

<b>e-Journal Philosophie der Psychologie</b>	<b>ENDLICHKEIT DES SUBJEKTES</b> <b>Im Rückblick auf 'Über die Einheit der Subjektivität' (1955)</b> <b>Dieter Henrich</b>
--	--

*In der Philosophischen Rundschau 3 von 1955, Seite 28 – 69, erschien Dieter Henrichs kritische Abhandlung zu einer neuen Auflage von Martin Heideggers ‚Buch ‚Kant und das Problem der Metaphysik‘, welches zuerst 1929 erschienen war. Die chinesische Zeitschrift ‚Weltphilosophie‘, die in Beijing herausgegeben wird, brachte 2017 eine Übersetzung dieser Abhandlung heraus und erbat von dem Autor Erläuterungen zu der Argumentation seiner mehr als 60 Jahre früher publizierten Abhandlung. Diese Erläuterungen unter neuen Gesichtspunkten erschienen in ‚Weltphilosophie 2017, 2, Seite 43 – 50. Deren deutsche Originalfassung wird hier erstmals, an wenigen Stellen leicht überarbeitet, unter ihrem neuen Titel veröffentlicht:*

Die Abhandlung über Martin Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* ist eigentlich eine Untersuchung über den Unterschied zwischen Kants Denkweise und der methodischen Grundorientierung von Heideggers 'Sein und Zeit'. Ich war 26 Jahre alt, als ich von Hans-Georg Gadamer den Auftrag für die Kritik des Kantbuchs seines Lehrers in der Rezensions-Zeitschrift *Philosophische Rundschau* erhielt. Noch sechs Jahrzehnte später kann ich mit diesem Text in allem Wesentlichen einverstanden sein – vor allem in drei Hinsichten, die zunächst erwähnt seien:

Der Text erklärt Kants Bemerkungen zu einer "gemeinschaftlichen Wurzel" von Sinnlichkeit und Verstand in Kants eigenem Sinn – aus den Debatten der Philosophie seiner Zeit und der Architektur der *Kritik der reinen Vernunft*. Dem dramatisierenden Stil eines Abenteuers des Denkens, in dem Heidegger ein neues Bild von Kant entwirft, wird damit die Grundlage entzogen: Kant wurde nicht zu einem Blick in die Tiefe der Fragen hingeleitet, die dem Denken durch die temporale Verfassung der Einbildungskraft aufgegeben sind. Vor ihr sollte Kant schließlich zurückgeschreckt sein, weil er unter dem Bann der Vormeinung von Autonomie und Herrschaft des Verstandes stand. (In späteren Jahren hat Heidegger dem Denken Kants eine solche, wenngleich nur transitorische Nähe zu seinen eigenen Einsichten nicht mehr zugestehen wollen.)

Auch der weitere Nachweis bleibt erhellend, dass Heidegger – anders als er selbst zu meinen schien – es nicht als erster unternahm, der Kantischen Rede von einer 'gemeinschaftlichen Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand' im Zusammenhang mit der Bedeutung der transzendentalen Einbildungskraft eine zentrale und über Kant selbst hinausführende Bedeutung zuzuweisen. Auf eine solche Spur hatten sich schon Fichte, Schelling und Hegel begeben. Aufgrund ihrer Voraussetzung, das philosophische Wissen müsse sich aus einem einzigen Prinzip herleiten lassen, haben sie sich sogar – veranlasst durch Kants Bemerkung über die 'gemeinschaftliche Wurzel' – auf einen solchen Weg begeben müssen.

Schließlich bleibt es immer noch wichtig, Heideggers phänomenologischen Methodengedanken als Muster für das Ziel philosophischer Erschließungsarbeit und ebenso als Grundlage seiner Kantinterpretation im Blick zu behalten: Heidegger meint, man dürfe sich nicht von dem aus der Naturerklärung hergeleiteten Modell von 'Kräften in ihrem Zusammenwirken' das Ziel jeder philosophischen Einsicht vorgeben lassen. An die Stelle dieses Modells, das eine unangemessene Vergegenständlichung einschließt, hat für ihn das Programm eines Aufweises von 'phänomenal Gegebenem' zu treten – und damit der Gedanke eines Gefüges von Momenten in einem allseitigen Wechselbezug. Diese Momente sind in "gleicher Ursprünglichkeit" nicht nur voneinander verschieden, sondern

in dieser ihrer Verschiedenheit miteinander verfügt. So bilden sie ein Ganzes aus, dem sie ebenso wesentlich zugehören wie es ohne sie nicht denkbar ist. Aufgabe der Philosophie ist es, dies Gefüge in der ihm eigenen Ganzheit, die zwar unmittelbar gegeben ist, die aber nicht offen zutage liegt, immer tiefer zu erschließen. Heidegger zufolge soll Kant dieses Gefüge als Einbildungskraft und *damit* als eigenständig-einige Verfassung der Zeitlichkeit in den Blick gebracht haben. Sie entzieht sich aber jedem Aufschluss vermittels einer Erklärung aus Kräften und Vermögen.

Nunmehr soll vom Nachdenken der nachfolgenden Jahre her noch einmal auf den Text von 1955 eingegangen werden: Was 'Subjektivität' meint, ist in dieser meiner frühen Anhandlung nicht eigens erklärt. Der Ausdruck bezieht sich zunächst auf die verschiedenen Komponenten, die im Aufbau der Erkenntnis zusammenwirken. Erkenntnis ist von Subjektivität her als Einheit zu verstehen, weil alle diese Funktionen unter dem Grundgedanken der Einheit eines Subjekts zusammenwirken. Es ist dies zugleich ein Subjekt, das jederzeit einen Gedanken von sich selbst fassen kann. Und es ist das Subjekt aller Gedanken insofern, als jeder Gedanke 'p', welchen Gehaltes immer, von dem Gedanken 'ich denke, dass p' muss 'begleitet' werden können – und zwar insofern, als dieser Gedanke von sich aus zu jedem aktuellen Gedanken hinzutreten kann. Diese seine 'Spontaneität' schließt weiter die Vernunftseinheit ein, über die zwischen diesem Subjekt und dem moralischen Prinzip des Handelns von Personen ein direkter Zusammenhang einsichtig wird.

Sowohl 'Einheit' als auch 'Subjektivität' sollten im Blick auf die Intentionen von Heideggers Kant-Buch nun aber in einem noch weiteren Zusammenhang zum Thema gemacht werden. Dieser frühe Text ist insofern nur ein erster Schritt, in einer Gesamtkritik an Heidegger ebenso wie zu einer Integration von vielen Fragestellungen, die von Kants Denken entwickelt worden sind. Heidegger hat unter seinem Leitgedanken von Einheit als einem Gefüge gleichursprünglicher Momente das Ziel verfolgt, ein in sich Einheitliches und Gründendes aufzuweisen, das sich zunächst als die zeitliche Dimension des menschlichen Daseins erschließt. Zuletzt soll von ihr her die vielgestaltig-einheitliche Fügung in dem 'Seyn' und seinem Anspruch an das Denken erfahren und verstanden werden – jenem Gedanken, den die Metaphysik seit ihrem griechischen Ausgang unzureichend aufgefasst, verdeckt und letztlich vergessen haben soll.

Die Abhandlung müsste ihrer Konsequenz nach zu einer grundsätzlichen und expliziten Kritik an diesem Programm führen, und sie weist auch wirklich auf sie voraus. Es gehört zu Heideggers Vorhaben eines Hinterfragens, einer 'Destruktion' der Metaphysik, die Sonderstellung des Selbstbewusstseins aufzuheben, welche für Kants Lehre charakteristisch war. Alle 'Ich-Gedanken' sind für Heidegger gegenüber der ursprünglichen Einheit der Zeitlichkeit des Daseins sekundär und abgeleitet. Für ihn erschließt sich nur über diese Zeitlichkeit des Selbstseins die Subjektivität als Einheit, die aber dann als 'Dasein bei einer Welt' verstanden sein muss.

Jean Paul Sartre ist ihm dabei in einigen Hinsichten gefolgt. Er lehrt, dass das ursprüngliche Bewusstsein präreflexiv, also 'ich-los' ist. Jeder 'Ichgedanke' beruht dagegen auf einer Projektion – einer Verwandlung des ursprünglichen Bewusstseins zu einer Weise von Gegenständlichkeit – und ist somit abgeleitet – wenn auch auf andere Weise. Obwohl Sartre von 'Bewusstsein' spricht – ein Ausdruck, den Heidegger für ebenso unangemessen wie einen Ausgang von 'dem Ich' fand – geht Sartres These ebenso dahin, 'die Subjektivität' als ursprüngliche, zunächst präreflexive Einheit zu begreifen.

Ich habe im Gegensatz dazu in mehreren späteren Veröffentlichungen dargelegt, warum man in dem Bewusstsein 'Ich denke' eine eigenständige Instanz als angezeigt erkennen muss – auch wenn sie nur unter Voraussetzungen in ihre Funktion eintreten kann. Diese Eigenständigkeit des für Er-

kennende und für Personen zentralen Selbstbezugs gilt gleichermaßen gegenüber den Gestimmtheiten des zeitlichen Daseins wie gegenüber Sartres präreflexivem Bewusstsein.

Damit stellt sich Kants Frage nach einem angemessenen Verstehen der Einheit der Subjektivität in voneinander unterschiedenen 'Vermögen' oder 'Funktionen' noch einmal, nun aber auf einer ganz anderen Ebene: Sie betrifft nämlich nicht mehr nur die Bedingungen der Erkenntnis von Gegenständen, sondern die innere Verfassung des Wissens von sich, also das Selbstbewusstsein als solches – dann aber und darüber hinaus des Verhältnisses verschiedener Weisen von Selbstbezug im Bereich des Mentalen und in der komplexen Form menschlichen 'Selbstseins'. Von da aus kann sich die Frage von der Subjektivität in diesem ihren primären Sinn als Selbstverhältnis weiter und zu der Frage nach ihrem Verhältnis zu den Kapazitäten und Prozessen der Welterschließung ausdehnen. Die Nachfrage nach dem Ursprung eines epistemischen Faktums stellt sich damit nunmehr unter anderen Bedingungen als dort, wo allein der Grund der Verflechtung zweier 'Vermögen der Erkenntnis' in Frage steht. Aber auch diese zweite Frage nimmt zusammen mit der erstgenannten ein anderes Profil an, wenn sie im Wissen von der ersten und im Zusammenhang mit ihr zu stellen ist.

Schon bei der Niederschrift des Textes von 1955 war ich insbesondere nicht damit zufrieden, dass mich meine Überlegungen zur Erklärung der Kooperation von Verstand und Sinnlichkeit im Kantischen Rahmen nicht nur an die Rede der von 'Vermögen' (facultas) des 'Gemüts' (mentis) banden, sondern dass sie mich zu den Gedanken einer *'innersubjektiven Teleologie'* hinleiteten. Für Kant schien dies die einzige Alternative zu der anderen Möglichkeit zu sein, dass alle 'Vermögen' in einer Grundkraft des 'Gemüts' verwurzelt sein könnten. Die Rede von einer solchen Teleologie scheint zu implizieren, man könne das Zusammenwirken der Erkenntnisgründe nur in Analogie zu den Kunstgriffen eines überirdischen Ingenieurs begreifen, der die Seele und die Intelligenz durch zweckdienliche Einrichtungen und Anpassungen in Funktion setzt. Eine solche Annahme wirkt in Beziehung auf die Grundtatsache von Wissen und zumal des Wissens von sich unmittelbar als ganz unangemessen, weil inkommensurabel zu dem, wovon die Rede ist. – In dem Grad ihrer Inadäquatheit überbietet sie noch andere Hypothesen, die gleichfalls zu inkommensurablen Erklärungsmustern greifen – etwa die Annahme, die Möglichkeit des Erkennens sei der Evolution und einer gewaltigen Mutation in deren Verlauf zu verdanken – einer Mutation, durch die viele Arten elementarer Mentalität zur Einheit der Fähigkeit von propositionaler Erkenntnis und der Konzeption einer Gegenstandswelt zusammengebunden wurden.

Will man, vor die Frage nach der Einheit der Subjektivität in dem nun erweiterten Sinn gestellt, solchen Reden ausweichen, dann aber doch bei der Verständigung über die Subjektivität im Ganzen vorankommen, so wird man beim Nachdenken über den Grund dieser Einheit einen anderen Weg einschlagen müssen. Dazu bietet sich mir im Rahmen der von Kant begründeten Denkweise nur *ein* einziger Weg an. Er nimmt Kants Rede von der 'Endlichkeit' unserer Erkenntnis auf und vertieft sie derart, dass damit ein Zusammenhang von Kants Erkenntnislehre mit seiner Ideenlehre in den Blick gebracht wird.

Ideen, mit denen ein Gedanke von einem schlechthin Ersten und Ganzen gefasst wird, können keine beweisbare Erkenntnis einschließen oder sich ausbilden lassen. Aber auch auf die Rede von der gemeinschaftlichen Wurzel greift Kant erst dort zurück, wo unüberschreitbare Grenzen der Selbstaufklärung der Erkenntnis erreicht worden sind. Es versteht sich nicht von selbst, dass man in Beziehung auf das, was jenseits dieser Grenzen noch ins Nachdenken zieht, weiterhin Hypothesen bilden und erwägen darf, die innerhalb des Gebiets der wirklichen Erkenntnis ihre Bedeutung ha-

ben. Dass eine solche Übertragung der Begriffsformen wirklicher Erkenntnis über ihr Gebiet hinaus einen Widerstand auslöst, erweist sich am deutlichsten, wenn man sich das Gegenmodell zu dem einer 'gemeinschaftlichen Wurzel', jenes Modell 'innersubjektiver Teleologie', nachhaltig vor Augen bringt. Für Kant ist mit der Einsicht in die faktisch notwendige Verschränkung von Leistungen, die nicht aufeinander zurückzuführen sind, Grenzen der Möglichkeit wirklicher Selbsterkenntnis erreicht.

Nun ist die Frage nach dem Ursprung dieser Erkenntnis zwar unabweisbar und in gewissem Sinne sogar der Anstoß zu dem Unternehmen einer transzendentalen Deduktion. Die transzendente Aufklärung bedarf aber immer eines Anhalts, dessen man sich in der reflektierten Aufklärung und somit im Vollzug des Erkennens selbst bewusst werden kann. Steht nur noch die Möglichkeit der Erkenntnis jenseits jedes solchen Anhalts in Frage, dann verbietet es sich eigentlich von selbst, deren eigener Begriffsform weiterhin noch irgendeinen Aufschluss zuzutrauen. Doch das bedeutet nicht nur die Notwendigkeit zur Selbstbeschränkung, sondern darüber hinaus zudem, dass an dieser Stelle die Aufgabe einer *Selbsterkenntnis* an die ganz andere Vernunftaufgabe einer *Selbstverständigung* übertragen werden muss. Die nachfolgenden Überlegungen schlagen den Weg zu einer solchen Betrachtungsart ein.

Das Verhältnis von *Bedingung* und *Bedingtem* hat als Definition von dem, was den Grundkategorien der Relation gemeinsam ist, eine zentrale Position in Kants Erkenntnistheorie. Die Unterscheidung von *bedingt* und *unbedingt* hat dagegen eine zentrale Bedeutung für seine Lehre von den Ideen. Er hält diese zweite Unterscheidung von der Analyse der Erkenntnis ganz fern. Denn diese Analyse hat die Fähigkeit zum Thema, die Kant als den *Verstand* bezeichnet und die allein zu Erkenntnissen, und zwar immer nur von Relationen, führt. Es ist die *Vernunft*, die Ideen des Unbedingten konzipiert, die aber nicht zum Gehalt einer Erkenntnis werden können.

Dennoch muss Kant die 'uns' mögliche Erkenntnis in einer Weise charakterisieren, durch die ein Bezug zum Bereich der Ideen eingeführt wird. Wir sehen ein, dass die Erkenntnis, welche die Verfassung hat, über die wir in der Analyse ihrer Voraussetzungen und ihrer Verfahrensart zur Klarheit kommen, *Grenzen* unterliegen muss. Denn sie geht von einem ersten *Faktum* aus, nämlich dem Vollzug jenes Wissens, das Wissen eines Erkennenden von sich selbst ist. Nach der Möglichkeit von Selbstbewusstsein muss man zwar fragen. Man weiß in einem damit aber auch, dass man eine ausweisbare Einsicht in diesen seinen Grund nicht gewinnen kann. In diesem Sinn beruht die Erkenntnis auf einer Bedingung, welche ihr selbst unzugänglich ist. Sie ist *bedingt* und in Beziehung auf die Weise ihres Bedingtheits *begrenzt*. Komplementär dazu führt die Analyse der uns möglichen Erkenntnis sehr bald zu einer zweiten Einsicht. Sie besagt, dass die Erkenntnis von Gegenständen auf Relationen von Gegenständen beschränkt bleiben muss. Auch aus diesem Grund ist eine solche Erkenntnis '*endlich*' zu nennen. Sie ist endlich nicht in dem observablen Sinn, in dem eine Sache irgendwann oder irgendwo bei irgendeiner anderen Sache aufhört. Ihre Endlichkeit versteht sich als der Charakter ihrer gesamten inneren Verfassung. So sind also Selbstwissen und Gegenstandserkenntnis Gegenpole in ein und derselben Struktur. Und sie unterliegen derselben Beschränkung. Mit einem Verstehen des eigenen Erkennens, so wie Kants transzendente Analyse es entfaltet, ist somit das Verstehen dieser Erkenntnis als 'endlicher' verbunden.

Doch damit tritt nunmehr der Gedanke eines *Unendlichen* in den Bereich desjenigen Erkennens, das sich selbst als endlich verstehen muss, und nötigt zu einer anderen Art der Selbstverständigung. Die Fähigkeit, diese Unterscheidung zu konzipieren, ist dabei zwar immer vorausgesetzt. Das Wissen von der wesentlichen Faktizität der Grundelemente der Verfassung der wirklichen Erkennt-

nis hebt diese andere Begriffsform aber aus der Latenz ihrer Verfügbarkeit heraus und versetzt sie in einen aktuellen Vollzug, und zwar in einer Anwendung, die für das Selbstverständnis von besonderer Bedeutung ist.

Zunächst ergibt diese Unterscheidung nur, dass komplementär zur endlichen der Gedanke einer Erkenntnis zu fassen ist, für die 'unendlich' als Prädikat angemessen wäre. So wie endliche Erkenntnis einem endlichen Wesen zugeschrieben werden muss, so ist aber alsbald der Schritt zu vollziehen, demzufolge eine unendliche Erkenntnis nur einem, und zwar einem einzigen Unendlichen zugeschrieben werden kann. Man kann und muss vieles denken, was als Endliches zu charakterisieren ist. Doch etwas, das nicht nur in einer Eigenschaft als unbegrenzt zu charakterisieren ist (wie etwa die Reihe der Primzahlen), lässt sich nicht als eines unter anderen denken. Das gilt umso mehr dann, wenn ihm eine Erkenntnis zugeschrieben wird, die schlechthin ohne Grenzen ist, damit alles Mögliche einschließt und die nicht zu einem Gehalt einer anderen Erkenntnis werden kann, welcher ja dann ihr selbst unverfügbar wäre.

Ist das Subjekt endlichen Erkennens erst einmal in einem Kontrast zu einem solchen Unendlichen verstanden, dann muss es sich nunmehr auch von einem solchen Unbedingtem und Unendlichen *her* selbst beschreiben können. Denn ohne den begrifflichen Gegensatz zum Endlichen ist auch der Gedanke des Unendlichen gar nicht zu fassen. Entspräche dieser Unterscheidung aber ein realer Unterschied, und zwar ein solcher, in dem das Endliche als ein eigenständiges Anderes dem Unendlich gegenüberstünde, so würde das Unendliche an ihm eine Grenze haben, womit sich der Gedanke eines solchen Unendlichen selbst auflöst. Folglich schließt der Gedanke von Unendlichem in sich selbst die Möglichkeit von Endlichem *ein*. Solches muss noch mehr heißen, als dass das Endliche vom Unendlichen her in seiner Möglichkeit zu begreifen ist und dann aber als ein zu ihm Anderes von ihm erwirkt wird. Das Endliche muss durchgängig, und zwar gerade in seiner Eigenständigkeit, in ihm gegründet sein.<sup>1</sup>

Von diesem im Endlichen selbst gefassten Gedanken eines unendlichen Komplements und Gegenbilds seiner selbst *aus* muss sich also das endliche Erkennen in der Folge auf sich selbst *zurück*-wenden – in einer Umkehrung des Weges, der ihn zur Konzeption eines Unendlichen hingeführt hat. Es selbst ist endlich und zu der Erkenntnis seiner Endlichkeit gelangt. Steht die Möglichkeit solcher Erkenntnis in Frage, dann muss sie nun im Zusammenhang des Gedankens erwogen werden, dem zufolge Endliches nicht nur vom, sondern im Unendlichen ermöglicht ist.

Dass endliches Erkennen möglich ist, wird durch das Faktum von seinem wirklichen Vollzug außer Zweifel gesetzt. Von ihm haben alle Überlegungen auszugehen. Sie lassen aber dessen Möglichkeit als solche nicht verstehen. Auch das ist gemeint, wenn die Erkenntnis, die auf der Basis eines solchen Faktums zu gewinnen ist, als 'endlich' bezeichnet wird. Alle Folgerungen, die sich an diese seine Selbstbeschreibung anschließen, sind nicht mehr eine Erkenntnis von Wirklichem oder gar von der eigenen Möglichkeit. Sie sind Gedanken, zu denen das endliche Subjekt aus innerer Notwendigkeit gelangt. Sie sind also nicht willkürliche Luftgebilde. Sie schließen vielmehr ein, dass Subjekte ihre eigene Möglichkeit zwar nicht erkennen, aber als im Unendlichen oder Unbedingten gegründet auffassen und verstehen können.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dieser Begriffsform soll hier nicht weiter nachgedacht werden. Das geschieht zum Beispiel in Hauptteil V von *Denken und Selbstsein*, Frankfurt 2007.

<sup>2</sup> Wird die Selbstbeschreibung akzeptiert, so geschieht das also aus anderen Motiven als dem zur Annahme einer erwiesenen Wahrheit. Doch sie verfährt dann nicht willkürlich oder in fadenscheinigem Wunschdenken. Obwohl nicht demonstrierbar, fügt sie sich doch ein in einen vernunftgeleiteten Zusammenhang. Entzieht

Daraus ergeben sich Folgerungen für die Weise, in der sich das Subjekt endlicher Erkenntnis über das orientieren muss, wovon es einsieht, dass es jenseits der Grenzen seiner Erkenntnis gelegen ist. Eine dieser Folgerungen geht dahin, dass Hypothesen, welche von der Erfahrungswelt ausgehen, in Beziehung auf den Bezugsbereich dieser Gedanken nicht nur keine Erkenntnis werden können. Gleichermäßen ist nun einzusehen, dass Hypothesen, welche in der Begriffsform endlicher Erkenntnis formuliert sind, aber über deren Grenzen hinausgehen, allenfalls als unverzichtbare Provisorien zu betrachten sind. Denn sie lassen die Bedingungen außer Acht, unter denen jeder Versuch zu einer solchen Grenzüberschreitung dann steht, wenn er von Beginn an in seinem ganzen Umfang erwogen wird.

Von dem Gesichtspunkt aus, der sich kraft der Bezugnahme auf Unendlichkeit und deren Beziehung auf Endliches ausbildet, welche deren Begriff einschließt, lässt sich nun eine Schlussfolgerung aufbauen, die das Thema der Abhandlung ‚Über die Einheit der Subjektivität‘ betrifft. Sie ist wie folgt zu skizzieren:

Der Gedanke des Unendlichen schließt ein, dass in ihm der Grund der Möglichkeit von Endlichem zu denken ist. Wenn diesem Endlichen eine Weise zu erkennen eigen ist, so muss sie als Erkennen in sich begrenzt sein. Sofern Unendliches gedacht wird, ist ihm also eine Art zu erkennen komplementär zuzuordnen, die der entspricht, welche in der Analyse der wirklichen endlichen Erkenntnis ausgewiesen worden ist. So muss also eine Verfassung von Erkenntnis möglich sein, die einerseits die Frage nach der Herkunft (etwa einer gemeinschaftlichen Wurzel ihrer voneinander verschiedenen Komponenten) aufkommen lässt, die andererseits aber keine Antwort auf diese Frage zulässt. Der eigentliche Grund der Möglichkeit eines Zusammenspiels von ‚Vermögen‘, welche in dieser Verfassung als zufällig erscheinen müssen, lässt sich innerhalb ihrer ebenso wenig aufweisen und ausweisen wie jener Grund, kraft dessen Selbstbewusstsein eintritt und sich kontiniert. Aber dieser Grund muss so gedacht werden, dass aus ihm die Verfassung einer endlichen Erkenntnis möglich wird – unter Einschluss aller der Faktoren, die notwendig realisiert sein müssen, wenn endliche Erkenntnis in ihren Vollzug soll eintreten können.<sup>3</sup>

Damit hat der Gedanke eines Grundes für die Verfassung des endlichen Erkennens im Gesamtbereich aller Weisen des Verstehens einen Status gewonnen, der es ausschließt, einen solchen Grund in der Begriffsform des endlichen Erkennens selbst zu formulieren. Es bleibt zwar dabei: Wir können die Einheit der Subjektivität nicht als ein sich selbst tragendes Gefüge von Momenten auffassen. Die Analyse, welche diese Einheit aus dem Inneren ihres Vollzuges heraus deutlich werden lässt, setzt bei einem Faktum ein. Der weitere Vollzug der von ihm ausgehenden epistemischen Akte nimmt weitere Fähigkeiten in Anspruch, die im Ich-denke-Bewusstsein selbst nicht impliziert sind. Sie müssen in seiner Entfaltung und Kontinuirung vorausgesetzt werden, sind also über die Faktizität des Selbstbewusstseins hinaus als weitere Facta anzusehen. Hält man sich ganz innerhalb des Rahmens der eigenen Explikationsmittel eines endlichen Erkennens, so wird man freilich

---

man sich ihm, so muss man ihn sich entweder verdecken oder die eigentümliche Rationalität seines Begründungsganges destruieren.

<sup>3</sup> Selbstbewusstsein und die Einstimmigkeit von ‚Vermögen‘ der Gegenstandserkenntnis sind zwar beide solche Faktoren. Sie haben aber im Aufbau der Erkenntnis nicht dieselbe zentrale Stelle. Das ist ein Anlass dafür, dass eine Nachfrage nach einer ‚gemeinschaftlichen Wurzel‘ nicht in demselben Sinne eine Grenzüberschreitung zu sein scheint wie der Versuch, sich einen Grund der Selbstbeziehung im Erkennen auszudenken.

dahin geführt, Gedanken von einer 'gemeinschaftlichen Wurzel' oder einer teleologischen Einpassung unterschiedlicher Vermögen nachzugehen. Die Rede von der 'gemeinschaftlichen Wurzel' taugt auch dazu, dem irrigen Anspruch von Philosophen entgegenzutreten, die meinen, man könne im Gefüge des Erkennens eine gemeinschaftliche Wurzel aufweisen. Aber mit der Einsicht, dass diese Erkenntnis als 'endlich' zu charakterisieren ist, wird allen weiteren Erwägungen von solcher Art der Boden entzogen.

Diese Linienführung des Nachdenkens, in dem die endliche Subjektivität an den Grenzen ihrer Erkenntnis sich selbst zugewendet ist, ist dem Wortlaut von Kants Text nicht ohne weiteres zu entnehmen. Auch ich selbst bin ihr in jener Abhandlung noch nicht gefolgt. Sie führt aber zu einem in sich stimmigen Verstehen von Kants Position insgesamt – nicht nur an jeweils den Stellen, in denen er über die Selbstaufklärung der endlichen Subjektivität innerhalb der Grenzen hinausgreifen muss.

Die Subjektivität, die sich von dem Grundfaktum des Selbstbewusstseins her aufbaut, muss sich selbst als bedingt und endlich auffassen. Eben damit denkt sie bereits über die Dimension und die Begriffsform hinaus, innerhalb deren sich ihr eigenes wirkliches Erkennen entfaltet.<sup>4</sup> Einem solchen Denken muss sie dann aber auch die Nachfrage nach einem Grund der Einheit in ihrer Verfassung zuordnen, die sich ihrerseits nicht als einheitliches Gefüge, sondern als synthetische Einstimmigkeit erwiesen hat. Darum ist nicht nur die Möglichkeit zu einer *Antwort* auf die Frage nach einer gemeinschaftlichen Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand ausgeschlossen. Die *Frage selbst* erweist sich als zwar notwendig, aber in einem damit als falsch gestellt.

Diese scheinbare Paradoxie entspringt der Doppelung von zwei mit der endlichen Erkenntnis, die von sich als endlicher weiß, gleich notwendig verbundenen Gesichtspunkten – der Analyse von ihrem internen Ursprung her und ihrer Selbstverständigung in Beziehung auf alles Denkbare. Die Doppelung ist eine unmittelbare Folge der Verfassung der endlichen Subjektivität: Diese muss sich aus sich selbst heraus analysieren und zugleich im Denken über die eigene Faktizität hinausgreifen. Kant gibt uns wohl selbst noch den Anlass dazu und Hinweise auf die Mittel, den eigentlichen Standort seiner Philosophie auf diese Weise zu charakterisieren.

Auf diesem Standort, an den ihn seine Verfassung bindet, ist das endliche Subjekt in zwei Bahnen der Nachfrage nach sich selbst und in zwei unterschiedliche Weisen seines Sich-Verstehens eingewiesen.

Es muss, auf der einen Seite, im Rückgang auf den Ursprung seiner Erkenntnis und aus einem Verstehen, das diesen Ursprung weder erklären noch erschöpfen kann, die Legitimität seiner Erkenntnisansprüche zu begründen suchen. Dabei geht es von seiner eigenen Verfassung als Faktum aus. Im Gang dieser Begründung gelangt es zu der Einsicht, dass weitere Bedingungen seines Erkennens eine Erklärung verlangen würden, die aber über den Bereich der ihm möglichen Erklärungen hinausweisen. In dieser Situation erwägt es Muster einer Erklärung, deren möglichen Erkenntniswert es aber sogleich zu dementieren hat.

Auf der anderen Seite muss es die Möglichkeit seiner selbst und damit seines Erkennens aus einem Grund verstehen, der ihm nicht als Gegenstand, sondern nur (wie Kant sagt) 'in der Idee' erschlossen ist. Wenn sich das Subjekt als einbezogen in die Bahn einer Selbstverständigung im Lichte sol-

---

<sup>4</sup> Kant hat überall da, wo er von einer 'intellektuellen Anschauung' spricht, die nicht den Grenzen 'unseres' Verstandes in der für ihm charakteristischen Endlichkeit unterliegt, einen solchen Schritt getan. Er meint aber, ihn nur zu einer Art Erläuterung des Ergebnisses der transzendentalen Analyse zu gebrauchen. Er hat ihn nicht dazu genutzt, Probleme zu beleuchten, welche der Gang dieser Analyse selbst entstehen lässt.

cher Ideen erfährt, dann wird es den Grund seiner eigenen Möglichkeit in einer Weise verstehen, die gegen jede Erklärung durch Hypothesen der gegenständlichen Erkenntnis immun und gleichgültig ist. Aber das Subjekt bleibt als Subjekt endlichen Erkennens wiederum nicht unberührbar von solchen Hypothesen, sondern immer wieder dazu versucht, sich in Erwägungen einzulassen, die dessen Begriffsform voraussetzen.

Es ist dem Subjekt in der Faktizität seiner Endlichkeit wesentlich, in einer Ambivalenz zwischen beiden Gesichtspunkten zu stehen. Es gibt keinen zureichenden Erkenntnisgrund dafür, zwischen einem der beiden Gesichtspunkte zu entscheiden. Vielmehr ist es Aufgabe der Selbstverständigung, in der Ambivalenz dennoch einen sicheren Stand zu gewinnen und sich als gegründet in einem Leben 'unter Ideen' zu begreifen. Das endliche Subjekt wird nicht davon loskommen, sich immer wieder in Gedanken zu verwickeln, die ihm sein faktisches Leben erklären, und dabei von wissenschaftlichen Theorien angeregt zu werden, die sich im Besitz einer solchen Erklärung wähnen. Das ist aber vereinbar damit, dass sein Leben ganz anderen Leitgedanken folgt. Man könnte wohl meinen, dass dies beides in einem Widerspruch zueinander steht, der dazu nötigt, ein Leben 'unter Ideen' als Illusion und als Folge von Mangel an Verstandeskraft und von Lebensangst abzuweisen. Dass diese Folgerung selbst irrig und ihrerseits Folge eines Denkens ist, das nicht weit genug ausgreift, ist ein unvergänglicher Dienst von Kants Philosophie für die Möglichkeit und die Freiheit des bewussten Lebens.

Kant hat sich selbst nicht mehr darauf eingelassen, noch anhaltend nachzudenken über den Zusammenhang zwischen seiner internen Aufklärung der Erkenntnis und den Andeutungen, die er zum Selbstbewusstsein und seiner Faktizität gab, auf der einen Seite und der Vernunftaufgabe der Selbstverständigung des Subjektes auf der anderen. Seine Texte fordern aber auch dann noch, wenn man ihren Wortsinn zuerst einmal zutreffend ausgelegt hat, weiterhin dazu heraus, diesen Zusammenhang selbständig zu erkunden und weiter auszubilden. Eine solche Erkundung wird von Beginn an den Modellen der Erklärung im Bereich der Natur und ihrer Kräfte ausweichen. Sie wird sich stattdessen an die Begriffsbildungen anschließen, deren Bereich Kant selbst dort betritt, wo er die Selbstverständigung des handelnden Subjekts an Ideen des Unbedingten gebunden sieht. Kants Nachfolger – zumal Hegel – wollten dann die Philosophie insgesamt auf die Entfaltung solcher Gedanken gründen. Ein solches Unternehmen ist dem Überlegungsgang fremd, zu dem hier viele Aspekte von Kants eigenem Denken zusammengefügt worden sind.

Dieser Überlegungsgang führt einerseits zu Gedanken, in denen die Philosophie einen Abschluss findet und in Beziehung auf alle Fragen, denen sie nachzugehen hat, ein Resümee formulieren kann. Doch es sind dies letztlich dieselben Gedanken, in denen das bewusste Leben der Menschen einen Stand zu gewinnen vermag. 'Einheit der Subjektivität' besagt unter diesem Gesichtspunkt, dass ein bewusstes Leben im Wissen von vielerlei Grenzen und von allen Gründen der Ambivalenz und der Unruhe, die in ihm aufkommen, zu *führen* ist und geführt werden kann. Das heißt wiederum, und auch dies im Sinne Kants: Dies Leben muss sich zuletzt doch nicht den divergierenden Erfahrungen, denen es ausgesetzt ist, und den widerstrebenden Tendenzen, die in ihm selbst aufkommen, nur überlassen. Auch ist die einzige Alternative dazu nicht die, sich um eine Freiheit zu bemühen, die in nichts anderem besteht als der illusionslosen Kontemplation einer Realität, die den Betrachter selbst einbegreift und die ihm gleichermaßen als vertraut oder als befremdlich erscheinen kann.

Nach diesem seinem Abschluss sollte der Rückblick auf einen Aufsatz von 1955 noch einmal auch auf Heidegger zurückkommen: Heidegger ist am allerwenigsten deshalb zu kritisieren, weil er sei-



nen eigenständigen Weg des Denkens als auch von Kants Werk selbst her begründbar ansah. Auf dem Weg, den er wirklich einschlug, hat er aber Kants eigene Argumente und Intentionen nicht erkannt und aufgenommen, sondern ihnen unter der irrigen Vorgabe einer Auslegung die Motive seines eigenen Denkens nur unterstellt. Eben deshalb kann ein Denken, das Kants Intentionen verpflichtet bleibt, gar nicht umhin, zugleich zu einer umfassenderen Kritik des Denkens von Heidegger insgesamt und insbesondere seiner Destruktion von Subjektivität zu führen, die eine Absicht und zudem ein Hauptmotiv seines Denkens gewesen ist.

\*