist nie zu beantworten, [...]“⁷⁰, da alle

Existenz dem konzeptuellen Entwurf als Essenz und den daraus folgenden Entscheidungen vorhergehen muss. Schopenhauer dagegen bestimmt in der *Preisschrift* sein zugrundeliegendes Willensprinzip dezidiert als Essenz oder Wesen der Welt, die der Existenz vorausgeht. Der Wille als metaphysisches Grundprinzip, bestimmt den a priori festgelegten intelligiblen Charakter des Menschen, der den empirischen Charakter der vereinzelt Individuen mit naturgesetzlicher Genauigkeit determiniert. Die einzige Freiheit des Menschen liegt darin, den Willen als zugrundeliegendes Prinzip zu erkennen und in sich selbst zu verneinen. Da diese vorprädikative Grundbestimmung allerdings keinem vernünftigen Prinzip im Sinne eines göttlichen Ideals folgt, ist auch Schopenhauers Willensbegriff atheistisch konzipiert. Siehe hierzu: Sartre, Jean-Paul: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*, Frankfurt am Main 1989, 11; vgl. E, 96.

⁶⁸ W II, 223.

⁶⁹ W II, 218.

⁷⁰ Ebd. Bei allen interpretatorischen Schwierigkeiten, die im Rahmen erkenntniskritischer Erklärungsversuche, sofern sie mit subjektivitätstheoretischen Überlegungen in Verbindung ste-

Antwort eine Erkenntnis, eine Erkenntnis aber in unsere vorstellungskonstitutiven Formen eingehen müsste, die dem Wesen des Willens als Ding an sich fremd sind. Der Wille kann daher als Ding an sich in seiner metaphysischen Dimension weder räumlich noch zeitlich konzipiert werden und fängt genau dort an, wo unsere vorstellungsgeleitet-begründende Erkenntnis aufhört, weswegen er auch letztlich als grundlos bezeichnet werden muss. Aufgrund seiner analogischen Übertragbarkeit auf die gesamte Welt als Vorstellung, die durch die doppelte Beziehung des Selbstbewusstseins auf unseren Leib zustande kommt, konzipiert Schopenhauer einen hermeneutischen Interpretationsansatz der Welt als Wille. Weil der Wille als Ding an sich den wandelbaren Charakter der Welt nicht teilt, aber in unserem Selbstbewusstsein der Zeit nach unmittelbar in seinen Grundstrukturen auftritt, kann die voluntative Seite unseres intelligiblen Charakters als zeitloser und damit unzerstörbarer Kern unseres Wesens interpretiert werden, der sich ebenfalls allem Entstehen und Vergehen entzieht.

3 Fazit und Ausblick

Es hat sich durch diese Erörterung zweier unterschiedlicher Selbstbewusstseinsmodelle gezeigt, dass das „Ich als Prinzip der Philosophie“, wie Schelling sich in seiner gleichnamigen Frühschrift ausdrückt, keineswegs als dualistische Substanzmetaphysik cartesianischer Prägung auftreten muss, wie vor allem von Neurowissenschaftlern und weiten Teilen der analytischen Philosophie bis heute behauptet wird. So hätte etwa Ryle sich in seiner Auseinandersetzung mit einer dualistischen Leib-Seele Konzeption⁷¹ durchaus in manchen Punkten auf Scho-

hen, auftreten, ist der hier skizzierte hermeneutisch-kritische Lösungsansatz auch nach Malter der aussichtsreichste, da er durch die aspektbezogene Unterscheidung zwischen gegenstandskonstitutiven Prinzipien im Rahmen der Welt als Vorstellung und metaphysischen Bestimmungen bezüglich eines zugrundeliegenden, unteilbaren Willens, der sich über die Zeit in unserem Selbstbewusstsein manifestiert, unterscheidet und letzteren nicht als substanzuell realmetaphysische Instanz, sondern als ein uns unmittelbar bekanntes Deutungsprinzip erklärt. Malter sieht trotzdem eine essentielle, interpretatorische Herausforderung in einer solchen, von ihm selbst favorisierten erkenntniskritisch-hermeneutischen Vereinbarung von Transzendentalphilosophie und Willensmetaphysik, die vor allem in dem hohen Abstraktionsgrad dieses Lösungsansatzes besteht, den ein so verstandener Willensbegriff mit sich bringt, weil er dem Unmittelbarkeitsanspruch, den Schopenhauer seiner Metaphysik zuschreibt, widerstreben würde. Vgl. Malter, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, 230, 245 ff., 301.

71 Dasselbe gilt für modernere Bewusstseinstheoretiker wie Dennet, Roth oder Singer; siehe hierzu Dennet, Daniel: *Freedom Evolves*. London 2003, 27, 53 f.; in Bezug auf neurowissenschaftliche Einwände bezüglich des Selbstbewusstseins siehe insbesondere: Roth, Gerhard: *Aus Sicht*

penhauer beziehen können, der in seiner Konzeption die Problematik des Körper-Geist Dualismus durch eine aspektbezogene Hinsichtenunterscheidung zu lösen versucht, indem das Selbstbewusstsein aus phänomenaler und voluntativer Perspektive betrachtet wird. Dass sich Kant bereits in seinem Paralogismenkapitel der *Kritik der reinen Vernunft* intensiv und äußerst kritisch mit Descartes' *res cogitans* auseinandergesetzt hat, sei hier nur am Rande erwähnt.

Kants Überlegungen zu einer neuen Theorie des Denkens sind immer noch aktuell für zukunftsweisende subjektivitätstheoretische Ansätze, da sie die phänomenalen Ereignisse des Selbst- und Weltbezugs durch eine apriorische Grundlegung transzendentalphilosophisch begründen und somit auch in Abhebung von der Lehre Descartes' in eine neue Theorie des Ich überführen, die sich dem vielfach geäußerten „Metaphysikverdacht“ entzieht. Diese wirkmächtige wie problemreiche Theorie des reinen apriorischen Ich oder der reinen Apperzeption ist nun für Kant zum einen das Prinzip der logischen Einheit in Urteilen, für das Kant in der Regel keine Existenzgewissheit beansprucht, da dieses rein denkende Ich in seinem Synthesis-Vollzug keine neuen Vorstellungsinhalte hervorbringt, sondern ein bereits gegebenes Mannigfaltiges zu einer ursprünglichen gedanklichen Einheit zusammenfügt. In solcher Nichtproduktivität ist es sich seiner selbst als Identisches gegenwärtig, das allerdings die verschiedenen Vorstellungsinhalte lediglich begleitet und somit als „Vehikel“ des Anschauungsmannigfaltigen fungiert. Zum anderen beansprucht Kant eine auf das Mannigfaltige in Raum und Zeit einwirkende Tätigkeit des Ich in spontanen, kategorialen Synthesen und einer in der Zeit andauernden Beziehung zu einem empirischen Ich. Aus dieser Konzeption ergeben sich allerdings einige subjektivitätstheoretische Schwierigkeiten, die aber, wie gezeigt, innerhalb eines kritischen Idealismus lösbar sind. Zum einen wird die Charakterisierung des reinen „Ich denke“ als Prinzip kategorialer Synthesis eines vorgegebenen Mannigfaltigen mit Blick auf die Selbstbezüglichkeit dieser Synthesis als „Ich denke mich“ von Kant nur ansatzweise ausgeführt. Kants Rekurs auf die Kategorien in logischer Bedeutung würde eine genetische, prospektive Entwicklung aller logischen Bestimmungen in einer „Geschichte des Selbstbewusstseins“ fordern, was der späte Kant nur rudimentär andeutet. Zum anderen müsste das Verhältnis von analytischer und synthetischer Einheit als Prinzipien des Bewusstseins der Identität seiner selbst in den verschiedenen Stadien der Synthesishandlungen als gleichursprünglich bestimmt werden, um die erwirkte Einheit im Mannigfaltigen der Vorstellun-

des Gehirns. Frankfurt am Main 2003, 112f.; Singer, Wolf: *Ein neues Menschenbild*. Frankfurt am Main 2003, 34, 48.

gen einem reinen Ich zuschreiben zu können, was durchaus interpretatorisch möglich ist.

Das Problem der Verknüpfung von empirischem und reinem Ich und der damit verbunden Objektkonstitution, die in der ersten Auflage *Kritik der reinen Vernunft* noch unbeantwortet blieb, löst Kant in der zweiten Auflage, indem Denken prinzipiell als spontane Synthesis eines spezifisch Raum-Zeitmannigfaltigen bestimmt wird. Die entscheidende Überlegung für den Spontaneitätscharakter der Verbindung beruht darauf, dass in der innerzeitlich unbestimmten Mannigfaltigkeit keine Verbundenheit oder strukturelle Ordnung besteht. Unsere Anschauungs- und Wahrnehmungsgegenstände müssen vielmehr durch spontane Verbindung und Zusammensetzung erst konstituiert werden, da sich die im rein passiven Subjekt befindlichen Vorstellungsinhalte nicht von selbst verknüpfen. Diese Verknüpfungsleistung muss nun, um nicht der erkenntnislosen Beliebigkeit zu verfallen, regelgeleitet vollzogen werden und kann daher nicht sinnlich-rezeptiv, sondern gemäß Kants dichotomischem Einteilungsschema nur spontan und intellektuell erfolgen. Der regelhafte Charakter kommt nun durch die Kategorien zustande, die sich als regelnde Einheiten der Synthesis über die Einbildungskraft auf ein vorrangig zeitliches Mannigfaltiges im inneren Sinn beziehen, worin die Endlichkeit menschlichen Denkens begründet liegt und von Kant als Selbstaffektion bezeichnet wird. Diese Selbstaffektion kann als funktional zu verstehende dynamische Wechselbeziehung zwischen Verstand und Sinnlichkeit begriffen werden, da wir uns der im inneren Sinn bereitliegenden Vorstellungen nur bewusst werden, wenn sie durch synthetische Verknüpfungsleistungen des Selbstbewusstseins in regelhafte Verhältnisse, nämlich in die grundlegenden Zeitverhältnisse der Beharrlichkeit, Folge und Gleichzeitigkeit gebracht werden. Daher bestimmt Kant reines Selbstbewusstsein und inneren Sinn nicht als völlig getrennte, sondern aufeinander bezogene und miteinander in dynamischer Beziehung stehende Vermögen, die in ein und demselben Subjekt als aktive und passive Fähigkeit in innersubjektiver Wechselbeziehung stehen. Diese Beziehung bildet nun aber keine höhere spekulative Einheit, sondern bleibt eine den menschlichen Selbstvollzug realisierende Beziehung, die durch die Restriktion der Synthesis auf ein vorgegebenes, in erster Linie zeitliches Anschauungsmannigfaltiges als Grundlage für Kants eigentlich intendierte Erkenntnis-kritik fungiert.

Außerdem ist das Denken in spontanen, kategorialen Synthesen für Kant als reine Apperzeption immer ein „Ich denke“, das einerseits spontane Synthesis sowie Bewusstsein dieser Synthesis ist, andererseits unterscheidet er von der spontanen Synthesis noch eine „ursprünglich-synthetische Einheit“, die als Ursprung aller urteilslogischen Identität zugrunde liegt. Die spontane Synthesis fügt regelgeleitet ein gegebenes Mannigfaltiges zusammen und konstituiert somit die objektive Einheit eines Sachverhalts. Da eine derartige Verknüpfung mannig-

faltiger Vorstellungsinhalte prinzipiell nur unter einer sie leitenden und allererst ermöglichenden Einheit des Selbstbewusstseins denkbar ist, das demgemäß als ursprünglich-synthetische Einheit auftritt, verwendet Kant explizit den Ausdruck „Ich denke“. Eine Reduktion authentisch hervorgebrachter Bewusstseinsinhalte auf ein materialistisch konzipiertes „Es denkt“, wie Lichtenberg vorschlägt, muss vor dem Hintergrund der kantischen Theorie als unzureichend beurteilt werden. Denn reines Denken vollzieht sich nicht als bloß anonym geschehender Vorgang, sondern vielmehr durch die selbstständige, autochthone Tätigkeit eines einheitlichen Subjekts, das die Einheit der Synthesis erst begründet. Ferner operiert das denkende Subjekt auch nicht selbstvergessen, sondern weiß sich beispielsweise in den verschiedenen Geltungsgraden von Urteilen durchaus Rechenschaft von sich selbst als Autor der Synthesis abzugeben.

Obwohl der kantische Ansatz des „Ich denke“ prinzipiell notwendig und ausführbar ist, erscheint es naheliegend, die unterschiedlichen Momente und Funktionen der Selbstrealisierung von Selbstbewusstsein, die in der modernen empirischen Psychologie als unterschiedliche Vermögen aufgezählt und beschrieben werden, nicht nur in eine systematische Anordnung zu bringen, die dann regressiv in einem einheitlich konzipierten Subjekt gründet, sondern darüber hinaus in einem prospektiven, genetischen, durch die Struktur des erfüllten Selbstbewusstseins geleiteten Zusammenhang zu entfalten. Neben den zukunftsweisenden Programmen von Fichte, Schelling und Hegel, tritt mit Schopenhauers alternativer Fortführung des kantischen Selbstbewusstseinsmodells eine dem deutschen Idealismus in vielerlei Hinsicht entgegengesetzte Variante subjektivitätstheoretischer Ansätze auf, die eher selten beachtet wird, aber gerade mit Blick auf die psychologischen Untersuchungen des 20. Jahrhunderts in ihrer Relevanz nicht zu unterschätzen ist.⁷² Schopenhauers prinzipielle Modifikation des kantischen Bewusstseinsmodells besteht in der grundsätzlichen Auffassung, dass Subjektivität und Weltbezug nicht primär durch reines Denken in spontanen kategorialen Synthesen vollzogen wird, sondern durch ein in der Welt agierendes Subjekt, das sich ursprünglich nur als wollendes Ich erkennen kann. Da Schopenhauer, darin Kant folgend, von der Nichterkennbarkeit des denkenden oder besser intuitivanschauenden Ich ausgeht, kann neben den phänomenalen Vorstellungsinhalten

⁷² Zu introspektiven Ansätzen siehe: Freud, Sigmund: *Studienausgabe in zehn Bänden*. Frankfurt am Main 2000, Bd. 5, 37, 132ff.; Jung, Carl Gustav: *Gesammelte Werke*. Düsseldorf 2011, Bd. 4, 82, 97. Für Freud waren Schopenhauers willensmetaphysische Überlegungen für seine empirischen Studien über das Unbewusste zweifellos von größter Relevanz, wie er auch selbst bekundete. Auch für Jung war Schopenhauer von Bedeutung, obwohl er ihm nicht unkritisch gegenüberstand. Siehe außerdem: Hübscher, Arthur: *Denker gegen den Strom – Schopenhauer gestern – heute – morgen*. Bonn 1973, 271.

im Selbstbewusstsein nur noch die ihm immanente Triebstruktur erkannt werden, die Schopenhauer als Wille bezeichnet. Vorgesaltet ist freilich die Akzeptanz der kantischen Erkenntniskritik, die Schopenhauer allerdings sehr eigenwillig in sein eigenes System integriert. Grundlage für die Erkenntnis des Willens im Selbstbewusstsein ist zunächst eine Degradierung jeder Form von begrifflicher Diskursivität zugunsten eines intellektuell-anschauenden Verstandes, der durch spontane Synthesen das reine Raum-Zeitmannigfaltige intuitiv verknüpft. Diese Verknüpfungsleistung vollzieht sich am Leitfaden der Kausalität, die das für sich disparate Anschauungsmannigfaltige in eine strukturelle Ordnung bringt, auf die sich dann die Klassifikationsmechanismen der diskursiven Begriffe beziehen. Die regelnde Verstandesfunktion der Kausalität, die dem erkennenden Subjekt verschiedene Vorstellungsinhalte als Objekte zu erkennen gibt, kommt nur zu ihrer verknüpfenden Handlung, wenn sie sich auf innerzeitliche Vorstellungen bezieht. Die Objekte dieser Vorstellungen sind also keine Dinge an sich selbst, sondern werden vielmehr als Resultat regelgeleiteter subjektiver Synthesis vorgestellt und beziehen sich lediglich auf die phänomenale Form des Angeschauten ohne über dieselbe hinausweisen zu können.

Durch diese erkenntniskritische Restriktion nach kantischem Vorbild ergibt sich nach Schopenhauer, dass der einzige Weg, der zum Wesen der vorgestellten Welt führt, nicht über die nach außen gerichtete vorgestellte Form der Phänomene erreicht werden kann, sondern durch die introspektive Reflexion des Subjekts auf sich selbst. Im eigenen Selbstbewusstsein erkennt sich das Subjekt nach Schopenhauer nun ursprünglich und ohne weitere Begründung als wollendes, weil ein „erkennen des Erkennens“ nicht möglich ist und das Erkannte im Selbstbewusstsein sich als voluntative Ich-Struktur zeigt. Diese Erkenntnis des Selbstbewusstseins als Wille ist wiederum nur durch seine einzelnen, sukzessiven Handlungen in der Zeit möglich, wodurch der endliche Charakter des individuellen Wollens deutlich wird, der nach weiteren Abstraktionsschritten auf den grundlegenden metaphysisch konzipierten Willen verweist. Innerhalb der Zeit manifestiert sich der Wille fast unmittelbar, indem er mit unserem Selbstbewusstsein ursprünglich identisch ist und es nicht etwa kausal auslöst. Unsere Willensakte in der Zeit sind die äußerlich erkennbaren Leibesbewegungen, die als vorgestellte Form unserer zugrundeliegenden Willensregungen Manifestationen des metaphysischen Grundprinzips darstellen, das auf Grund der kantischen Erkenntniskritik und der grundlegenden Koppelung an zeitliche Strukturen zwar nicht direkt erfahrbar ist, aber aufgrund weiterführender Reflexionen nach entfernter Analogie als zugrundeliegendes Prinzip unseres intelligiblen Charakters sowie der gesamten Welt als Vorstellung interpretiert werden kann.

In dieser von Schopenhauer modifizierten kantischen Subjektivitätstheorie sind nun zwei grundlegende Fragen im Ansatz gelöst, die Kant in seiner Theorie

nur angedeutet hat. Schon die Synthesis, die von Kants reiner Apperzeption erst zustande gebracht wird, deutet Schopenhauer in einer dezidiert subjektivitätstheoretischen Interpretation auf Grundlage des von Reinhold konzipierten Satzes des Bewusstseins um. Die synthetische Einheit des Mannigfaltigen ist demnach keineswegs nur die Verbindung mannigfaltiger Vorstellungsinhalte durch ein Ich, sondern die Verknüpfung eben dieser Vorstellungen mit einem Ich, das dieses gegebene Mannigfaltige zunächst durch intellektuelle Anschauung begreift und sich in dieser konstitutiven Subjekt-Objekt-Polarität zwischen vorstellendem Ich und vorgestelltem Gegenstand seiner selbst innewird. Erst durch diesen grundlegenden gegenstandskonstitutiven Akt der Synthesis, kann eine weitere sekundäre Beziehung des Gegebenen zu abstraktem Denken vollzogen werden. Der genaue Zusammenhang zwischen selbstbezüglichem Subjekt und konstituiertem Objekt, oder rein denkendem Ich und objektiviertem „Ich denke mich“, den Kant aufgrund seiner nicht deutlich ausgeführten Subjekt-Objekt-Beziehung offengelassen hatte, wird nun von Schopenhauer in ein unthematisches Seiner-inne-Sein in einer voluntativen Ich-Struktur erschlossen, die in eine dynamische Beziehung mit der erkennbaren phänomenalen Welt tritt und nach entfernter Analogie auch als wesenhaftes Element der Welt als Vorstellung gedeutet werden kann. Das Subjekt befindet sich jedoch in seinem seiner-selbst-inne-werden in horizontalthafter unmittelbarer Selbstbezüglichkeit. Zum anderen geht Schopenhauer hinter den kantischen Vermögenspluralismus zwischen Verstand, Einbildungskraft und Sinnlichkeit zu einer ursprünglichen, letztlich metaphysisch fundierten Einheit der Subjektivität zurück. Schopenhauers metaphysisches Willensprinzip wird aber keineswegs durch reine Gedankenbestimmungen schlechthin erkannt, sondern aus der unmittelbaren Erfahrung der eigenen voluntativen Subjektivität als wohlmotivierter Gedanke angenommen und hermeneutisch auf die gesamte Welt als Vorstellung übertragen. Das Problem dieser Lösung besteht innerhalb Schopenhauers eigenem systematischen Anspruch darin, dass ein solches, wenn auch nur hermeneutisch angenommenes Grundprinzip einen Abstraktionsgrad beansprucht, der wohl nur begrifflich zu erreichen ist und den Schopenhauer durch seine grundlegende Degradierung der abstrakt-diskursiven Erkenntnisart eigentlich zurückweisen müsste, da er so genau in das Gravitationsfeld eines vor-kritischen Begriffsrationalismus geraten könnte, den er eigentlich durch seine immanente Willensmetaphysik vermeiden wollte.

DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Offen im Denken

ub

universitäts
bibliothek

Dieser Text wird via DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: 10.1515/kant-2021-0029

URN: urn:nbn:de:hbz:465-20240826-105918-0

Gebrecht, R. (2021). Das Verhältnis von Subjektivität und Zeit bei Kant und Schopenhauer. *Kant-Studien*, 112(4), 551-593. <https://doi.org/10.1515/kant-2021-0029>

Dieser Beitrag ist mit Zustimmung des Rechteinhabers aufgrund einer (DFG-geförderten) Allianz- bzw. Nationallizenz frei zugänglich.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. Alle Rechte vorbehalten.