

Meixner/Newen (eds.)

Logical Analysis and History of Philosophy

---

Philosophiegeschichte und logische Analyse

Uwe Meixner · Albert Newen (eds.)

# Logical Analysis and History of Philosophy

---

## Philosophiegeschichte und logische Analyse

Focus:  
Philosophy of Mind  
Schwerpunkt:  
Philosophie des Geistes

mentis

Paderborn

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem  
und alterungsbeständigem Papier  ISO 9706

© 2007 mentis, Paderborn  
(mentis Verlag GmbH, Schulze-Delitzsch-Straße 19, D-33100 Paderborn)  
[www.mentis.de](http://www.mentis.de)

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

Printed in Germany  
Umschlaggestaltung: Anna Braungart, Tübingen  
Satz: Rhema – Tim Doherty, Münster [ChH] ([www.rhema-verlag.de](http://www.rhema-verlag.de))  
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten  
ISBN 978-3-89785-159-7  
ISSN 1617-3473

## Table of Contents

## Inhaltsverzeichnis

---

|                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| JÖRG HARDY: Was beweist das Anamnesisargument in Platons „Phaidon“?                                                             | 11  |
| JASPER DOOMEN: The Problems of Scepticism                                                                                       | 36  |
| MICHAEL-THOMAS LISKE: Dualismus und Wahrheitsbegriff.<br>Bemerkungen zu Augustins <i>Soliloquien</i>                            | 53  |
| CHARLES J. KELLY: Modality and Causality in the First Part of<br>Aquinas's Third Way                                            | 72  |
| GYULA KLIMA: Thomistic “Monism” vs. Cartesian “Dualism”                                                                         | 92  |
| TOBIAS SCHLICHT: Erkenntnistheoretischer Dualismus.<br>Kant und das Geist-Gehirn-Problem                                        | 113 |
| MARK TEXTOR: Brentano on the Doxastic Nature of Perceptual<br>Experience                                                        | 137 |
| UWE MEIXNER: Husserls Dualismus                                                                                                 | 157 |
| ENRICO GRUBE: A Representational Theory of Emotion: Between<br>Feeling and Cognition                                            | 180 |
| <b>Book Reviews – Buchbesprechungen</b>                                                                                         |     |
| Tamás Demeter (ed.): <i>Essays on Wittgenstein and Austrian Philosophy</i><br>(AXEL GELFERT)                                    | 206 |
| George Rudebusch: <i>Socrates, Pleasure, and Value</i> (JÖRG HARDY)                                                             | 211 |
| Wolfgang Spohn, Peter Schroeder-Heister und Erik J. Olsson (Hrsg.):<br><i>Logik in der Philosophie</i> (HANS-CHRISTIAN SCHMITZ) | 213 |
| Cass R. Sunstein: <i>Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle</i><br>(GREG BOGNAR)                                      | 217 |
| List of Contributors – Liste der Autoren                                                                                        | 221 |

# Erkenntnistheoretischer Dualismus

## Kant und das Geist-Gehirn-Problem

Tobias Schlicht, Universität Tübingen

The dominant position in current debates on the mind-body problem is some version of physicalism, according to which the mind is reducible to the brain and mental phenomena are ultimately explainable in physical terms. But there seems to be an explanatory gap between physicalistic descriptions of neuronal processes and the subjectivity of conscious experience. Some dualists conclude that, therefore, consciousness must be ontologically distinct from any physical properties or entities. This article introduces and argues for a different perspective on these issues, namely, an *epistemological dualism* – a nonreductive position which is neither a version of physicalism nor an ontological dualism. It is argued that Kant holds this epistemological dualism implicitly as a consequence of his critical epistemology. On the one hand, he stresses the explanatory gap between the mental and the physical. On the basis of his theory of subjectivity set out in the *Transcendental Deduction*, Kant provides an explanation of why the gap cannot be closed empirically, as the physicalist promises. On the other hand, in his criticism of Descartes' dualism in the *Paralogisms*-chapter, Kant argues that an ontological conclusion on the basis of this epistemological gap is unjustified even though physicalism is explanatorily inadequate to account for consciousness. Thus, this epistemological dualism can be seen as an original third way between physicalist reductionism and ontological dualism.

Die heute vorherrschende Lehrmeinung bezüglich des Verhältnisses von Geist und Gehirn ist zweifellos der Physikalismus in seinen unterschiedlichen Varianten. Ein *eliminativer* Physikalismus, der geistige Phänomene als reine Erfindungen unserer Alltagspsychologie bezeichnet, wird allerdings nur noch vereinzelt vertreten. Auch die Möglichkeit einer vollständigen Reduktion von Typen geistiger Phänomene auf Gehirnvorgänge im Sinne der bereits älteren *Identitätstheorie* wird von der Mehrheit der Physikalisten bezweifelt; denn es wird in der Regel zugestanden, dass die Subjektivität des bewussten Erlebens durch Messungen von Gehirnvorgängen mit bildgebenden Verfahren nicht verständlich gemacht werden kann. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Erklärungslücke“ zwischen der neuronalen Beschreibungsebene und dem subjektiven Erleben. Die historische wie systematische Entwicklung des Physikalismus führte schließlich zu der heute mehrheitlich vertretenen Variante eines *nichtreduktiven Physikalismus*, derzufolge einzelne geistige Phänomene zwar durch Gehirnvorgänge verursacht und realisiert sind, aber eine solche asymmetrische Abhängigkeit (Supervenienz) in ontologischer Hinsicht mit der theoretischen bzw. begrifflichen Irreduzibilität des Geistigen vereinbar sein soll.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Zum *eliminativen Physikalismus* vgl. Churchland (1981). Einen neurobiologischen *Reduktionismus* in der Tradition der australischen Materialisten Place (2001) und Smart (1991) vertreten heute z.B. die

Nicht nur kommen die Physikalisten damit den dualistischen Intuitionen ihrer Kritiker bereits weit entgegen; auch wird der Dualismus heute noch in diversen Varianten vertreten. Prominent und viel diskutiert ist die von Chalmers (1996) vertretene Position des *Eigenschaftsdualismus*, die aus der erwähnten Erklärungslücke die ontologische Verschiedenheit von subjektivem Erleben und objektiv messbaren Gehirnvorgängen folgert. Seltener hingegen wird für einen Dualismus zweier Substanzarten argumentiert, wie ihn noch Eccles (1994) vertrat. Legt man die traditionelle Definition der Substanz zugrunde, dann besagt diese Position, dass der Geist selbständig, d.h. völlig unabhängig vom Gehirn existieren kann. Dagegen spricht allerdings u.a. die erwiesene Abhängigkeit geistiger Zustände von einem funktionierenden Gehirn (vgl. Damasio 1999). Verbreiteter ist wiederum die eher spekulative *Zwei-Aspekte-Theorie*, die Geistiges und Physisches als zwei Erscheinungsweisen eines zugrunde liegenden Dritten betrachtet und daher auch als *Neutraler Monismus* aufgefasst wird.<sup>2</sup>

Die Varianten des Substanzen- und Eigenschaftsdualismus sind *ontologisch*, d.h. es wird jeweils eine reale Verschiedenheit unterstellt. Ein Substanzdualist konzipiert menschlichen Geist als immaterielle bzw. nicht-physikalische (speziell nicht-räumliche) Entität und gerät daher – abgesehen von dem oben bereits genannten Problem – in prinzipielle Probleme, die Möglichkeit einer Interaktion zwischen Geist und Gehirn verständlich zu machen. Auch Chalmers' Position ist ontologisch, denn er konzipiert bewusstes Erleben als fundamentale Eigenschaft, die in einer endgültigen Beschreibung der Welt zu den von der Physik erforschten irreduziblen Grundbausteinen der Natur noch hinzukommen soll. An seiner Theorie wird zum einen der aus ihr resultierende Epiphänomenalismus kritisiert, zum anderen seine ontologische Schlussfolgerung aus dem erkenntnistheoretischen Faktum der Erklärungslücke.<sup>3</sup>

Neben diesen ontologischen Varianten des Dualismus gibt es jedoch auch die systematische Möglichkeit eines rein *erkenntnistheoretischen Dualismus*. Diese betont zwar gegen den Physikalismus die Erklärungslücke zwischen neurobiologischen Beschreibungen einerseits und der Subjektivität des bewussten Erlebens andererseits. Sie weist aber ontologische Folgerungen daraus als ungerechtfertigt zurück, d.h. es wird dadurch nicht nur ein physikalistischer Reduktionismus, sondern auch ein ontologischer Dualismus vermieden. Hier soll gezeigt werden, dass dieser rein erkenntnistheoretische Dualismus in bezug auf das Verhältnis von Geist und Gehirn paradigmatisch bereits von Immanuel Kant vertreten

---

Gehirnforscher Crick (1994) und Koch (2004). Block (1997) spricht angesichts der „Erklärungslücke“ (Levine 1983, 2001) von einem „anti-reductionist consensus“. Zum Begriff der Supervenienz vgl. Kim (1994), der aber zeigt, dass die Supervenienz-These allein nicht hinreichend zur Verteidigung eines Physikalismus ist. Die Bezeichnungen „Materialismus“ und „Physikalismus“ werden dem Selbstverständnis ihrer Vertreter gemäß synonym verwendet (vgl. Lewis 1999). Diese Positionen werden ausführlich erörtert in Schlicht (2007).

<sup>2</sup> Einen *Neutralen Monismus* vertraten u.a. James (1912) und Russell (1921, <sup>10</sup>1971). Heute sympathisieren mit dieser Position u.a. Chalmers (1996), Nagel (2000), Stoljar (2001).

<sup>3</sup> Vgl. dazu u.a. Papineau (2002) und Hill & McLaughlin (1999).

wurde.<sup>4</sup> Dies kann nur durch eine Interpretation seiner kritischen Erkenntnistheorie verständlich gemacht werden. Insbesondere sollen dazu Kants subjektivitätstheoretische Überlegungen in der *Transzendentalen Deduktion* und im *Paralogismen*-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* analysiert werden. Denn in jenen Abschnitten entwickelt er implizit diese Position. Allerdings besteht das Ziel der vorliegenden Argumentation nicht in einer Erörterung von Kants Erkenntnistheorie. Vielmehr soll der darin liegende Grundgedanke mit Blick auf die oben skizzierten modernen Entwicklungen in der Debatte über das Verhältnis zwischen Geist und Gehirn fruchtbar gemacht werden, um eine alternative systematische Position zu dieser Problematik im Sinne Kants zu entwickeln. So sei im folgenden zunächst dargestellt, wie Kant die für die heutige Debatte über die Erklärungslücke systematisch bedeutsame Stellung und Bedeutung des reinen ‚Ich denke‘ – der Einheit des Selbstbewusstseins – entwickelt. Im Anschluss daran sei aufgezeigt, wie Kant einerseits Descartes’ vermeintlichen Beweis für ein substantiell vom Gehirn verschiedenes Ich kritisiert, aber andererseits gleichwohl eine Variante der These von der Daseinsgewissheit des Ich vertritt. Ein dritter Abschnitt soll zeigen, inwiefern Kant mit seiner Theorie bereits besondere Charakteristika der Selbstreferenz im Falle des Selbstbewusstseins entdeckt, die nach ihm erst im 20. Jahrhundert wieder diskutiert wurden. Schließlich soll die vorliegende Interpretation der Kantischen Theorie in Bezug gesetzt werden zu alternativen Deutungen und verwandten Positionen in der heutigen Debatte.

## 1 Die Einheit des Selbstbewusstseins

Kants Projekt in der ersten *Kritik* besteht vor allem in der Erörterung der notwendigen Bedingungen menschlicher Erkenntnis. In diesem Zusammenhang stellen sich aber auch Fragen zu bedeutsamen Charakteristika unserer bewussten Erfahrung, die Kant zu beantworten versucht. Dies ist zunächst einmal die Frage, was der Fall sein muss, damit ein geistiger Zustand oder eine geistige Vorstellung überhaupt *bewusst* erlebt wird. Wir sind uns nicht zu jeder Zeit aller unserer Vorstellungen bewusst; vielmehr kommt Bewusstsein zu unseren Gedanken, Meinungen, Wünschen usw. noch *hinzu*. Welche Bedingung muss also eine Vorstellung erfüllen, damit sie nicht nur unbewusst vorliegt, sondern etwas *für mich* ist? In zeitgenössischen Debatten wird dieses Merkmal des „Von-mir-seins“ bzw. der „Meinigkeit“ auch als subjektiver Charakter des phänomenalen Bewusstseins bezeichnet.<sup>5</sup> Insbesondere dieses Phänomen wird als Ursache der erwähnten Erklärungslücke angesehen.

---

<sup>4</sup> Diese systematische Position vertritt Kant erst in der *Kritik der reinen Vernunft*, während er in früher verfassten *Reflexionen* und in *Metaphysik*-Vorlesungen noch anders argumentiert und wie seine idealistischen Nachfolger z. B. noch eine intellektuelle Anschauung des Ich für möglich hält, das sich u. a. als Substanz anschauen können. Vgl. dazu Düsing (2004) und Klemme (1996, 38–138).

<sup>5</sup> Charakterisierungen des phänomenalen Bewusstseins beziehen sich gewöhnlich auf Nagels (1974) Formulierung, dass es für einen Organismus zum einen immer irgendwie ist, *dieser* Organismus zu *sein* und zum anderen immer irgendwie ist, dieses oder jenes zu *erleben*. Die Formulierung „Von-mir-sein“ stammt von Block (1995, 547), mit „Meinigkeit“ bezieht sich Metzinger (2005, 245) auf

Eine zweite Frage betrifft das phänomenale Faktum der Einheit der Erfahrung. Vorstellungen wie eine akustische Wahrnehmung oder ein bestimmter Gedanke werden uns nicht isoliert bewusst, sondern immer als Elemente einer globalen Vorstellung.<sup>6</sup> Zu jedem Zeitpunkt ist uns immer nur eine einheitliche Vorstellung bewusst, auch wenn diese Vorstellung in sich eine Vielfalt ganz diverser Vorstellungen enthält und uns diese nicht alle mit derselben Aufmerksamkeit und Klarheit bewusst sind. Kant stellt die Frage, welche Bedingung erfüllt sein muss, damit eine solche globale Vorstellung zustande kommt und befasst sich demnach bereits mit einer Form von Bindungsproblem, wie es heute auch auf neuronaler Ebene erforscht wird (vgl. Crick 1994). Dabei stimmt er Hume darin zu, dass weder den Perzeptionen selbst die Verbindung entnommen werden könne noch einfach angenommen werden dürfe, dass sie sich von selbst in systematischer und logischer Weise zusammensetzen.<sup>7</sup>

Ein drittes bedeutsames Charakteristikum unseres Bewusstseins und Selbstbewusstseins besteht schließlich darin, dass wir uns (im gesunden Normalfall) trotz des kontinuierlichen Wechsels unserer bewussten Vorstellungen eigens unserer selbst als identisches Subjekt sowohl in synchroner als auch in diachroner Hinsicht bewusst werden können. Kants zentraler Kritikpunkt an Humes Bündeltheorie des Ich lautet, dass das Produkt einer reinen Summierung bewusster Vorstellungen ein „vielfarbiges verschiedenes Selbst“ (B134) sein müsste, was offenbar unserer Erfahrung widerspricht. Worin also besteht eine adäquate Erklärung dieses empirischen Identitätsbewusstseins?<sup>8</sup>

Kants Antworten auf diese Fragen ergeben sich bemerkenswerterweise allein aus der zentralen These seiner Erkenntnistheorie, die folgendermaßen lautet:

Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. (B131)

---

dasselbe Phänomen. Heute wird das phänomenale Bewusstsein nicht selten auf die Qualia z.B. von Schmerzempfindungen und Farbwahrnehmungen beschränkt (vgl. die Beiträge in Heckmann & Walter 2006); angemessener ist jedoch eine umfassendere Charakterisierung, die berücksichtigt, dass das Subjekt des Erlebens und das jeweils bewusst Erlebte untrennbar aufeinander bezogen sind (vgl. Van Gulick 1997). In diesem Sinne differenziert Kriegel (2005) sinnvollerweise zwischen dem *qualitativen Charakter*, durch den konkrete Empfindungen sich unterscheiden (z.B. ein Roterlebnis von einem Schmerzerlebnis), und dem grundlegenden *subjektiven Charakter*, der konstitutiv für *alle* phänomenal bewussten Vorstellungen ist, auch z.B. Gedanken. Unkontrovers ist die These, dass Meinungen und Wünsche auch unbewusst vorliegen können. Umstrittener ist die von einigen Philosophen vertretene Auffassung, dass es auch unbewusste Farbwahrnehmungen und Schmerzempfindungen gibt (vgl. Rosenthal (2004), 2; 136–148 u.ö.). Kant untersucht dagegen nicht Empfindungen, sondern die seiner Kategorisierung zufolge für objektive Erkenntnis notwendigen Anschauungen und Begriffe (vgl. seine Einteilung subjektiver und objektiver Vorstellungen in einer „Stufenleiter“ in Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 376f. Im Folgenden werden Seitenangaben aus diesem Werk im Text wie üblich durch A (für die erste Aufl. von 1781) und B (für die zweite Aufl. von 1787) angegeben).

<sup>6</sup> „Es ist nur eine Erfahrung“, wie Kant sich ausdrückt (A110). Die Bezeichnung „globale Vorstellung“ (*global representation*) stammt von Brook (1994).

<sup>7</sup> Kant bemerkt, dass die uns bewussten Verbindungen keine „bloß regellosen Haufen“ seien (A121). Vgl. Hume (1739), Buch 1, Teil 4, 363 f.

<sup>8</sup> Vgl. Hume (1739), Buch 1, Teil 4, 326, 362; zu Humes Bündeltheorie vgl. Newen (2003).

Dies ist offenbar bereits Kants Antwort auf die erste Frage. Erfüllt eine Vorstellung das Kriterium nicht, vom ‚Ich denke‘ begleitet werden zu können, so ist sie nichts *für mich*, das Subjekt der Erfahrung. Was meint Kant nun, wenn er behauptet, ansonsten sei eine Vorstellung „entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts“? Er unterscheidet bewusste von unbewussten Vorstellungen: „Die Gattung ist *Vorstellung* überhaupt (representatio). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (perceptio)“ (B376f). Unsere bewusste Erfahrung ist Kant zufolge inhaltlich bestimmt; wir haben ein Bewusstsein *von etwas*. An anderer Stelle erklärt Kant, dass mir etwas nur dann in inhaltlicher Klarheit bewusst ist, wenn ich diesen Inhalt von anderen Inhalten unterscheiden kann. Ich kann und muss mir angesichts einer Vorstellung auch ihres inhaltlichen Unterschiedens von anderen Vorstellungen bewusst sein (B415 Anm.). Damit etwas eine solche „klare“, bewusste Vorstellung ist, muß sie vom *Ich denke* jederzeit begleitet werden können. Von solchen inhaltlich klaren, mir bewussten Vorstellungen unterscheidet Kant nun in obigem Zitat „unmögliche“ Vorstellungen. Eine Vorstellung ist unmöglich, wenn sie in sich widersprüchlich ist – wenn ihr Inhalt „gar nicht gedacht werden könnte“. So kann ich mir z.B. die Vorstellung eines eckigen Kreises nicht klar bewusst machen. Aber eine Vorstellung kann noch aus einem anderen Grund „wenigstens für mich nichts sein“, wie es oben heisst, und zwar wenn sie aufgrund widriger empirischer Umstände bloß „dunkel“ und somit unbewusst bleibt, wie man interpretierend ergänzen darf. Denn wie Kant in der *Anthropologie* erklärt, ist das Feld unbewusster, (inhaltlich) dunkler Vorstellungen „unermesslich“ bzw. „das größte im Menschen“.<sup>9</sup> Dazu kann man die Kant noch unbekannt, aber heute intensiv erforschten subliminalen Wahrnehmungen zählen, wie sie sich z.B. bei „blindsichtigen“ Patienten manifestieren. (Nicht nur in derartigen pathologischen Fällen, sondern auch bei gesunden Menschen können unbewusste Informationsverarbeitungen aufgedeckt werden, z.B. in „Priming“-Experimenten.) Die Vorstellungen, die vom ‚Ich denke‘ begleitet werden können, heissen dagegen auch „klare“ oder „deutliche“ Vorstellungen (AA VII, § 5, 136). In solchen wird mir ein inhaltlich bestimmter Gehalt bewusst, den *ich* als Wahrnehmungssubjekt von anderen Gehalten unterscheiden und prinzipiell auch denken kann. Solche Vorstellungen kann ich mir im Unterschied zu dunklen Vorstellungen auch explizit als *meine* bewusst machen.

Nun stellt sich natürlich die Frage, was es denn genau heissen soll, dass das ‚Ich denke‘ alle meine Vorstellungen muss begleiten können. Durch eine detaillierte Charakterisierung des ‚Ich denke‘ als der „Einheit des Selbstbewusstseins“ (B132) wird deutlich werden, wie Kant damit die beiden anderen Fragen beantwortet, die in engem Zusammenhang stehen. Denn damit sich ein empirisches Selbstbewusstsein als Identitätsbewusstsein einstellen kann, reicht es nicht, so Kant, dass mir

<sup>9</sup> Kant (1910ff, VII, § 5, 135f). Die Gesamtausgabe wird im Folgenden im Text mit AA abgekürzt, wobei römische Ziffern den Band angeben, arabische die Seitenzahl. Zu subliminalen Wahrnehmungen vgl. Merikle & Daneman (1998), zur „Blindsicht“ Weiskrantz (1986). Kant zufolge sind uns „dunkle“ Vorstellungen nicht unmittelbar bewusst, obwohl wir „schließen können, daß wir sie haben“ (AA VII, § 5, 135). Analog kann auch der Blindsicht-Patient aufgrund der Information des Arztes schließen, dass sein Gehirn visuelle Information verarbeitet hat, obwohl sie ihm nicht bewusst geworden ist.

eine meiner Wahrnehmungen oder Empfindungen *einzel*n bewusst würde. Auch dann könnte das empirische Bewusstsein noch ganz zerstreut und „ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts“ bleiben (B133). Vielmehr muss eine geregelte Verbindung verschiedener Vorstellungen hergestellt werden, die Kant zufolge nur durch die Annahme einer aktiven, *spontanen* Synthesis-Leistung des Verstandes zustande kommen kann, d.h. durch einen produktiven, „dynamischen Prozeß“<sup>10</sup> der systematischen Anordnung, den der Verstand (vermittelt der Einbildungskraft) am sinnlich aufgenommenen Input vollzieht. Der Verstand muss somit als zweite notwendige Erkenntnisquelle neben der Sinnlichkeit angenommen werden. Dieser verfährt allerdings nicht rein assoziativ, was zu „bloß regellosen Haufen“ (A121) führen würde. Vielmehr weist die Strukturierung des sinnlichen Inputs den Charakter der Notwendigkeit auf, der sich den leitenden Regeln des Verstandes, den Kategorien, verdankt. Die Synthesis-Leistung erweist sich Kant zufolge u.a. als notwendig zur Erklärung des Denkens komplexer Sachverhalte, zur Wahrnehmung einheitlicher Figuren<sup>11</sup> oder eines und desselben (etwa sich bewegenden) Gegenstandes über die Zeit hinweg, aber nicht zuletzt auch zur Erklärung der Verbindung einer Vielzahl von Vorstellungen zu einer globalen Vorstellung. Hinter diesem „Aktus der Spontaneität“ steht bereits das ‚Ich denke‘, die Einheit des Selbstbewusstseins, in der die Vielheit bewusster Vorstellungen muss enthalten sein können. Kant nennt diese Einheit auch die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption“ (B131), weil sie nicht ihrerseits noch einmal in einer höheren Einheit verankert sein soll, sondern aufgrund ihrer eigenen ursprünglichen Einheit die Einheit der Synthesis *stiftet*. Wenn der Verstand im Vollzug der Synthesis eine Vorstellung zu der anderen hinzusetzt, dann muss dies als eine in sich einheitliche Handlung<sup>12</sup> eines Subjekts konzipiert werden, das in dem Synthesis-Prozess immer dasselbe bleibt. Ansonsten können die Vorstellungen nicht alle in derselben Weise etwas für *dasselbe* Subjekt sein und dieses sie sich nicht zuschreiben. Ich bin es also selbst, so lautet Kants These, von dem diese Verbindungshandlung ausgeht.

Unsere bewusste Erfahrung ist deshalb nur *eine* (A110), wie sich nun auf die zweite Frage antworten lässt, weil alle mir bewussten Vorstellungen gleichermaßen die Bedingung erfüllen, vom ‚Ich denke‘ begleitet werden zu können, was soviel heisst wie meinem einen und einheitlichen Selbstbewusstsein anzugehören. Sie gehören als bewusste dem Ich an, von dem die synthetische Verstandesleistung ausgeht. Vom ‚Ich denke‘ begleitet werden zu können entspricht also der Bedingung, der Einheit des Selbstbewusstseins anzugehören. Somit kann man die Antwort auf die erste Frage insofern präzisieren, als eine geistige Vorstel-

<sup>10</sup> Düsing (1995).

<sup>11</sup> Kant nennt als Beispiele, in Gedanken eine Linie zu ziehen (A102) oder eine Reihe von Zahlen durchzugehen (A103). Zahlreiche Beispiele aus der Gestaltpsychologie (wie z.B. der Necker-Würfel oder das Kanisza-Dreieck) belegen dies ebenfalls.

<sup>12</sup> Apperzeption heisst das „Bewusstsein dessen, was der Mensch tut“, wie Kant in der *Anthropologie* erklärt (vgl. AA VII, 161). Das Subjekt, dem Vorstellung a bewusst wird, muss mit dem Subjekt, dem Vorstellung b bewusst wird, identisch sein, sonst kann die Verbindung dieser Vorstellung nichts *für ein* Erfahrungssubjekt sein. Daher muss der Synthesis-Akt auf die Aktivität dieses einen Subjekts zurückgehen.

lung dann bewusst ist, wenn sie zur Einheit des Selbstbewusstseins gehört, d.h. wenn sie Element der globalen Vorstellung ist, die dann die *eine* bewusste Erfahrung des Subjekts ausmacht. Das Urteil: ‚Ich denke‘ „dient“ dazu, „alles Denken, als zum Bewußtsein gehörig, aufzuführen“ (A341/B399). Schließlich kann auch die dritte Frage beantwortet werden: Die Möglichkeit, sich seiner selbst als durchgängig identisches Subjekt seiner Vorstellungen eigens bewusst zu werden, ergibt sich ganz zwangsläufig, wenn man von den jeweiligen Inhalten der Vorstellungen, die zeitlich aufeinander folgend im Bewusstseinsstrom angeordnet sind, abstrahiert. Diese sind nämlich als bewusste (gemäß der obigen Bedingung) schon auf das identische Bezugszentrum *ich* bezogen. Diese Bedingung der möglichen Zugehörigkeit zur Einheit des Selbstbewusstseins ist eine rein erkenntnistheoretische Annahme zur Erklärung der genannten Merkmale unserer phänomenalen Erfahrung.

Einige wichtige Präzisierungen hinsichtlich des Status und der inhaltlichen Bestimmung des ‚Ich denke‘ sind (auch im Hinblick auf die Relevanz der Kantischen Theorie für zeitgenössische Debatten) noch erforderlich: Das ‚Ich denke‘ muss bewusste Vorstellungen jederzeit nur begleiten *können*; ich muss mir aber angesichts meiner Vorstellungen *nicht immer* meiner selbst bewusst sein (vgl. B132). Mit Hilfe einer Husserlschen Unterscheidung lässt sich die hierin implizite Verbindung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein folgendermaßen charakterisieren: In jeder bewussten Vorstellung bin ich zwar *thematisch* nicht auf mich, sondern auf etwas von mir Verschiedenes bezogen, doch so die Vorstellung mir bewusst ist, bin ich in ihr *unthematisch* mitenthalten. Dieses Enthaltensein kann ich jederzeit thematisieren, indem ich meine Aufmerksamkeit vom Gegenstand meiner Vorstellung auf mich selbst als Subjekt richte. Dieses Gewährsein meiner selbst, das man auch als „Selbstgefühl“<sup>13</sup> bezeichnen kann, bringt das *Von-mir-sein* einer Vorstellung zum Ausdruck. Es ist das Kennzeichen der Perspektive der Ersten Person und Grundlage komplexerer Formen des Selbstbewusstseins. Ausserdem entscheidend ist hierbei, dass wir uns dabei nicht *in* der Anschauung, sondern nur *mit* jeder bewussten Anschauung gegeben sind (B161). Das Ich ist eine „einfache und an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“ (A345f/B404), die ein Mannigfaltiges weder enthält (B135) noch selbst hervorbringt, sondern jederzeit nur *begleitet*. Der Vollzug der Synthesis stellt zwar *Verbindungen* von Vorstellungsinhalten her, bleibt aber auf die sinnlich vorgegebenen Inhalte angewiesen.<sup>14</sup> Das ist wesentlich für Kants Kritik an Descartes’ vermeintlichem Schluss auf die Existenzgewissheit des Ich als Seelensubstanz, die im nächsten Abschnitt erläutert wird.

<sup>13</sup> Auch Kant bezeichnet dieses Gewährsein seiner selbst an einigen Stellen als „Gefühl“. Inhaltlich vergleichbar mit dieser Konzeption eines „selbstbewussten Bewusstseins“ ist der Begriff des „Kernbewusstseins“ („*core consciousness*“) bei Damasio (1999). Frank (2002) stellt inhaltliche Bezüge zwischen verschiedenen Auffassungen zum „Selbstgefühl“ her bei Novalis, Sartre, Damasio u.a. Zur Unterscheidung zwischen thematischem und unthematischem Selbstbewusstsein vgl. auch Düsing (1997, 137–148).

<sup>14</sup> Vgl. B422 Anm.: „Allein ohne irgendeine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Aktus, Ich denke, doch nicht stattfinden [...]“.

Gilt die Bedingung des möglichen Begleitens für alle geistigen Vorstellungen oder nur für die nach Kants Aufteilung *objektiven* Vorstellungen, nämlich Anschauungen und Begriffe, nicht aber für die im Zusammenhang mit Empfindungen heute viel diskutierten, rein subjektiven Qualia, für die Kant die Deduktion streng genommen nicht geführt zu haben scheint? Haben nicht auch Kleinkinder und Tiere bewusste Sinneswahrnehmungen und Empfindungen, obwohl sie nicht wie gesunde erwachsene Menschen über die relevanten Begriffe verfügen? Und muss somit nicht generell auch ein nichtbegrifflicher Wahrnehmungsgehalt angenommen werden?<sup>15</sup> Ein Verteidiger Kants kann dazu anführen, dass sich die Untersuchung des paradigmatischen Falls der Wahrnehmung eines Objekts *a als F* oder *als G* aus Kants Projekt der Erklärung menschlicher Erkenntnis ergibt. Insofern Kinder und Tiere Objekte nicht *als F* oder *G* wahrnehmen, sind ihre Wahrnehmungen von anderer Art. Wenn allerdings Kants Beobachtung zutrifft, dass die Wahrnehmungen eines Objekts *a als F* oder eines und desselben Objekts über die Zeit hinweg solche systematischen Verbindungen aufweisen, dann besteht die Aufgabe darin, erstens das Zustandekommen solcher Verbindungen zu erklären und zweitens anzugeben, was es heisst, dass die Wahrnehmungen etwas *für uns*, also bewusst sind. Dies hat Kant versucht und dementsprechend muss Kants Kritiker dafür eine plausible Alternative anbieten. Darüber hinaus kann man zweitens darauf aufmerksam machen, dass auch Kant einen nichtbegrifflichen Gehalt zulässt, und zwar explizit bei den Wahrnehmungen in der *ästhetischen* Kunstbetrachtung, die dadurch definiert sind, dass Anschauungen gerade nicht auf einen Begriff gebracht werden können, wie Kant sich in der *Kritik der Urteilskraft* ausdrückt. Nichtsdestotrotz sind auch sie Wahrnehmungen.<sup>16</sup> Schließlich kann man wie Brook dafür argumentieren, dass Kants Analyse auch auf Qualia zutrifft, insofern sich auch (und gerade) für sie die Frage stellt, was sie zu *bewussten* Vorstellungen macht. Auch für sie gilt, dass sie uns nicht isoliert bewusst werden, sondern im Kontext anderer Vorstellungen, mit denen sie in der Summe inhaltlich die *eine* Erfahrung des Subjekts ausmachen. Brook erklärt, dass *jede* bewusste Vorstellung „repräsentationale Basis“ des Selbstbewusstseins sein könne, wenn die Zugehörigkeit zur globalen Repräsentation des Subjekts die Bedingung dafür ist, dass sie überhaupt etwas *für das Subjekt* ist.<sup>17</sup> Diese Debatten, die sich im Anschluss an Kants Theorie ergeben, können hier aber nur angedeutet werden.

Das so charakterisierte Selbstbewusstsein ist nun Kant zufolge „noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst“ (B158). Daher sei im folgenden erörtert, warum Kant Descartes nicht darin folgt, aus den rein logischen Bestimmungen des Ich eine Erkenntnis über dessen ontologische Beschaffenheit als immaterielle Substanz (und damit einen ontologischen Substanzdualismus) abzuleiten.

<sup>15</sup> Vgl. zu dieser Debatte die Beiträge in Gunther (2003). Die Auffassung, dass Qualia nichtbegriffliche intentionale Gehalte seien, vertritt u.a. Tye (1995).

<sup>16</sup> Vgl. Kant (1793, § 9, B27–31).

<sup>17</sup> Vgl. Brook (1994, 80ff), Brook (2006). Vgl. auch die teleofunktionalistische Umdeutung von Kants Auffassung bei Van Gulick (2006). Sein Modell kann die Probleme vermeiden, die gewöhnlich gegen die sogenannte Higher-order-Theorie von Rosenthal (1986) vorgebracht werden (vgl. dazu Byrne 1997 und Neander 1998).

## 2 Kants Kritik an Descartes

Descartes hält eine metaphysische Erkenntnis des Ich durch reines Denken<sup>18</sup> für möglich und glaubt beweisen zu können, dass es eine der Qualität nach einfache, immaterielle denkende Substanz ist, die über die Zeit hinweg numerisch identisch bleibt und also eine Person ist und darüber hinaus als denkendes Ding unabhängig von Körpern existieren kann. Diese rationalistische Selbsterkenntnis entbehrt Kant zufolge deswegen jeglicher Grundlage, weil sie unabhängig von einer möglichen sinnlichen Anschauung zustande kommen soll und auf einem formalen Fehlschluss (*Paralogismus*) beruht, der aufgrund der Ambiguität eines Begriffs in den Prämissen entsteht. Es wird dabei jeweils eine Bestimmung, die dem ‚Ich denke‘ auch Kant zufolge rein logisch zukommt, verwechselt mit einer anschaulichen Bestimmung<sup>19</sup> eines empirischen Objekts. Wesentlich für Kants Kritik sind seine Unterscheidung zwischen dem rein logischen und dem (realen, psychologischen) empirischen Subjekt, sowie die von ihm erstmals vorgenommene Trennung von Selbstbewusstsein, Selbstreferenz und Selbsterkenntnis.

Die erste und grundlegende der logischen Bestimmungen des Ausdrucks ‚Ich denke‘ ist gemäß der Kategorie der Relation die Substantialität. Wenn ich mir meiner selbst bewusst werde, dann jederzeit nur *als* Subjekt, dem Vorstellungen „als Bestimmungen inhärieren“ (A349). Dies geht einher mit der Eigentümlichkeit des Ausdrucks ‚ich‘, der sich als singulärer Terminus in einem Urteil nur auf einen einzigen ‚Gegenstand‘ beziehen<sup>20</sup> kann, nämlich das Subjekt des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, d.h. auf denjenigen, der das Urteil ‚Ich denke, dass p‘ fällt oder den entsprechenden Gedanken fasst. Weil damit etwas bezeichnet wird, das niemals von einem anderen präzisiert werden kann, sondern in Urteilen immer an der Subjektstelle steht, erfüllt das dadurch Repräsentierte rein formal die aristotelische Definition der Substanz. So lautet nach Kant der erste Paralogismus (gemäß der zweiten Auflage, B410f):

Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz.

Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden.

Also existiert es auch nur als ein solches, d.i. als Substanz.

Die Folgerung des Rationalisten lautet, dass ‚ich‘ nicht nur begrifflich die aristotelische Bestimmung der Substanz als Substrat von Prädikaten (erste Prämisse) erfüllt, sondern auch ein Objekt bezeichnet, das tatsächlich eine Substanz im Sinne eines realen ‚Dinges‘ (*res cogitans*) ist, dem als selbständig Existierenden bestimmte Eigenschaften zukommen. Kants Kritik lautet, dass zwar in der ersten Prämisse die aristotelische Substanzdefinition gegeben wird, sich der Ausdruck

<sup>18</sup> Daher ist der „alleinige Text“ der rationalen Psychologie das ‚Ich denke‘, „aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll“, wie Kant sich ausdrückt (A343/B401). Das Ziel dieser „Wissenschaft“ ist Kant zufolge letztlich der Versuch, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen (B395 Anm., B427f).

<sup>19</sup> Vgl. B421, A350, B419.

<sup>20</sup> Sturma (1985) spricht im Zusammenhang mit der Selbstreferenz von dem Bezug auf ein „Quasi-Objekt“. Vgl. dazu die Erläuterungen unten in Abschnitt 3.

„was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann“ in der zweiten Prämisse aber lediglich auf das ‚Ich denke‘ der Apperzeption bezieht, durch das „an gar kein Objekt gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf sich, als Subjekt [...] vorgestellt wird“ (B411 Anm.). Selbsterkenntnis könnte nur zustande kommen, wenn nicht nur mit dem Ausdruck ‚ich‘ eine Substanz *gedacht* würde, sondern diesem Begriff auch „eine beharrliche Anschauung [...] zum Grunde gelegt werden“ könnte (B412f). Die Beharrlichkeit ist gemäß Kants erster Analogie der Erfahrung das empirische Kriterium der Substanz, das im Falle des ‚Ich denke‘ nicht erfüllt ist, weil dieses nur „die bloße Form des Bewußtseins“ bezeichnet, im inneren Sinn aber „alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes“ ist (A381), wie Kant im Einklang mit Hume erklärt. Sinnlich-anschaulich sind uns nur unsere Vorstellungen, nicht aber wir selbst gegeben. Die wechselnden bewussten Vorstellungen, die gemäß Kants Bedingung schon notwendig auf denselben Bezugspunkt *Ich* bezogen sind, kann das Subjekt sich zwar zuschreiben, aber diese Zuschreibung beruht nicht darauf, dass es in der Selbstanschauung auch einen beharrlichen Gegenstand – ein Ich – wahrnimmt, dem diese Vorstellungen als wechselnde Eigenschaften zukommen. So kann man sich auch Kant zufolge zwar nur *als* Substanz repräsentieren, aber es ist dadurch nicht bewiesen, dass man mit dem Ausdruck ‚ich‘ wirklich *eine* Substanz repräsentiert, wie Rosefeldt es formuliert.<sup>21</sup> Für alle folgenden Fehlschlüsse gilt der Kritikpunkt, dass die jeweiligen Bestimmungen zwar auf das logische Subjekt zutreffen und sogar analytisch in seinem Begriff enthalten sind, aber nicht dadurch als Eigenschaften eines realen Ich als beharrlich anschaulichem Gegenstand bewiesen werden können. Daher seien die folgenden Bestimmungen etwas kürzer abgehandelt.<sup>22</sup>

Gemäß der Kategorien der Qualität – genauer der Realität – denke ich mich im Bewusstsein meiner selbst als absolut einfaches Subjekt statt als Aggregat mehrerer verschiedener Subjekte. Die formale Einheit des Subjekts ist ein logisches Implikat des ‚Ich denke‘, weil die Einheit eines Gedankens (und der gesamten Erfahrung) verlorengehe, wenn seine Teilvorstellungen auf verschiedene Subjekte verteilt würden (A353). Dieses Ich ist aber kein konkretes menschliches Individuum, sondern nur ein transzendentes Subjekt, das nicht über spezifische Eigenschaften oder Merkmale mit jemandem identifiziert würde. Man kann den „Ausdruck Ich [...] auf jedes denkende Subjekt anwenden“ (A355), das sich in Ich-Gedanken seiner selbst bewusst wird. Die Einfachheit des gedachten Subjekts ist Teil der Bedingungen der Erfahrung überhaupt und kann somit nicht zur Erkenntnis einer ontologischen Bestimmung eines Individuums dienen.

Außerdem bin ich mir gemäß der Kategorie der Quantität (genauer: der numerischen Einheit) meiner selbst *als* denkendes Wesen als numerisch identisches Subjekt meiner wechselnden bewussten Vorstellungen bewusst. Dadurch, dass ich alle meine bewussten Vorstellungen, sofern sie etwas *für mich* sein sollen, in

<sup>21</sup> Rosefeldt (2000, 71, generell zum Subjekt als Substanz 31–82). In Kants Worten bezeichnet der „Satz: *Die Seele ist Substanz* [...] nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität“ (A350f). Rosefeldt diskutiert die Semantik des Ausdrucks ‚ich‘ anhand von Kants Urteils- und Begriffstheorie und interpretiert damit die *Paralogismen*.

<sup>22</sup> Ausführlich analysieren die einzelnen *Paralogismen* Ameriks (2000) und Powell (1990).

der Einheit meines Selbstbewusstseins vereinigen kann, beziehe ich „alle und jede meiner sukzessiven Bestimmungen auf das numerisch-identische Selbst“ (A362). Meine numerische Identität angesichts des Wechsels meiner Vorstellungen ist Teil der formalen Bedingung des „Zusammenhanges“ meiner Gedanken (A363) und daher im Ausdruck ‚Ich denke‘ als logische Bestimmung analytisch enthalten. Allerdings kann ich nur meine *logische* Identität *denken*, nicht aber auch meine *reale* Identität *erkennen*, weil die numerische Identität über die Zeit hinweg nur bezüglich meines Selbstbewusstseins *als* denkendes Wesen aus der Perspektive der ersten Person gilt und nicht auch im Hinblick auf äußere Beobachter.

Schließlich unterscheide ich mich selbst aus der Perspektive der ersten Person *als* denkendes Wesen von Körpern, inklusive meinem eigenen. Dies soll Kant zufolge der Kategorie der Modalität, genauer der Existenz gemäß sein. Wenn ich mich in einem Urteil („Ich denke, dass p“) mit dem Ausdruck ‚ich‘ auf mich als bloß denkendes Wesen beziehe, dann abstrahiere ich von meinen körperlichen Eigenschaften, die mich in Verbindung mit meinen geistigen Eigenschaften zum Menschen machen. Der Ausdruck ‚ich als denkendes Wesen existiere ohne meinen Körper‘ ist sodann logisch möglich, weil nicht widersprüchlich. Entscheidend für Kants Kritik ist, dass aus der bloß logischen Möglichkeit, d.h. aus der widerspruchsfreien Denkbarkeit eines Dinges (z.B. eines Zombies<sup>23</sup>) allein nicht schon dessen Wirklichkeit gefolgert werden kann. Also folgt aus dem Umstand, dass ich mich *als* denkendes Wesen von meinem Körper begrifflich unterscheide, *nicht*, dass ich von diesem auch real verschieden bin und auch unabhängig von ihm bloß als denkendes Wesen existieren könnte, wie Descartes fälschlicherweise annimmt. Dies ist für das Geist-Gehirn-Problem entscheidend, denn wenn die objektive Realität eines einem nicht-widersprüchlichen Begriff korrespondierenden Gegenstandes nicht bewiesen werden kann, dann bleibt dieser Begriff ein bloßer Gedanke – ein leerer Begriff, wie Kant sich ausdrückt. Solche Begriffe können aber nicht als Grundlage für weitere Erkenntnisse dienen.

Der grundlegende Fehler von Vertretern einer rationalen Psychologie ist aus Kants Sicht also zweifach: Zunächst wird die rein erkenntnistheoretische Bedingung der Subjektivität zu einem Objekt hypostasiert (A379). Die Bestimmungen, die wir dem Ich als Subjekt des Bewusstseins aus der Perspektive der ersten Person rein gedanklich notwendigerweise zuschreiben müssen, werden dann verwechselt mit objektiv-realen Bestimmungen, die diesem hypostasierten Ich-Objekt zukommen sollen (A396). Kant hält nur eine empirische Psychologie für möglich, die im Gegensatz zur rationalen Psychologie die empirischen Bedingungen der Selbsterkenntnis berücksichtigt. Nun könnte man einwenden, dass Kant an anderen

<sup>23</sup> Vgl. dazu Chalmers (1996), der aus der widerspruchsfreien Denkbarkeit die metaphysische (wenn auch nicht nomologische) Möglichkeit eines Zombies folgert, d.h. eines Wesens, das in physikalischer und funktionaler Hinsicht mit einem normalen Menschen völlig identisch ist, aber über keinerlei Bewusstsein verfügt. Eine Auseinandersetzung mit seiner von Descartes abweichenden Argumentation kann an dieser Stelle nicht erfolgen. Als problematisch wird an seinem Schluss auf einen ontologischen Dualismus in der Regel die Identifikation der Menge logisch möglicher Welten mit der Menge metaphysisch möglicher Welten kritisiert, die von Physikalisten lediglich als eine Teilmenge der logisch möglichen Welten konzipiert wird.

Stellen gleichwohl Descartes' Lehre zu vertreten scheint, wenn er z.B. behauptet, das Ich könne „seinen inneren Zustand“ anschauen (A22/B37), oder wenn er den Ausdruck ‚Ich denke‘ im *Paralogismen*-Kapitel als „empirische[n] Satz“ bezeichnet, der „den Satz, ich existiere, in sich“ enthalte (B422 Anm.). Im folgenden muss daher geklärt werden, inwiefern Kant der Auffassung ist, das Ich sei sich auch seiner Existenz gewiss, damit aber nicht Descartes' Lehre vertritt, von der er sich ja – wie gezeigt – eindeutig absetzt.

### 3 Selbstreferenz, Selbstbewusstsein und Daseinsgewissheit

Kant behauptet eine Gewissheit der Existenz des Ich nur in einer besonderen Hinsicht, wie unter Hinzunahme weiterer Stellen aus den *Paralogismen* deutlich gemacht werden kann. Es wurde schon hervorgehoben, dass mit dem ‚Ich denke‘ keine Mannigfaltigkeit gegeben ist – es ist eine inhaltlich „leere“ Vorstellung – und wir uns angesichts bewusster Vorstellungen unserer selbst auch nicht *als Objekt*, sondern nur *als Subjekt* bewusst werden. Das ‚Ich denke‘ muss zwar jede bewusste Vorstellung begleiten können und ist daher in jeder von ihnen unthematish mitenthalten, woraufhin es sich jederzeit eigens thematisieren kann. Dazu muss es jedoch vorgestellte Inhalte *vorfinden*, die es begleiten *kann*.<sup>24</sup> Es bleibt daher seinerseits auf die ihm vorgegebenen sinnlichen Vorstellungen angewiesen (B422 Anm.), d.h. es bringt den mentalen Gehalt nicht selbst produktiv hervor und verändert ihn auch nicht, sondern zeigt lediglich seine Zugehörigkeit zum Bewusstsein an. Mein Bewusstseinsstrom besteht nun nur aus potentiellen Ich-Gedanken, die auf mich (als ihr identisches Subjekt) schon bezogen sind und die ich mir alle zuschreiben kann. Fülle ich das Urteil ‚Ich denke, dass p‘, so thematisiere ich mich, indem ich meine „Aufmerksamkeit“<sup>25</sup> in dieser Selbstzuschreibung auf mich *als Subjekt* meines Gedankens p richte. Dann aber ist das ‚Ich denke‘ schon nicht mehr „bloß logische Funktion, sondern bestimmt das Subjekt (welches denn zugleich Objekt ist) in Ansehung der Existenz“ (B429) – eine Bestimmung, die „nur in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit“ (B420) möglich ist. Das ‚Ich denke‘ impliziert das ‚Ich bin‘ also nur insofern, als es das invariante Subjekt der empirisch-phänomenalen Ich-Vorstellungen im Bewusstseinsstrom ist. Das empirische Selbstbewusstsein als invariantes Bezugszentrum meiner wechselnden Vorstellungen ist Kant zufolge gerade nicht (wie bei Descartes) rein intellektuell, geschieht nicht durch reines Denken. Den Unterschied

<sup>24</sup> Kant zufolge liefern die Dinge der Außenwelt den „Stoff“ (B67) (und bilden somit die Grundlage) für die Inhalte des inneren Sinnes. Diese Abhängigkeit des inneren vom äußeren Sinn ist entscheidend für Kants *Widerlegung des Idealismus* (B274ff). Vgl. dazu Heidemann (1998).

<sup>25</sup> Ein anderer Terminus für Aufmerksamkeit ist bei Kant „Selbstaffektion“ (vgl. z.B. B156 Anm. und AA XX, 270). Den Hintergrund für diese Überlegungen bildet die von Kant in der zweiten Auflage der *Kritik* stärker hervorgehobene „sorgfältige“ (B153) Unterscheidung von Apperzeption und innerem Sinn. Die reine Apperzeption wirkt auf den inneren Sinn ein, indem sie dort Vorstellungen in einer zeitlich sukzessiven Abfolge anordnet und über Akte der Aufmerksamkeit jeweils heraushebt, was schließlich zu Urteilen der Form „Ich denke, dass p“ führt.

in den Auffassungen von Kant und Descartes hinsichtlich der Existenzgewissheit des Ich kann man, wie Düsing, als Kants „Aufspaltung“ von Descartes' *Cogito* in das reine ‚Ich denke‘ einerseits und als empirisch stattfindenden mentalen Akt andererseits interpretieren:

Descartes' vermeintliche intellektuelle Erkenntnis des eigenen Daseins des Ich wird bei Kant zur reinen intellektuellen Apperzeption, freilich ohne Daseinserkenntnis; Descartes' unmittelbare Daseinsgewißheit des Ich während des zeitlichen psychischen Denkvollzuges wird bei Kant zur Selbstgewißheit des empirischen, Denkakte ausübenden Ich, das darin in noch unbestimmter Weise von seinem Dasein in der Zeit weiß.<sup>26</sup>

Die Daseinsgewissheit betrifft also nur das empirische, nicht das logische Ich. Descartes folgert dagegen die Existenz des Ich, wie Kant kritisiert, ohne „das mindeste Empirische meines Denkens, irgendeine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes“ (A342/B400). Wenn nun Kant in obigem Zitat behauptet, dass sich das Subjekt „zugleich Objekt“ sei und es „in Ansehung der Existenz“ bestimmt werde, dann haben die Ausdrücke „Existenz“ und „Objekt“ hier eine ganz spezifische Bedeutung. Dabei bringt Kant besondere Spezifika des Selbstbewusstseins zu Tage, die erst wieder in der Analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts debattiert wurden. Dies sei im Folgenden erläutert.

„Die Existenz ist hier noch keine Kategorie“ (B422f), wie Kant unmissverständlich erklärt. Denn da das ‚Ich denke‘ bloß ein Gedanke ist, ein Vehikel bzw. eine „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“ (A345/B404), ist mit ihm keine anschauliche Vielfalt gegeben (B135). Deshalb ist die Anwendung einer Kategorie nicht gerechtfertigt. Weil der Ausdruck<sup>27</sup> ‚ich‘ die Anschauung nicht hinreichend bestimmen kann, stellt das Bewusstsein meiner selbst noch keine Selbsterkenntnis dar, weil dafür sinnliche Anschauung und Verstand gleichermaßen erforderlich sind. Wenn das Ich zum Objekt seines Bewusstseins wird, wie es oben heisst, dann kann damit also kein inhaltlich wohl bestimmtes intentionales Objekt gemeint sein. Vielmehr ist es ein lediglich „unbestimmt gegebenes Object“ (B422 Anm.), wie Kant erklärt bzw. ein „Quasi-Objekt“, wie Sturma es nennt. Entsprechend drückt der Satz ‚Ich denke‘ – verstanden als „Ich existiere denkend“ – Kant zufolge nur „eine unbestimmte innere Anschauung, d.i. Wahrnehmung, aus“ (B422 Anm.). Ich referiere mit dem Ausdruck ‚ich‘ auf „etwas Reales“ (B423 Anm.), wenn ich mir meiner selbst als denkendes Wesen bewusst werde. Dieser eigentümliche Objekt-Charakter des Ich hängt mit der besonderen Art der Bezugnahme im Falle des Selbstbewusstseins zusammen, wie Sturma erklärt:

Ausschließlich im Falle des Selbstbewußtseins macht es Sinn, von einem referentiellen Sonderfall derart zu sprechen, daß ein empirisch identifizierbarer Objektbegriff

<sup>26</sup> Düsing (1987, 101).

<sup>27</sup> Kant schreibt statt Begriff „Ausdruck“, damit keine Erkenntnis suggeriert wird, die nicht vorliegt. In den *Prolegomena* unterscheidet er das „Gefühl seines Daseins“ vom *Begriff* des Ich (als Selbsterkenntnis) (AA IV, 334, § 46 Anm.). Überraschend häufig kennzeichnet Kant die Daseinsgewissheit als ‚Gefühl‘ oder ‚Empfindung‘, was inhaltlich offenbar vergleichbar ist mit der unbestimmten inneren Wahrnehmung; doch diese Zusammenhänge sind bei Kant lediglich angedeutet (vgl. die Reflexionen 175, 267, 289 in AA XV, 64, 101, 109, zitiert von Heidemann (1998, 133 Anm.)).

ausgeschlossen und dennoch an einem unmittelbaren referentiellen Sinn festgehalten wird.<sup>28</sup>

Die referentielle Besonderheit im Fall des Selbstbewusstseins besteht darin, dass dabei zwar kein bestimmtes Objekt bezeichnet wird, aber gleichwohl die „Existenz“ eines unbestimmten Subjekts X des Gedankens ‚Ich denke, dass p‘ dadurch *garantiert* ist, dass dieser Gedanke in Form eines Urteils vorliegt, angesichts der inneren Wahrnehmung der Vorstellung p.<sup>29</sup> Im Zusammenhang mit Kants Kritik an Descartes wurde bereits erwähnt, dass in der Selbstreferentialität des Denkens auf kein konkretes Individuum Bezug genommen wird. Kant erklärt entsprechend, dass das einer Empfindung oder einem gehaltvollen „Gedanken angehängte Ich nur *transzendental bezeichnet*“, und zwar „ein Etwas überhaupt (transzendentes Subjekt), [...] ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen, oder zu wissen“ (A355). Durch den Bezug auf das transzendente Subjekt wird nur ein „Quasi-Objekt“, aber kein bestimmtes intentionales Objekt und schon gar nicht zwangsläufig eine immaterielle Seelensubstanz bezeichnet. Von konkreten individuellen Subjekten wird hier ebenso abstrahiert wie von den empirischen Gehalten der Vorstellungen. Deshalb kann Kant auch ganz vage vom „Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt“, sprechen (A346/B404). In jedem bewussten Erleben bezieht sich das Subjekt bereits implizit („transzendental“) auf sich, weil es in jeder bewussten Vorstellung unthematisch enthalten ist bzw. weil das „Ich [...] in allen Gedanken“ enthalten ist, wenn auch nicht anschaulich (A350). Und doch wird dabei weder ein Objekt als solches identifiziert noch kann daraus die reale Existenz einer denkenden Seelensubstanz gefolgert werden. Der Begriff der Existenz findet hier nur insofern Anwendung, als er den garantierten Bezug auf ein denkendes Wesen zum Ausdruck bringt, welches die subjektive Perspektive des bewussten Erlebens trägt. Selbstbewusstsein impliziert Selbstbezug, das Selbstbewusstsein *als Subjekt meiner Vorstellungen* ist aber ursprünglich und erfolgt nicht durch die Identifikation über Eigenschaften. Also geschieht auch die Selbstreferenz ohne Identifikation über Eigenschaften. Die Konsequenz dessen ist, dass das Subjekt sich im Selbstgewartsein angesichts seiner bewussten Vorstellungen nicht mit jemandem verwechseln kann, der dann fälschlicherweise als Erlebender und Vorstellender angesehen würde und *seine*

<sup>28</sup> Sturma (1985, 90f, vgl. 96, 84), auch Strawson (1987, 208f). Ähnlich spricht Kant in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* vom Ich als einem „Ding von unbestimmter Bedeutung“ (AA IV, 542 Anm.).

<sup>29</sup> Diese Garantie kann Kant, wie Rosefeldt erläutert, indirekt beweisen. Denn wird das Urteil ‚Ich denke, dass p‘ gefällt, referiert auch das ‚ich‘ in diesem Urteil, weil ansonsten ein performativer Widerspruch entstünde, d.h. ein Widerspruch „zwischen dem, was durch das Fällen des Urteils behauptet wird, und der Tatsache, dass es gefällt wird“ (Rosefeldt 2000, 234). Denn während ich zwar sagen kann, ich sei nicht so und so beschaffen, kann nach Kant der „Gedanke Ich bin nicht [...] nicht existieren; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht bewusst werden, daß ich nicht bin“ (AA VII, 167). Diese Garantie ist gerade *nicht* gegeben, wenn man den Satz: ‚Ich denke‘ „nur problematisch“ versteht, d.h. wenn man nicht sich selbst, sondern etwas anderes als denkendes Wesen vorstellt, „um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subjekt desselben (es mag dergleichen nun existieren oder nicht) fließen mögen“ (A347/B405). Aus dem Umstand, dass ich ein anderes denkendes Wesen der Möglichkeit nach vorstellen kann, folgt nicht, dass ein solches auch existiert.

Vorstellungen hätte. Brook bemerkt, dass schon Kant hiermit eine allein für das Selbstbewusstsein charakteristische Form der Bezugnahme entdeckt, die erst sehr viel später von Wittgenstein, Castañeda und Shoemaker wieder diskutiert wurde, der dies als die Unmöglichkeit eines „Fehlschlags der Referenz im Gebrauch des Wortes ‚ich‘“ bezeichnet. Strawson erläutert dies in bezug auf Kants Theorie folgendermaßen:

It is not, in this use, subject to the requirement of ‚knowing who you mean by it‘ or being able to demonstrate an object of reference, and it is not subject to doubt or question as to whether a correct identification has been made, i.e. to the question ‚Is it in fact I who am feeling this?‘<sup>30</sup>

Alle diese Charakteristika folgen letztlich allein aus der „ursprünglichen Verbindung“ (B133) des Bewusstseins mit einem möglichen Selbstbewusstsein, die Kant in der Bedingung ausdrückt, dass jede geistige Vorstellung vom ‚Ich denke‘ muss begleitet werden können, damit sie etwas *für mich* ist, damit sie mir phänomenal bewusst ist. Was folgt nun aus dieser Charakterisierung des Bewusstseins und Selbstbewusstseins für das Verhältnis von Geist und Gehirn? Welche systematische Stellung hat der hier sogenannte *erkenntnistheoretische Dualismus* zum Problem der Erklärungslücke und im Verhältnis zu gegenwärtigen Formen des Dualismus und des Physikalismus? Diese Fragen seien nun im abschließenden Teil behandelt.

#### 4 Kants Dualismus und das heutige Geist-Gehirn-Problem

Dass Kant das moderne Problem des Zusammenhangs von Geist und Gehirn gegenwärtig hatte, zeigt u.a. seine Auseinandersetzung mit Sömmers konkretem Vorschlag einer Erklärung des Geistes durch Gehirnvorgänge. Kant setzt sich damit in einem Brief an Sömmers auseinander, der dann als Beilage zu dessen

<sup>30</sup> Strawson (1987, 211); vgl. zum vorigen Brook (2004) und Shoemaker (1994), der sich auf Wittgenstein bezieht, nicht aber auf Kant. Brook sieht bei Kant zudem schon die damit zusammenhängende und ebenfalls von Shoemaker, aber auch von Perry (1979) diskutierte Besonderheit antizipiert, dass Aussagen, die das Indexwort ‚ich‘ enthalten, nicht durch irgendwelche Beschreibungen ersetzt werden können, in denen es nicht vorkommt: „Gleichgültig, wie ausführlich die Beschreibung einer Person ohne indexikalische Ausdrücke ist und ob sie nun in physikalistische Termini eingebettet ist oder nicht, sie kann nicht die Möglichkeit enthalten, daß *ich* diese Person bin“ (Shoemaker 1994, 50). Allerdings hatte Kant dieses sprachphilosophische Problem wohl nicht vor Augen. – Hinsichtlich des Verhältnisses von Selbstreferenz, Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis sei noch hinzugefügt, dass zwar garantiert ist, dass der Ausdruck ‚ich‘ in meinen Urteilen der Form „Ich denke, dass p“ immer auf dasselbe Subjekt X referiert, daraus allein aber noch keine rein rationale Selbsterkenntnis als Person, d.h. als beharrlicher, numerisch-identischer Gegenstand folgt. Der Grund dafür ist, dass lediglich auf ein inhaltlich unbestimmtes „transzendentes Subjekt der Gedanken = x“ referiert wird. Das ‚Ich denke‘ kann zwar jede bewusste Vorstellung, aber nicht auch sich selbst als bestimmtes Objekt begleiten, weil es sich dazu schon voraussetzen müsste. Wir müssten, um das Subjekt dieses unthematischen Selbstbewusstseins auch *als Objekt* zu *erkennen*, „uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen“, um etwas von ihm zu wissen, wie Kant erklärt, was in einen Zirkel führen würde (A346/B404).

Schrift *Über das Organ der Seele* erschien.<sup>31</sup> Kant kritisiert dort die Annahme, es gebe ein biologisches Bewusstseinszentrum bzw. einen „Sitz der Seele“ im Gehirn – eine Annahme, die heute als empirisch höchst unwahrscheinlich gilt. Kant vertritt dort die Auffassung, man solle statt von einer „lokalen“ besser von einer rein „virtuellen Gegenwart“ des Geistes im Gehirn sprechen, die nur gedacht wird – eine Auffassung, die aus heutiger Sicht höchst modern anmutet.<sup>32</sup>

Die sich aus der vorliegenden Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft* ergebende Position in bezug auf das Leib-Seele-Problem bzw. das Verhältnis von Geist und Gehirn soll – wie bereits geschehen – als *erkenntnistheoretischer Dualismus* bezeichnet werden. Denn zum einen ergibt sich die Position aus der kritischen Erkenntnistheorie und kann nur von dieser ausgehend verständlich gemacht werden. Zum anderen ergibt sich für das Verhältnis von Geist und Gehirn eine Erklärungslücke, die erkenntnistheoretisch begründet wird, und damit eine Dualität von Erscheinungsweisen, während ein ontologischer Dualismus von Substanzen oder Eigenschaften daraus gerade nicht gefolgert wird. Konkret besagt der erkenntnistheoretische Dualismus folgendes: Da die Subjektivität des bewussten und selbstbewussten Erlebens durch physikalisch messbare Vorgänge (des Gehirns) nicht verständlich gemacht werden kann, besteht eine prinzipielle Erklärungslücke zwischen Geistigem und Physischem. Zur vollständigen Erklärung und Charakterisierung unseres bewussten Erfahrungsgehalts sind nach Kants Analyse erkenntnistheoretische Annahmen wie die Einheit des Selbstbewusstseins und aktiv-spontane Synthesisakte erforderlich, die ihrer Natur nach nicht sinnlich-empirisch sind und somit auch nicht empirisch erforscht werden können, aber auch nicht zu unhintergehbaren Entitäten in der Welt hypostasiert werden dürfen. Somit besagt diese Position, dass die Erklärungslücke nicht auf empirischem Wege durch detailliertere Forschungen geschlossen werden kann, sondern prinzipiell besteht. Dann aber ist die Unzulänglichkeit des Physikalismus hinsichtlich der Erklärungslücke vom Forschungsstand der Neurophysiologie oder der Physik völlig unabhängig; zukünftige empirische Forschungen können dieses Problem dann nicht lösen. Zwar bleiben empirisches Bewusstsein und Selbstbewusstsein auf Gehirnvorgänge als die ihnen zugrunde liegende Basis angewiesen, aber eine ontologische Reduktion des Geistes auf das Gehirn ist grundsätzlich nicht gerechtfertigt. Diese prinzipielle Erklärungslücke begründet Kant durch seine Charakterisierung der Spontaneität und Einheit des Selbstbewusstseins.

<sup>31</sup> Vgl. Kants Brief an Sömmering vom 10. August 1795 (AA XII, 30–35) sowie Kants Ausführungen in einer *Metaphysik*-Vorlesung, wo er erklärt: „Gesetzt, die Seele hätte ein kleines Plätzchen im Gehirn eingenommen, wo sie auf unsern Nerven wie auf einer Orgel spielt; so könnten wir glauben, daß, wenn wir alle Theile des Körpers durchgegangen wären, wir zuletzt auf das Plätzchen kommen müßten, wo die Seele sitzt. Wenn man nun dieses Plätzchen wegnähme; möchte der ganze Mensch zwar noch seyn, aber es fehlte der Ort, wo der Organist gleichsam auf der Orgel spielen sollte; dieses ist aber sehr materialistisch gedacht“ (AA XXVIII, 281 f).

<sup>32</sup> Vgl. z.B. Dennetts (1991, 146) Kritik am „cartesianischen Materialismus“, einer seiner Meinung nach falschen, aber von vielen heutigen Physikalisten angeblich implizit vertretenen Auffassung, zu der man gelange, „wenn man zwar Descartes’ Dualismus leugnet, aber die Vorstellung von einem zentralen (jedoch materiellen) Theater, wo ‚alles zusammenkommt‘, beibehält“.

Kant selbst bezeichnet seine eigene Position, den Transzendentalen Idealismus, der mit einem empirischen Realismus einhergeht, als „Dualismus“ (A370). Es sollte sich allerdings gezeigt haben, dass und inwiefern dieser sich grundlegend von Descartes' ontologischem Substanzdualismus unterscheidet, den Kant auch „transzendentalen“ Dualismus nennt und ausdrücklich zurückweist (A391, A379). Kants Transzendentaler Idealismus trifft eine Unterscheidung zwischen zwei Vorstellungsarten innerhalb des Feldes der Erscheinungen: Die uns im äußeren Sinn gegebenen physikalischen Vorgänge der Außenwelt (wie etwa Gehirnvorgänge) erscheinen uns anders als unsere im inneren Sinn gegebenen mentalen Zustände sowie unser empirisch-psychologisches Ich. Diese wahrgenommene Verschiedenheit von Geist und Gehirn betrifft aber nur die Heterogenität unserer Vorstellungsarten, so Kant. Er warnt davor, diese bloß methodisch-erkenntnistheoretische Unterscheidung zu ontologisieren, d.h. diesen Dualismus zu „erweitern“, weil die heterogenen Vorstellungen „nicht als verschiedene Dinge gedacht“ werden (A379). Gemäß seiner Lehre muss zwar jeweils ein Substrat als den Erscheinungsweisen zugrunde liegend gedacht werden. Aber weder die These, eines der Substrate sei eine physikalische Substanz, noch die These, es sei eine immaterielle denkende Substanz, ist gerechtfertigt. So können die beiden Erscheinungen weder auf eine der beiden reduziert werden noch als völlig unabhängig existierend erkannt werden. Kants Dualismus ist also nicht ontologisch bzw. metaphysisch, sondern rein *erkenntnistheoretisch*. Vermeintliche ontologische Erkenntnisse über die Beschaffenheit oder gar die unabhängige Existenz des selbstbewussten Geistes vom Gehirn auf der Basis dieser erkenntnistheoretischen Dualität beruhen ihm zufolge „auf einem Blendwerke“ (A384). Dadurch wird nicht nur der physikalistische Reduktionismus, sondern auch der ontologische Dualismus von Substanzen oder Eigenschaften als ungerechtfertigt abgewiesen. Denn ob Bewusstsein und Selbstbewusstsein Substanz oder Eigenschaft sind, wird durch die Erklärungslücke nicht festgelegt. Das Erlebnissubjekt kann sich ohnehin selbst nur jederzeit als Substanz vorstellen, nicht aber als Eigenschaft.

Wenn Kant somit einen ontologischen Dualismus ablehnt, vertritt er dann nicht einen *nichtreduktiven Physikalismus*? Ist nicht auch diese Position gemäß der eingangs gegebenen Bestimmung dadurch charakterisiert, dass die Erklärungslücke zugestanden, aber ein ontologischer Dualismus abgewiesen wird? Dazu ist anzumerken, dass der nichtreduktive Physikalismus eine in sich spannungsreiche Position ist.<sup>33</sup> Ob sie überhaupt konsistent verteidigt werden kann, hängt davon ab, welcher Anspruch mit einem Physikalismus generell verbunden wird und was der Physikalist somit zeigen muss. Eine allgemein akzeptierte Charakterisierung der These des Physikalismus gibt Jaegwon Kim:

The core of contemporary physicalism is the thesis that all things that exist in this world are bits of matter and structures aggregated out of bits of matter; all behaving in accordance with laws of physics. This metaphysical thesis has a companion thesis,

<sup>33</sup> Dies kann hier nicht in angemessener Ausführlichkeit nachgewiesen werden; vgl. zu dieser Einschätzung Von Kutschera (2003, 37) und Schlicht (2007).

the claim that all phenomena of the world can be physically explained if they can be explained at all.<sup>34</sup>

Kim unterscheidet hier die *ontologisch-metaphysische* Aussage, dass der Physikalismus darüber entscheiden soll, was *existiert*, von der *epistemologischen* Aussage, dass er auch darüber entscheidet, was *erklärt* werden kann, und somit in der Tat den Anspruch erhebt, eine zutreffende objektive Beschreibung aller Phänomene zu liefern. Menschlicher Geist soll ontologisch auf physische Phänomene reduzierbar sein und physikalisch erklärt werden können. Allerdings ist das Bestehen einer Erklärungslücke demgemäß für einen Physikalisten nicht akzeptabel. Vielmehr muss er behaupten, dass sie nur unserem jetzigen Kenntnisstand geschuldet ist, und in Aussicht stellen, dass sie prinzipiell geschlossen werden kann, und zwar auf empirischem Wege mit den Mitteln der Naturwissenschaften. Zudem scheint die ontologisch-reduktionistische Teilthese nicht gerechtfertigt, solange es für den subjektiven Charakter des phänomenalen Bewusstseins keine physikalistische Erklärung gibt. Ist diese Charakterisierung der Ansprüche des Physikalismus zutreffend, so vertritt Kant natürlich nicht diese Position, da die Schließung der Erklärungslücke seinen Analysen zufolge nicht möglich ist. Im Übrigen weist er selbst den Materialismus ausdrücklich zurück, wenn er betont, dass „der Vernunftbegriff von unserem denkenden Selbst“ dazu dienen könne, „unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern“ (A383).

Eine mit dem nichtreduktiven Physikalismus verwandte Position ist der *Emergentismus*. Mitunter werden beide Positionen gleichgesetzt, weil auch der Emergentismus kein ontologischer Dualismus ist. Allerdings behaupten Emergentisten im Gegensatz zu nichtreduktiven Physikalisten, dass bewusstes Erleben gegenüber seiner neurobiologischen Basis im Gehirn ein völlig neuartiges höherstufiges Phänomen darstellt, dessen Vorkommen und Merkmale auch mit Hilfe eines vollständigen Wissens über die ihm zugrunde liegenden Vorgänge nicht erklärt werden könnte. Der Unterschied zum nichtreduktiven Physikalismus besteht also darin, dass nicht der Anspruch erhoben wird, alle Phänomene könnten physikalisch erklärt werden.<sup>35</sup> Insofern also auch der Emergentist eine prinzipielle Erklärungslücke behauptet, ist Kants Theorie dieser Position eher verwandt.

Kants Theorie wird mitunter auch als eine Variante des *Funktionalismus* interpretiert. Dieser Position zufolge werden geistige Phänomene allein über ihre Funktionen definiert und mentale Vorstellungen (oder Zustände) über ihre kausalen Beziehungen zu sinnlichen Reizen, Verhaltensreaktionen und anderen Vorstellungen (oder Zuständen) individuiert. Von den physischen Realisierungen oder Implementierungen dieser Funktionen wird dagegen zunächst abgesehen. In diesem Sinne erklärt Brook, auch Kants Interesse bestehe an der Funktionsweise des Geistes, nicht an seiner Beschaffenheit:

<sup>34</sup> Kim (2004, 129).

<sup>35</sup> Samuel Alexander (1920, 47) erklärt dementsprechend, man müsse die Erklärungslücke mit „natural piety“ hinnehmen; zitiert nach Crane (2001, 223), der den nichtreduktiven Physikalismus vom Emergentismus unterscheidet, während Kim (1994) die Positionen identifiziert. Einen Überblick über Varianten des Emergentismus bietet McLaughlin (1995).

So far as the real nature of the mind is concerned, strict ontological neutrality has to be the order of the day, not just about the world as it is and other minds as they are but also about our own mind as it is. [...] We can never know even something as basic as whether this substrate is material or not.<sup>36</sup>

Brook bezieht sich hier auf Kants These unserer Unkenntnis bezüglich der Dinge, wie sie an sich selbst sind. Brooks funktionalistischer Deutung gemäß hat daher nach Kants Theorie der Materialismus ebenso gute Chancen wie andere Theorien, die zutreffende Erklärung des Geistes zu liefern. Diese Deutung von Kants Theorie scheint allerdings verfehlt. Denn funktionalistische Theorien werden in der Regel nicht nur zu einem Physikalismus weitergedacht, insofern allein physikalische Realisierungen der geistigen Funktionen erwogen werden. Der Funktionalismus wird zudem, wie u.a. Kim erklärt, als eine reduktionistische Position verstanden, derzufolge sich die Reduktion des Geistes auf das Gehirn in zwei Schritten vollzieht: Zunächst sollen alle geistigen Phänomene im Rahmen einer begrifflichen Analyse über ihre jeweilige Funktion definiert werden. In einem zweiten Schritt gilt es dann, empirisch die neuronalen Korrelate bzw. Realisierungen dieser Funktionen zu ermitteln.<sup>37</sup> Kants Charakterisierung zufolge gehen geistige Leistungen jedoch wie gesehen nicht in Funktionen auf, die rein empirisch erklärbar wären. Die von Kant hervorgehobene Einheit und Spontaneität des Selbstbewusstseins sind nicht sinnlich-empirischer Natur. Daher kommt für sie auch keine physiologische Realisierung und Erklärung in Frage. Was dem Funktionalismus demnach (wie dem Physikalismus) aus Kants Perspektive entgeht, ist der charakteristische subjektive Charakter des bewussten Erlebens geistiger Leistungen (oder Funktionen), durch den eine mentale Vorstellung erst etwas *für das Subjekt* des Denkens und Erkennens wird.<sup>38</sup>

Kants Rede von einem Dualismus von Erscheinungsweisen scheint allerdings Raum für eine systematische ontologische Erweiterungsmöglichkeit der Kantischen Position zu lassen, die Kant selbst im *Paralogismen*-Kapitel erwägt (B428). Wie erwähnt, muss gemäß dem transzendentalen Idealismus äußeren wie inneren Erscheinungen je ein für uns unerkennbares Substrat als zugrunde liegend gedacht werden. Wenn nun angenommen wird, dass diese Substrate identisch sind, dass es also nur *ein* Substrat gibt, das den beiden Erscheinungsweisen gemeinsam und ihnen gegenüber neutral ist, dann könnte Kants Position zu einem *Neutralen Monismus* oder einer *Zwei-Aspekte-Theorie* weiterentwickelt werden.<sup>39</sup> Allerdings entspricht diese Deutung deshalb nicht Kants Intention, da sie voraussetzt, dass Kants Unterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich als eine (ontologi-

<sup>36</sup> Brook (1994, 16; vgl. 13–23). Vgl. zum Funktionalismus und dem Problem der mehrfachen Realisierbarkeit auch Putnam (1967).

<sup>37</sup> Vgl. Kim (1998, 2005), Levine (2001), Chalmers (1996).

<sup>38</sup> Aufgabe des Physikalisten und Funktionalisten wäre der Nachweis, dass bestimmte neurobiologische Vorgänge ebendiese Funktionen erfüllen können, die Kant der spontanen Synthesis zuweist, aber dies ist nach der Kantischen rein logischen Charakterisierung dieser Funktionen prinzipiell unmöglich. Kants prinzipiellen Kritikpunkt am Funktionalismus und nichtreduktiven Materialismus arbeitet Allison (1996a, 1996b) heraus.

<sup>39</sup> Sturma (1995) interpretiert Kant in dieser Weise. Diese Position wird auch in heutigen Debatten erwogen, vgl. Chalmers (2002) und Stoljar (2001).

sche) Trennung zweier Welten bzw. zweier Arten von Dingen verstanden werden muss. Sein transzendentaler Idealismus trifft dagegen nur eine „Unterscheidung der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben, als Dingen an sich selbst“, wie Kant ausdrücklich erklärt (BXXVII). Es sind also *dieselben* Dinge, die bloß in zwei erkenntnistheoretischen Hinsichten betrachtet werden. Aus Kants Theorie kann daher keineswegs die Annahme eines „neutralen Stoffs“ gefolgert werden, der äußeren und inneren Erscheinungen zugrunde läge. Die modernen Weiterführungen und Umdeutungen von Kants Theorie bei Colin McGinn und Thomas Nagel setzen an diesem Punkt an. McGinn sieht seine Nähe zu Kant darin, dass sowohl Kant als auch er eine theoretische Aufklärung des Verhältnisses von Geist und Gehirn für unmöglich halten; die Lösung dieses Problems sei uns „kognitiv verschlossen“, wie McGinn sich ausdrückt.<sup>40</sup> Und doch weicht McGinn insofern von Kant ab, als er behauptet, dass die uns verborgene Natur des Bewusstseins letztlich materiell sein *müsse*, so dass im Prinzip ein nichtendlicher Verstand die materialistische Erklärung des Bewusstseins kennen müsste, was jedoch eine nicht beweisbare Spekulation bleibt.

Auch Karl Ameriks beansprucht ein theoretisches Wissen über das Substrat des Geistes. Er kritisiert aber nicht nur McGinns Kant-Interpretation, sondern auch Brooks funktionalistische Deutung, weil Kants Theorie seiner Meinung nach gerade nicht ontologisch neutral sei, wie Brook meint, sondern vielmehr als ein reiner „Immaterialismus“ verstanden werden müsse. Ameriks hält es für unmöglich, dass die starke These, „that absolutely nothing can be known of things in themselves [...] could itself be backed. [...] something substantive, even if very limited, [...] can and must be said of things in themselves, and a fortiori of minds, namely that they are not material“.<sup>41</sup> Kant definiere nämlich die Materie als das „Bewegliche im Raume“, Dinge an sich aber seien wesentlich nicht-räumlich. Also könnten sie nicht materieller Natur sein. Es ist allerdings nicht klar, ob dies als *positive* Erkenntnis über die Natur von Dingen an sich eingestuft werden sollte. Denn weil Kant die Materie als *Erscheinung* des äußeren Sinns konzipiert, kommt sie als Kandidat für ein Ding an sich ohnehin nicht in Frage. Stellt man eine solche Erkenntnis in Aussicht, so fällt außerdem Kants transzendentaler Idealismus in sich zusammen, wie Kant selbst andeutet. Denn würde Ameriks’ Deutung zutreffen, dann hätten wir doch „einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus getan, wir wären in das Feld der *Noumenen* getreten, und nun spreche uns niemand die Befugnis ab, in diesem uns weiter auszubreiten“ (B410, vgl. BXXVI). Auch Ameriks’ Deutung entspricht daher nicht Kants Intention, da unser Unwissen über Dinge an sich für seine Erkenntnistheorie wesentlich ist.

Kants Position zum Verhältnis von Geist und Gehirn ist also ein rein erkenntnistheoretischer Dualismus zweier Erscheinungsweisen, der nicht ontologisiert wer-

<sup>40</sup> McGinn (1991, zu Kant 81 ff). Ameriks (<sup>2</sup>2000, 313–319) kritisiert McGinns Kant-Interpretation als unangemessen. Vgl. außerdem Nagel (2000), der anders als McGinn die Möglichkeit nicht ausschließt, dass wir eines Tages das gemeinsame Substrat von Geist und Gehirn auf empirischem Wege finden werden. Nach Kants Charakterisierung der Bedingungen der Erfahrung ist Nagels Hoffnung jedoch verfehlt.

<sup>41</sup> Ameriks (<sup>2</sup>2000, 307, 310, 307).

den darf und somit sowohl die ontologischen Thesen der Physikalisten als auch die der ontologischen Dualisten für überzogen und nicht gerechtfertigt erklärt. Im abschließenden Teil wurde diese Interpretation seiner Ausführungen in der *Kritik der reinen Vernunft* gegen alternative Deutungen verteidigt und aufgezeigt, inwiefern sich Kants Position von den heute diskutierten physikalistischen und dualistischen Positionen unterscheidet. Kants Überlegungen heben die gegenwärtigen Debatten über Geist und Gehirn grundsätzlich auf ein neues, reflektiertes Niveau, insofern er sowohl physikalistische als auch dualistische metaphysische Erkenntnisse als nur vermeintlich ausweist, was auch als „die Aufforderung an die Philosophie des Geistes“ angesehen werden kann, „vernunftkritisch geläutert“<sup>42</sup> zu verfahren. Aber obwohl Kants Denken in vielen Disziplinen der Philosophie auch heute mehr oder weniger gegenwärtig ist,<sup>43</sup> wird seine hier erörterte Theorie der Subjektivität und die daraus resultierende originelle Alternative bezüglich des Verhältnisses von Geist und Gehirn leider kaum berücksichtigt.<sup>44</sup>

## Literatur

- Alexander, S. (1920): *Space, Time and deity*. 2 Bde. London.
- Allison, H. (1996a): On naturalizing Kant's transcendental psychology. In: Ders.: *Idealism and Freedom*. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy. Cambridge, 53–66.
- Allison, H. (1996b): Kant's refutation of materialism. In: Ders.: *Idealism and Freedom*. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy. Cambridge, 92–106.
- Ameriks, K. (2000): *Kant's theory of mind*. An analysis of the paralogisms of pure reason. Oxford.
- Block, N. (1995): Eine Verwirrung über eine Funktion des Bewußtseins. In: *Bewusstsein*. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie. Hrsg. von T. Metzinger. Paderborn, 523–581.
- Block, N. (1997): Anti-Reductionism slaps back. In: *Philosophical Perspectives* 11. Hrsg. von J. Tomberlin. Atascadero, CA, 107–132.
- Brook, A. (1994): *Kant and the Mind*. Cambridge, Mass.
- Brook, A. (2004): Kant, self-awareness and self-reference. In: *Self-reference and Self-awareness*. Hrsg. von A. Brook und R.C. DeVidi. Amsterdam, Philadelphia, 9–30.
- Brook, A. (2006): Kant: A unified representational base for all consciousness. In: *Self-representational approaches to consciousness*. Hrsg. von U. Kriegel und K. Williford. Cambridge, Mass., 89–110.
- Byrne, A. (1997): Some like it HOT: Consciousness and higher-order thoughts. In: *Philosophical Studies* 86, 103–129.
- Chalmers, D.J. (1996): *The Conscious Mind*. In search of a fundamental theory. Oxford.
- Chalmers, D.J. (2002): Consciousness and its place in nature. In: Ders. (Hrsg.): *Philosophy of Mind*. Classical and contemporary readings. Oxford, 247–272.

<sup>42</sup> Höffe (2003, 238).

<sup>43</sup> Vgl. die Beiträge in Heidemann & Engelhard (2004).

<sup>44</sup> Für eine ausführlichere Darstellung dieser Zusammenhänge sowie prinzipielle Erörterungen gegenwärtiger physikalistischer und dualistischer Theorien zum Verhältnis von Geist und Gehirn vgl. Schlicht (2007).

- Churchland, P.M. (1981): Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. In: *The Journal of Philosophy* 78, 67–90.
- Crick, F.H. (1994): *The astonishing hypothesis*. The scientific search for the soul. New York.
- Damasio, A.R. (1999): *The Feeling of What Happens*. Body and Emotion in the Making of Consciousness. New York.
- Dennett, D.C. (1991): *Consciousness Explained*. Boston.
- Düsing, K. (1987): Cogito ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant. In: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 19, 95–106.
- Düsing, K. (1995): Schema und Einbildungskraft in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘. In: *Aufklärung und Skepsis*. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Hrsg. von L. Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt, 47–71.
- Düsing, K. (2004): Das reine „Ich denke“ und die Kategorien in Kants „Kritik der reinen Vernunft“. In: *Scienza e conoscenza secondo Kant*. Influssi, temi, prospettive. Hrsg. von A. Moretto. Padova, 79–100.
- Eccles, J.C. (1994): *How the self controls its brain*. Berlin/New York.
- Frank, M. (2002): *Selbstgefühl*. Frankfurt/M.
- Gunther, Y.H. (Hrsg.) (2003): *Essays on nonconceptual content*. Cambridge, Mass.
- Heckmann, H.D. & Walter, S. (Hrsg.) (2006): *Qualia*: Ausgewählte Beiträge. Paderborn.
- Heidemann, D.H. (1998): *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*. Berlin, New York.
- Heidemann, D.H. & Engelhard, K. (2004) (Hrsg.): *Warum Kant heute?* Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart. Berlin/New York.
- Hill, C. & McLaughlin, B.P. (1999): There are fewer things in reality than are dreamt of in Chalmers' philosophy. In: *Philosophy and phenomenological research* 59, 445–454.
- Höffe, O. (2003): *Kants Kritik der reinen Vernunft*. Die Grundlegung der modernen Philosophie. München.
- Hume, D. (1739): *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Nachdruck hrsg. von R. Brandt. Hamburg 1989.
- James, W. (1912): *Essays in radical Empiricism*. Hrsg. von R.B. Perry. New York.
- Kant, I. (1781/87): *Kritik der reinen Vernunft*. Riga (Nachdruck hrsg. von R. Schmidt. Hamburg 1993).
- Kant, I. (1793): *Kritik der Urteilkraft*. 2. Aufl. Berlin (Nachdruck hrsg. von H. Klemme. Hamburg 2006).
- Kant, I. (1910ff): *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen (Deutschen) Akademie der Wissenschaften (abgekürzt AA). Bd. I ff, Berlin.
- Kim, J. (1994): Supervenience. In: *A Companion to the Philosophy of Mind*. Hrsg. von S. Guttenplan. Oxford, 575–583.
- Kim, J. (1998): *Mind in Physical World*. An essay on the mind-body problem and mental causation. Cambridge, Mass.
- Kim, J. (2004): The mind-body problem at century's turn. In: *The Future of Philosophy*. Hrsg. von B. Leiter. Oxford, 129–152.
- Kim, J. (2005): *Physicalism, or something near enough*. Princeton/Oxford.
- Klemme, H. (1996): *Kants Philosophie des Subjekts*. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Hamburg.
- Koch, C. (2004): *The quest for consciousness*. A neurobiological approach. Englewood.
- Kriegel, U. (2005): Naturalizing subjective character. In: *Philosophy and Phenomenological Research* LXXI, 23–57.
- Levine, J. (1983): Materialism and qualia: the explanatory gap. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354–361.

- Levine, J. (2001): *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness*. Cambridge, MA.
- Lewis, D. (1999): Reduction of Mind (zuerst 1994). In: Ders.: *Papers in metaphysics and epistemology*. Cambridge, Mass., 291–324.
- McGinn, C. (1991): *The problem of consciousness*. Essays towards a resolution. Oxford.
- McLaughlin, B.P. (1992): The rise and fall of British emergentism. In: *Emergence or reduction? Essays on the prospects of nonreductive physicalism*. Hrsg. von A. Beckermann, J. Kim & H. Flohr. Berlin/New York, 49–93.
- Meerbote, R. (1989): Kant's Functionalism. In: *Historical foundations of cognitive science*. Hrsg. von J.C. Smith. Dordrecht u.a., 161–187.
- Merikle, P.M. & Daneman, M. (1998): Psychological investigations of unconscious perception. In: *Journal of consciousness studies* 5, 5–18.
- Metzinger, Th. (2005): Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität. Eine Kurzdarstellung in sechs Schritten. In: *Bewusstsein*. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik. Hrsg. von C. Hermann u.a. Göttingen, 242–269.
- Nagel, T. (1974): Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? In: Ders.: *Über das Leben, die Seele und den Tod*. Königstein/Ts., 185–199.
- Nagel, T. (2000): The psychophysical nexus. In: *New Essays on the Apriori*. Hrsg. von P. Boghossian & C. Peacocke. Oxford, 433–471.
- Neander, K. (1995): The division of phenomenal labour: a problem for representational theories of consciousness. In: *Philosophical Perspectives* 12: Language, Mind, and Ontology. Hrsg. von J. Tomberlin. Atascadero, CA, 411–434.
- Newen, A. (2003): David Hume. Die Transparenz des Geistes sowie das Ich als Bündel und Einheit von Perzeption. In: *Seele, Denken, Bewusstsein*. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes. Hrsg. von A. Newen und U. Meixner. Berlin/New York, 232–284.
- Papineau, D. (2002): *Thinking about Consciousness*. Oxford.
- Place, U.T. (2001): Ist Bewusstsein ein Gehirnprozeß? (zuerst engl. 1956). In: *Phänomenales Bewusstsein*. Rückkehr zur Identitätstheorie? Paderborn. Hrsg. von M. Pauen & A. Stephan. Paderborn, 73–82.
- Powell, C.T. (1990): *Kant's theory of self-consciousness*. Oxford.
- Putnam, H. (1967): Die Natur mentaler Zustände. In: *Analytische Philosophie des Geistes*. Hrsg. von P. Bieri. Königstein/Ts. 1981, 123–135.
- Rosefeldt, T. (2000): *Das logische Ich*. Berlin, Wien.
- Rosenthal, D.M. (1986): Two concepts of consciousness. In: *Philosophical Studies* 49, 329–59.
- Rosenthal, D.M. (1986): *Consciousness and Mind*. Oxford.
- Russell, B. (1921, <sup>10</sup>1971): *The Analysis of Mind*. London/New York.
- Schlicht, T. (2007): *Erkenntnistheoretischer Dualismus*. Das Problem der Erklärungslücke in Geist-Gehirn-Theorien. Paderborn.
- Shoemaker, S. (1994): Selbstbezug und Selbstbewusstsein (zuerst engl. 1968). In: *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*. Hrsg. von M. Frank. Frankfurt/M., 43–60.
- Smart, J.J.C. (1991): Sensations and brain processes (zuerst 1959). In: *The Nature of Mind*. Hrsg. von D.M. Rosenthal. Oxford, 169–176.
- Stoljar, D. (2001): Two conceptions of the physical. In: *Philosophy and phenomenological research* LXII, 253–281.
- Strawson, P.F. (1987): Kant's Paralogisms. Self-consciousness and the outside observer. In: *Theorie der Subjektivität*. Hrsg. von K. Cramer u.a. Frankfurt/M., 203–219.
- Sturma, D. (1985): *Kant über Selbstbewusstsein*. Hildesheim.
- Sturma, D. (1995): Self-consciousness and the Philosophy of Mind. A Kantian reconsideration. In: *Proceedings of the eighth International Kant Congress*. Vol. I. Hrsg. von H. Robinson. Memphis, 661–674.

- Tye, M. (1995): *Ten problems of consciousness*. Cambridge, Mass.
- Van Gulick, R. (1997): Understanding the phenomenal mind: Are we all just armadillos? In: *The nature of consciousness*. Philosophical Debates. Hrsg. von N. Block et al. Cambridge, Mass., 435–442 und 559–566.
- Van Gulick, R. (2006): Mirror Mirror – is that all? In: *Self-representational approaches to consciousness*. Hrsg. von U. Kriegel, K. Williford. Cambridge, Mass., 11–40.
- Von Kutschera, F. (2003): *Jenseits des Materialismus*. Paderborn.
- Weiskrantz, L. (1986): *Blindsight. A case study and its implications*. New York.