

Udo Thiel

Die Einheit des Bewusstseins und die „Gefahr des Materialismus“

In der Version der ersten Auflage des Hauptstücks über die Paralogismen fragt Kant in dem Abschnitt ‘Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre, zufolge diesen Paralogismen’: „Wozu haben wir wohl eine bloß auf reine Vernunftprinzipien gegründete Seelenlehre nötig?“ (*KrV* A383). Er antwortet, und hier fällt der im Titel dieses Beitrags zitierte Ausdruck: „Ohne Zweifel vorzüglich in der Absicht, um unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern“ (*KrV* A383; vgl. A356). Nun hat Kant das Projekt der rationalen Psychologie, zu der die Konzeption der Seele als einfacher und immaterieller Substanz gehört, gerade mit einigem Aufwand und recht ausführlicher Begründung für gescheitert erklärt. Kants Analyse dieses Scheiterns ist komplex und soll hier nicht im Einzelnen rekonstruiert werden. Fest steht, dass sie mit dem Begriff der Einheit des Bewusstseins eng zusammenhängt, der in der Transzendentalen Deduktion der Kategorien eingeführt wird. Dort wird die Einheit der Apperzeption als eine formale Bedingung der Möglichkeit jedes Denkens (und damit jeder Erkenntnis) dargestellt. Im Hauptstück über die Paralogismen erinnert Kant daran: „Die absolute Einheit der Apperzeption, das einfache Ich, in der Vorstellung [ist dasjenige], darauf sich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht“ (*KrV* B419). Laut Kant scheitert das Projekt der rationalen Psychologie, weil sie vermeint, aus dieser bloß formalen oder logischen Einheit des Bewusstseins etwas über die wirkliche Einheit oder Einfachheit der Seele, als Substanz, deduzieren zu können. Die Rationalpsychologie schließt illegitimer Weise von der Einheit oder Einfachheit des Selbstbewusstseins auf die Einfachheit der Seele, als Substanz. Der Rationalpsychologie liege folgender „Mißverstand“ zu Grunde: „Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten“ (*KrV* B409). Eine Erweiterung der Erkenntnis „durch die Einheit des Bewußtseins, die wir selbst nur dadurch kennen, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen“ über alle Erfahrung hinaus, nämlich auf „die Natur aller denkenden Wesen überhaupt“ (*KrV* B420), sei aber nicht möglich.

Nun erklärt Kant das Projekt der rationalen Psychologie zwar für gescheitert, aber er spricht sich auch ebenso deutlich gegen den Materialismus aus. Kant beruft sich auch hier auf seine Konzeption der Einheit des Bewusstseins. Da die Apperzeption etwas Einfaches sei, im Raume aber nichts Reales, was einfach wäre, angetroffen werden könne, folge daraus bereits „die Unmöglichkeit einer

Erklärung meiner, als bloß denkenden Subjekts, Beschaffenheit aus Gründen des *Materialismus*“ (*KrV* B420). Es gilt, sagt Kant, der spekulativen Vernunft Grenzen zu setzen, „einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialism in den Schoß zu werfen, andererseits sich nicht in dem, für uns im Leben, grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren“ (*KrV* B421).

Wie steht es nun angesichts dieser Zurückweisung des Materialismus um Kants Verhältnis zur immaterialistischen Seelenmetaphysik? Da die Einheit des Bewusstseins „keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten erlaubt“ (*KrV* B417), könnte man doch meinen, dass sie für Kant einer Erklärung aus dem Einfachen und Immateriellen bedarf, die freilich mit seiner Kritik an der rationalen Psychologie vereinbar sein müsste. Ist Kant also trotz seiner „kritischen“ Philosophie und insbesondere seiner Kritik an der rationalen Psychologie einer immaterialistischen Seelenmetaphysik verpflichtet? Und wenn er das ist bzw. wäre, ist oder wäre dies mit seinem metaphysik-kritischen Projekt vereinbar? Diese und einige weitere, verwandte Fragen werden immer wieder in der Literatur über Kant aufgeworfen und kontrovers diskutiert. In diesem Beitrag wird zu zeigen versucht, dass beide Fragen mit *nein* zu beantworten sind.

1 Gegen Spiritualismus, für Immaterialismus?

In diesem Zusammenhang ist zuerst auf eine Unterscheidung zwischen Immaterialität und Spiritualität hinzuweisen, die bei Kant angelegt ist und die es zuzulassen scheint, dass Kant trotz seiner Kritik an der traditionellen Seelenmetaphysik einer immaterialistischen Konzeption der Seele verpflichtet sein kann. Kant führt Spiritualität als ein Charakteristikum der Seele ein, das sich für die rationale Psychologie aus der Substantialität, Einfachheit und Identität der Seele ergebe (*KrV* A345 / B403). Durch die Spiritualität seien laut Rationalpsychologie eine vom Leib abgesonderte Existenz der Seele und damit schließlich ihre Immortalität möglich. In der Tat wird der Rationalpsychologe von Kant als „dogmatischer Spiritualist“ bezeichnet, der „die durch allen Wechsel der Zustände unverändert bestehende Einheit der Person aus der Einheit der denkenden Substanz“ erklärt und „das Interesse, was wir an Dingen nehmen, die sich allererst nach unserem Tode zutragen sollen, aus dem Bewusstsein der immateriellen Natur unseres denkenden Subjekts“ (*KrV* A690 / B718).

Unterscheidet Kant demnach zwischen dem Spiritualismus der Rationalpsychologie und einer immaterialistischen Auffassung von der Seele, die eine abgesonderte Existenz der Seele nicht beinhaltet? Weist Kant nur eine bestimmte, nämlich spiritualistische Metaphysik der Seele zurück, nicht aber eine, die

lediglich die Immaterialität der Seele behauptet? Gibt es also bei Kant einen Rest spekulativer Seelenmetaphysik, der von der Kritik an der rationalen Seelenlehre nicht betroffen ist?

Auf diese Fragen hat es schon seit Kants Zeiten in unterschiedlicher Weise immer wieder bejahende Antworten gegeben.¹ In neuerer Zeit ist Karl Ameriks mit seiner einflussreichen These von Kants „rationalist commitment“ in der Seelenlehre hervorgetreten (Ameriks 2000: xxii). Ameriks ist der Auffassung, dass eine allgemeine Festlegung auf die Immaterialität von Dingen an sich unmittelbar aus Kants Transzendentalen Idealismus folge.² Für den speziellen Fall der Seele knüpft Ameriks an die von Kant angedeutete Unterscheidung zwischen Immaterialität und Spiritualität an. Spiritualismus sei die Position, dergemäß die denkende Substanz nicht bloß immateriell sei, sondern auch die Eigenschaft habe, in ihrer Existenz notwendigerweise unabhängig von materiellen Wesen zu sein.³ Kants Zurückweisungen von Materialismus und Spiritualismus ließen Raum für eine „immaterialistische Metaphysik“ von der Seele als einem Ding an sich, die eine solche These von der unabhängigen Existenz des Geistigen nicht enthalte.⁴ Zwar setzt sich Ameriks auf diese Weise von spiritualistischen Lesarten

1 Vgl. aus Kants Zeit beispielsweise den von Friedrich Carl Forberg im Jahr 1796 anonym publizierten, sehr umfangreichen und aus Kantischer Perspektive verfassten Aufsatz „Prüfung des Materialismus“ (Forberg 1796). Forberg sieht Kant als einen Vertreter des psychologischen Immaterialismus, einer Position, die er (wie er meint, mit Kant) verteidigt, und er unterscheidet davon den „spiritualistischen Lehrbegriff“, den er (mit Kant) zurückweist. Der „spiritualistische Lehrbegriff“ sei „auf nichts anderes angelegt“ [...] als darauf, der menschlichen Seele ihre vom Körper unabhängige Existenz, und eben dadurch ihre Fortdauer nach der Zerstörung des letzteren zu sichern“ (Forberg 1796: 121). Zur Autorschaft Forbergs, auf die mich Falk Wunderlich hingewiesen hat, vgl. Frank 1997: 628.

2 Ameriks argumentiert wie folgt. „Immaterialism follows from Kant’s general doctrines of space, time and matter. If matter is defined as the movable in space, and if Kant’s transcendental idealism is committed to the doctrine of the non-spatiality of things in themselves, then it surely appears to follow that things in themselves are non-material because they are not even spatial. And then they are also immaterial, for on my (not uncommon) usage to say that something is immaterial is nothing other than to say that it is non-material“ (Ameriks 2000: 309).

3 „Spiritualism is a technical term here, and it is not the same as immaterialism. [...] For Kant a spirit is a being that is not only immaterial but also has the property of being in its existence necessarily independent of material beings. There might after all, exist beings that are immaterial (e. g. human minds) but that would come and go out of existence when certain material beings ceased (e. g., human bodies) [...] Reservations expressed against spiritualism do not at all carry over against immaterialism“ (Ameriks 2000: 305; vgl. auch 36).

4 „Kant is best read as committed to an immaterialist metaphysics“ (Ameriks 2000: 312; vgl. xxvi, xxviii, 303). Heiner F. Klemme geht in einer Kritik an Ameriks’ rationalistischer Interpretation des Paralogismen-Kapitels auch auf diesen Aspekt ein, wenn auch in anderer Weise als im vorliegenden Beitrag. Vgl. Klemme 2010.

Kants ab,⁵ aber auch laut Ameriks sagt Kant etwas über das Wesen des Ich oder der Seele an sich aus, nämlich dies, dass sie definitiv immateriell sei, da sie in ihrem ultimativen Wesen nicht raum-zeitlich sein könne. Ameriks spricht daher auch von einem „residual rationalism in Kant’s philosophy of mind“ (2000: xxvi). Kants Anti-Materialismus verpflichtete ihn zwar nicht auf einen Spiritualismus, aber doch auf einen Immaterialismus. Damit vertrete Kant in Bezug auf die Seele keineswegs eine „neutral or agnostic position“ (2000: xxviii).

Für eine detaillierte Würdigung von Ameriks’ Position bedürfte es offensichtlich einer ausführlichen Diskussion von Kants sehr kontrovers diskutiertem Lehrstück des Transzendentalen Idealismus. Hier müssen einige Hinweise auf zentrale Punkte genügen. Kant akzeptiert zwar in der Tat eine Art von „Dualismus“ des Materiellen und Immateriellen, aber nur im Bereich der Erscheinungen, d.h. „im empirischen Verstande“ (*KrV* A379). Wie ist das zu verstehen? Kant unterscheidet zwischen immateriellem Denken und Materie im Sinne eines „gänzliche[n] Unterschied[s] eines Gegenstandes des inneren Sinnes von dem, was bloß als Gegenstand äußerer Sinne gedacht wird“ (*MAN* 4:543). Das, was bloß „Gegenstand äußerer Sinne“ ist (4:543), ist Materie; der Gegenstand des inneren Sinnes ist die Seele, bzw. genaugenommen nicht die „Seele selbst [...] als [...] Objekt“, sondern ihre „inneren Bestimmungen“ (*KrV* B37). Da Materie und Denken nur als Gegenstände des äußeren und inneren Sinnes aufzufassen sind, können sie nur Erscheinungen sein (*KrV* A371–2 / B68). Da der innere Sinn das Denken nur in der Zeit und nicht im Raume vorstellt, ist es in diesem Sinne „immateriell“. Für den Bereich der Erscheinungen kann Kant daher in der Tat einen „Dualismus“ von Immateriellem und Materiellem zugestehen. Er betont aber, dass es diesen Dualismus nur in diesem Bereich, also nur „im empirischen Verstande“ gebe, das heißt im Bereich dessen, was möglicher Gegenstand der äußeren und inneren Sinne ist (*KrV* A379). Der Gegensatz Immaterialität-Materialität wird bei Kant auf den Unterschied der zwei Zugangsweisen zu Gegenständen möglicher Erfahrung, auf den äußeren und den inneren Sinn, reduziert. Unabhängig vom Bereich der Erscheinungen, also im Bereich des Noumenalen ergibt dieser Dualismus für Kant keinen Sinn. Man könne (und müsse) nur einen möglicherweise gemeinsamen, aber jedenfalls uns unbekanntem Grund beider Erscheinungsarten denken. Kant spricht von einem Substrat äußerer und innerer Erscheinun-

⁵ Vgl. zu einer solchen Lesart beispielsweise Ian Hunter, der meint, Kant vertrete eine „quasi-religious metaphysics“, eine „metaphysical anthropology of noumenal man“ oder auch eine „anthropology of spiritual-rational being“ (Hunter 2001: 373, 290, 289). Fairer Weise ist darauf zu verweisen, dass Hunter nicht versucht, diese Behauptungen durch Textanalyse und Argumentation zu belegen. Tatsächlich gibt es bei ihm nur sehr wenige und knappe Verweise auf die *Kritik der reinen Vernunft*. (vgl. Hunter 2001: 281, 313).

gen, über das aber nichts auszusagen oder zu erschließen ist. Im „transzendentalen Verstande“ (*KrV* A379) muss daher für das, was den (erfahrungsjenseitigen) Grund der äußeren und inneren Erscheinungen ausmacht, der Gegensatz Immaterialität-Materialität aufgegeben werden. „Das *transzendente Objekt*, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist [...] ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben“ (*KrV* A379–380). Folglich steht bei dieser Frage der Rationalist genauso schlecht oder genauso gut da wie der Materialist (*KrV* B417–418). Beide würden „besser tun [...] zu gestehen“, sie wüssten „die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären“ (*KrV* B417–8). Die Unterscheidung zwischen Immaterialismus und Spiritualismus hilft hier demnach nicht, denn auch die Behauptung der Immaterialität bedeutet ein „Vernünfteln“ über die Art und Weise, wie die Seele an sich existieren möge (*KrV* A380). Darum weist Kant auch nicht nur Spiritualismus und Materialismus, sondern auch den (die These der Immaterialität enthaltenen) Dualismus „im transzendentalen Verstande“ (*KrV* A379–380) zurück. Da das, was der inneren Anschauung zu Grunde liegt, uns ebenso unbekannt ist wie das, was der äußeren Anschauung zum Grunde liegt, sollten wir uns es nicht einmal einfallen lassen, darüber „Erkundung anzustellen“ (*KrV* A380).

Kant bleibt demnach in Bezug auf die Frage nach der Immaterialität der Seele entsprechend seiner Erkenntniskritik agnostisch. Materialismus, Spiritualismus und Dualismus sind für ihn nur als „transzendente Hypothesen“ aufzufassen (*KrV* A771–2 / B799–800). Wenn „Vernunftbehauptungen“ wie die über die „unkörperliche Einheit der Seele [...] nicht als Hypothesen [...] gelten sollen“, sagt Kant, „so ist alsdann von ihnen gar nicht die Rede“ (*KrV* A775 / B803). Kant legt sich also keineswegs „rationalistisch“ auf die Immaterialität der Seele fest. Auch von einer Zurückweisung oder gar „Widerlegung“ des Materialismus als ontologischer Position kann bei Kant nur in dem Sinne gesprochen werden, dass für ihn die Wahrheit des psychologischen Materialismus genauso wenig bewiesen werden kann wie die der mit ihm konkurrierenden Positionen des (die These von der Immaterialität der Seele enthaltenen) Dualismus und des Spiritualismus.

Ameriks versucht zwar wie skizziert eine immaterialistische Metaphysik aus Kants Transzendentalen Idealismus und der Unterscheidung zwischen Immaterialismus und Spiritualismus herzuleiten, meint aber nicht wie eine andere Tradition, dass sich eine immaterialistische These aus der transzendentalen Einheit der Apperzeption entnehmen lasse, ohne darauf freilich im Einzelnen einzugehen (Ameriks 2000: 304–305). Dieser Tradition wenden wir uns jetzt zu.

2 Die „ontische Bedeutung“ der Einheit des Bewusstseins und die Immaterialität der Seele

Die Interpretation, die sich auf Kants Konzeption der Transzendentalen Apperzeption beruft, um seiner kritischen Philosophie eine immaterielle Seelenmetaphysik zuzuschreiben, wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts insbesondere von Heinz Heimsoeth in einer einflussreichen und später neu aufgelegten Arbeit vertreten, in der er behauptet, dass die transzendentalen Apperzeption eine „ontische Bedeutung“ habe.⁶ Kant vermeide zwar den „falschen Weg“ der traditionellen Metaphysik, leugne aber „keineswegs die ontische Bedeutung des Selbstbewusstseins überhaupt“ (Heimsoeth 1956: 241). Auch Heimsoeth beruft sich in seiner Argumentation auf Kants Kritik am Materialismus. Die „Idee‘ der immateriellen Seele“ entnehme nämlich „ihre Widerlegungskraft gegen real-erklärende Tendenzen des Materialismus selbst jenem [...] unmittelbaren Realitätsbewußtsein meines Ich-denke“ (1956: 243). Diese auf Immaterialität hinweisende „ontische Bedeutung“ des Selbstbewusstseins sehen Heimsoeth und andere bei Kant zum Ausdruck gebracht, wenn dieser die Apperzeption „etwas Reales“ nennt.

Die Apperzeption ist etwas Reales, und die Einfachheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit [...] Nun ist im Raum nichts Reales, was einfach wäre [...] Also folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloß denkenden Subjekts, Beschaffenheit aus Gründen des *Materialismus* (*KrV* B420).

Laut Heimsoeth geht hieraus hervor, dass mit Kants *Ich denke* „ein Kontakt mit der Substanz, dem Ich an sich“ gegeben ist (1956: 247). Heimsoeth sieht gar einen „engen Zusammenhang [...] mit Leibniz‘ personalistischer Metaphysik“ (1956: 249). Aus dieser deutschen Tradition eines Reflektierens auf das „Sein“ und die „Seinsprobleme“ dürfe man Kant nicht „herausreißen“, ebenso wenig dürfe man ihn „dem überreichen Leben, das sein Werk in Deutschland weckte [...] entfremden, [...] diesem ganzen breiten Strom des metaphysischen Idealismus“ (1956: 229).

Auch in neuerer Zeit beruft man sich auf den zitierten Passus, um für eine metaphysische Deutung der transzendentalen Apperzeption und für eine immaterialistische Interpretation von Kants Auffassung von der Seele zu argumentieren. Alejandro Rosas sieht an der Stelle ebenfalls die „noumenale Sphäre“ angesprochen (1996: 104). Und Oliver Cosmus schreibt in Übereinstimmung mit Rosas: „Die Rede von der transzendentalen Apperzeption als etwas ‚Realem‘ muß

⁶ Vgl. Heimsoeth, 1956: 241–250.

[...] auch das Noumenon betreffen“ (2004: 154). Kant müsse „in der noumenalen Perspektive“ einen Immaterialismus vertreten.⁷ Neuerdings behauptet Julian Wuerth schlicht, dass Kants reine Apperzeption eine solche „of ourselves as a thing in itself“ sei (2014: 122).

Kant selbst erklärt den Ausdruck „etwas Reales“ allerdings wie folgt. Es „bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst, (Noumenon)“ (*KrV* B423 Anm.). Bei der Einfachheit der Apperzeption, von der Kant in B420 spricht, geht es, wie es unmittelbar vorher heißt, um „die absolute Einheit der Apperzeption, das einfache Ich *in der Vorstellung*“ (*KrV* B420; Hervorhebung U.T.). Das einheitliche Ich ist eine rein intellektuelle Vorstellung in dem Sinne, dass es notwendiger Weise „bei allem Denken vorkommt“ (*KrV* A342 / B400). In diesem Sinne hat das Ich der reinen Apperzeption eine bloß „logische Bedeutung“ (*KrV* A350). Darum wird das Ich der reinen Apperzeption das „logische Subjekt“ (des Denkens) (*KrV* A350) oder das „logische Ich“ (*Fortschritte* 20:270) genannt. Und nur auf diese formale Einheit der Apperzeption wird hier als Evidenz dafür verwiesen, dass das Denken nicht durch im Raum ausgedehntes Materielles erklärt werden könne. Mit seiner Aussage über die Apperzeption als etwas Realem hat sich Kant daher keineswegs auf eine Aussage über die Seele in der „noumenalen Perspektive“ und auf einen Immaterialismus der Seele festgelegt. Die Einheit des Bewusstseins kennen wir nach Kant wie bereits erwähnt überhaupt nur dadurch, „daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung brauchen“. Durch sie sei es uns nicht möglich, etwas über „die Natur aller denkenden Wesen [...] überhaupt“ auszusagen oder zu erschließen (*KrV* B420). Es bleibt für Kant dabei, dass „die Art, wie ich existiere [...] durch dieses einfache Selbstbewußtsein gar nicht zu bestimmen möglich“ ist (*KrV* B420). Und auch dies bezieht sich keineswegs nur auf spiritualistische Spekulationen. Denn Kant führt aus, dass „das einfache Bewußtsein keine Kenntnis der einfachen Natur unseres Subjekts [ist], insofern, als dieses dadurch von der Materie, als einem zusammengesetzten Wesen, unterschieden werden soll“ (*KrV* A360).

⁷ Cosmos (2004) meint, dass Kant im Bereich der Erscheinungen ein Materialist sei. Auch diese These ist problematisch, da hierbei die Perspektive des inneren Sinns vernachlässigt wird.

3 Kants Vernunftkonzeption und die „ontologische Festlegung“ auf die Immaterialität der Seele

In indirekter Weise versucht neuerdings auch Eric Watkins aus Kants ‚Ich denke‘ einen Immaterialismus der Seele herzuleiten. Watkins sucht dies allerdings über den Umweg von Kants Vernunftkonzeption zu erreichen. Diese, auf das ‚Ich denke‘ angewandt, ergebe eine „ontologische Festlegung“ Kants auf die Immaterialität der Seele. Watkins akzeptiert dabei Ameriks’ oben skizzierte (und von uns zurückgewiesene) Position, gemäß der es bei Kant ein „generic committment“ auf die Existenz immaterieller Dinge an sich gebe, eine Festlegung, die „follows directly from Transcendental Idealism“ (2016: 1035). Watkins übernimmt auch Ameriks’ Unterscheidung zwischen Immaterialismus und Spiritualismus und die These, dass Kant nicht letzteren, sondern nur ersteren vertrete (2016: 1036). Mit Ameriks’ Interpretation ist für Watkins aber nur erwiesen, dass Kant den universalen und den kosmologischen Materialismus widerlegt hat. Den psychologischen Materialismus, demgemäß „human beings consist only of matter“, habe Kant damit noch nicht widerlegt (2016: 1036). Ameriks’ Interpretation müsse daher durch eine Argumentation ergänzt werden, die zeige, dass es für Kant einen substantiellen Aspekt des Menschseins gebe, der nicht ganz und gar materiell sein könne. Es sei dabei der Schwerpunkt auf die Aspekte von Kants Position zu legen, die für das menschliche Denken spezifisch sind, und darauf, wie diese Aspekte gegen den psychologischen Materialisten genutzt werden können (2016: 1037).

Wir lassen die Frage offen, wie Watkins’ Würdigung von Ameriks zu bewerten ist, und konzentrieren uns auf sein eigenes Argument, das er für seine Interpretation Kants als eines Verfechters der Immaterialität der Seele anführt. Watkins beginnt wie angedeutet mit Reflexionen über Kants Vernunftkonzeption, wonach die Vernunft die Funktion habe, zu Bedingtem die Bedingungen und schließlich die unbedingten Bedingungen bzw. das Unbedingte zu suchen. Außer unterschiedlichen logischen Bedingungen in den verschiedenen Arten der Syllogismen kenne Kant auch verschiedene Arten von realen Bedingungen zwischen unterschiedlichen Arten von Objekten (2016: 1038), wobei reale Bedingungen metaphysische Abhängigkeitsverhältnisse bedeuteten (2016: 1039). Und wenn die Vernunft sich reale Bedingungen zum Gegenstand mache, die zwischen Objekten in der Welt statthaben, schließe sie für Kant zu Recht von der Existenz der bedingten Objekte auf die Existenz ihrer unbedingten Bedingung (2016: 1048). Kant argumentiere, dass, wenn das Bedingte gegeben sei, die Totalität der Bedingungen gegeben sein müsse, und dann sei für ihn auch das Unbedingte

gegeben, denn die Totalität der Bedingungen enthalte das Unbedingte (2016: 1041–2). Und in der Tat heißt es bei Kant, dass die Vernunft fordere: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben“ (*KrV* A409 / B436). Für Kant gelte demnach, wenn die Existenz eines Bedingten zugestanden ist, ist die Vernunft auch auf die *Existenz* eines Unbedingten verpflichtet. Watkins spricht von einem „ontological commitment“, das wir laut Kant als Vernunftwesen in Bezug auf das Unbedingte hätten (2016: 1044). Mit dieser Auffassung verfallt Kant aber keineswegs dem von ihm selbst kritisierten transzendentalen Schein, da aus der genannten Verpflichtung der Vernunft auf die Existenz eines Unbedingten nicht folge, dass wir in der Lage sein müssten, eine *Erkenntnis* des Unbedingten zu haben.

Watkins wendet diese Überlegungen dann auf das Ich der Apperzeption an. Eine Vorstellung sei ein bedingtes Objekt, das einer realen Bedingung bedürfe. Gedanken bedürften eines Ich, das als ihre reale Bedingung fungiere. Da die Vernunft wie gesehen gerechtfertigt sei, von der Existenz eines Bedingten auf die Existenz von dessen unbedingter Bedingung zu schließen, müsse auch die Existenz einer Vorstellung die Existenz von etwas Unbedingtem enthalten (2016: 1049). Dieses Unbedingte sei im Falle der Vorstellungen das Ich, das das logische Subjekt meiner Vorstellungen sei (2016: 1049). Das *logische* Subjekt, sagt Watkins, sei die *reale* Bedingung meiner Vorstellungen; und da es selber nicht bedingt sei, sei es die unbedingte Bedingung oder das Unbedingte.⁸ Da für Kant das Unbedingte nicht in sinnlicher Anschauung gegeben werden könne, könne es keine Erscheinung sein, und also könne auch das logische Subjekt als das Unbedingte keine Erscheinung sein (2016: 1049). Schließlich folge, da gemäß Transzendentalen Idealismus Materie wesentlich eine Erscheinung sei, dass das logische Subjekt nicht Materie sein könne (2016: 1049–1050). Daher müsse der psychologische Materialismus, der behaupte, dass Menschen („human beings“) ausschließlich aus Materie bestehen, falsch sein (2016: 1050).

Offensichtlich setzt diese Argumentation Ameriks' problematische Interpretation des Transzendentalen Idealismus voraus, wonach Dinge an sich definitiv als immaterielle Entitäten aufzufassen sind. Abgesehen davon und von einigen weiteren Details scheint uns das Hauptproblem dieser scharfsinnig vorgetragenen Interpretation jedoch darin zu liegen, dass Kants logisches Subjekt auf der Ebene realer Bedingungen lokalisiert wird. Dies überrascht insofern, als Watkins anfangs selber den Unterschied zwischen formalen und realen Bedingungen hervorhebt. Tatsächlich enthält für Kant das ‚Ich denke‘ bloß „die Form eines jeden Verstandesurteils überhaupt“ (*KrV* B406). Wie oben bereits erwähnt, heißt das

8 „The logical subject that is the real condition of my representations cannot be conditioned further, it must be [...] unconditioned“ (2016: 1049).

Ich der reinen Apperzeption darum „logisches Subjekt“, weil es eine bloß „logische Bedeutung“ hat (*KrV* A350). Für Watkins wird das logische Subjekt bei Kant jedoch zu einer „Art von Gegenstand“, zu dem andere Gegenstände, nämlich Vorstellungen, in einem Verhältnis der „metaphysical dependence“ stehen (2016: 1039). Watkins spricht daher vom logischen Ich im Sinne einer realen Entität, über die zu entscheiden sei, ob sie materiell oder immateriell sein müsse. Diese Frage ergibt sich für Kant aber gar nicht, da bloß Logisches wie die transzendente Einheit des Bewusstseins ganz offensichtlich „keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten erlaubt“ (*KrV* B417). Daraus lassen sich aber ebenso offensichtlich keine „ontological commitments“ über das reale Subjekt des Denkens herleiten. Der Materialismus als eine „ontological position on the nature of the soul“ (2016: 1051) ist damit also, *pace* Watkins, keineswegs widerlegt. Bezeichnend ist hierbei eine Bemerkung Watkins' zu Tobias Rosefeldt, der nicht sehe, dass das logische Subjekt ein „ontological commitment“ involviere (2016: 1047; vgl. Rosefeldt 2000: 76–8; 81–2). In diesem Schluss von logisch-formalen Bedingungen des Denkens auf eine ontologische Festlegung auf die immaterielle Seinsweise der Seele liegt aber gerade die Problematik von Watkins' Interpretation. Dies zeigt sich unter anderem auch daran, dass Watkins immer wieder vom „Menschen“ spricht. Das logische Subjekt ist für Watkins ein reales Weltstück, ein Teil dessen, was wir als menschliche Wesen sind.⁹ Allerdings lässt sich aus Kants Perspektive mit Überlegungen zum logischen Subjekt gar nichts über das (materielle oder immaterielle) Wesen des Menschen aussagen. Daher kann auch Watkins' Argument den psychologischen Materialismus für Kant nicht ausschließen. Und Kant kann und will diesen im Sinne einer „transzendentalen Hypothese“ auch ebenso wenig ausschließen wie den psychologischen Immaterialismus, wie wir bereits oben sahen.

4 Die „Gefahr des Materialismus“ und „ein großer Stein des Anstoßes wider unsere ganze Kritik“

Wenn nun aber weder durch die Rationalpsychologie noch auf eine andere Weise die Immaterialität der Seele erwiesen werden kann, wie ist es um die „Gefahr des Materialismus“ bestellt, die doch auch Kant bannen möchte (*KrV* Bxxxiv)? Die Antwort Kants besteht darin zu betonen, dass es Weisen gibt, diese Gefahr zu

⁹ „The subject of our thoughts, which is an intimate part of who we are as human beings, cannot be material, and thus [...] we cannot be purely material beings, as the psychological materialist claims“ (Watkins 2016: 1051), „The logical subject can serve as a real condition of [...] representations“ (2016: 1050–1051).

bannen, ohne dass es der Rationalpsychologie als Disziplin oder anderer „ontologischer Festlegungen“ bedarf.

Zunächst geht Kant durchaus von der Rationalpsychologie als Disziplin aus. Denn die in ihr enthaltene Vernunftidee von der Seele im Sinne einer bloß regulativen Idee reiche aus, um den Materialismus als Erklärungsmethode für unser Ich zurückzuweisen, ohne dass man sich ontologisch verpflichten müsse. In den *Prolegomena* heißt es, dass die Idee von einem Ich oder einer Seele „gar wohl dazu dient, als regulatives Prinzip alle materialistischen Erklärungen der innern Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten“ (*Prolog* 4:434). Der formale Ich-Gedanke veranlasse zwar „durch einen ganz natürlichen Mißverständnis ein sehr scheinbares Argument“ (4:434), wonach der Idee der rationalen Psychologie ein realer Gegenstand entspreche. Als regulatives Prinzip könne diese Idee aber sehr wohl fungieren, und als solche diene sie dazu, „alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüts an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so [zu] verknüpfen, *als ob* dasselbe eine einfache Substanz wäre“ (*KrV* A672 / B700). Wenn wir mit diesem regulativen Prinzip (nicht mit einer ontologischen Festlegung) „unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung [...] studieren“ (*KrV* A382), wird der Zweck der Vernunft erfüllt, „soweit als es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen“ (*KrV* B675) und bloß „materialistische Erklärungen der innern Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten“ (*Prolog* 4:434).

Genaugenommen bedarf es aber nicht einmal der regulativen Idee der Seele, sondern lediglich des Verweises auf die transzendente Einheit des Bewusstseins, die Grundlage für die rationalpsychologische Idee ist, um zu zeigen, dass der Materialismus keine „Gefahr“ darstellt. Denn ein Materialist wie etwa Joseph Priestley ist nicht nur wie Kant „aller transzendenten Spekulation abgeneigt“ (*KrV* B773), sondern auch der für Kant zentralen transzendentalen Untersuchung.¹⁰ Diese kommt aber ohne das (logische) Subjekt der reinen Apperzeption nicht aus. Und schon diese erlaubt „keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten“ (*KrV* B417). Damit ist ein (rein formaler) Aspekt des Denkens identifiziert, aus dem ersichtlich wird, dass meine „Beschaffenheit, als bloß denkenden Subjekts“ unmöglich „aus Gründen des *Materialismus*“ erklärt werden könne (*KrV* B420). Die materialistische Perspektive, auf Erscheinungen bezogen, kann nur den Menschen, als Gegenstand des äußeren Sinnes, erfassen. Diese Perspektive gibt es natürlich, denn Kant betont, dass „das denkende Wesen (als Mensch) sich zugleich Gegenstand äußerer Sinne ist“ (*KrV* B415). Aber nicht alle Aspekte des denkenden Wesens können am Menschen als Gegenstand der äußeren Sinne

¹⁰ Vgl. zu Kant und Priestley: Thiel (im Erscheinen).

(ebenso wenig wie an der Seele als Gegenstand des inneren Sinnes) festgemacht werden. Die transzendente Perspektive zeigt die Grenzen des Materialismus auf. Eine ontologische Festlegung auf die Immaterialität der Seele ist dafür nicht erforderlich. Aus Kants Zurückweisung des Materialismus folgt keineswegs eine Verpflichtung auf den Immaterialismus.¹¹

Während die „Gefahr des Materialismus“ auf diese Weise ohne ontologische Festlegungen gebannt werden kann, stellt sich andererseits die Frage, ob nicht vielmehr solche Festlegungen eine Gefahr für Kants kritisches Projekt bedeuten. Kurz: wäre eine ontologische Festlegung auf die Immaterialität der Seele mit Kants kritischem Vorhaben vereinbar? Watkins betont, dass seine Interpretation jedenfalls mit Kants Kritik an der rationalen Psychologie vereinbar sei (vgl. 2016: 1050). Denn sie behaupte nicht, dass wir eine *Erkenntnis* von der Immaterialität der Seele haben könnten, zu der nach Kant ja Anschauung erforderlich sei. Vielmehr schließe laut seiner Lesart die bloße Vernunft, aber zu Recht, dass das Ich des logischen Subjekts nicht materiell sein kann. Auch schreibe seine Interpretation Kant nicht ein Argument zu, durch das von dem, was wir über das logische Subjekt denken müssten, auf die Substantialität der Seele geschlossen werde. Drittens mute seine Interpretation uns nicht zu, von Kant zu meinen, er schreibe dem so erschlossenen Ich irgendwelche positive intrinsischen Eigenschaften zu, die über das hinausgingen, was durch die realen Bedingungsverhältnisse, in die die bedingten Vorstellungen involviert seien, gegeben sei. Auch Ameriks meint, seine Interpretation Kants als eines Vertreters einer immaterialistischen Seelenmetaphysik sei gegen Einwände von „intrinsic absurdity or internal inconsistency“ gewappnet (2000: 312). Andererseits kann wohl nicht geleugnet werden, dass die Rede von einem „ontological commitment“ Kants auf die Immaterialität der Seele ihm eine Behauptung über die Natur des Ich an sich zuschreibt. Ameriks drückt dies schließlich auch sehr deutlich aus.

It is an awkward and complicated fact that the conclusion of Kant's argument for immaterialism does seem to amount to an existential claim about the nature of things in themselves, but I see no way of getting around it. (Ameriks, 2000: xxvii)

Die Frage nach der Vereinbarkeit einer solchen Behauptung mit Kants kritischem Projekt kann am Beispiel der Unterscheidung zwischen Immaterialität und Spiritualität behandelt werden, die sowohl Ameriks als auch Watkins betonen. Es ist sicher richtig, dass für Kant Immaterialität nicht Spiritualität enthält (Ameriks 2000: 36). Allerdings wird Immaterialität doch für die Spiritualität verlangt. Ohne

¹¹ Dies gilt beispielsweise auch für Humes Kritik am Materialismus. Vgl. zu Ähnlichkeiten und Unterschieden der Materialismus-Kritik bei Hume und Kant: Wunderlich 2013.

Immaterialität könnte es keine Spiritualität geben. Nur wenn die Seele immateriell ist, kann ihr auch Spiritualität zugesprochen werden. Immaterialität macht die Spiritualität überhaupt erst möglich. Nun, nachdem Kant sowohl Spiritualismus als auch Materialismus zurückgewiesen hat, fügt er hinzu:

Und die Schlußfolge ist, daß wir auf keine Art, welche es auch sei, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz [d.h. ihrer Spiritualität] überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können (*KrV* B420).

Wenn wir uns aber auf Grund eines Vernunftschlusses gewiss sein könnten (wenn auch nicht durch eine Anschauung involvierende Erkenntnis), dass die Seele an sich von immaterieller Natur sei, dann würden wir ganz sicher etwas von der Seele wissen, das „die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft“. Und 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, anzubauen, und [...] darin Besitz zu nehmen“ (*KrV* B409–410). Dies wäre jedoch „ein großer [...] Stein des Anstoßes wider unsere ganze Kritik“ (*KrV* B409). Kant fügt aber hinzu: „Allein die Gefahr ist hier nicht so groß, wenn man der Sache näher tritt“ (*KrV* B410). Denn weder gibt es eine Evidenz für die Annahme von einem „Bewußtsein der immateriellen Natur unseres denkenden Subjekts“ (*KrV* A690 / B718), noch können wir durch die Vernunft von unseren Vorstellungen auf ein real unbedingtes Ich von immaterieller Natur schließen und uns auf ein solches „ontologisch festlegen“.

Literatur

- Ameriks, Karl, 2000 [erste Auflage: 1982], *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford: Clarendon Press.
- Cosmus, Oliver, 2004, „Über einen gewissen Vorzug des Materialismus in Kants kritischer Philosophie“, in: Dieter Hüning, Karin Michel und Andreas Thomas (Hrsg.), *Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*. Berlin: Duncker & Humblot, 143–156.
- [Forberg, Friedrich Carl], 1796, „Prüfung des Materialismus“, in: Carl Christian Erhard Schmid (Hrsg.), *Psychologisches Magazin*, Jena, Bd. I, 100–153.
- Frank, Manfred, 1997, „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Heimsoeth, Heinz, 1956 [1924], „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie“, in: Heimsoeth, Heinz, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen* (Kant Studien Ergänzungsheft 71), Köln: de Gruyter, 228–257.

- Hunter, Ian, 2001, *Rival Enlighthenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Klemme, Heiner F., 2010, „Die rationalistische Interpretation von Kants ‚Paralogismen der reinen Vernunft‘. Eine Kritik“, in Jiri Chotas, Jindrich Karasek und Jürgen Stolzenberg (Hrsg.), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur ‚Transzendentalen Dialektik‘ der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 141–161.
- Rosas, Alejandro, 1996, *Kants idealistische Reduktion. Das Mentale und das Materielle im transzendentalen Idealismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rosefeldt, Tobias, 2000, *Das Logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffs von sich selbst*, Berlin: Philo.
- Thiel, Udo, (im Erscheinen), „Kant und der Materialismus des 18. Jahrhunderts“, in Violetta L. Waibel und Margit Ruffing (Hrsg.), *Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses „Natur und Freiheit“ in Wien vom 21.–25. September 2015*, Berlin / Boston: de Gruyter.
- Watkins, Eric, 2016, „Kant on Materialism“, *British Journal for the History of Philosophy*, 24, 1035–1052.
- Wuerth, Julian, 2014, *Kant on Mind, Action, and Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Wunderlich, Falk, 2013, „Kant and Hume contra Materialist Theories of the Mind“, in *Kant und die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Berlin / Boston: de Gruyter, 493–504.