

Leib und Seele

Kants transzendentalphilosophische Kritik an der Position der frühen Neuzeit

Von Wilhelm G. JACOBS (München)

Diese Abhandlung stellt Kants Kritik an dem dualistischen Verständnis des Verhältnisses von Leib und Seele, wie es die frühe Neuzeit konzipiert hatte, dar. Dazu wird in einem ersten Teil die relevanteste Lehrmeinung der frühen Neuzeit, nämlich die Descartes' skizziert. Dieser formuliert in seinen Meditationen nicht nur als erster grundlegend die Position der frühen Neuzeit, auf ihn bezieht sich Kant ausdrücklich. In einem zweiten Teil wird sodann Kants Kritik an dieser Position dargelegt. Da es hier nicht auf eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung der Kantischen Lehre von der Seele, wie sie erst kürzlich Alois Winter¹ vorgelegt hat, ankommt, beziehe ich mich auf die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft, in der Kant gerade jene Partien, die für unser Thema heranzuziehen sind, neu und prägnant gefaßt hat. In einem dritten und letzten Teil wird Kants Lehre von der Seele, soweit dies bei der Darstellung seiner Kritik noch nicht geschehen konnte, ausgeführt und gezeigt, daß er eine konsistente Theorie der Seele vorgelegt hat.

I.

Descartes' philosophisches Bemühen gilt der Sicherung der Erkenntnis. Daher setzt er mit dem methodischen Zweifel an; dieser ist derart umfassend, daß er nach einer Bemerkung von Ludger Oeing-Hanhoff „die durch die natürliche Sprache erschlossene Welt insgesamt“² betrifft. Er wird nicht um seiner selbst willen eingesetzt, sondern um durch den Ausschluß des Bezweifelbaren zu dem Unbezweifelbaren zu gelangen. Als unbezweifelbar erfährt man im Zweifel den Akt des Zweifels selber; wenn man ihn bezweifeln wollte, vollzöge man ja gerade dasjenige, was man bezweifelt. Wollte man das Zweifeln selber bezweifeln, so wüßte man nicht, was man vollzieht. Zweifeln kann man eben nicht, ohne zu wissen, daß man zweifelt. Die unmittelbare Selbstgewißheit des Geistes im Akt des Zweifels macht diesen unbezweifelbar. So enthüllt sich die Selbstgewißheit des Geistes in seinen Akten als das gesuchte Unbezweifelbare.

¹ Seele als Problem in der Transzendentalphilosophie Kants unter besonderer Berücksichtigung des Paralogismus-Kapitels, in: Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zur menschlichen Person, hg. von K. Kremer (1984) 100–168.

² „Seele“ und „Geist“ im philosophischen Verständnis Descartes, in: Seele... (s. Anm.1) 84.

Der Vollzug des Geistes heißt bei Descartes „cogitare“; er erschöpft sich nicht im dubitare, dem Zweifel, wohl aber lassen sich die verschiedenen Weisen, in denen Geist sich vollzieht, vom dubitare her bestimmen. Ihnen allen (intelligere, ignorare, affirmare, negare, velle, nolle, imaginare, sentire) ist gemeinsam, daß sie als solche unmittelbar gewußt sind. Unmittelbar gewußt ist nicht der Gehalt des Vollzugs – man kann sich ja in dem täuschen, *was* man empfindet –, wohl aber der Akt selber – nicht täuschen kann man sich darüber, *daß* man empfindet. Somit gehören alle jene Akte zur *res cogitans*, die in unmittelbarer Selbstgewißheit vollzogen werden.

Zweifeln läßt sich an allem, was zu Bewußtsein kommt, es sei denn das Bewußtsein selbst. Was außer dem Bewußtsein noch zu Bewußtsein kommt, ist die *res extensa*. Diese ist als ausgedehnte im Prinzip teilbar. Aus der Negation dieser Bestimmung ergibt sich eine wichtige Bestimmung der *res cogitans*, sie ist unteilbar eins. Die Einheit der *res cogitans* entspricht ihrer Selbstgewißheit: nur indem die verschiedenen Vollzüge derselben auf eine Einheit, das Selbst, bezogen werden können, kann sich die *res cogitans* ihrer selbst bewußt sein. Es ist daher konsequent, wenn es bei Descartes nicht schlicht heißt: *cogito*, sondern mit Betonung: *Ego cogito*. Erst indem die *cogitatio* eine des *Ego* ist, kann sie sich ihrer bewußt sein.

Bisher haben wir von Bewußtsein bzw. Selbstbewußtsein geredet, nicht von Seele. In der Tat verschwindet das Wort Seele, lateinisch *anima*, wie Oeing-Hanhoff bemerkt, aus den Meditationen, nachdem die „*res cogitans* als bewußtes Geist- und Vernunftwesen“³ aufgewiesen ist, und „*anima*“ wird durch „*mens*“, Geist, ersetzt. Das *Cogito* ist nicht, wie die *anima*, Lebensprinzip, sondern Bewußtsein, verbunden mit Selbstbewußtsein.

Man versteht Descartes nicht, wenn man sein *Ego* als erstes und einziges Prinzip seiner Philosophie ansieht. Descartes' *Ego* ist ein zweifelndes *Ego*, d. h. ein endliches *Ego*. Es kann sich aber nicht als endlich erfassen, ohne zugleich die Idee des Unendlichen zu haben. Aus diesem Unendlichen erst kann sich das Endliche begreifen, und so folgt in der dritten Meditation der Rückgang auf Gott. Erst indem sich das *Ego* aus diesem seinem Grunde begreift, hat es sich zureichend erkannt.

Die Erkenntnis Gottes garantiert zugleich die Wahrheit dessen, was man klar und deutlich an der *res extensa* erkennen kann, ja sogar daß unsere Erfahrungen in ihrem Zusammenhang im allgemeinen, wenn auch nicht im besonderen Fall von Täuschung frei sind. Die räumlichen Dinge sind in ihrer Abmessung und Ausdehnung geometrisch zu begreifen, in ihren Prozessen nach den Gesetzen der Mechanik.

Aus diesen Gesetzen, und zwar einzig aus diesen Gesetzen, ist auch der menschliche Leib zu verstehen. Er ist ein mechanischer Automat, der vergeht, wenn die Maschine zerfällt. Erfahrung lehrt, daß das *Ego* dem Leib verbunden ist, nicht nur wie der Schiffer seinem Schiff, sondern daß es mit ihm ein „*unum quid*“⁴,

³ Ebd.

⁴ Med. VI, 13, Übers. von A. Buchenau und E. C. Schröder (1956).

ein einheitliches Etwas bildet. Der Ausdruck „unum quid“ ist ein unbestimmter Ausdruck und bezeichnet die problematische Stelle in Descartes' Denken. Die Einheit von Seele und Leib wird erfahren, kann aber nicht präzise expliziert werden; denn der Leib kann nicht in die Durchsichtigkeit, mit der die *res cogitans* sich durchschaut, aufgenommen werden. Zwar ist der Leib, wie auch die übrige Körperwelt, dem Erkennen nicht ganz entzogen, aber er bleibt, wie Joachim Kopper schreibt, „in das stoffliche Bestehen gebunden, das [...] für das unmittelbare Erfahren dunkel und ein dem Begreifen Fremdes bleibt“.⁵

Das stoffliche Bestehen ist ein Ausdruck der totalen Andersheit von Materie und Geist. Die eine ist nicht auf den anderen zurückzuführen oder aus ihm zu begreifen. Beide sind nach eigenen Gesetzen zu verstehen, und zwar durchgängig. Das bedeutet, daß die Einheit von Leib und Geist zwar faktisch festgestellt werden kann, daß aber kein Übergang von dem einen zum anderen denkbar ist. Ein solcher Übergang ist aber immer dann gedacht, wenn man dem Willen Kausalität in der Körperwelt zuschreibt. Wenn aber der Mensch für sein Tun verantwortlich ist, so muß sein Wille in der Körperwelt Kausalität haben können.

Das Problem, wie Leib und Seele, die methodisch strikt getrennt sind, zusammen gedacht werden könnten, hat nach Descartes Generationen von Philosophen beschäftigt. Im Rahmen dieses Vortrags soll nur auf *eine* Konsequenz hingewiesen werden. Spinoza hatte die dem Descartesschen Denken eigentümliche Tendenz, aus Prinzipien, oder anders: systematisch zu philosophieren, verschärft und die für Descartes unterscheidbaren Tätigkeiten der *res cogitans* auf einen einzigen Begriff gebracht, den der Idee. Eine Vorstellung zu haben, bedeutet nämlich für Spinoza nicht nur etwas vorzustellen, sondern auch die Vorstellung zu bejahen und durch dieselbe zum Handeln veranlaßt zu werden. Spinoza leugnet somit die Willensfreiheit, und dies war allein schon aus weltanschaulichen Gründen unerträglich. In der Folge bemühte man sich durchaus, dieser Konsequenz aus dem Wege zu gehen und zugleich die imponierende systematische Geschlossenheit Spinozas beizubehalten, kam aber über Vermittlungsversuche nicht hinaus.

II.

Wer über diese Vermittlungsversuche hinauskommen wollte, mußte neu ansetzen. Kant war es, der den entscheidenden Neuansatz vorlegte. Dabei bricht er nicht mit der neuzeitlichen Tradition der Reflexion von Erkenntnis, er präzisiert sie vielmehr. Kant formuliert den Gegensatz seiner zur älteren Philosophie so: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten. [...] Man versuche es [...] einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten.“⁶ Im Zuge seiner Reflexionen setzt

⁵ Descartes und Crusius über „Ich denke“ und leibliches Sein des Menschen, in: Kant-Studien 67 (1976) 343.

⁶ KrV B XVI.

sich Kant von Descartes' Cogito ab. An zwei Punkten wird der Unterschied deutlich:

- A) Indem Kant die Zeit als Anschauungsform begreift, muß er das unmittelbare Selbstbewußtsein Descartes' differenzierter analysieren.
 B) Daher wird aus Descartes' Cogito Kants Ich denke.

A. Für Kant läßt sich, ebenso wie für Descartes, eine geistige von einer räumlichen Welt unterscheiden. Entsprechend seiner Intention, zu sehen, ob sich nicht die Gegenstände nach der Erkenntnis richten, untersucht Kant das Wissen von ausgedehnten Dingen genauer als Descartes. Dabei geht Kant davon aus, daß ausgedehnte Dinge nicht vorgestellt werden können, ohne daß sie als im Raume ausgedehnt vorgestellt werden. Im Raum, nicht in einem bestimmten, sondern in dem einen unendlichen, unbestimmten Raum sind alle ausgedehnten Dinge geordnet und aufeinander bezogen. Der Raum ist kein Gehalt, sondern die Form, die notwendig ist, damit Gehalte aufeinander bezogen werden können, mit anderen Worten: er ist eine apriorische Anschauungsform, die es möglich macht, Empfindungen zu ordnen.

Kant reflektiert weiter auf die Weise, in der wir uns des Raumes bewußt werden. Wir können, um es mit Kants Worten zu sagen, „die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht aufeinander zu *setzen*“.⁷ Kant hebt das Wort „setzen“ im Druck hervor, um auf diese Tätigkeit als Tätigkeit aufmerksam zu machen. Die Tätigkeit, die Raum vorstellt, ist nicht selber räumlich; sie ist geistig. Wenn auch die geistige, also unräumliche Tätigkeit nicht im Raum geordnet werden kann, so ist sie doch nicht ohne jegliche Ordnungsmöglichkeit vorstellbar. Sie wird in der Zeit geordnet; wir haben zu einem bestimmten Zeitpunkt die drei Linien gesetzt, vorher und nachher haben wir andere geistige Operationen vollzogen. Neben die Anschauungsform des Raumes tritt die der Zeit.

Kant konzipiert den Raum nicht unabhängig von der Zeit; den Raum vorzustellen, ist eine geistige Tätigkeit, und diese wird in die Anschauungsform der Zeit eingeordnet. Raum kann nur vorgestellt werden in der Zeit. In der Zeit vorgestellt werden, heißt, in einer bestimmten Zeit vorgestellt werden. Daher muß Zeit meßbar sein. Um aber eine Zeitlänge oder -stelle auch für die innere Wahrnehmung zu bestimmen, müssen wir diese Bestimmung „immer von dem hernehmen [...], was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen“.⁸ Die Bestimmung der Zeit aber können wir, wie Kant in seiner „Widerlegung des Idealismus“ gegen Descartes anführt, „nur durch den Wechsel in äußeren Verhältnissen [...] in Beziehung auf das Beharrliche im Raume [...] vornehmen“.⁹

Raum und Zeit sind für Kant durch ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis miteinander verzahnt: Raum kann nur in der Zeit vorgestellt werden, Zeit kann nur

⁷ B 154.

⁸ B 156.

⁹ B 277 f.

vermittelt des Raumes vorgestellt werden. Aus diesem Wechselverhältnis folgert Kant, daß wir „die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen“.¹⁰ Kant parallelisiert Raum und Zeit; wie durch den ersten äußere Empfindungen geordnet werden, so durch die letzte innere. Wenn aber durch die Ordnung der äußeren Empfindungen Erscheinungen vor das Bewußtsein treten und nicht Dinge an sich, so gilt dies auch für die Ordnung der inneren Empfindungen. So müssen wir Kant zufolge zugestehen, daß wir durch den inneren Sinn „uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich *von uns selbst* affiziert werden, d. i. was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen“.¹¹

Kant begreift die Selbsterkenntnis ebenso wie die Erkenntnis von räumlichen Gegenständen als Erscheinung; diese Bezeichnung soll darauf aufmerksam machen, daß das Gegebene durch Anschauungsformen und Kategorien vermittelt ist. Was uns zu Bewußtsein kommt, ist unser Wissen von den Dingen, nicht diese, wie sie an sich sind. Kant betont ausdrücklich gegen die eben auch von Descartes vertretene Meinung, das Wissen von mir selbst und meinem Zustand sei „unmittelbar durchs Bewußtsein klar“,¹² dieses Wissen sei Erscheinung. Er leugnet das von Descartes behauptete unmittelbare Wissen seiner selbst, weil er die Leistung des Bewußtseins in der Erkenntnis reflektiert.

Unser Bewußtsein von uns selbst ist somit für Kant nicht unmittelbar, sondern vermittelt. Indem Kant unser Wissen von uns selbst als Erscheinung begreift, begreift er in eins damit, daß dieses unser Wissen von uns selbst begrenzt ist; wir können die Frage, wer wir denn eigentlich über unser Wissen von uns selbst hinaus seien, weder beantworten noch abweisen.

B. Das Wissen des Menschen von sich selbst ist Erscheinung. Erscheinung ist nicht Schein, vielmehr etwas Wirkliches; dieses Wirkliche aber ist konstituiert durch die im Gemüte bereitliegenden Formen. Diese hat Kant gefunden, indem er hinter die Erscheinungen zurückfragte. Die Begründung der Erscheinungen liegt diesen voraus. Daher kann Kant die Begründung der Erscheinungen nicht in einem Ich, das selber unter die Erscheinungen fällt, wie er das *Cogito Descartes'* versteht, suchen; er muß differenzierter untersuchen als sein Vorgänger.

Erkenntnis konstituiert sich nach Kant dadurch, daß Anschauungen durch Kategorien synthetisiert werden. Diese Synthesis kann nur stattfinden, wenn etwas in der Anschauung gegeben ist: sie ist aber ihrerseits eine spontane Handlung des Verstandes, d. h. der Verstand nimmt die Formen dieser Synthesis, die Kategorien, aus sich selbst; sie sind ihm a priori eigen. Der Verstand ist in seinem, gemäß den verschiedenen Kategorien unterschiedlichen Handeln derselbe, wie man dadurch beweisen kann, daß es jedermann möglich ist, zu einer Verstandeshandlung ein

¹⁰ B 156.

¹¹ Ebd.

¹² B 55 (A 38).

„Ich denke“ (dieses und jenes) hinzuzudenken. Da die Verstandeshandlung selber Denken ist, so bedeutet „Ich denke“, daß das Denken von dem Gedanken seines eigenen Vollzugs immer dann, wenn es vollzogen wird, begleitet sein kann. Dieser Gedanke, die transzendente Apperzeption, belegt oder bezeugt, um einen Gedanken von Hans Michael Baumgartner¹³ aufzugreifen, ursprüngliche Einheitsstiftung des Verstandes, der sich in dem Gedanken „Ich denke“ selbst als Einheit denkt.

Kants „Ich denke“ ist demnach nur der stets mögliche Gedanke der synthetischen Verstandeshandlung; er hat also einen wesentlich geringeren Umfang als Descartes' „Cogito“, das jeglichen geistig-seelischen Akt, insofern er nur mit dem Bewußtsein seiner selbst verknüpft war, meinte. Zudem haben beide Gedanken einen anderen Status: Das Cogito ist die erste sichere, unbezweifelbare Erkenntnis für Descartes, das „Ich denke“ ist für Kant überhaupt keine Erkenntnis, sondern nur ein Gedanke. Erkenntnis bedarf für Kant ja der Anschauung, und diese ist im „Ich denke“ überhaupt nicht gegeben.

Wenn auch das „Ich denke, welches alle meine Vorstellungen muß begleiten können“ keine Erkenntnis ist, so steht es doch in Beziehung zur Erkenntnis; es ist ein notwendiges Moment an ihr. Es bezeichnet das Subjekt des Denkens, jedoch das logische Subjekt, nicht ein empirisches. Die Unterscheidung der beiden Subjektbegriffe wird notwendig, damit nicht der konkrete und bestimmte Mensch mit dem Gedanken „Ich denke“ identifiziert wird. Wenn der konkrete Mensch von sich als empirischem Subjekt spricht, so hat dieses empirische Subjekt den logischen Status des Objekts; dieses aber bezieht sich ja gerade auf ein logisches Subjekt, welches die Handlung der Synthesis vollzieht, die erst das logische Objekt, hier: das empirische Subjekt, erscheinen läßt. Das logische Subjekt bestimmt in dieser Handlung das Gegebene durch die Kategorien. Das Bestimmen ist der Grund des Erscheinens der Objekte im Bewußtsein, das Erscheinen die Folge. Grund und Folge müssen unterschieden werden, oder anders: Das Bestimmen als Grund kann nicht als seine Folge, nämlich als erscheinendes Objekt, gedacht werden. Das logische Subjekt kann, eben weil es Subjekt ist, nicht als Objekt erkannt werden, wohl aber muß es als Ermöglichungsgrund jeder Vorstellung eines Objekts gedacht werden. Kant berührt hier eine der unaufhebbaren Schwierigkeiten der Transzendentalphilosophie; indem diese nach den Bedingungen der Möglichkeit von Objektivität fragt, kann sie eben diese Bedingungen gerade nicht objektivieren und in unserer Objektsprache adäquat zur Sprache bringen.¹⁴

Kant expliziert den Unterschied zwischen der transzendentalen Apperzeption und dem empirischen Ich eingehend;¹⁵ die Verwechslung der beiden Ich-Begriffe ist für ihn der Hauptkritikpunkt an den dogmatischen Beweisen der rationalen

¹³ Zur methodischen Struktur der Transzendentalphilosophie. Bemerkungen zu Rüdiger Bubners Beitrag, in: Bedingungen der Möglichkeit. ‚Transcendental Arguments‘ und transzendentales Denken, hg. von E. Schaper und W. Vossenkuhl (1984) 82.

¹⁴ Vgl. B 404 (A 345 f.)

¹⁵ Vgl. B 157.

Psychologie, die er im Paralogismuskapitel durchführt. Er faßt deren Behauptungen in einen Paralogismus zusammen; dessen Maior lautet: „Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz.“ Zu diesem Maior bemerkt Kant, daß hier so geredet wird, daß dasjenige, was als Substanz gedacht werden soll, auch etwas sein könne, was anschaulich gegeben ist. Im folgenden Minor aber wird gerade die Möglichkeit eines anschaulich Gegebenen nicht mitgedacht; der Minor lautet: „Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden.“¹⁶ Es ist Kant wichtig, den Paralogismus deutlich zu machen; daher fügt er seiner Erläuterung des Fehlschlusses noch eine Anmerkung hinzu und bemerkt, daß in den beiden Prämissen das Denken (der Substanz bzw. des Subjekts) in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird: „Im Obersatze, wie es auf ein Objekt überhaupt (mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag) geht; im Untersatze aber nur, wie es in der Beziehung aufs Selbstbewußtsein besteht, wobei also an gar kein Objekt gedacht wird.“¹⁷ Und Kant erläutert, nun zum dritten Mal, daß im Maior von Dingen, im Minor aber vom Denken geredet wird. Das letzte aber läßt sich nicht zum Objekt machen, und gerade das tut der von Kant kritisierte Fehlschluß im Minor. Somit ist der Mittelbegriff in den Prämissen nicht identisch, und die Conclusio ist ein Trugschluß. Da aber dieser Paralogismus grundlegend für die rationale Psychologie war, sind alle weiteren Behauptungen derselben auf den Sand dieses Fehlschlusses gebaut.

Dies gilt insbesondere für die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Um diese Frage positiv zu beantworten, müßte die Seele als Substanz nachgewiesen werden können; insofern eine Erkenntnis nur aus der Anwendung der Kategorie auf Anschauungen resultiert, kann das transzendente Ich ohnehin nicht als Substanz nachgewiesen werden. Insofern ein Ich sich nun empirisch affiziert, kann es aber auch nicht als Substanz behauptet werden; denn das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit im Wechsel,¹⁸ der innere Sinn aber, in dem die Selbstaffektion des Ich angeschaut wird, kennt kein Beharrliches, sondern nur das Verfließen. Die Zeit wird ja – es ist oben ausgeführt – nur durch ein Beharrliches im Raum meßbar.

Zusammenfassend gesagt: Kant kritisiert, daß das nicht objektivierbare logische Subjekt für ein erkanntes Objekt gehalten werde. Das Ich als erkanntes Objekt ist für Kant allemal Erscheinung; dieses (empirische) Ich, das selbst Erscheinung ist, kann Erscheinung nicht begründen. Descartes' Cogito leistet also für Kant gar nicht die Begründung von Erkenntnis. Descartes behauptet für Kant, zuviel vom Cogito zu wissen; daher leistet es, kritisch betrachtet, zu wenig.

¹⁶ B 410 f.

¹⁷ B 411.

¹⁸ Vgl. B 183 (A 143), B 275, B 413.

III.

Kants Kritik hat die rationale Psychologie destruiert; ist er damit zum Zermalmer jeglicher Metaphysik der Seele geworden, oder sind uns, mit Alois Winter zu fragen, „gewisse, wenn auch vorsichtigere, metaphysische Grundaussagen über die Seele“¹⁹ gestattet? Kant hat zwar keine vorsichtigen, noch weniger metaphysische, wohl aber kritische Aussagen über die Seele gemacht. Dies ist in den folgenden drei Abschnitten auszuführen.

A. Descartes hatte Geist und Körper unterschieden. Die kritische Reflexion des Erkenntnisvermögens dagegen gibt das Unterscheidungskriterium an die Hand, Körper und Seele zu unterscheiden, und zwar sind es die Anschauungsformen, die die Unterscheidung bestimmen. Der Gegenstand des inneren Sinnes heißt Seele, der der äußeren Sinne Körper.²⁰ Was erscheint, ist also, insofern es im Raume erscheint, körperlicher Natur, insofern es in der Zeit erscheint, seelischer Natur.

Wenn Körper und Seele strikt unterschieden sind, so erhebt sich die Frage, die Descartes nicht lösen konnte, nämlich die nach dem Zusammenhang beider, insbesondere nach dem Zusammenhang der Seele mit demjenigen Körper, den wir als den unsrigen wissen, mit dem Leib. Die Schwierigkeit, so heterogene Gegenstände wie Leib und Seele in Gemeinschaft zu denken, löst Kant durch einen Hinweis darauf, wie diese Gegenstände bewußt werden, nämlich bestimmt durch die unterschiedlichen Formen der Anschauung. Damit haben aber Leib und Seele den erkenntnistheoretischen Status von Erscheinungen. „Bedenkt man aber“, fährt Kant fort, „daß [...] das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig [nämlich von der Seele] nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit.“²¹ Kant akzeptiert, daß die Schwierigkeit nicht in der Weise zu lösen ist, in der man es zwei Jahrhunderte lang versucht hatte; er löst entsprechend seiner transzendentalen Methode das Problem durch Reflexion auf die Problemstellung selbst. Er rekurriert auf die durch den Begriff des Dings an sich gekennzeichnete Grenze im Wissen. Dieser Rekurs erlaubt, beide Erscheinungen, Seele und Leib, in ihrer Gesetzmäßigkeit zu erforschen, verhindert aber die Auflösung der Gemeinschaft beider nach einer Seite hin, wehrt mit anderen Worten Materialismus und Spiritualismus ab. Positiv gewendet, eröffnet er der empirischen Forschung das Feld, und zwar in der Weise, daß diese Forschungen ihren eigenen Gang gehen, einen Gang, der nicht in das Gebiet der Philosophie führt. Daher kann weder die Philosophie die empirische Wissenschaft, noch diese jene bevormunden. Kant hält damit beide aus weltanschaulichem und ideologischem Gezänk heraus.

B. Die Unterscheidung von Leib und Seele gemäß den Anschauungsformen, in denen sie wahrgenommen werden, führt zu einem weiteren Unterschied. Der Leib wird als Körper im Raum wahrgenommen und damit als Objekt vorgestellt; er

¹⁹ A. a. O. (s. Anm. 1) 143.

²⁰ Vgl. B 400 (A 342).

²¹ B 427 f.

kann als Substanz, die gegenüber ihren Akzidentien dauert, erkannt werden. Der Seele, die nur in der Zeit erscheint, fehlt das Dauernde; somit kann sie nicht durch die Kategorie der Substanz als Objekt vorgestellt werden. Die verschiedenen seelischen Erscheinungen verfließen mit der Zeit; sie können nicht als in einer Substanz geeinigt vorgestellt werden. Der Verstand leistet die Einheit dieser Erscheinungen nicht. Erst recht leistet das Ich denke diese Einheit nicht. Denn dieses Ich ist eine „für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung“, wie Kant schreibt, bemüht, jegliche Objektivierung von diesem Ich denke abzuhalten. Selbst das Wort Ich ist Kant noch zu sehr der Objektsprache verhaftet – die genannte Grundschwierigkeit der Transzendentalphilosophie –, und er formuliert: „Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können.“²² Die transzendente Apperzeption ist nichts mehr als ein Bezugspunkt, der ohne das, was er aufeinander bezieht, nichts ist. Sie kann gar nicht als etwas für sich begriffen werden.

Wenn wir uns aber als mehr denn einen Bezugspunkt aller Erfahrungen begreifen, woher nehmen wir die Berechtigung dazu? Diese Berechtigung verleiht die Vernunft durch die Idee der Seele. Ideen sind Gedanken der Vernunft, durch die sie die Einheit von Erfahrungsbereichen, letztlich aller Erfahrung, denkt, im Falle der Seele die Einheit aller jener Erscheinungen, die nur zeitlich, nicht räumlich erscheinen. Die Idee ist aber falsch verstanden, wenn sie als ein Letztes angesehen wird; sie ist vielmehr „bloß das Schema jenes regulativen Prinzips, wodurch die Vernunft, soviel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet“.²³ Der Vernunft ist somit das Prinzip eigen, die Einheit der stets bedingten Erscheinungen zu denken. Da sie deren Einheit niemals objektiv erfährt, denkt sie die Reihe der bedingten Erscheinungen vollständig, und zwar als Einheit; sie denkt das Unbedingte zu dem Bedingten.

Indem die Vernunft „den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens [...] unbedingt und ursprünglich denkt“,²⁴ generiert sie die Idee Seele. Dadurch erhält die Vernunft die Vorstellung einer „einfachen selbständigen Intelligenz“.²⁵ Die Vernunft bedient sich dabei der Substanzkategorie, die sie hier aus eigener Macht anwendet, wohl wissend, daß sie mit ihr bei dieser Operation keinen Gegenstand in der Anschauung bestimmt.

Mit dieser ursprünglichen Leistung macht es die Vernunft möglich, daß die seelisch zu qualifizierenden Erscheinungen auf etwas mehr als ein X bezogen werden können. Die Beziehung auf das X ist die auf eine bloße Funktion; sie gehört zwar notwendig zum Erkenntnisvermögen, dieses aber erschöpft sich nicht in ihr. Eine Funktion ist noch kein Subjekt, das ein Urteil behauptet. Wenn aber die Vernunft die Einheit des Denkens ursprünglich und unbedingt denkt, so denkt sie

²² B 404 (A 345 f.).

²³ B 710 (A 682).

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

die Spontaneität, die die Funktion entspringen läßt. Ohne diese Spontaneität müßte die Funktion, mit Hermann Krings zu reden, „als eine Bewußtseins-Maschine oder als zufälliges Bewußtseins-Aggregat vorgestellt werden“.²⁶ Wird das Subjekt aber als Spontaneität gemäß dem Prinzip der Vernunft gedacht, so können überhaupt erst jene Erscheinungen, die wir seelisch nennen, auf ein Subjekt, das über ein logisches hinaus ein Ich ist, bezogen werden. Die Idee Seele erst macht es möglich, die seelischen Erscheinungen zur Einheit des empirischen Ich zu fassen.

Kant sieht aus dieser Idee, recht gebraucht, „nichts anderes als Vorteil entspringen“.²⁷ Sie hält nämlich die Möglichkeit einer Unsterblichkeit der Seele offen und weist „windige Hypothesen“ ab. Man kann hinzufügen, daß die Vernunft uns prinzipiell nötigt, im Menschen mehr zu sehen, als von ihm in Erscheinung tritt. Niemand geht darin auf, was er von sich oder was andere von ihm wissen. Es ist aus theoretischen Gründen notwendig, das Bild des Menschen als geistig-seelischen Wesens auf ein Unbedingtes hin offenzuhalten.

C. Die Idee der Seele bringt der Vernunft dann Vorteile, „wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als bloße Idee [...] gelten zu lassen“.²⁸ Als regulatives Vernunftprinzip ist sie gut und richtig angewandt, sie sagt aber nichts aus über die Seele an sich selbst. Wenn also in der Idee Seele die Kategorie der Substanz gedacht ist, so nur in regulativer, nicht in bestimmender Funktion. Durch die Idee Seele stellt die Vernunft diese zwar als substantielle Einheit vor, dies aber nur aus eigener Macht ohne Rechtsgrund in der Sache.

Nun hält zwar diese Idee die Möglichkeit der Unsterblichkeit offen, aber sie gibt auch nicht den schwächsten Hoffnungsschimmer. Einen solchen aber sucht die Vernunft, wenn auch nicht als theoretische, sondern als praktische. Kant entdeckt den Stern der Hoffnung und weist am Ende des Paralogismuskapitels der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft auf seine Ausführungen in der Kritik der praktischen Vernunft hin. Diese kennt nämlich im Sittengesetz ein Gesetz, das völlig a priori feststeht und unsere Existenz betrifft. Das Bewußtsein dieses Gesetzes gibt uns Anlaß, „uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen *Daseins* als *gesetzgebend* und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen“.²⁹ Wir würden dadurch, so fährt Kant fort, „eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu“ – und diese Bemerkung Kants ist hier wesentlich – „ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen“. Alle theoretische Bestimmung ist die der empirischen Anschauungen durch die Kategorien; daß Anschauungen gegeben sind, ist die Bedingung dafür, daß die Kategorien sie synthetisieren. Diese Bedingung ist bei der angekündigten

²⁶ Funktion und Grenzen der Transzendentalen Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft, in: Bedingungen... (s. Anm. 12) 100 f.

²⁷ B 711 (A 683).

²⁸ Ebd.

²⁹ B 430.

Spontaneität nicht gegeben und auch nicht erforderlich. Es ist die Spontaneität der praktischen Vernunftautonomie, die durch das Sittengesetz den Willen bestimmt.

Das Sittengesetz verlangt nicht nur hie und da die ihm gemäße Bestimmung des Willens, sondern es verlangt diese grundsätzlich, das ist auf die Zeit appliziert: immer. Anders ausgedrückt, es verlangt Heiligkeit. Nun ist diese völlige Angemessenheit des Willens an das Sittengesetz einem vernünftigen Wesen in der Sinnenwelt nicht möglich. Da aber von der Forderung des Gesetzes kein Abstrich gemacht werden kann und darf, so liegt in dieser selber die Aufforderung an die Vernunft, jene Bedingung zu denken, unter der dem Sittengesetz Genüge getan werden kann. Diese Bedingung ist die unendliche Dauer des vernünftigen Wesens bzw. der Seele; denn in einer unendlichen Dauer kann sich die Seele der Heiligkeit immer mehr annähern. Die unendliche Annäherung wird vom höchsten Richter, Gott, in einem einzigen Blick umfaßt, und der höchste Richter „sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze, und die Heiligkeit [...] ist in einer einzigen intellektuellen Anschauung des Daseins vernünftiger Wesen ganz anzutreffen“.³⁰

Was für einen göttlichen Blick als Ganzes gedacht werden muß, muß für ein endliches Vernunftwesen als unendliche Dauer gedacht werden. Diese kann freilich nicht angeschaut werden, sie ist gedacht, nämlich als eine Bedingung, die notwendig ist, damit das Sittengesetz, das unbedingt gebietet, erfüllt werden kann. Aus der unbedingten Forderung ergibt sich, daß sie erfüllbar zu denken ist. Als eine Bedingung der Erfüllung ist die unendliche Dauer der Seele zu denken.

Damit ist zwar nicht ein Beharrliches in der Anschauung gegeben, wohl aber ein Beharrliches notwendig gedacht. Dieser Gedanke aber erlaubt es, die Seele als Substanz, d. i. beharrlich, zu denken. Kant verweist ausdrücklich in der zweiten Kritik auf das Paralogismenkapitel der ersten und bemerkt, daß es in diesem an einem Merkmal der Beharrlichkeit fehlte, um sie „zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen, welches die praktische Vernunft durch das Postulat einer zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze [...] erforderlichen Dauer ausrichtet“.³¹ Die praktische Vernunft ermöglicht es, durch den Gedanken der Dauer – nicht durch eine Anschauung – die Seele als Substanz zu denken.

Kant nennt die Bedingungen, die zur Erfüllung des Sittengesetzes notwendig gedacht werden müssen, Postulate. Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele läßt jene Hoffnung aufscheinen, die die theoretische Idee der Seele nicht aufleuchten lassen, wenn auch nicht verstellen konnte. Das Postulat und die Idee Seele kommen beide darin überein, daß die Kategorie der Substanz zwar gedacht wird, aber keine Anschauung bestimmt. Sie unterscheiden sich darin, daß die Idee eine Einheit für die theoretische Vernunft konstituiert, das Postulat aber auf Grund der Unbedingtheit des Sittengesetzes die Bedingung der Erfüllung jenes Unbedingten denkt; die Idee gründet auf einem Bedürfnis der theoretischen, das Postulat auf dem Faktum der praktischen Vernunft. Damit ergibt sich ein über den Gebrauch der

³⁰ KpV 221 f. (zitiert nach der 1. Aufl.).

³¹ KpV 239.

Substanzkategorie in der Idee hinausgehender Rechtsgrund des Gebrauchs derselben im Postulat. Die Substanzkategorie wird im letzten Fall angewandt, um eine Bedingung, unter der die Erfüllung eines unbedingten Gesetzes gedacht wird, vorzustellen. Da das unbedingte Gesetz sich selbst aufheben würde, wenn es Unerfüllbares verlangte, und dies nicht möglich ist zu denken, so muß die Bedingung seiner Erfüllung gedacht werden, wenn sie auch nicht erkannt und angeschaut werden kann.

Dieser Gedanke ist nicht nur bedeutsam für die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, sondern ebenfalls für die nach der Identität der Person. Diese liegt nicht im logischen Subjekt, auch nicht in der Idee der Seele, sondern im Bewußtsein der Beziehung auf das Sittengesetz, d. h. in der Verantwortung. Die Identität der Person ist keine faktische, sondern eine dynamische; sie gründet nicht in einem „Ist“, sondern in einem „Soll“. Dieses „Soll“ wird der Person nicht auferlegt, sondern – Kant selbstverständlich – es entspringt der Autonomie der Vernunft.

Um dieser Autonomie willen kann verständlich gemacht werden, warum die Unsterblichkeit kein Wissen, sondern nur eine Hoffnung ist. Stünde dem Menschen das der Sittlichkeit entsprechende Glück leibhaftig vor Augen, so hätte er keine Distanz zu diesem und würde es schon als Naturwesen anstreben; er wäre also gar nicht frei, die Autonomie wäre in Heteronomie umgeschlagen. Anders gewendet: Damit das Sittengesetz frei befolgt werden kann, ist eine Distanz zu dem im Sittengesetz garantierten gerechten Lohn notwendig, eine Distanz, die diesen nur denken, nicht aber anschauen und damit das Begehungsvermögen bestimmen läßt. Der Hoffnungscharakter von Unsterblichkeit ist um der Freiheit und Sittlichkeit willen notwendig.

Aufgabe dieser Abhandlung ist es, Kants Kritik an Descartes und der rationalen Psychologie darzulegen; Descartes hatte seinerseits schon eine Kritik der ganzen durch die natürliche Sprache erschlossenen Welt durchgeführt. Im Zuge seiner Kritik hatte er den Begriff der Seele durch den des Geistes ersetzt; die Bedeutungen, die dem Wort Seele eigen waren, konnten vor seiner Kritik nicht bestehen. Kant, indem er die Kritik präziserte und weiterführte, wurde auf den Begriff der Seele zurückgeführt. Er konnte zeigen, daß die natürliche Sprache die Begriffe Leib und Seele sinnvoll zu verwenden erlaubt.