



InterCultural Philosophy

Journal for Philosophy in its Cultural Context

issue No. 1, 2014

Tabel of Contents

Andreas Matzke

Kant und die Ahnung: Vom Hirngespinnst und dem Wittern der Erkenntnis pp.1-58

Danian Peikert

Zur Problematik einer Im-Werden-begriffenen Identität pp. 59-74

Tony Pacyna

Playing in a band – A Philosophical Investigation into Rhythm pp. 75-86

Olanrewaju Abdul Shitta-Bey

Ife-Inu: Equivalent and Conception of the Human Will in Yoruba Thought pp. 87-112

KANT UND DIE AHNUNG: VOM HIRNGESPENST UND DEM WITTERN DER ERKENNTNIS

Andreas Matzke, Jena¹

E-Mail: andreas.matzke@gmx.de

Vorurteile und Fehltritte sind gegenwärtig Gegenstand psychologischer Untersuchungen in den Feldern der Sozialpsychologie, Kognitiven Psychologie, Arbeits- und Organisations- theorie sowie zahlreichen weiteren. Die Beschäftigung mit diesem Gegenstand geht zu- rück auf Diskurse und langanhaltende Debatten in der Aufklärung und darüber hinaus.² Diese Diskurse jedoch werden in der gegenwärtigen psychologischen Forschung wenig bis gar nicht rezipiert.

Dennoch ist es interessant zu sehen, wie diese ursprünglichen Diskurse gerade auch zur Etablierung der Psychologie als eigenständige Wissenschaft beigetragen haben. So macht etwa John Locke in seinem „An Essay Concerning Human Understanding“ die Verbindung von Vorstellungen, die *association of ideas*, verantwortlich für das Entstehen von Vorurtei- len. Vorurteile sind für ihn verantwortlich für eine allgegenwärtige *madness*, die leicht bei anderen, aber nur schwer bei einem selbst zu erkennen ist. Diese Verbindung von Vorstel- lungen oder auch Assoziationen führt Locke zurück auf zufällige Verbindungen, denen er die natürlichen, die kausalen Verbindungen entgegenhält.³ David Hume ist es dann, der mit seinem „A Treatise of Human Nature“ die Assoziationspsychologie begründet, indem er nachzuweisen versucht, dass nicht nur die zufälligen, sondern alle Verbindungen auf die Assoziation zurückzuführen sind. Als einen weiteren entscheidenden Punkt macht er

¹ Diese Arbeit geht auf eine langjährige Beschäftigung mit der philosophischen und psychologischen Intu- ition zurück. Ich möchte Petra Vogler, Stuttgart, und Wolfgang Gaissmaier, Konstanz, danken, mein Interesse für diesen Bereich geweckt und mir einen Forschungsaufenthalt am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung ermöglicht zu haben. Tony Pacyna, Tübingen, Michael Anacker, Bochum, sowie Axel Kleinecke, Hannover, danke ich für ihre Unterstützung, zahlreiche anregende Kommentare und Diskussionen.

² Vgl. Schneiders 1983, S. 283.

³ Vgl. Locke ⁴1700, II, Ch. XXXIII.

dabei die mit ihnen einhergehende Überzeugung (*belief*) aus, dass die Assoziationen eine reale Entsprechung haben.⁴

Auch bei Immanuel Kant lässt sich eine eingehende und langjährige Beschäftigung mit Vorurteilen und ihrem Zustandekommen ausmachen. Vorurteile werden zum Gegenstand seiner beiden Vorlesungszyklen, die er über mehrere Jahrzehnte geführt hat.⁵ In beiden, den Vorlesungen über die *Anthropologie* als auch in seinen *Logikvorlesungen*, trägt er dem Bedürfnis seiner Zeit Rechnung, nicht nur eine *Logik der reinen Vernunft*, die Lehre des richtigen Schließens etc., sondern auch eine der *menschlichen Vernunft* zu etablieren. Letztere lässt sich nicht in den „Fächerkanon der Philosophie“⁶ einordnen, was auch erklären mag, dass er bei der Behandlung der Vorurteile darauf verweist, dass sie eigentlich in die Anthropologie⁷ beziehungsweise die Psychologie⁸ gehören.⁹

Beide nehmen den Menschen in seinem tatsächlichen Handeln in den Blick und nicht den Menschen, wie er nach logischen Regeln, nach unfehlbaren Verstandesregeln, eigentlich handeln sollte.¹⁰ Das Kantische Interesse an den Vorurteilen zeigt sich auch in anderen seiner Werke. So ist Schneiders der Auffassung, dass die Beschäftigung Kants mit den Vorurteilen innerhalb der *Logik* die Grundlage für die KrV bildet. Die KrV bringt die *Logik der Vorurteile* auf eine neue Stufe, indem nicht mehr einzelne *Vorurteile* untersucht werden, sondern innerhalb der Vernunft selbst die Grundlagen für dieselben aufgewiesen, und die Vernunft damit in ihre Grenzen gewiesen wird.¹¹

Vor diesem Hintergrund wird auch Kants ambivalente Haltung gegenüber der Ahnung¹² deutlich. Einerseits erkennt er ihre konstitutive Funktion für den *Fortschritt des Verstandes*

⁴ Vgl. Hume 1738.

⁵ Vgl. Schneiders 1983, S. 281.

⁶ Vgl. Hinske 2000, S. 91f.

⁷ Vgl. Logik Pölitz, AA XXIV, S. 552.

⁸ Vgl. Wiener Logik 1780, AA XXIV, S. 879.

⁹ Vgl. Schneiders 1983, S. 281.

¹⁰ Vgl. Logik Pölitz, AA XXIV, S.553, Logik Philippi, AA XXIV, S. 315f.

¹¹ Vgl. Schneiders 1983, S. 279.

¹² Das Wort „Ahnung“ geht vermutlich auf die deutsche Präposition „an“ zurück. Die Aussage „mich anet“ wird unpersönlich gedeutet, es schwingt bereits eine Passivität mit. Sie bedeutet ursprünglich, dass etwas „mich angeht“ beziehungsweise „an mich heran kommt“, ein Gefühl, eine Empfindung. Aus dem *mich anet* folgt dann die Substantivierung zur *Ahnung*. Besonders bei Klopstock kommt es zum Einschub des „d“, aus dem „ahnen“ wird ein „ahnden“. Der Einschub des „d“ hält sich bis ins 19. Jahrhundert, bevor es als etymologische Fehlinterpretation aufgedeckt wird und entfällt. Das Wort „Ahnung“ bekommt dadurch eine

an, den er innerhalb seiner *Logikvorlesungen* hervorhebt. Andererseits sieht sich Kant aber auch mit übersinnlichen Erkenntnisansprüchen seitens der *Geisterseher*, *Schwärmer* und *Gefühlsphilosophen* seiner Zeit konfrontiert, die er mit dem Programm seiner Kritiken und mit seiner Schrift „Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie“ (VT) in ihre Grenzen weisen möchte. Für Kant ist diese übersinnliche *Ahnung*¹³ ein „Hirngespennst“¹⁴, eine „Verstimmung der Köpfe zu Schwärmerei“¹⁵. Würde man dem Ansatz der *Gefühlsphilosophen* folgen, so wäre dies der „Tod aller Philosophie“¹⁶, denn das, was in der *Ahnung* gefühlt wird, lässt sich anderen nicht mitteilen. Die *Ahnung* kann nicht das erfüllen, was Kant für eine theoretische Erkenntnis fordert, Objektivität, Allgemeingültigkeit und Mitteilbarkeit. Bei seiner Zurückweisung dieser übersinnlichen Erkenntnisansprüche nutzt Kant auch den Rückbezug auf psychologische Erklärungsmuster.

Die gegenwärtigen Arbeiten zur Rolle der *Ahnung* bei Kant beschränken sich meist auf Kants Ausführungen in VT¹⁷, beziehen sich auf den Streit zwischen Schlosser und Kant¹⁸ oder gehen auf die Rolle der „vorläufigen Urteile“ in der *Logik*¹⁹ ein, in deren Umfeld auch die *Ahnung* bei Kant thematisiert wird. Die Rolle der *Ahnung* innerhalb der *Anthropologie* und damit ihre psychologische Deutung bleiben bei den meisten Untersuchungen dabei außen vor. Eine systematische Analyse zum Begriff der *Ahnung* bei Kant unter Beachtung aller drei Behandlungskontexte ist nicht auszumachen.

Diese Forschungslage soll hier zum Anlass genommen werden, den Begriff der *Ahnung* bei Kant näher zu untersuchen. Ergibt sich mit der anthropologischen Deutung der *Ahnung* ein ergänzender Zugang zu den bereits bestehenden?

heteronyme Verwendungsweise, da „Ahndung“ auch „Rache“ oder „Strafe“ bedeuten kann. Vgl. Pfeifer 1989, S. 24f.

¹³ Kant ist in seiner Wortverwendung unentschieden, beide Verwendungsweisen lassen sich bei ihm finden. Während er in KdU A 316 noch „Ahndung“ verwendet, wird in KdU B 320 dies durch „Ahnung“ ersetzt. In der *Anthropologie*, die jüngste der in dieser Arbeit zugrundegelegten Schriften, nimmt er direkt Bezug auf die Verwendungsweise und verwirft das „ahnen“ als nicht-deutsches Wort und spricht erneut von der „Ahndung“. Diesem Umstand soll in dieser Arbeit dadurch Rechnung getragen werden, dass im Hinblick auf Kant nur die „Ahnung“ Verwendung findet, um etwaige Verwirrungen zu vermeiden. Vgl. Anthr., AA VII, S. 187.

¹⁴ Anthr., AA VII, S. 187.

¹⁵ VT, AA VIII, S. 398.

¹⁶ VT, AA VIII, S. 398.

¹⁷ Vgl. Kreyenbrink 1970, Simon 2003, Sinn 2004, Summerell 2003.

¹⁸ Vgl. Kreyenbrink 1970, Ferber 2010, Sinn 2004, Follack 2004.

¹⁹ Vgl. Regvald 2005, Lohmar 1998.

Das hier verfolgte Interesse ist dabei nicht nur philosophiehistorisch, sondern auch erkenntnistheoretisch ausgerichtet. Hoguebe weist auf die Aktualität der *Ahnung* für die gegenwärtige Erkenntnistheorie hin, da mit ihr ein Bereich thematisiert werde, der sonst nicht in ihren Bereich fiele. Die *Ahnung* beschreibe die „epistemische Verfassung“ und damit die noch nicht verwissenschaftlichte Form von Erkenntnissen.²⁰ Es bieten sich auch Anknüpfungspunkte zu gegenwärtigen Fragestellungen der psychologischen Intuitionsforschung an, die mit dem Begriff der „philosophischen Intuition“ wenig anfangen kann.²¹ Philosophische „Intuition“ und *Ahnung* haben das „instantane“ Auftreten gemein, jedoch bezieht sich das „Instantane“ der „Intuition“ auf das „Fassen eines Gedankens“, das der *Ahnung* auf das „Kommen“ desselben.²² Die Nähe der *Ahnung* zur psychologischen „Intuition“ wird auch durch die Begleitung der *Ahnung* von einem Gefühl deutlich, wie es sich alltagssprachlich im „Bauchgefühl“ wiederfindet.²³ Eine begriffliche Fassung der *Ahnung* könnte auch für diesen Forschungszweig von Interesse sein.

Aus diesem erkenntnistheoretischen Interesse heraus wird die *Ahnung* nur in dieser Hinsicht untersucht und ihre moralphilosophische Relevanz nicht weiter betrachtet. Die *Ahnung* wird bei Kant vorrangig in den Schriften *VT*, *Anthropologie* und *Logik* behandelt. Weitere Stellen finden sich vereinzelt in der *KrV* und der *KdU*. Die Bezeichnungen der *Ahnung* variieren dabei bei Kant, so führt er sie als „Vorempfindung“, „Vorhererwartung“, „Vorerwartung“, „Vorgefühl“, „Intellektuelle Anschauung“ und als eine vierte Form des „Fürwahrhaltens“ an. Ohne auf die Begriffe im Einzelnen hier schon einzugehen, wird aus

²⁰ Vgl. Hoguebe 1996, S. 7f.

²¹ Vgl. Osbeck 1999.

²² Vgl. Hoguebe 1996, S. 23.

²³ Bisherige Untersuchungen konzentrieren sich vornehmlich auf Intuition als automatischen Prozess, bei dem auf eine fachgebundene Expertise zurückgegriffen wird. Als Erklärungsprinzip wird hier, beispielsweise von Epstein (2010), auf die Assoziation verwiesen. In diesen Untersuchungen wird jedoch auch immer wieder auf eine holistische Wahrnehmung, *holistic hunches*, Bezug genommen, die mit einem Gefühl der Gewissheit einhergeht. Dabei wird auf eine erlebte Stimmigkeit und Harmonie verwiesen und Vergleiche mit der ästhetischen Betrachtung von Kunstwerken angestellt. Das *feeling of knowing* beziehungsweise *feeling of certainty* hat bislang wenig Beachtung gefunden. Es bereitet Schwierigkeiten, das darin involvierte Gefühl zu erklären, ebenso wie die holistische Wahrnehmung als solche. Erst in den letzten Jahren wurden diese Bezugnahmen zum Anlass genommen, eine Binnendifferenzierung der Intuition vorzunehmen und Anwendungsfelder voneinander abzugrenzen. Dane und Pratt (2009) etwa nehmen eine Dreiteilung der Intuition vor. Sie trennen eine *problem-solving intuition* von einer *moral intuition* ab. Davon unterscheiden sie eine *creative intuition*, der sie eine Syntheseleistung zuschreiben, die in Verbindung mit einer holistischen Wahrnehmung steht.

den ersten vier Bezeichnungen bereits der Charakter des „Vorläufigen“ deutlich und ein Gefühls- beziehungsweise Empfindungsbezug.

Im ersten Kapitel wird die *Ahnung* zunächst mittels der *Anthropologie* in der Kantischen Darstellung des Erkenntnisvermögens verortet (1.1). Hierin fasst sie Kant als der „Einbildungskraft“ zugehörig auf und grenzt die *Vorempfindung* (1.3) von der *Vorhererwartung* (1.5) ab.

Im zweiten Kapitel wird dann anhand von VT auf die Erkenntnisansprüche der „Schwärmer“ eingegangen, die sie mit der *Ahnung* erheben. Dabei sollen nicht die Erkenntnisansprüche selbst im Fokus der Betrachtung liegen, sondern die psychologischen Gründe, auf die Kant sie zurückführt. So wird der leitende *Zweckgedanke* (2.1), das *Vorempfinden* (2.2) und die *Vorerwartung* (2.3) näher betrachtet. Dabei wird auch eine erste Möglichkeit sichtbar, wie das Phänomen der *Ahnung* bei Kant nutzbar gemacht werden kann, sofern man damit nicht die von ihm kritisierten Erkenntnisansprüche erhebt (2.5).

Im dritten Kapitel gilt es, die Überzeugung, mit der die *Ahnung* vertreten wird, näher zu betrachten. Es wird erörtert, warum die *Ahnung* für Kant nicht zu den von ihm dargestellten Stufen des *Fürwahrhaltens* gehört. Hierbei wird zunächst das Kantische *Fürwahrhalten* erläutert (3.1) und seine Stufen des „Meinens“, „Wissens“ und „Glaubens“ dargestellt (3.2). Auch die Schwierigkeiten, auf die Kant hier mit der *Ahnung* stößt, werden herausgestellt (3.2.4). Eine alternative Einordnung der *Ahnung* in das Kantische *Fürwahrhalten* bildet den Abschluss dieses Abschnitts (3.3).

Im vierten Kapitel wird anhand der *Logik* aufgezeigt, wie sich Kant den „richtigen“ Umgang mit der *Ahnung* vorstellt. Den „richtigen“ Umgang mit der *Ahnung* sieht Kant hier darin, ihr nur den Status eines „vorläufigen Urteils“ zuzuerkennen, das nicht mit dem „Vorurteil“ verwechselt werden darf (4.1). Abschließend wird auf die antizipative und heuristische Funktion der *Ahnung* im Erkenntnisprozess eingegangen, einen Aspekt, den Kant trotz aller Kritik an ihr wertschätzt (4.2).

1. Ahnung in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* in Abgrenzung zur „Vorhersehung“ und „Vorhererwartung“

Kants Schrift „*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*“²⁴ (1798, ²1800) ist das Ergebnis seiner Jahrzehnte langen Vorlesungstätigkeit. Die Untersuchung der *Ahnung* in der *Anthropologie* wird besonders interessant durch die von Kant verfolgte ganzheitliche Sichtweise: „Das Wissen vollzieht sich in doppelter Weise, da neben dem Denken die Welt auch als Erscheinung des inneren Sinnes erfahren wird.“²⁵ Dies wird auch in der Stellung der *Anthropologie* zur praktischen Philosophie deutlich, in der die Aufgabe der *Anthropologie* darin besteht, die Leistungsfähigkeit des Menschen zu erforschen, auf der aufbauend die praktische Philosophie und dann die Forderungen an den Menschen formulieren kann.

„Die Wissenschaft der Regel, wie der Mensch sich verhalten soll, ist die praktische Philosophie und die Wissenschaft der Regel des wirklichen Verhaltens ist die *Anthropologie*. Diese beiden Wissenschaften hängen sehr zusammen, und die Moral kann ohne die *Anthropologie* nicht bestehen, denn man muß das Subjekt erst kennen, ob es auch im Stande ist, das zu leisten, was man von ihm fordert, das es tun soll.“²⁶

Vor diesem Hintergrund wird nun die Ahnung in Abgrenzung der umliegenden Vermögen dargestellt. Hierzu gilt es zunächst ihre Stellung im Gesamtkontext der *Anthropologie* zu bestimmen (1.1). Hieraus ergibt sich die Aufgliederung des *Vorhersehungsvermögens* (1.2) in *Vorempfindung* als *Ahnung* (1.3) und *Vorhererwartung* (1.5). Anschließend gilt es zu klären, ob eine Verbindung zwischen der *Ahnung* und der sinnlichen Erfahrung des Übersinnlichen besteht (1.4). Abschließend wird die *Ahnung* von der *Vorhererwartung* abgegrenzt (1.5).

²⁴ Wenn im Folgenden von *Anthropologie* die Rede ist, so ist damit die „*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*“ gemeint.

²⁵ Panknin-Schappert 2007, S. 249.

²⁶ Menzer 1924, S. 2.

1.1 Die Stellung der Ahnung in der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

In der *Anthropologie* verfolgt Kant einen seinen Kritiken ähnlichen Aufbau. Auch hier nimmt er eine Dreiteilung von Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehungsvermögen vor. Die *Ahnung* ordnet er der *Einbildungskraft* und damit einer Behandlung im Bereich des Erkenntnisvermögens zu.

Grundlegend für das Vorgehen in der *Anthropologie* ist einerseits die Verwendung von Nominaldefinitionen ohne Anschluss an seine Kritiken zu suchen. Kant bezieht sich dabei auf den allgemeinen Sprachgebrauch, wobei er nur seinen eigenen Sprachgebrauch verallgemeinert. „Aus dem ‚ich benenne‘ wird ein ‚man nennt‘; ‚heißt‘, und dann am Ende ‚ist‘.“²⁷

Andererseits erfährt die Beobachtung als Methode einen großen Stellenwert. Durch die Beobachtung werden „Phänomene und ihre Gesetze“²⁸ ersichtlich, die in „Regeln des Verhaltens“²⁹ überführt werden können.³⁰ Gegenstand der Beobachtung sind aber nicht nur äußere Vorkommnisse, sondern auch innere Vorgänge. Diese inneren Vorgänge ordnet Kant dem *inneren Sinn* zu. Während er in den Kritiken den *inneren Sinn* als *Apperzeption* als Selbstanschauung des Gemüts bestimmt, erfährt dieser in der *Anthropologie* eine Doppelung. Er ist einerseits subjektiv gewendet die *Apperzeption*, das „Ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss. Andererseits wird das „Selbst“ mit seinen inneren Vorgängen Objekt der Beobachtung. Das Ich wird so vom Subjekt des Urteils zu dessen Objekt.³¹

Die dadurch entstehenden Beobachtungen fasst Kant unter dem Begriff der *Sinnlichkeit*. Diese unterteilt sich weiter in den Bereich des *Sinns*³² und den der *Einbildungskraft*. Unter-

²⁸ Briefwechsel 1773, Brief an Marcus Herz von Ende 1773, AA X, S. 145.

²⁹ Anthr., AA VII, S. 116.

³⁰ Vgl. Becker 1983, S. 25.

³¹ Vgl. Anthr., AA VII, S. 142.

³² Kant verwendet hier bewusst den Singular, um die Einheitlichkeit des Sinnesvermögens darzustellen. Vgl. Brandt 1999, S. 210.

scheidungsmerkmal dabei ist der Gegenstand³³ der Vorstellung, der im Bereich des *Sinns* gegenwärtig sein muss nicht jedoch bei der *Einbildungskraft*. Die *Einbildungskraft* ist nicht auf die Anwesenheit des Gegenstands angewiesen, sondern kann ihn entweder reproduzieren, sich daran erinnern und ins Gedächtnis rufen, oder aber produzieren und ihn erdichten. Neben der Unterscheidung der *Einbildungskraft* in *produktive* und *reproduktive* nimmt Kant auch eine Unterscheidung des *Sinns* in *äußeren* und *inneren Sinn* vor.

Unter den *äußeren Sinn* fasst Kant die bekannten fünf Sinne. Hiervon grenzt er den *inneren Sinn* ab. Der äußere bezeichnet Affektion durch Körper, der innere hingegen eine durch das Gemüt, was Kant auch als Seele³⁴ bezeichnet. Dem *inneren Sinn* zugeordnet führt Kant noch eine weitere Unterscheidung zum *inwendigen Sinn* aus. Der *innere Sinn* ist demnach bloße Wahrnehmung innerer Vorgänge, der *inwendige* wird dem *Gefühl der Lust und Unlust* zugeordnet.

Die *Ahnung* behandelt Kant im Bereich der *Einbildungskraft*, hier folgt sie auf die Darstellung des *Gedächtnisses*, der *reproduktiven Einbildungskraft*. Leitend scheint dabei allein der zeitliche Bezug zu sein. Auf die vergangenheitsbezogene Erinnerung folgt in der Darstellung die zukunftsbezogene *Vorhersehung* (*praevisio*)³⁵. Sie wird genauer unterteilt in die eigentliche *Ahnung*, die „*praesensio*“ und von der *Vorhererwartung* (*praesagitio*)³⁶ abgegrenzt. Im Folgenden sollen nun die unterschiedlichen Vermögen und Formen genauer dargestellt werden und die Einordnung im Bereich *Einbildungskraft* thematisiert werden.

1.2 *Vorhersehung (praevisio)*

Die *Vorhersehung* gilt Kant als eines der interessantesten Vermögen, da es „die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zwecke ist, worauf der Mensch den Gebrauch seiner Kräfte

³³ Kant verwendet „Gegenstand“ in der *Anthropologie* nur als Bezeichnung für äußerliche Objekte, innere Vorkommnisse werden nicht als Gegenstand bezeichnet. Vgl. Brandt 1999, S. 208.

³⁴ Vgl. Anthr., AA VII, S. 161.

³⁵ Kant behandelt die „*praevisio*“ in der *Anthropologie* neutral, in VT hingegen unterzieht er sie als „*praevisio sensitiva*“ einer scharfen Kritik hinsichtlich ihrer übersinnlichen Form. Die Bedeutung der „*praevisio sensitiva*“ wird in Abschnitt 0 ausführlich dargelegt.

³⁶ In VT setzt Kant die *Ahnung* mit *Vorempfindung* und *Vorerwartung* gleich.

bezieht.³⁷ Die *Vorhersehung* bedarf weder genauer Kenntnisse noch des Gebrauchs der Reflexion.

„Das empirische Voraussehen ist die Erwartung ähnlicher Fälle (*expectatio casuum similium*) und bedarf keiner Vernunftkunde von Ursachen und Wirkungen, sondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeiniglich auf einander folgen, und wiederholte Erfahrungen bringen darin eine Fertigkeit hervor.“³⁸

Wichtig für die *Vorhersehung* sind hingegen ein gutes Erinnerungsvermögen und damit die *reproduktive Einbildungskraft* sowie Erfahrungen in einem bestimmten Bereich. Diese beiden Komponenten ermöglichen dann die Fortschreibung vergangener Erfahrungen in die Zukunft. Zukünftiges lässt sich auf diese Weise antizipieren und eigene Handlungen demgemäß ausrichten, sofern sie in den Bereich der eigenen Willkür und Beeinflussbarkeit fallen.³⁹

1.3 Ahnung als Vorempfindung (*praesensio*)

Von der *Vorhersehung* in empirischer Hinsicht unterscheidet Kant dann zwei weitere Formen, die dann ins Spiel kommen, wenn die Zukunft nicht mehr durch die eigene Willkür beeinflussbar ist. In diesem Fall spricht Kant von einem Schicksal, welches sich der *Vorempfindung* beziehungsweise der *Vorhererwartung* kundtut.⁴⁰

„[D]ie Aussicht in die Zukunft [ist] entweder Vorempfindung, d.i. Ahndung (*praesensio*), oder Vorhererwartung (*praesagitio*). Das erstere deutet gleichsam einen verborgenen Sinn für das an, was noch nicht gegenwärtig ist.“⁴¹

Die *Ahnung* wird hier in den Status einer *Vorempfindung* (*praesensio*)⁴² gesetzt. Was er unter „verborgenem Sinn“ versteht, legt Kant nicht weiter dar.

³⁷ Anthr., AA VII, S. 185.

³⁸ Anthr., AA VII, S. 186.

³⁹ Vgl. Anthr., AA VII, S. 186.

⁴⁰ Vgl. Anthr., AA VII, S. 186.

⁴¹ Anthr., AA VII, S. 186f.

⁴² Auch in VT bezeichnet Kant die *Ahnung* als *Vorempfindung*, verwendet aber dort die lateinische Bezeichnung „*praevisio sensitiva*“. Vgl. VT, AA VIII, S. 397.

In einer Fußnote führt Kant den Begriff der *Ahnung* im Zusammenhang mit der Erinnerung als eine „dunkle Vorstellung“ an. „Ahnden bedeutet so viel als Gedenken. Es ahndet mir heißt: es schwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor.“⁴³ Damit wird einerseits ein Vergangenheitsbezug hergestellt, andererseits die *reproduktive Einbildungskraft* involviert. Diese bringt „vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüth zurück.“⁴⁴ Anders als das bewusste, willkürliche Erinnern, das Kant unter dem Begriff des *Gedächtnisses*⁴⁵ ausführt, wird die *Ahnung* „dunkel“, passiv erfahren. Durch die Passivität und die nicht vorhandene Willkürlichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass die *Ahnung* ein bloßes, das Gemüt beeinflussendes Spiel der *Einbildungskraft* ist. In diesem Fall wäre die *Vorempfindung* nicht nur der *reproduktiven*, sondern auch der *produktiv*, dichtenden *Einbildungskraft* zuzuordnen.⁴⁶

Die so gefasste *Vorempfindung* versucht Kant aber ad absurdum zu führen, indem er bemerkt: „Man sieht leicht, daß alle Ahndung ein Hirngespens sei; denn wie kann man empfinden, was noch nicht ist?“⁴⁷ Um was für eine *Vorempfindung* beziehungsweise *Empfindung* handelt es sich hier?

Den Begriff der *Empfindung* führt Kant im Bereich des Erkenntnisvermögens der *Anthropologie* ein als Vorstellung, die auf eine empirische Anschauung zurückgeht. Hiervon grenzt er Begriff und reine Anschauungen ab.⁴⁸ Empfindungen können dabei sowohl von der Vorstellung äußerer Gegenstände als auch von der Vorstellung innerer Vorkommnisse herrühren. Beide führen zu einer Affizierung des Gemüts. Hinsichtlich der *Vorempfindung* als *Ahnung* scheint eine gegenwärtige Affizierung durch äußere Gegenstände, die eine Vorstellung hinsichtlich der Zukunft geben, widersinnig. *Empfindungen*, die auf eine Affizierung durch innere Vorkommnisse zurückgehen, behandelt Kant im Bereich des *inneren Sinns*. Der *innere Sinn* ist das „Bewußtsein dessen, [...] was er leidet, wiefern er durch sein eigenes Gedankenspiel affiziert wird.“⁴⁹

⁴³ Vgl. Anthr., AA VII, S. 187.

⁴⁴ Anthr., AA VII, S. 167.

⁴⁵ Vgl. Anthr., AA VII, S. 182.

⁴⁶ Vgl. Anthr., AA VII, S. 182.

⁴⁷ Anthr., AA VII, S. 187.

⁴⁸ Anthr., AA VII, S. 146.

⁴⁹ Anthr., AA VII, S. 161.

Die Wahrnehmungen des *inneren Sinns* durch die *Empfindung* sind für Kant zunächst unproblematisch. Jedoch sieht er die Verknüpfung derselben zu einer „(wahren oder scheinbaren) inneren Erfahrung“⁵⁰ kritisch, ebenso wie die Beanspruchung des Status einer Erfahrungserkenntnis. Kant führt nicht aus, was eine „wahre“ innere Erfahrung ist, beziehungsweise wie eine Verknüpfung innerer Wahrnehmung zu einer inneren Erfahrung möglich sein kann.⁵¹ „Scheinbar“ sind hingegen die inneren Erfahrungen, wenn sie mit äußeren Objekten verknüpft werden und per Urteil beanspruchen mit ihnen übereinzustimmen.⁵² Brandt macht hier einen Mangel einer Kontrollinstanz aus, wie sie für äußere Erfahrungen gelten. Einerseits kann nicht auf den Grundsatz der KrV zurückgegriffen werden, wonach alle Veränderungen nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung geschehen.⁵³ Dieser ist auf Veränderungen im Raum beschränkt und umfasst somit nicht die innere Wahrnehmung. Andererseits ist auch keine Überprüfung mittels einer Konsensabfrage möglich.⁵⁴

Auf diese „scheinbaren“ inneren Erfahrungen geht Kant genauer ein und fasst sie auch als Täuschungen auf. Sie beruhen auf der Annahme, dass den *Empfindungen* etwas „objektiv Seiendes“⁵⁵ entsprechen müsse, da eine Unterscheidung von *Einbildung* und *Empfindung* unterbleibt. Eine Kontrollinstanz ist ja nicht vorhanden. Der Fehler besteht nun darin, von der Existenz eines Äußeren als Verursacher auszugehen, dies mit einem Erkenntnisanspruch zu versehen und als Erfahrungserkenntnis auszugeben.⁵⁶

„Die Seele ist das Organ des inneren Sinnes, von dem nun gesagt wird, daß er auch *Täuschungen*, unterworfen ist, die darin bestehen, daß der Mensch die Erscheinungen desselben entweder für äußere Erscheinungen, d.i. Einbildungen für Empfindungen nimmt, oder aber gar für Eingebungen hält, von denen ein anderes Wesen, welches doch kein Gegenstand äußerer Sinne ist, die Ursache sei: wo die Illusion alsdann *Schwärmerei*, oder auch *Geisterseherei* und beides *Betrug* des inneren Sinnes ist. In beiden Fällen ist es *Gemütskrankheit*: der Hang, das Spiel

⁵⁰ Anthr., AA VII, S. 161.

⁵¹ Vgl. Brandt 1999, S. 233.

⁵² Vgl. Brandt 1999, S. 232.

⁵³ KrV B 232.

⁵⁴ Vgl. Brandt 1999, S. 232f.

⁵⁵ Vgl. Dormann 2004, S. 126.

⁵⁶ Vgl. Dormann 2004, S. 127.

der Vorstellungen des inneren Sinnes für Erfahrungserkenntnis anzunehmen, da es doch nur eine Dichtung ist.“⁵⁷

Die „Täuschung“ in der Annahme, die inneren Vorgänge seien äußerlich verursacht, rückt Kant in den Bereich der Gemütskrankheit. Wie könnte auch ein „anderes Wesen“, ein übersinnliches Wesen, da es nicht Gegenstand der Sinne werden kann, dennoch sinnlich wahrgenommen werden? Der „Verursacher“ ist nicht das „andere Wesen“, sondern das „Hirngespent“ der Vorempfindung und damit die produktive Einbildungskraft in Form der „Dichtung“.

Das Resultat dieser „Täuschung“ ist dann *Schwärmerei*, sofern sie ohne Vorsatz geschieht,⁵⁸ oder aber *Geisterseherei*. Jedoch kann derjenige, der eine solche *Empfindung* oder *Vorempfindung* hat, selbst nicht unterscheiden, welchen Ursprung sie hat. Kant geht davon aus, dass eine solche *innere Empfindung* vom Empfindenden selbst in sich hineingetragen wurde. Wobei der Betreffende mit großer Wahrscheinlichkeit abstreiten würde, sie sich selbst induziert zu haben.⁵⁹

Vor diesem Hintergrund wird nun ersichtlich, warum Kant die *Ahnung* qua *Vorempfindung* als *Hirngespent* bezeichnet.

1.4 Eine alternative Interpretation der Vorempfindung

Was ist die *Vorempfindung* aber, wenn nicht von einer äußeren Ursache, sei sie nun sinnlich oder übersinnlich, ausgegangen wird? Bietet Kant hierfür auch eine Lösung an, die eine alternative Deutung der *Ahnung* als *Vorempfindung* zulässt und sie nicht als „Hirngespent“ abwertet?

Die Abwertung kommt ja dadurch zustande, dass Kant die *Vorempfindung* als Wahrnehmung darstellt, die durch den *inneren Sinn* passiv erfahren wird. Der *innere Sinn*

⁵⁷ Anthr., AA VII, S. 161.

⁵⁸ Diese Einschätzung vertritt Kant in der zur Drucklegung verwendeten Handschrift. Vgl. Brandt 1999, S. 233.

⁵⁹ Vgl. Brandt 1999, S. 233.

wird dabei als bloß „leidend“, als rezeptiv aufgefasst, der Vorstellungen, vorrangig „empirische Anschauungen“⁶⁰, wahrnimmt und Täuschungen unterliegen kann.

Betrachtet man aber das Wort „Empfindung“ in seinem zeitgeschichtlichen Kontext, so ist im Alltagssprachgebrauch, auf den sich Kant ja vorgeblich bezieht, durchaus nicht ausgemacht, dass sich dieses Wort ausschließlich auf äußere Einflüsse bezieht, vielmehr werden gerade auch „geistige“ Einflüsse unter dieses Wort gefasst.⁶¹ Diesem Umstand trägt Kant auch in der KdU Rechnung, wo er den Begriff der *Empfindung* weiter unterscheidet.

„Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch die Sinne) nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Object, im ersteren aber lediglich auf das Subject bezogen und dient zu gar keinem Erkenntnisse.“⁶²

Empfindung ist eine Bestimmung des *Gefühls der Lust und Unlust* und bezieht sich nach dieser Darstellung auf ein inneres Vorkommnis, das nur auf das es gewahr werdende Subjekt bezogen ist. Ließe sich die *Vorempfindung* in der *Anthropologie* auch in dieser Hinsicht verstehen, als eine innere Erfahrung des Subjekts, in dem es zunächst nur inneren Bezügen gewahr wird, so würde dies eine ästhetische Deutung der *Ahnung* ermöglichen, ohne dass dabei ein Anspruch auf Erkenntnis erhoben würde.

Wie eingangs erwähnt, unterscheidet Kant zwischen dem *inneren* und dem *inwendigen Sinn*. Der *innere Sinn* ist für Kant nur ein „bloßes Wahrnehmungsvermögen“, er ist passiv, rein rezeptiv.

„[Dieses, A.M.] bloße[.] Wahrnehmungsvermögen (der empirischen Anschauung) [muss, A.M.] vom Gefühl der Lust und Unlust, d.i. der Empfänglichkeit des Subjects, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden, verschieden gedacht [werden], den man den inwendigen Sinn (sensus interior) nennen könnte.“⁶³

⁶⁰ Vgl. Anthr., AA VII, S. 153.

⁶¹ Vgl. Nalbach 1913, S. 3f.

⁶² KdU B 8f.

⁶³ Anthr., AA VII, S. 153.

Der *inwendige Sinn*, dem *Gefühl der Lust und Unlust* zugeordnet, bietet hingegen eine „Empfänglichkeit“ für den Zustand des Subjekts, der bei Wahrnehmungen von Vorstellungen mittels des *inneren Sinns* auftritt. Wenn nun die Aufmerksamkeit auf diesen Zustand, den die Vorstellungen im Subjekt hervorrufen, gerichtet wird, besteht die Möglichkeit diese Vorstellungen zu erhalten oder abzuwehren und mit ihnen auch den damit verbundenen Zustand zu beenden oder zu erhalten. Für Kant sind dies besondere Vorstellungen, wenn deren „Empfindung zugleich Aufmerksamkeit auf den Zustand des Subjects erregt.“⁶⁴

Könnte nicht auch die Ahnung eine solche *Empfindung* sein, die die Aufmerksamkeit auf den Zustand des Subjekts erregt? Die durchgängige Bezeichnung der Ahnung als Gefühl in VT würde dies nahelegen.⁶⁵

Kant selber führt diese Möglichkeit aber weder an noch aus. Er begnügt sich damit, darauf hinzuweisen, *Vorempfindungen* seien abwegig und im besten Fall *Hirngespenster*.⁶⁶

⁶⁴ Anthr., AA VII, S. 153.

⁶⁵ Vgl. Abschnitt 2.2. dieser Arbeit.

⁶⁶ Möchte man jedoch diesen Aspekt weiterverfolgen, so böten sich bei Makkreel und Panknin-Schappert Anhaltspunkte hierfür an. Die Bedeutung des *inwendigen Sinns* hebt Makkreel hervor. Im Gegensatz zur nur epistemischen Seite des *inneren Sinns* bietet der *inwendige Sinn* auch eine affektive praktische Seite an, diese Unterscheidung taucht jedoch nur an dieser Stelle der *Anthropologie* auf und wird von Kant nicht weiter ausgeführt. (Vgl. Brandt 1999, S. 210) Makkreel sieht aber in dieser Unterscheidung eine wichtige Komponente für das Verständnis ästhetischer Urteile, da hier sowohl die zeitliche Komponente deutlicher ausgeführt wird als in der KdU, als auch eine Verbindung zur körperlichen Wahrnehmung gegeben ist, wie sie auch bei der *Ahnung* auftritt. Während der *innere Sinn* von Kant durchgängig als zeitlich linear bestimmt wird, ermöglicht der *inwendige Sinn* durch den gleichzeitigen Bezug auf das Subjekt eine zeitliche Koexistenz. Diese ist sowohl für die Augenblicksauffassung der „Erhabenheit“ als auch für die zeitliche Verlangsamung in der Kontemplation der „Schönheit“ relevant. Möglicherweise könnte die Zuordnung der *Ahnung* in diesen Bereich auch den zeitlichen Charakter der *Vorempfindung* erklären. Vgl. Makkreel 1997, S. 124ff. Panknin-Schappert behauptet, dass im Bereich des *Gefühls der Lust und Unlust* der *Anthropologie* sogar eine sinnliche Erfahrung des Übersinnlichen möglich sei, wie sie auch für die *Ahnung* beansprucht wird. Diese sieht Panknin-Schappert in der Erfahrung der „schönen Seele“, die in der *Anthropologie*, anders als in der KdU, nicht als „Symbol der Sittlichkeit“ auftritt. Vgl. Panknin-Schappert 2007, S. 252ff. Um diese Behauptung nachzuvollziehen, bedürfte es aber einer eigenständigen Untersuchung der Unterschiede zwischen der Behandlung des *Gefühls der Lust und Unlust* in der *Anthropologie* und der KdU, der Rolle, die der *produktiven Einbildungskraft* in der *Anthropologie* im Vergleich mit der KdU zukommt, sowie einen Vergleich mit vorkritischen Schriften, der in dieser Arbeit nicht geleistet werden kann.

1.5 Vorhererwartung (*praesagitio*)

Von der *Vorempfindung* grenzt Kant die *Vorhererwartung* (*praesagitio*) ab. Die *Vorhererwartung* ist „ein durch Reflexion über das Gesetz der Folge der Begebenheiten nach einander (das der Causalität) erzeugtes Bewußtsein des Künftigen.“⁶⁷

Hervorzuheben ist hier die Verbindung der *Vorhererwartung* mit der *Reflexion*. Das Bewusstsein des Künftigen bleibt *unklar* und auch *dunkel*, es ist damit keine deutliche Erkenntnis des Künftigen verbunden, die zu Bewusstsein kommt. Für Kant stellt die Vorerwartung ein Urteilen dar. Die Nähe der Empfindung zu diesen Urteilen macht Kant deutlich, wenn er hervorhebt, dass „dunkle Urteile des Verstandes, Reflexion, als das beschrieben [werden], was Empfindungen seien.“^{68, 69} Diese *dunklen Urteile* gehören damit nicht der Empfindung beziehungsweise *Vorempfindung* an, sondern der *Vorhererwartung*. Diese „dunklen Begriffe“ jedoch, so Kant, müssen sich auflösen lassen, wenn sie aus einem solchen Kausalverhältnis entstammen. Wenn also wirklich eine Folgebeziehung besteht, so lässt sich diese aufweisen und damit die „dunklen Begriffe“ auflösen. Den gegenteiligen Fall der Unauflösbarkeit führt er nicht weiter aus, er scheint aber der *Vorempfindung* zugeordnet zu sein.

„Sind es aber Urtheile aus dunkelen Begriffen eines solchen Causalverhältnisses, so sind es nicht Vorempfindungen, sondern man kann die Begriffe, die dazu führen, entwickeln und, wie es mit dem gedachten Urtheil zustehe, erklären.“⁷⁰

In einem späteren Abschnitt geht Kant noch einmal auf die *Vorhererwartung* hinsichtlich der „Sagazität“ ein, die sich mit der „*praesagitio*“ den gleichen Wortstamm teilt. Die Erörterung ist jedoch nicht mehr dem Bereich der *Sinnlichkeit* zugeordnet, sondern dem *Verstand*, wobei das eigentliche Vermögen, die *Vorhererwartung*, der *Sinnlichkeit* verbunden bleibt. Unter *Sagazität* versteht Kant die „Nachforschungsgabe“, eine natürliche, nicht erlernbare Naturanlage, an den richtigen Stellen zu suchen und bestimmten An-

⁶⁷ Anthr., AA VII, S. 187.

⁶⁸ Vgl. Anthr., AA VII, S. 135ff.

⁶⁹ Hier wird auf eine präreflexive Urteilskomponente hingewiesen, die in der Behandlung der *Ahnung* im Bereich der *Logik* wieder aufgegriffen wird. Vgl. Kapitel 4 dieser Arbeit.

⁷⁰ Anthr., AA VII, S. 187.

zeichen zu folgen. Diese *Nachforschungsgabe* ist die Bedingung dafür, Hypothesen aufstellen zu können. Ohne sie wäre man auf das bloße Glück angewiesen.⁷¹

Interessanterweise verwendet Kant hier – wie auch an anderen Stellen – eine Metaphorik des „Spürens und Witterns“, die in engem Zusammenhang mit dem Wortstamm der „sagatio“ beziehungsweise der „praesagatio“ stehen. Sowohl in der Logik⁷² als auch in der KrV⁷³ wird „gewittert“, der Forscher muss „auf die Spur kommen“⁷⁴, sie „auswittern“⁷⁵.

Die *Nachforschungsgabe*, die *Sagazität*, führt Kant in der *Anthropologie* nicht weiter aus. Er begnügt sich mit dem Hinweis, dass diese eine Gabe des *vorläufigen Urteilens* sei, die bisher nicht in der Logik ausgeführt wurde.⁷⁶ Er ist jedoch der Überzeugung, dass sich Regeln für eine solche Logik entwickeln ließen.⁷⁷

2. Die psychologische Rückführung der übersinnlichen Erkenntnisansprüche der Ahnung in *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*

Mit seiner Polemik „Von einem neuerdings erhobenen Ton in der Philosophie“ (1796) reagiert Kant auf Johann Georg Schlosser. Dieser hatte die Übersetzung und Kommentierung von „Plato's Briefe“ (21795) für eine Kritik an Kant genutzt und darin die *Ahnung* als übersinnlichen Erkenntniszugang herausgestellt. Gegenstand des Streits zwischen Kant und Schlosser ist dabei vorrangig die Frage nach moralischer Erkenntnis.⁷⁸ Während Kant das Pflichtgefühl betont, welches das moralische Handeln leitet, vertritt Schlosser unter Berufung auf Platon die Auffassung, der Idee der Moralität in „unmittelbarer Anschauung“⁷⁹ teilhaftig zu werden.⁸⁰

⁷¹ Vgl. Anthr. AA VII, S. 223.

⁷² Vgl. Logik Jäsche, AA IX, S. 75.

⁷³ Vgl. KrV B 813.

⁷⁴ Anthr. AA VII, S. 224.

⁷⁵ Anthr. AA VII, S. 223.

⁷⁶ Vgl. Anthr., AA VII, S. 223.

⁷⁷ Vgl. Die Metaphysik der Sitten, AA VI, S.478, zitiert nach Brandt 1999, S. 327.

⁷⁸ Für eine eingehendere Analyse des Streits zwischen Kant und Schlosser vgl. Kreienbrink 1970, Hogrebe 1996 S. 48-51, sowie Follack 2004, S. 151-157.

⁷⁹ Schlosser 1795, S. 180.

⁸⁰ Für eine umfassende Darstellung der Rolle Platons in dieser Auseinandersetzung vgl. Ferber 2010, Ferber 2007.

Das von Kant verfolgte Ziel in VT besteht nun darin, die *intellektuelle Anschauung*⁸¹, die er bei Schlosser auszumachen meint, sowie die mit ihr einhergehenden übersinnlichen Erkenntnisansprüche zurückzuweisen.

In dieser Arbeit soll es nun nicht darum gehen, diese Zurückweisung Kants im Einzelnen nachzuvollziehen. Viel interessanter erscheint es, die psychologischen Gründe zu untersuchen, die Kant für die Sichtweise Schlossers aufbietet. Dies sind zunächst der *Zweckgedanke* (2.1), dann die bereits aus dem vorigen Kapitel bekannten Formen der Ahnung, die *Vorempfindung* (2.2) und die *Vorerwartung* (2.3). Hieraus lässt sich dann unter Vernachlässigung der übersinnlichen Erkenntnisansprüche eine positive Theorie der Ahnung entwickeln (2.5). Die Überzeugung, die mit der *Ahnung* einhergeht, wird im darauffolgenden Kapitel (3.) behandelt.

2.1 Ahnung und Zweckgedanke

Kant legt den Grund dafür dar, warum Platon, dem Schlosser folgt, ursprünglich von einer *intellektuellen Anschauung* ausgegangen sei.

„Plato, eben so gut Mathematiker als Philosoph, bewunderte an den Eigenschaften gewisser geometrischer Figuren, z.B. des Zirkels, eine Art von Zweckmäßigkeit, d.i. Tauglichkeit zur Auflösung einer Mannigfaltigkeit von Problemen, oder Mannigfaltigkeit der Auflösung eines und desselben Problems (wie etwa in der Lehre von geometrischen Örtern) aus einem Princip, gleich als ob die Erfordernisse zur Construction gewisser Größenbegriffe absichtlich in sie gelegt seien, obgleich sie als nothwendig *a priori* eingesehen und bewiesen werden können. Zweckmäßigkeit ist aber nur durch Beziehung des Gegenstandes auf einen Verstand als Ursache denkbar.“⁸²

Kant sieht den Grund für die Annahme einer *Intellektuellen Anschauung* in dem Auffinden einer „Zweckmäßigkeit“. Indem sich nun die Lösung mathematischer Probleme auf ein „Princip“ zurückführen lässt, wird dieses „Princip“ zum „Mittel“ des „Zwecks“ der Au-

⁸¹ In VT führt Kant nicht weiter aus, warum seiner Ansicht nach eine Intellektuelle Anschauung als theoretische Erkenntnis der menschlichen Vernunft nicht möglich ist. Für die verschiedenen Bedeutungen der intellektuellen Anschauung bei Kant vgl. Ni, 2010, S. 205.

⁸² VT, AA VIII, S. 391.

flösung. Es erscheint nun so, als entspreche diese Zweck-Mittel-Relation einer gewissen „Absicht“, da die *Zweckmäßigkeit* nur durch einen Verstand als dessen „Ursache“ denkbar ist. Der Verstand, welcher auch immer, setzt sich den *Zweck* etwas aufzulösen und nutzt hierfür entsprechende *Mittel*. Die Frage ist nun, welcher Verstand setzt diese *Zweckmäßigkeit* hier an? Ist es der Verstand des die Eigenschaften bewundernden Platons⁸³ oder ein übersinnlicher Verstand, von dem keine Anschauung zur Verfügung steht? Sofern man von einem anderen Verstand ausgeht, liegt es nahe zu glauben,

„durch diese Philosophie auf ein Geheimniß zu stoßen [...], wo kein Geheimniß ist: nicht weil die Vernunft alle an sie ergehende Fragen beantworten kann, sondern weil ihr Orakel verstummt, wenn die Frage bis so hoch gesteigert worden, daß sie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z.B. die Geometrie einige schön genannte Eigenschaften des Zirkels (wie man im Montucla nachsehen kann) aufstellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm diese Eigenschaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit zu enthalten scheinen? so kann darauf keine andere Antwort gegeben werden als: *Quaerit delirus, quod non respondet Homerus*. Der, welcher eine mathematische Aufgabe philosophisch auflösen will, widerspricht sich hiemit selbst.“⁸⁴

Das vermeintliche „Geheimnis“, auf das man mit der Frage nach dem Weshalb der Zweckmäßigkeit der Eigenschaften stößt, ist eigentlich kein *Geheimnis*, sondern eine zu „hoch gesteigerte“ Frage, die dann keinen Sinn mehr ergibt. Besonders deutlich wird dies nach Kant, wenn ausgehend von der „Schönheit“ des „Zirkels“, nach dem Ursprung dieser Eigenschaft gefragt wird. Die Beurteilung der *Schönheit* ist aber für Kant keine der objektiven Beschaffenheit des Objekts – hier des „Zirkels“ –, sondern weist auf einen Selbstbezug des Subjekts hin.⁸⁵

Dieser Selbstbezug wird auch in der Beurteilung der *Geheimnisse* deutlich, indem von der eigenen Handlungsebene, die allein eine Zuschreibung von Intentionalität erlaubt – ich setze mir einen *Zweck*, den ich mit bestimmten *Mitteln* erreichen will – auf fremde Inten-

⁸³ Zur Ehrenrettung Platons merkt Kant an, dass dieser die *intellektuelle Anschauung* nur rückwärts zum Erklären genutzt habe, in einem heuristischen Sinn, da Platon die Rückführung auf die Anschauungsformen der Raum und Zeit noch nicht zur Verfügung standen. VT, VIII, S. 392, S. 398. Vgl. Ferber 2010, S. 379.

⁸⁴ VT, AA VIII, S. 393.

⁸⁵ Vgl. Abschnitt 1.4. dieser Arbeit.

tionalität geschlossen wird. Bereits das Urteil über Kausalverhältnisse, welches die Grundlage für Zweckmäßighkeitsbeziehungen bildet, ist für Kant eine Verstandesleistung, die an Anschauungen herangetragen wird. Die Frage nach der *Zweckmäßigkeit*, die zu diesen *Geheimnissen* führt, geht demnach auf eine Interpretation des Verstandes zurück.

Dabei schließt Kant keineswegs die Thematisierung des *Geheimnisses* aus. Auch er kennt die „Bewunderung der Natur“⁸⁶, das *Geheimnis* und die damit verbundene *Ahnung* der Vernunft.

„Es ist also wohl eine gewisse Ahnung unserer Vernunft, oder ein von der Natur uns gleichsam gegebener Wink, daß wir vermittelst jenes Begriffs von Endursachen wohl gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punkt in der Reihe der Ursachen knüpfen könnten.“⁸⁷

Die Vernunft „ahnt“, wie eingangs schon erwähnt wurde, auch bei Kant. Diese *Ahnung* kommt besonders dann auf, wenn der Begriff der „Endursache“, der *Zweck*, betrachtet wird. Mit diesem Begriff „könnte“ man schnell über die „Natur hinausgelangen“ sowie den Bereich des sinnlich Erfahrbaren und damit auch den der theoretischen Erkenntnis verlassen, was aber Kant unter allen Umständen vermeiden möchte, da damit auch ein Verzicht auf gewisse Erkenntnis innerhalb der Grenzen der Vernunft verbunden wäre.

Daher löst Kant diese *Ahnung*, die bei der Annahme einer *Endursache* auftritt, ästhetisch und nicht theoretisch auf. Seine Lösung hinsichtlich des *Geheimnisses*, das sich nicht auf einen Begriff bringen lässt, liegt nun in der ästhetischen Beurteilung desselben im *Schein* des „als ob“. Es macht den Anschein „als ob“ eine „Absicht“ dahinter stünde, die *Absicht* wird jedoch der „Materie der Natur“ zugeschrieben, der auf Grund ihrer „Leblosigkeit“ keine solche Intention zugeschrieben werden kann.

„Um sich also auch nicht der mindesten Anmaßung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursache, unter unsere Erkenntnißgründe mischen, verdächtig zu machen: spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmäßigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich

⁸⁶ KdU B 170.

⁸⁷ KdU A 316.

so, daß man der Natur, d.i. der Materie, diese Absicht beilegt; wodurch man (weil hierüber kein Mißverstand Statt finden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beilegen wird) anzeigen will, daß dieses Wort hier nur ein Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft bedeute und also keinen besondern Grund der Causalität einführen solle, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letzteren selbst zur empirischen Aufsuchung aller besondern Gesetze der Natur zu ergänzen.“⁸⁸

Die *Zweckmäßigkeit* ist für Kant nur heuristisch leitend als „Princip“ der *reflektierenden Urtheilskraft* anzusehen. Es wird dabei nicht wie bei der *bestimmenden* oder *subsumierenden Urtheilskraft* von einer Kausalität ausgegangen. Mit der *reflektierenden Urtheilskraft* kommt eine andere „Art der Nachforschung“ hinzu, die ergänzenden Charakter hat. Anders verfahren jedoch die „Philosophen der Anschauung“:

„Aber der über eine mathematische Aufgabe Philosophirende glaubt hier auf ein Geheimniß zu stoßen und eben darum etwas Überschwenglich-Großes zu sehen, wo er nichts sieht, und setzt gerade darin, daß er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen noch Andern mittheilen kann, die ächte Philosophie (*philosophia arcani*), wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet im Gefühl und Genuß zu schwärmen: welches freilich weit einladender und glänzender ist als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben.“⁸⁹

Sofern nun im „Philosophieren“ eine externe *Zweckmäßigkeit* aufgefunden wird, entsteht zunächst das *Geheimnis*, was der *Zweck* wohl sein mag. Diese Frage selbst ist aber unauflöslich, da sie in diesem Bereich falsch gestellt ist. Die Unauflösbarkeit der Frage verstärkt noch den Eindruck beziehungsweise das begleitende *Gefühl*, dass sich etwas „Überschwenglich-Großes“ ankündigt, etwas, das die Grenzen der Vernunft übersteigt. Dieses *Gefühl* nun wieder lässt sich weder anderen vermitteln noch für denjenigen deuten, der es hat. Wie mit diesem *Gefühl* dennoch Anspruch auf theoretische Erkenntnis erhoben wird, ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

⁸⁸ KdU B 308f.

⁸⁹ VT, AA VIII, S. 393.

Was ist mit der Kantischen Einführung des Begriffs der *Zweckmäßigkeit* und der *Absicht* hinsichtlich der *Ahnung* gewonnen?

Kant erreicht damit eine Interpretationsebene, die Hogrebe für seine „Theorie der Ahnung“ als konstitutiv kennzeichnet, wenn er sagt, dass in der *Ahnung* die Suche nach Sinn und Bedeutung in der Welt, die das Weltverhältnis der *menschlichen Vernunft* kennzeichnet, deutlich und in der *Ahnung* selbst fühlbar und damit erlebbar wird.⁹⁰

2.2 *Ahnung als „übersinnliches Vorempfinden“*

Die „Philosophen der Anschauung“ beanspruchen also eine „*intellektuelle Anschauung*“ für sich, der sie in Form eines *Gefühls* gewahr werden. Dieses *Gefühl* wiederum versetzt sie in eine unangreifbare Ausgangslage, da die Existenz des subjektiv empfundenen *Gefühls* schwerlich bestritten werden kann. Wenn nun noch die Subjektivität dadurch verallgemeinert wird, dass ein jeder dieses *Gefühl* in sich finden kann, so erlangt es sogar objektiven Status.

„Das Princip, durch Einfluß eines höheren Gefühls philosophiren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl streiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, daß dieses Gefühl nicht bloß subjectiv in mir sei, sondern einem Jeden angesonnen werden könne, mithin auch objectiv und als Erkenntnißstück, also nicht etwa bloß als Begriff vernünftelt, sondern als Anschauung (Auffassung des Gegenstandes selbst) gelte: so bin ich in großem Vortheil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters sprechen, der der Beschwerde überhoben ist den Titel seines Besitzes zu beweisen (*beati possidentes*). – Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache selbst führt!“⁹¹

Die Berufung auf das *Gefühl* und die „Fühlbarkeit“ ist dabei von zentraler Bedeutung für die Rechtfertigung ihrer Ansprüche. Diese Rechtfertigung ist insofern problematisch, da

⁹⁰ Vgl. Hogrebe 1996, S. 8 und S. 74, wo er den Aspekt, dass sich „in der Ahnung [...] auf diese Weise die Signifikanz der Welt [konstituiert]“, erst bei Schleiermacher ausmacht.

⁹¹ VT, AA VIII, S. 395.

sich das *Gefühl*, auf das sie sich bezieht, weder intersubjektiv teilen lässt noch nur mit dem Anspruch des bloß Subjektiven auftritt.⁹²

Die „Philosophen der Anschauung“ behaupten nach Kant, in dem *Gefühl* sei bereits die „Auffassung des Gegenstands selbst“ gegeben. Mit dem Verweis auf die eigene Anschauung könne ein jeder dieses „Erkenntnistück“ prinzipiell auch in sich erkennen, was dieses objektiv zugänglich machen würde. Das *Gefühl* wird damit ein Besitzanzeiger, der zudem unangreifbar ist.

Dies *Gefühl* steht damit aber den Anforderungen, die Kant an eine Erkenntnis stellt, entgegen. Erkenntnis, die Verbindung von Anschauung und Begriff, muss für ihn immer mitteilbar sein. Sie ist ein Satz, eine propositionale Aussage und damit auch immer Gegenstand von Mitteilungen. Das *Gefühl* jedoch, mag es bloß subjektiv oder gar objektiv sein, kann diese Anforderungen nicht erfüllen. Wie deutet Kant stattdessen dieses *Gefühl*?

„Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch bloß in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandniß. [... Sie soll] Vorempfindung (*praevisio sensitiva*) dessen sein [...], was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d.i. Ahnung des Übersinnlichen. Daß hierin nun ein gewisser mystischer Takt, ein Übersprung (*salto mortale*) von Begriffen zum Udenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege: leuchtet von selbst ein.“⁹³

Mit der „vorgegebenen Fühlbarkeit“ des „Gegenstandes“ schließt Kant zunächst aus, dass dieser überhaupt „gefühl“ werden kann. Die „Fühlbarkeit“ wird in der *Vorempfindung* wahrgenommen. Diese *Vorempfindung* ist aber nicht begrifflich fassbar, so dass Kant hierin einen „Übersprung“ von „Begriffen zum Udenkbaren“ sieht. Es soll dabei zu einer sinnlichen Erfahrung des *Übersinnlichen* kommen. In der *Anthropologie* bezeichnet Kant diese *Vorempfindung* als ein *Hirngespens*, da eine innere Wahrnehmung durch eine

⁹² Auch bei Kant kann aber ein subjektives Gefühl die „Zumutung zur Einstimmung von jedermann“ erheben und damit objektive Gültigkeit beanspruchen. Dies ist im reinen Geschmacksurteil der Fall, das sich auf den der menschlichen Vernunft zukommenden Sensus communis stützt. Bei Kant ist damit aber kein Erkenntnisanspruch verbunden, da im Gefühl keine Aussage über ein Objekt, sondern nur eine über das es wahrnehmende Subjekt getroffen wird. Vgl. Leitner 1994, S. 155ff., sowie Abschnitt 3.3 dieser Arbeit.

⁹³ VT, AA VIII, S. 396ff.

äußere Ursache verursacht gedacht wird. Die *Eingebung*, beziehungsweise das *Hirngespens*, ist aber ein Produkt der *produktiven Einbildungskraft*. Auch hier, in VT, liegt es nahe, eine *Eingebung*, vermeintlich „verursacht“ durch ein übersinnliches Wesen anzunehmen.

Doch aus dieser *Vorempfindung* ist das *Geheimnis* selbst nicht zu erklären, es kommt zu einer „Hinhaltung“ mit demselben.

2.3 Ahnung als „Vorerwartung“

Den Aspekt der „Erwartung von Geheimnissen“ führt Kant noch am *Gefühl* der „Vorerwartung“ weiter aus:

„Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transcendent sind und zu keinem eigenen Erkenntniß des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung), verheißen müssen: was dann der Tod aller Philosophie ist.“⁹⁴

Während die Zurückführung der *Vorempfindung* auf eine äußere Ursache für Kant ein *Hirngespens* ist, ist die *Vorhererwartung* in der *Anthropologie* bei ihm positiv konnotiert, da sie beim wissenschaftlichen Fortschritt von großem Nutzen sein kann. Die *Vorhererwartung* ist ein Urteilen aus „dunklen Begriffen“, die, wenn sie auf ein Kausalverhältnis zurückgehen, auflösbar sein müssen.⁹⁵ Hier, in VT, spricht Kant in Anlehnung daran von der *Vorerwartung*. Wie verhält es sich bei ihr?

Auch hier wird von einem Kausalverhältnis ausgegangen, jedoch ist die vermeintliche Ursache *übersinnlich*, die Wirkung hingegen liegt im sinnlichen Subjekt. Über ein solches „Kausalverhältnis“ lässt sich nichts aussagen noch lässt es sich auflösen, weshalb es bei der *Vorerwartung* bleiben muss. Sofern die *Vorerwartung* ein Urteil aus dunklen Begriffen

⁹⁴ VT, AA VIII, S. 398.

⁹⁵ Vgl. Abschnitt 1.5.

ist, diese aber hier „transcendent“ sind, kann es zu keiner Erkenntnis kommen – die objektive Realität fehlt. Was bleibt, ist die Bezugnahme auf eine „übernatürliche Mitteilung (mystische Erleuchtung)“. Auf dieser Basis aber, die weder eine Basis für objektive Überprüfbarkeit noch für Mitteilbarkeit bietet, lässt sich keine wissenschaftliche Philosophie betreiben. Folgt man dem Ansatz der „Philosophen der Anschauung“, wäre dies nach Kant stattdessen das Ende aller Philosophie und somit ihr „Tod“.

2.4 Ahnung als „ästhetische Vorstellungsart“

Kant kann Schlossers Darstellungsversuchen der *Ahnung* nicht viel abgewinnen, was daran deutlich wird, dass er seine eigene Position bildlich in die Darstellung Schlossers einbindet. So etwa in Hinblick auf Schlossers Metapher, dass die Philosophie des Menschen nur die „Morgenröthe zeichnen“ könne, die „Sonne“, als Sinnbild der platonischen *Idee*, aber geahnt werden müsse.⁹⁶

„[E]in wahrer Philosoph [würde] eine Sonne zwar nicht ahnen (denn das ist nicht seine Sache), aber doch vielleicht darauf rathen können, um durch Annehmung einer Hypothese von einem solchen Himmelskörper jenes Phänomen zu erklären, und es auch so glücklich treffen können.“⁹⁷

Kant macht deutlich, dass das „Ahnen“ nicht zu den Aufgaben eines „wahren Philosophen“ gehört, diese liegen vielmehr in der begrifflichen Auflösung. Der „wahre Philosoph“ kann aber etwas „rathen“ und darauf aufbauend eine Annahme machen, die sich prüfen lässt, um dadurch bestimmte Phänomene erklären zu können.⁹⁸

Für Kant haben die Darstellungen Schlossers dennoch einen bestimmten Nutzen, den er ihm versöhnlich als „ästhetische Vorstellungsart“ anbietet. Diese „ästhetische Vorstellung-

⁹⁶ Vgl. Schlosser 1795, S. 191.

⁹⁷ VT, AA VIII, S. 399.

⁹⁸ Den Aspekt des „Rathens“ führt Kant in der *Anthropologie* hinsichtlich der *Sagazität*, der *Nachforschungs-gabe* aus, die auf der *Vorhererwartung* beruht. Vgl. Abschnitt 1.5 Seite dieser Arbeit.

sart“ kommt aber erst „hinten nach“ zum Tragen, sofern die „Arbeit“ des „wahren Philosophen“ getan ist.

„Eine ästhetische Vorstellungsart [...] deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Principien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische, Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr in schwärmerische Vision zu gerathen, die der Tod aller Philosophie ist.“⁹⁹

Die „ästhetische Vorstellungsart“ bezieht sich dabei auf eine Art und Weise der Darstellung der „Ideen“, die diese beleben kann. Auch wenn in der „Personification“¹⁰⁰ solcher „Ideen“, etwa als „Göttin Isis“, immer die Gefahr der „Schwärmerei“ mitschwingt, die wiederum zum „Tod aller Philosophie“ führt.

„Jene Göttin also ahnen zu können, würde ein Ausdruck sein, der nichts mehr bedeutete als: durch sein moralisches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Principien, wovon jenes abhängt, sich hat deutlich machen können; welche Ahnung eines Gesetzes, sobald es durch schulgerechte Behandlung in klare Einsicht übergeht, das eigentliche Geschäft der Philosophie ist.“¹⁰¹

Die *Ahnung* hat für Kant also nur vorläufigen Charakter, der den Anstoß für weitere Überlegungen und Untersuchungen bildet. In der *Ahnung* ist das *Gefühl* noch *dunkel* und *undeutlich*, es ist die Aufgabe des Philosophen, diesem *Gefühl* zur *Deutlichkeit* zu verhelfen, die Merkmale herauszuarbeiten, so dass dieses in klare „Einsicht“ des zugrundeliegenden „Gesetzes“ übergehen kann. Das „Geschäft der Philosophie“ ist die Auflösung der *Geheimnisse* und nicht das Verharren in *Ahnungen*. Erst nach der Auflösung des *Geheimnisses* kann die *ästhetische Vorstellungsart* zum Tragen kommen.

⁹⁹ VT, AA VIII, S. 405.

¹⁰⁰ VT, AA VIII, S. 408.

¹⁰¹ VT, AA VIII, S. 405.

2.5 Kants „Kritik der reinen Ahnung“

Sieht man einmal von übersinnlichen Erkenntnisansprüchen ab, deren Abwehr das Hauptziel darstellt, das Kant in VT verfolgt, so eröffnet sich ein Blick auf die Grundlagen einer „Kritik der reinen Ahnung“¹⁰², die Kant parallel dazu in VT zur Verfügung stellt.

Ausgangspunkt hierfür ist zunächst die Wahrnehmung der „innere[n] Erfahrung und d[es] Gefühl[s] (welches an sich empirisch und hiemit zufällig ist)“¹⁰³, die bei der Betrachtung eines Gegenstandes auftritt. Interpretiert man die *Vorempfindung* nicht im Hinblick auf den *inneren Sinn* der *Anthropologie* als äußerlich verursacht, sondern im Hinblick auf den *inwendigen Sinn*, so stellt sich diese als *Gefühl* dar, als Ausdruck eines Selbstbezugs. Dieses *Gefühl* kann Ausdruck einer Beurteilung dieses Gegenstandes sein. Wenn dabei nun der Anschein einer *Zweckmäßigkeit*, einer Absicht entsteht, so wird durch diese zunächst *Bewunderung* und die *Ahnung* eines verborgenen *Geheimnisses* möglich. Macht man sich aber mit Kant bewusst, dass es nur den Anschein hat, „als ob“ eine bestimmte *Zweckmäßigkeit* dahinter stünde, dass dieser Anschein also nur durch eine eigene Interpretationsleistung zustande kommt, so lässt sich dieses auslösende Moment dennoch für weitere Nachforschungen nutzbar machen. Dies wird auch dadurch deutlich, dass Kant es nicht als die Aufgabe des „wahren Philosophen“ sieht, zu „ahnen“, sondern zu „rathen“.¹⁰⁴ Das heißt also, nicht in der *Bewunderung* des *Geheimnisses* stehen zu bleiben, sondern zu versuchen dieses aufzulösen. Sofern das *Geheimnis* auflösbar ist, sofern also der Eindruck einer Absicht auf ein Kausalverhältnis zurückzuführen ist, wie es bei der *Vorhererwartung* der Fall sein kann, als ein „Urtheil [...] aus dunkelen Begriffen“¹⁰⁵, so lässt sich dieses begrifflich auflösen. In diesem Fall kommt die *subsumierende Urteilskraft* zum Tragen, die ein gegebenes Besonderes unter allgemeine Regeln fasst. Hier führt das anfängliche *Gefühl* der *Vorhererwartung*, das den Suchprozess initiiert, zu einer Aufdeckung der Prinzipien, zu einer „Erkenntniß, welche aufs Gefühl hinwirkt“. Erweist sich hingegen die Untersuchung als fruchtlos, so ist auch das initiierende *Gefühl* hinfällig.

¹⁰² Hoguebe 1996, S. 47.

¹⁰³ VT, AA VIII, S. 402.

¹⁰⁴ Vgl. VT, AA VIII, S. 399.

¹⁰⁵ Anthr., AA VII, S. 187.

Es ist aber auch der gegenteilige Fall denkbar, in dem sich die vermeintliche Absicht nicht auflösen lässt: So etwa bei der Beurteilung von *Schönheit*, in der die Frage nach der dahinterliegenden Absicht ins Leere läuft, beziehungsweise über die Grenzen der theoretischen Erkenntnis hinaus geht. Für diesen Fall sieht Kant in der KdU die *reflektierende Urteilskraft* vor, die zu einem gegebenen Besonderen erst die allgemeine Regel sucht, die es ermöglicht das Mannigfaltige in der Einheit des Prinzips aufzufassen. Zwar vermag es die *reflektierende Urteilskraft*, eine allgemeine Regel zu finden, sie kann diese aber, wie im Falle der *Schönheit*, nicht auf den Begriff bringen. Für Kant ist dies eine „andere Art der Nachforschung“, bei der nicht auf ein Kausalverhältnis abgezielt wird, sondern dieses nur als heuristisch leitend betrachtet wird im „als ob“. Der Einsatz der *reflektierenden Urteilskraft* ist dabei aber nicht auf die Naturbetrachtung eingeschränkt, sie kann auch für das praktische Handeln relevant sein.

Nimmt man an dieser Stelle das Beispiel zur Hand, in dem Kant in der *Anthropologie* die oberen Erkenntnisvermögen verdeutlichen möchte, so wird hieran sehr deutlich, dass der General nicht nur Vernunft braucht, sondern vielmehr die *reflektierende Urteilskraft*. Der Offizier, der nur Regeln befolgt, benötigt hingegen nur die subsumierende Urteilskraft. Er muss sein Handeln an gegebenen Regeln ausrichten.

„[D]er Officier, dem für das ihm aufgetragene Geschäfte nur die allgemeine Regel vorgeschrieben und nun überlassen wird, was in vorkommendem Falle zu thun sei, selbst zu bestimmen, bedarf Urtheilskraft; der General, der die möglichen Fälle beurtheilen und für sie sich die Regel selbst ausdenken soll, muß Vernunft besitzen.“¹⁰⁶

Nur durch die Mithilfe der *reflektierenden Urteilskraft* ist es möglich, das gegebene Mannigfaltige zu einer Einheit zu bringen. Eine mögliche Absicht wird so im Mannigfaltigen sichtbar, auf deren Grundlage wiederum das eigene Handeln ausgerichtet werden kann. Wichtig ist es dabei jedoch immer, das „als ob“ des bloßen Anscheins wach zu halten, der sich nicht auflösen lässt.

¹⁰⁶ Anthr., AA VII, S. 198.

Kant führt die *reflektierende Urteilskraft* weder in der *Anthropologie* noch in VT explizit an,¹⁰⁷ jedoch ermöglicht die Einführung des Begriffs der *Zweckmäßigkeit* die Auflösung Kants aus der KdU heranzuziehen. Damit ist die *Ahnung* nicht nur, wie Kant meint, eine „ästhetische Vorstellungsart“, die „hinten an“ genutzt werden kann, zur Ausschmückung der Ideen – deren Relevanz zur Bekräftigung des Glaubens nicht unterschätzt werden darf –, sondern auch eine „ästhetische Vorstellungsform“, die parallel zum Forschungsprozess begleitend mitläuft und denselben leitet. Das *Gefühl* der *Ahnung* steht dabei am Anfang und wird am Ende durch die „Erkenntniß, welche aufs Gefühl hinwirkt“¹⁰⁸ verstärkt.

3. Ahnung als vierte Stufe des Fürwahrhaltens

Wie sieht es nun mit der Überzeugung aus, mit der die Ahnung einhergeht? Kant will der *Ahnung* einen Status als vierte Stufe des *Fürwahrhaltens* neben den bekannten drei anderen, *Meinen*, *Glauben* und *Wissen*, nicht zuerkennen. Stattdessen versucht er die Absurdität der *Ahnung* als Form des *Fürwahrhaltens* aufzuzeigen. Kants Ausführungen zur *Ahnung* als vierte Form des *Fürwahrhaltens* fallen dabei sehr knapp aus:

„Bisher hatte man nur von drei Stufen des Fürwahrhaltens bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit gehört: dem Wissen, Glauben und Meinen. Jetzt wird eine neue angebracht, die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung (*praevisio sensitiva*) dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d.i. Ahnung des Übersinnlichen.“¹⁰⁹

Zunächst ordnet Kant die *Ahnung* scheinbar unterhalb des *Meinens* an und sieht sie nahe der „völligen Unwissenheit“ (a), dann spricht er ihr jegliche Gemeinsamkeit mit der Logik ab (b), bevor er attestiert, dass sie nichts zum „Fortschritt des Verstandes“ beiträgt (c). Schließlich ordnet er ihr den Bereich des *Übersinnlichen* (d) zu. Während die erste (a)

¹⁰⁷ Die reflektierende Urteilskraft ist nur Gegenstand der KdU. Vgl. Brandt 1999, S. 281.

¹⁰⁸ VT, AA VIII, S. 403.

¹⁰⁹ VT, AA VIII, S. 396f.

einer längeren Ausführung bedarf, lassen sich die mittleren Zuschreibungen (b, c) leicht auflösen.

In der Einleitung der *Logik*¹¹⁰ bestimmt Kant zunächst, was überhaupt ihr Gegenstand sein kann. Es sind dies die Formen der Erkenntnis, die von Bewusstsein begleitet werden. Die Grundform einer Erkenntnis liegt in der *Vorstellung*. Die *klare Vorstellung* ist diejenige, der wir uns bewusst sind. Die *dunkle* hingegen ist nicht von Bewusstsein begleitet. Die Logik ihrerseits hat aber nur die *klaren Vorstellungen* zu ihrem Gegenstand, da die wesentliche Bedingung der logischen Form das Bewusstsein ist.

„Da das Bewußtsein die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Erkenntnisse ist: so kann und darf sich die Logik auch nur mit klaren, nicht aber mit dunkeln Vorstellungen beschäftigen. Wir sehen in der Logik nicht, wie Vorstellungen entspringen, sondern lediglich, wie dieselben mit der logischen Form übereinstimmen.“¹¹¹

Wenn nun die *Ahnung* als *Vorempfindung* oder *dunkle Vorerwartung* bestimmt wird, so kann sie dadurch nicht Gegenstand der Logik sein und hat somit nichts mit ihr gemein.¹¹²

Die *Ahnung* kann nach Kant zu keinem „Fortschritt des Verstandes“ beitragen. Der Verstand macht „Fortschritte“ beziehungsweise erweitert den „Umfang seines theoretischen Wissens“¹¹³, wenn er gegebenen Anschauungen Begriffe zuordnen kann und diese erkennt. Die *Ahnung* liefert aber weder eine Anschauung noch lässt sie sich durch ihre „Unbegrifflichkeit“¹¹⁴ begrifflich bestimmen. Daher ist nach Kant von ihrer Seite kein Beitrag zum „Fortschritt des Verstandes“ hinsichtlich des *Übersinnlichen* zu erhoffen.

Nachdem die beiden mittleren Zuschreibungen der *Ahnung* geklärt sind, gilt es nun darzulegen, warum es für Kant abwegig ist, die *Ahnung* als vierte Form des *Fürwahrhaltens* anzusehen. Hierzu ist zu klären, was er überhaupt unter dem *Fürwahrhalten* (3.1) versteht.

¹¹⁰ Wenn hier auf die Logik Bezug genommen wird, so ist damit das von Kants Schüler Jäsche zusammengestellte Kompendium gemeint.

¹¹¹ Logik Jäsche, AA IX, S. 33.

¹¹² Dennoch wird die *Ahnung* von Kant in seinen *Logikvorlesungen* als *Vorhererwartung* thematisiert. Auch in dem von Jäsche zusammengestellten Logikkompendium, dessen Basis die Reflexionen Kants und dessen Vorlesungsunterlagen sind, wird sie behandelt.

¹¹³ Vgl. KdU B 448.

¹¹⁴ Vgl. Sinn 2004, S. 17f.

Innerhalb des *Fürwahrhaltens* wird dann zwischen Gründen und Ursachen desselben unterschieden, was eine Differenzierung von *Überredung* und *Überzeugung* sowie *Gewissheit* ermöglicht. Hieraus lassen sich die drei Stufen des *Fürwahrhaltens* (3.2), *Meinens* (3.2.1), *Glaubens* (3.2.2) und *Wissens* (3.2.3) ableiten und ihren Erkenntnisbereichen zuordnen. Dies bildet dann die Basis dafür, darzulegen, warum für Kant die *Ahnung* nicht in diese Stufenfolge einzuordnen ist (3.2.4). Es stellt sich dabei die Frage, ob es bei Kant noch eine andere Möglichkeit gibt, die *Ahnung* als *Fürwahrhalten* zu betrachten. Dazu wird im Anschluss untersucht, was passiert, wenn man die mit der *Ahnung* einhergehende *Überzeugung* ernstnimmt anstatt sie als bloße *Überredung* abzutun (3.3).

3.1 Die objektiven Gründe und subjektiven Ursachen des Fürwahrhaltens

Kant führt das *Fürwahrhalten* in der KrV¹¹⁵ folgendermaßen ein: Wenn wir ein Urteil für wahr halten, so ist dies ein dem Verstand zuzurechnender Zustand. Dieser besteht aus zwei Komponenten, objektiven Gründen und subjektiven Ursachen.^{116, 117}

„Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert.“¹¹⁸

Bei dieser Untersuchung möchte Kant klarstellen, worin die Variationen des *Fürwahrhaltens* bestehen und welche Rolle dabei den Kombinationen aus Gründen und Ursachen

¹¹⁵ Das *Fürwahrhalten* ist sowohl Gegenstand der Logik als auch des jeweiligen Methodenteils aller drei Kritiken. In der KrV übernimmt der Methodenteil die Funktion, die Vernunft innerhalb ihrer Grenzen zu halten. Zu diesem Zweck gibt Kant die Formen des *Fürwahrhaltens* an die Hand, damit in dem Wissen über diese Formen der jeweilige Modus des *Fürwahrhaltens* bei allen Erkenntnisansprüchen aufrecht gehalten werden kann.

¹¹⁶ Ist der Begriff der Ursache für mentale Vorgänge hier überhaupt angemessen? Der Grundsatz (KrV B 232) hinsichtlich Veränderungen, die der Verknüpfung von Ursache und Wirkung unterliegen, bezieht sich auf raum-zeitliche Vorgänge. Dem Mentalen hingegen fehlt die räumliche Komponente, um hier von Ursachen sprechen zu können. Oder hat Kant hier etwa physiologische Faktoren im Blick? Oder nimmt er gar eine Substanz der Seele an, die ursächlich wirkt?

¹¹⁷ In der Logik nimmt Kant diese Unterscheidung von subjektiven Ursachen und objektiven Gründen nicht vor, sondern spricht bloß von subjektiven und objektiven Gründen.

¹¹⁸ KrV B 848.

zukommt. Die Unterscheidung von *Gewissheit* und *Überzeugung* stellt für die Kantinterpretation dabei eine Schwierigkeit dar. Diese liegt darin begründet, dass Kant in der Darstellung der Stufen des *Fürwahrhaltens* in der KrV scheinbar zwei Formen von *Überzeugung* anführt. Es scheint nahezuliegen, auf Grund der folgenden Stellen von einer Zweiteilung in objektive (a) und subjektive (b, c) *Überzeugung* auszugehen, wobei die objektive *Überzeugung* identisch mit der *Gewissheit* wäre.

„Wenn es für jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objectiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdann *Überzeugung*.“¹¹⁹

„Das Fürwahrhalten oder die subjective Gültigkeit des Urtheils in Beziehung auf die *Überzeugung* (welche zugleich objectiv gilt) hat folgende drei Stufen: *Meinen*, *Glauben* und *Wissen*.“¹²⁰

„Die subjective Zulänglichkeit heißt *Überzeugung* (für mich selbst), die objective *Gewißheit* (für jedermann).“¹²¹

Die Alternativen der Interpretation bestehen nun darin, dass einerseits zwischen einem subjektiven (c) und objektiven (a) „Überzeugtsein“ unterschieden würde: „Ich bin subjektiv überzeugt“ beziehungsweise „ich bin objektiv überzeugt“. Andererseits wird von einem einheitlichen Zustand der *Überzeugung* ausgegangen, der sich auf subjektive oder objektive Gründe bezieht.

Erschwerend kommt hinzu, dass Kant diese Eingangspassage mit dem Hinweis abschließt, sich nicht länger mit „der Erläuterung so faßlicher Begriffe“¹²² aufhalten zu wollen.

Nach Chandler gibt es nun drei Möglichkeiten der Interpretation: Erstens kann man von einer Inkonsistenz im Wortgebrauch des „Überzeugtseins“ ausgehen, die Kant selber nicht klar wurde. Die zweite Interpretationslinie liegt darin, dass Kant mit einer Definition von *Überzeugung* anfängt und diese aber dann später durch eine andere ersetzt, wogegen jedoch das Selbstverständnis Kants, der Sachverhalt sei klar, sprechen würde. Die dritte

¹¹⁹ KrV B 848.

¹²⁰ KrV B 850.

¹²¹ KrV B 850.

¹²² KrV B 850.

und von Chandler propagierte Möglichkeit der Interpretation ist die der vollständigen Konsistenz in der Verwendung.¹²³ Die Interpretation hinsichtlich der Inkonsistenzhypothese ist dabei weit verbreitet, wohingegen Chandlers Konsistenzhypothese wenig rezipiert wird.¹²⁴

Maßgeblich für die Konsistenzhypothese ist einerseits die Unterscheidung von objektiven Gründen und subjektiven Ursachen, andererseits die Unterscheidung dieser Gründe und Ursachen in „zulängliche“ und „unzulängliche“¹²⁵. Hieraus ergibt sich dann die Unterscheidung zwischen den subjektiven Gemütszuständen¹²⁶ der *Überredung* und *Überzeugung* sowie deren Bezüge auf objektive Gründe. Die *Gewissheit* wird dabei den zulänglichen Gründen zugeordnet, die *Überzeugung* den zulänglichen, subjektiven Ursachen und hiervon die *Überredung* als auf unzulänglichen, subjektiven Ursachen beruhend abgegrenzt. Objektive, unzulängliche Gründe werden nicht näher bezeichnet.¹²⁷ Bevor aus diesen vier möglichen Kombinationen die drei Stufen des *Fürwahrhaltens* abgeleitet werden können, gilt es zunächst noch den Unterschied von *Überredung* und *Überzeugung* zu klären.

Zwischen den zulänglichen, subjektiven Ursachen der *Überzeugung* und den unzulänglichen, subjektiven Ursachen der *Überredung* kann subjektiv nicht unterschieden werden.¹²⁸

„Hat es [das Fürwahrhalten, A. M.] nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjects seinen Grund, so wird es *Überredung* genannt. *Überredung* ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subjecte liegt, für objectiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten läßt sich nicht mittheilen.“¹²⁹

¹²³ Vgl. Chandler 1981, S. 643.

¹²⁴ Von der Inkonsistenzhypothese gehen Fahrenbach (Fahrenbach 1998, S.307), sein Schüler Lee (Lee 2004, 24f.) sowie Meerbote (Meerbote 1972, S. 53-56) aus, weitere Autoren nennt Chandler in seiner Arbeit. Vgl. Chandler 1981, S. 646-651. Die Konsistenzhypothesen vertritt außer Chandler noch Simon (vgl. Simon 2003, S. 136), ohne dabei auf Chandler an dieser Stelle Bezug zu nehmen. Die Arbeit von Chandler wird aber von Simon an anderer Stelle herangezogen. Vgl. Simon 2003, S. 70. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird die Konsistenzhypothese im Sinne der hermeneutischen Einfachheit zu Grunde gelegt. Sofern andere Arbeiten zitiert werden, werden auch diese auf dieser Basis interpretiert.

¹²⁵ Hier wird von einer synonymen Verwendung von „zulänglich“ und „hinreichend“ ausgegangen.

¹²⁶ Unter Zustand wird dabei ein Zeitpunktbezogener Status verstanden, der aber Änderungen in der Zeit unterliegen kann.

¹²⁷ Vgl. Chandler 1981, S. 644.

¹²⁸ Vgl. KrV B 848.

Die Unzulänglichkeit der *Überredung* beruht auf dem *Schein*, etwas Inneres, etwa eine innere Wahrnehmung, als objektiv, mit einer äußeren Ursache in Verbindung stehend, zu nehmen.¹³⁰ Die *Privatgültigkeit* der *Überredung* bezieht sich in diesem Fall bloß auf die Wahrnehmung dieses inneren Geschehens, das nicht über die bloße, zeitpunktbezogene Feststellung des Gemütszustands hinauskommt.¹³¹

„Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objecte, in Ansehung dessen folglich die Urtheile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*).“¹³²

Wahrheit ist Eigenschaft eines Urteils. Das Urteil stellt eine Aussage über ein Objekt auf. Inwieweit das Objekt mit dem Urteil übereinstimmt, ist Gegenstand der Frage, ob dem Urteil die Eigenschaft „wahr“ zukommt. Die Gründe, die zu dem Urteil führen, dessen Wahrheit in Frage steht, müssen mitteilbar sein und für jeden, der mit Vernunft begabt ist, zu der gleichen Aussage „ist wahr“ führen. Dass Kant sich hier von der Form des Wissens im Hinblick auf wissenschaftliche Sätze leiten lässt und von diesem die anderen Formen abgrenzt, wird an dem Kriterium der Mitteilbarkeit deutlich.

„Eine solche Art der Mitteilung ist aber nur bei einem Wissen möglich, das auf Grund seiner objektiven Begründung und Demonstrierbarkeit alle zur gleichen (apodiktischen oder empirischen) Gewißheit führen und zur ‚Bestimmung nötigen kann‘.“¹³³

Die Mitteilbarkeit des Urteils und mit ihm auch der Gründe, die zu ihm führen, wird für Kant dementsprechend zum äußerlichen „Probirstein“¹³⁴.

¹²⁹ KrV B 848.

¹³⁰ Vgl. Anthr., AA VII, S. 161.

¹³¹ Es liegt nahe hier an die Diskussion der Täuschungen des „inneren Sinns“ in der Anthropologie anzuknüpfen, in der Kant diese Täuschungen thematisiert. Wie dort ausgeführt wird, kritisiert Kant nicht die Wahrnehmung selbst, sondern die ursächliche Verknüpfung mit äußeren beziehungsweise übersinnlichen Gegenständen.

¹³² KrV B 848.

¹³³ Vgl. Fahrenbach 1998, S. 318f.

¹³⁴ Vgl. KrV B 849.

Mit dem Versuch der Mitteilung der Gründe an andere, kann überprüft werden, ob die Gründe, die zur eigenen *Überzeugung* führen auch für andere überzeugend sind und sie dementsprechend in das Urteil einstimmen. Die Einstimmung gibt Anlass für die

„Vermuthung, der Grund der Einstimmung aller Urtheile ungeachtet der Verschiedenheit der Subjecte unter einander werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objecte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweisen werden.“¹³⁵

Die Einstimmung der anderen ist aber für sich genommen nicht hinreichend, um von der *Gewissheit* eines Urteils auszugehen. Es besteht immer noch die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Irrtums, was Kant durch die zurückhaltende Formulierung der „Vermutung“ andeutet. Sind die Gründe für andere nicht überzeugend oder nicht überprüfbar, so ist von der *Privatgültigkeit* des gefassten Urteils auszugehen.¹³⁶

Zur Unterscheidung von *Überzeugung* und bloßer *Überredung* sieht Kant in der Wette einen weiteren „Probirstein“. Durch eine Wette wird die *Überzeugung* auf die Probe gestellt und mit steigendem Wetteinsatz kann dann zu Bewusstsein kommen, dass diese nicht so fest gegründet ist, wie es anfangs noch schien.¹³⁷ Die Wette kann dabei sowohl zur Prüfung der *Überzeugung* anderer als auch der eigenen *Überzeugung* im Gedankenexperiment genutzt werden.

Beides bietet dann den Anlass, den subjektiven Ursachen nachzugehen, die zu dem Urteil geführt haben, und so eventuell den entstandenen *Schein* der *Überredung* zu entlarven. Die *Privatgültigkeit* des Urteils ist allerdings für sich genommen kein Grund nicht von ihm überzeugt zu sein. Beispielsweise hat das bloße Wahrnehmungsurteil¹³⁸ nur *Privatgültigkeit*, ohne dass davon ausgegangen werden muss, es sei *Überredung*.

Dem *Fürwahrhalten* liegen für Kant also objektive Gründe und subjektive Ursachen zu Grunde, die zureichend oder unzureichend sein können. Subjektiv kann dabei nicht zwischen *Überredung* und *Überzeugung* unterschieden werden. Möglichkeiten der Über-

¹³⁵ KrV B 848f.

¹³⁶ Vgl. KrV B 849.

¹³⁷ Vgl. KrV B 852.

¹³⁸ Vgl. Prolegomena, AA IV, S. 298.

prüfung bestehen darin, die vermeintliche *Überzeugung* anderen mitzuteilen und durch Wetten auf die Probe zu stellen. Die *Gewissheit*, von der Kant hier spricht, die auf zureichenden objektiven Gründen beruht, und die durch Mitteilung an andere überprüft werden soll, orientiert sich am *Wissen*, welches aufweisbar und anderen durch Gründe vermittelbar ist. Wenn aber der Ahnende von „Gewissheit“ spricht, meint er dann diese Kantische *Gewissheit*?

Kant kritisiert in VT den „vornehmen Ton“, der in der Art und Weise der Mitteilung die der *Ahnung* eigene *Gewissheit* zum Ausdruck bringt. Der „vornehme Ton“ entsteht dadurch, dass die *Ahnung* durch ihre „Überbegrifflichkeit“ sprachlich schwer vermittelbar ist und so Umwege genutzt werden müssen, um sie dennoch anschaulich zu machen. Diese Anschaulichmachung besteht dann in einer eher literarischen Darstellungsform¹³⁹, die nichts mit der strengen Begrifflichkeit Kants gemein hat. Diese Überlegung gilt es im Folgenden zu berücksichtigen, wenn nun aus den soeben dargestellten subjektiven Ursachen und objektiven Gründen die Stufen des *Fürwahrhaltens* abgeleitet werden.

3.2 Stufen und Arten des Fürwahrhaltens

Die Stufen des *Fürwahrhaltens* ergeben sich für Kant aus der „Beziehung auf die Überzeugung“¹⁴⁰. Kant geht dabei von einem reflektierten *Fürwahrhalten* aus, in dem dasselbe bewusst in die verschiedenen Stufen eingeordnet werden kann.

3.2.1 Das Meinen

Das *Fürwahrhalten* ist ein *Meinen*, wenn sowohl die subjektiven Ursachen als auch die objektiven Gründe unzureichend sind. Das Bewusstsein, mit dem dabei das *Meinen*

¹³⁹ Zur Bedeutung von literarischen Darstellungsformen in der Philosophie vgl. Gabriel 1997.

¹⁴⁰ KrV B 850.

vollzogen wird, macht darauf aufmerksam, dass die subjektiven Ursachen unzureichend sind, wodurch der Scheincharakter der *Überredung* aufgezeigt wird.

Den Gegenstandsbereich des *Meinens* setzt Kant in der KdU mit dem Bereich möglicher Erfahrungen der Sinnenwelt gleich, derer wir uns auf Grund von Einschränkungen des Erkenntnisvermögens (noch) nicht vergewissern können.

„Also sind Meinungssachen jederzeit Objecte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntniß (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber nach dem bloßen Grade dieses Vermögen, den wir besitzen, für uns unmöglich ist.“¹⁴¹

Gegenstände des *Meinens* sind empirisch überprüfbar, jedoch ist diese Überprüfung zum Zeitpunkt des *Meinens* auf Grund von Beschränkungen nicht möglich. Gegenstand einer Meinung könnte so beispielsweise die Frage nach Lebensformen auf anderen Planeten sein. Diese sind gegenwärtig noch nicht zu überprüfen, prinzipiell ließen sie sich aber überprüfen. Erst wenn eine Überprüfung stattgefunden hat, die objektiven Gründe als ausreichend aufgewiesen wurden und damit auch eine Überzeugung einhergeht, kann für Kant von *Wissen* die Rede sein.

3.2.2 Das Wissen

Wenn das *Fürwahrhalten* ein *Wissen* ist, ist sowohl *Überzeugung* als auch objektive *Gewissheit* durch zureichende Gründe gegeben. Den Gegenstandsbereich des *Wissens* setzt Kant ebenfalls in den Bereich der Erfahrungen. „Thatsachen“ können wir uns mittels des Verstandes vergewissern. Sie erfüllen auch die Ansprüche an Erkenntnis, allgemein mitteilbar und damit auch empfänglich für Zustimmung anderer zu sein. In diesen Bereich der „Thatsachen“ fällt auch der Bereich der Mathematik, die „Thatsachen“ mittels Demonstrationen aufzeigen kann.

„Gegenstände für Begriffe, deren objective Realität (es sei durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung und im ersteren Falle aus theoretischen oder praktischen Datis der-

¹⁴¹ KdU B 455.

selben, in allen Fällen aber vermitteltst einer ihnen correspondirenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind (*res facti*) Thatsachen“¹⁴²

Von diesen zwei Bereichen, die sich auf die theoretische Erkenntnis der sinnlichen Erfahrungswelt und deren Demonstrierbarkeit beziehungsweise Anschaulichkeit beziehen, grenzt Kant den Bereich des Glaubens und der „Glaubenssachen“ ab.

3.2.3 Das Glauben

Vom *Glauben* ist die Rede, wenn zwar eine *Überzeugung* gegeben ist, die subjektiven Ursachen zureichend, aber die objektiven Gründe unzureichend sind.¹⁴³ Kant reserviert das theoretisch unzureichende, da nicht auf objektive Gründe recurrierende *Glauben*, für die Fälle, in denen das *Meinen* zu wenig ist, das *Wissen* jedoch zu viel. Diese Fälle beziehen sich einerseits auf Gebiete des „transzendentalen Gebrauchs der Vernunft“¹⁴⁴, in denen nichts gemeint werden kann, jedoch auch das *Glauben* aus bloß subjektiv zureichenden Gründen für ein Urteil nicht ausreicht. Andererseits gibt es auch Fälle in „praktischer Beziehung“¹⁴⁵, bei denen die Basis einer Entscheidung zwar kein *Wissen* voraussetzt, aber doch eine bestimmte *Überzeugung*.¹⁴⁶

„Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in objectiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjectiver.“¹⁴⁷

Dieses „subjective Zutrauen“, oder auch *Überzeugung*, beruht auf subjektiven Gründen, die für den Urteilenden entweder bloß zufällig oder auch notwendig sein können. Zufällig sind sie, wenn es um Fragen der „Geschicklichkeit“ geht, und der Zweck, der mit der Handlung erreicht werden soll, beliebig gewählt wurde. Ist der verfolgte Zweck der Hand-

¹⁴² KdU B 456.

¹⁴³ Vgl. KrV B 850.

¹⁴⁴ KrV B 851.

¹⁴⁵ KrV B 851.

¹⁴⁶ Vgl. KrV B 851.

¹⁴⁷ KrV B 855.

lung bei Fragen der „Sittlichkeit“ notwendig, ist dieser als subjektiver Grund die Basis der Überzeugung für den Urteilenden.¹⁴⁸

3.2.4 Die Ahnung als vierte Stufe

Lässt sich die Ahnung in dieses Stufenschema aus subjektiven Ursachen und objektiven Gründen einordnen? Kant ist nicht dieser Ansicht. Zwar lassen die Kombinationsmöglichkeiten von Gründen und Ursachen noch einen vierten Fall zu. Die Kombination von subjektiven, unzureichenden Ursachen und objektiven, zureichenden Gründen, der *Gewissheit*.¹⁴⁹ Aber ist diese vierte Kombinationsmöglichkeit die gesuchte vierte Stufe, die Kant mit der *Ahnung* in Verbindung bringt, auf die er jedoch nicht eingeht?

Es gibt mindestens zwei Wege diese vierte Kombination zu betrachten. Der erste besteht darin, das Fürwahrhalten durchgängig als ein reflektiertes aufzufassen, so auch für die vierte Kombination, und damit auch den Scheincharakter der subjektiv unzureichenden Ursachen bewusst zu halten. Die unzureichenden subjektiven Gründe sind bewusst und es wird nicht von einer *Überredung* ausgegangen. Die Ahnung jedoch wird von den Ahnenden als Überzeugung angesehen, somit fällt dieser Weg aus.

Der zweite Weg besteht darin, bei der vierten Kombination nicht von einem reflektierten Fürwahrhalten auszugehen, was den Fall der *Überredung* erlauben würde. Dies führt Chandler dazu, in dieser vierten Kombination eine logische Unmöglichkeit zu sehen, da hier ein universeller Gültigkeitsanspruch mit einem illusionären verknüpft wird.¹⁵⁰ Durch Zuordnung der objektiven Gründe zur *Überredung* werden diese als illusionär, als nur im Subjekt vorhanden, entlarvt.¹⁵¹ Das *Fürwahrhalten* ist aber in diesem Fall ein bloßes „für wahr halten“, was auf einem Schein beruht. Ordnet man die Ahnung hier ein, so gehört sie nicht zu den anderen drei Stufen des Fürwahrhaltens, was Kants Position in VT entsprechen würde. Gibt Kant hierfür einen Hinweis, dass er die Ahnung so einordnet?

¹⁴⁸ Vgl. KrV B 851.

¹⁴⁹ Vgl. Leitner 1994, S. 145, Chandler 1981, S. 646.

¹⁵⁰ Vgl. Chandler 1981, S. 646.

¹⁵¹ Vgl. Chandler 1981, S. 648.

Chandler sieht diesen Hinweis in dem Moment des *Fürwahrhaltens*, bevor dieses in „völlige[r] Unwissenheit“¹⁵² versinkt. Den Zustand der „völlige[n] Unwissenheit“ sieht Chandler in der „willkürliche[n] Erdichtung“¹⁵³, die anders als das *Meinen*, bei dem zumindest noch ein Bezug zum *Wissen* erfordert ist¹⁵⁴, keinen Anspruch auf Wahrheit erheben kann.¹⁵⁵ Ordnet man mit Chandler die *Ahnung* an dieser Stelle ein, so sind zwei Aspekte erfüllt, die Kant an der *Ahnung* hervorhebt. Zum einen wirft Kant den „Gefühlphilosophen“ vor, sie würden ihr Gefühl objektivieren.¹⁵⁶ Zum anderen beschreibt er in der Anthropologie die Täuschung, der sich die Schwärmer und Geisterseher mit oder ohne Vorsatz aussetzen. Diese Täuschung wiederum geht für ihn auf die „willkürlich dichtende Einbildungskraft“ zurück.¹⁵⁷ Aus den dargestellten Problemen der Einordnung wird ersichtlich, warum es für Kant abwegig ist, die *Ahnung* als vierte Stufe des *Fürwahrhaltens* anzusehen. Diese Einordnung geschieht jedoch von außen und entspricht nicht der Sichtweise des *Fürwahrhaltens* im Subjekt.

Damit kommt die Frage auf, ob diese Einschätzung der *Ahnung* auch der Sicht derer entspricht, die sie zu haben glauben.¹⁵⁸ Die Ahnenden würden ja gerade nicht sagen, die *Ahnung* gehe auf eine bloße, selbsteingeredete Einbildung zurück. Die *Ahnung* ist für sie mit *Überzeugung* verbunden. Obzwar sie wohl dem Aspekt der objektiven *Gewissheit* zustimmen würden, den sie aber nur in beschränkter Weise, bloß literarisch anderen mitteilen können. Andererseits entsteht die Frage der Einschätzung der *Ahnung* von außen gar nicht, da die Gründe für Außenstehende, wie beispielsweise Kant, nicht der objektiven Art sind, dass die „Gewißheit (für jedermann)“, wie Kant sie versteht, erreicht wird.

Gibt es noch eine andere Möglichkeit, bei Kant die *Ahnung* als ein *Fürwahrhalten* zu verstehen?

¹⁵² VT, AA VIII, S. 396.

¹⁵³ KrV B 850.

¹⁵⁴ Vgl. KrV B 850.

¹⁵⁵ Vgl. Chandler 1981, S. 646.

¹⁵⁶ VT, AA VIII, S.395.

¹⁵⁷ Vgl. Anthr., AA VII, S. 161.

¹⁵⁸ Vgl. Brandt 1999, S. 233.

3.3 Eine alternative Deutung der Ahnung als Art des Fürwahrhaltens

Nimmt man nun die Position derer ernst, die eine *Ahnung* zu haben glauben und diese als *Überzeugung* vertreten, so kommt man unweigerlich auf die Frage, ob die *Gewissheit*, auf die sich die *Überzeugung* der *Ahnung* bezieht, eine logische ist oder ob es für Kant auch noch weitere Gewissheitsarten gibt.

Die bisherige Darstellung der Stufen des *Fürwahrhaltens* orientiert sich mit ihrer Form der *Gewissheit* sowie dem Kriterium der Mitteilbarkeit am *Wissen*. Es geht dabei ausschließlich um logische *Gewissheit*, die demonstrierbar und mitteilbar sein muss. Die *Überzeugung* der *Ahnung* und ihre Beanspruchung von *Gewissheit* sprengen durch die „Unbegrifflichkeit“ der *Ahnung* diesen logischen Rahmen, wie oben dargestellt wurde. Gibt es für Kant noch weitere Gewissheitsarten außer der logischen mit der sich die *Überzeugung* der *Ahnung* verbinden ließe?

Für den moralisch praktischen *Glauben* sieht Kant eine solche vor.¹⁵⁹ Der *Glaube* nimmt dabei Bezug auf das *Übersinnliche*, wie auch die *Ahnung*. Die *Ahnung* ist jedoch kein *Glaube*, sondern eigenständiges *Fürwahrhalten*. Um sie als eigenständiges *Fürwahrhalten* zu interpretieren, braucht es eine andere Gewissheitsart als die logische und die moralisch praktische.

Leitner weist auf eine Ähnlichkeitsbeziehung zwischen der *Gewissheit* des *Glaubens* und der *Gewissheit* in Geschmacksurteilen hin. Mit dem Aufweis einer „ästhetischen Gewissheit“ bestünde die Möglichkeit, diese als Verbindungsmöglichkeit der *Überzeugung* der *Ahnung* anzusehen und die *Ahnung* als ästhetisches *Fürwahrhalten* zu betrachten.

Bisher wurde das *Fürwahrhalten* nur anhand der KrV analysiert. Die Unterscheidung von verschiedenen Gewissheitsarten wird in der KrV hinsichtlich des *Fürwahrhaltens* jedoch nicht weiter vorangetrieben. Hier ist das leitende Moment die Unterscheidung von *Überredung* und *Überzeugung* in ihrer Verbindung zur logisch, objektiven *Gewissheit*.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Vgl. KrV B855ff, KdU B457. Eine ausführliche Behandlung des moralisch praktischen Vernunftglaubens von Kant ist für die gegenwärtige epistemische Betrachtung mit dem Fokus auf die *Ahnung* nicht relevant. Es geht hier lediglich um die Feststellung, dass es noch andere als die logische *Gewissheit* für Kant gibt.

¹⁶⁰ Vgl. Regvald 2005, S. 108.

In den *Logikvorlesungen*¹⁶¹ hingegen setzt sich Kant auch mit anderen Gewissheitsarten auseinander.

Leitner macht dabei eine Unschärfe im Bereich der subjektiven *Gewissheit* aus.¹⁶² Anhand der Nachschriften der *Logikvorlesungen* Kants stellt er einerseits in diesem Bereich der subjektiven *Gewissheit* einen Gefühlsbezug heraus, der sich in einem „Gefühl der Gewissheit“¹⁶³ und Sicherheit äußert und den bloßen Status eines „Privatfürwahrhalten [hat], nur für mich zureichend gewiß“¹⁶⁴. Andererseits kann subjektive *Gewissheit* auch die Bedeutung haben, ohne Anspruch auf Objektivität dennoch zu einer Allgemeingültigkeit zu gelangen, der eine „Verbindlichkeit zukommt, die für alle urteilenden Subjekte und nicht nur für mich [...] gilt.“¹⁶⁵ Im zweiten Fall wird nicht auf ein *Privatgefühl* rekurriert, sondern der Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit mit Gründen vertreten, die zudem mitteilbar sind. Diese Gründe sind jedoch nicht objektiver Art, sondern werden argumentativ vertreten.¹⁶⁶

Basierend auf dieser Zweiteilung der subjektiven *Gewissheit* macht Leitner eine Ähnlichkeit zu den *empirischen* und *reinen Geschmacksurteilen* Kants aus. Die *Geschmacksurteile* sind nicht auf das Objekt, sondern auf das Subjekt und dessen Beziehung auf das Objekt gerichtet. Dadurch kann dem *Geschmacksurteil* ähnlich der subjektiven *Gewissheit* keine Objektivität zukommen.

Das *empirische Geschmacksurteil* ist ein „Privaturteil“¹⁶⁷ oder auch ein „Privatgefühl“¹⁶⁸, das auf Privatbedingungen beruht. Es gibt lediglich Auskunft über den Zustand des urteilenden Subjekts, das sich zu einem bestimmten Zeitpunkt in Beziehung zu einem bestimmten Objekt befindet. Das *reine Geschmacksurteil* erhebt jedoch auch ohne objektive Gründe Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Im *reinen Geschmacksurteil* wird die „Gültig-

¹⁶¹ Das Fürwahrhalten setzt sich dabei aus subjektiven und objektiven Gründen zusammen, in der Logik ist also nicht mehr von subjektiven Ursachen des Fürwahrhaltens wie in der KrV die Rede.

¹⁶² Vgl. für die folgende Darstellung Leitner 1994, S. 155-158.

¹⁶³ Vgl. Logik Pöhlitz, AA XXIV, S. 543; Logik Philippi, AA XXIV, S. 421.

¹⁶⁴ Logik Dohna-Wundlacken, AA XXIV, S. 732.

¹⁶⁵ Leitner 1994, S. 155.

¹⁶⁶ Vgl. Fahrenbach 1998, S. 319.

¹⁶⁷ KdU B 22.

¹⁶⁸ KdU B 18.

keit für jedermann¹⁶⁹ beansprucht, nicht nur für den Urteilenden, wie dies im *empirischen Geschmacksurteil* der Fall ist. Um jedoch diesen Anspruch erheben zu können, muss auf eine allgemeine Grundlage Bezug genommen werden. Für Kant ist diese der *Sensus communis*, der *Gemeinsinn*. Dieser *Gemeinsinn* wiederum kommt allen Menschen zu und ist damit die Grundlage, auf der ein jeder in das subjektive *reine Geschmacksurteil* mit einstimmen kann, auch ohne dass objektive Gründe hierfür angeführt werden können. Darüber hinaus ist er die „notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse [...] vorausgesetzt werden“¹⁷⁰ muss.

Wendet man nun, wie Leitner, die Unterscheidung des *empirischen* und des *reinen Geschmacksurteils* auf die subjektive *Gewissheit* an, so ergibt sich daraus für die subjektive *Gewissheit* mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit, dass auch diese auf eine gemeinsame Basis rekurrieren muss. Für Kant liegt diese Basis hinsichtlich des *Glaubens* in dem Nachweis der *Vernunftideen*, die nur geglaubt und nie gewusst werden können.

Für die *Ahnung* aber bedeutet dies, dass es bei Kant hinsichtlich des *reinen Geschmacksurteils* eine weitere Gewissheitsart gibt, die mit Allgemeinheit- und Notwendigkeitsanspruch auftritt. Die Allgemeinheit kommt daher, dass die Basis des *reinen Geschmacksurteils*, der *Gemeinsinn*, allen Menschen zukommt. Die *Überzeugung* der *Ahnung* könnte sich auf diese ästhetische *Gewissheit* beziehen.

Blickt man nun zurück auf Kants Vorwurf, die *Gefühlsphilosophen* würden versuchen, ihr subjektives Gefühl dadurch zu objektivieren, dass sie behaupten, es wäre jedem prinzipiell zugänglich¹⁷¹, so ist diese ästhetische Deutung der *Ahnung* bereits in VT vorgeprägt. Die *Ahnung* kann demnach sehr wohl eine *Überzeugung*, jedoch mit bloß ästhetischem Gewissheitsanspruch sein. Die Beanspruchung einer theoretischen Erkenntnis bleibt ihr, wie dem *Glauben*, als „überschwenglich“ verschlossen.

Diese ästhetische Deutung der *Ahnung* in Hinsicht auf das *Fürwahrhalten* deckt sich zudem mit der ästhetischen Deutung der *Vorempfindung* in der *Anthropologie*.

¹⁶⁹ KdU B 18.

¹⁷⁰ KdU B 66.

¹⁷¹ Vgl. VT, AA VIII, S. 395.

Die Ablehnung der *Ahnung* als Stufe des *Fürwahrhaltens* durch Kant ist hinsichtlich der Verbindung mit auf objektiven Gründen beruhender *Gewissheit* verständlich. Er hebt hervor, dass diese vierte Form nicht in die Logik gehört und nicht zum „Fortschritt des Verstandes“ beiträgt. Auch in diesen beiden Punkten ist Kant Recht zu geben, bezieht sich doch die *Ahnung*, wie er sie darstellt, auf *Übersinnliches*. In diesem Bereich ist jedoch seitens des Verstandes mangels zugehöriger Anschauung nicht mit einem Fortschritt zu rechnen. Die *Ahnung* als *dunkle Vorerwartung* ist auch nicht Gegenstand der Logik, sind doch hier nur Formen des Denkens, die mit Bewusstsein vollzogen werden, *klare Vorstellungen*, Gegenstand.

Wie an der von Leitner ausgemachten Unschärfe gezeigt wurde, sind aber bei Kant, zumindest in den *Logikvorlesungen*, Gefühle Gegenstand der Logik. Kant ordnet diese „Privat-Gefühle“ der Stufe des *Glaubens* zu, die zumindest ein subjektives *Fürwahrhalten* ohne Anspruch auf Allgemeinheit zulässt. Ließe sich nun zeigen, dass die *Ahnung* auf einer allen menschlichen Subjekten zukommenden Gemeinsamkeit beruht, wie der *Gemeinsinn* beim reinen Geschmacksurteil, so könnte auch die *Ahnung* subjektive Allgemeinheit für sich beanspruchen.

4. Die Ahnung als Grundlage vorläufigen Urteilens in der Logik

Wie einleitend bereits bemerkt und entgegen seiner Äußerungen in VT ist die *Ahnung* Gegenstand der Kantischen *Logikvorlesungen*. Ebenso ist sie in dem von Jäsche veröffentlichten Kompendium zu den Vorlesungen zu finden. Jedoch wird sie nicht im eigentlichen Teil der Logik, der Elementarlehre thematisiert, sondern wird in deren Vorfeld propädeutisch behandelt.

Kant geht auf die *Ahnung*, wie auch in VT, im Zusammenhang mit den Stufen des *Fürwahrhaltens* ein, hier im Bereich des *Meinens*. Anders als in VT wird die *Ahnung* hier als subjektiver Grund des *Meinens* angeführt, das am Anfang von vielen Erkenntnisprozessen

steht.¹⁷² Dies ist zudem die einzige Stelle, bei der er innerhalb der *Logik* auf die *Ahnung* zu sprechen kommt.

„Vom Meinen fangen wir größtenteils bei allem unserm Erkennen an. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit, eine Sache scheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; wir ahnen ihre Wahrheit schon, noch ehe wir sie mit bestimmter Gewißheit erkennen.“¹⁷³

Die *Ahnung* wird im Umfeld des *Meinens* thematisiert, erneut wird ein Gefühlsbezug hergestellt, abermals taucht der *Schein* auf, es ist von „Merkmale[n] der Wahrheit“ die Rede und die Darstellung deutet auf einen „Vorgriff“, eine „Antizipation“ hin, bevor noch etwas mit „bestimmter Gewißheit“ erkannt wird. Kurz darauf wird, wie in der *Anthropologie* in diesem Zusammenhang, ebenfalls die *Vorhererwartung* (*praesagatio*) indirekt angesprochen, denn auch in der *Logik* wird „gewittert“¹⁷⁴.

Hieraus ergeben sich nun drei Merkmale der *Ahnung*: die *Ahnung* ist (a) antizipativ, (b) heuristisch leitend und führt als subjektiver Grund zu einem (c) problematischen *Meinen* in der Form des *vorläufigen Urteils*.¹⁷⁵

4.1 Vorläufige Urteile und das problematische Meinen

Das problematische *Fürwahrhalten* des *Meinens* nennt Kant auch ein „vorläufiges Urteilen“.

„Das Meinen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der weder subjectiv noch objectiv hinreichend ist, kann als ein vorläufiges Urtheilen (*sub conditione suspensiva ad interim*) angesehen werden, dessen man nicht leicht entbehren kann.“¹⁷⁶

¹⁷² Es gibt auch Erkenntnisprozesse, in denen nicht erst gemeint wird. Etwa bei einem Wahrnehmungsurteil bei dem unmittelbar festgestellt wird das beispielsweise eine Herdplatte heiß ist.

¹⁷³ *Logik* Jäsche, AA IX, S. 67.

¹⁷⁴ *Logik* Jäsche, AA IX, S. 75.

¹⁷⁵ Vgl. Schneiders 1983, S. 284.

¹⁷⁶ *Logik* Jäsche, AA IX, S. 66.

Ein *vorläufiges Urteil* ist Ausdruck des *problematischen Fürwahrhaltens* des *Meinens*. In ihm wird eine bloße Möglichkeit ausgedrückt, die bestehen kann oder auch nicht. Das *vorläufige Urteil* regt zur „Überlegung“ an und zu weiterführenden „Untersuchungen“.

Unter *Überlegung* versteht Kant den spontanen Abgleich mit den Verstandesgesetzen. *Überlegung* geht dem *problematischen Fürwahrhalten* voran. In diesem spontanen Abgleich wird den Gründen des Urteils nachgegangen und eingeordnet, aus welchem Bereich sie entstammen, dem subjektiven oder dem objektiven. Auf die unmittelbare *Überlegung* folgt dann mittelbar die *Untersuchung*. Während *Untersuchung* *Überlegung* voraussetzt, muss nicht jede *Überlegung* zu einer *Untersuchung* führen.¹⁷⁷

Kant grenzt das *vorläufige Urteilen* von den „Vorurteilen“ ab. Diese Abgrenzung beschäftigt Kant seit dem Beginn seiner *Logikvorlesungen*, was zu einer Vielzahl von Abgrenzungsversuchen geführt hat.

Während in vorläufigen Urteilen bloß eine Möglichkeit ausgedrückt wird, werden *Vorurteile* hingegen ohne Zurückhaltung, ohne *Überlegung* und *Überprüfung* als Grundsatz für andere Urteile assertorisch angenommen, die wegen des mangelhaften Grundsatzes zu irrigem Urteilen werden.

„Von den vorläufigen Urtheilen müssen die Vorurtheile unterschieden werden. Vorurtheile sind vorläufige Urtheile, in so fern sie als Grundsätze angenommen werden. Ein jedes Vorurtheil ist als ein Princip irriger Urtheile anzusehen und aus Vorurtheilen entspringen nicht Vorurtheile, sondern irrigere Urtheile.“¹⁷⁸

In einer Logikvorlesung hebt Kant die Nähe des *vorläufigen Urteils*, wenn man der Genauigkeit der Mitschrift Blomberg Glauben schenkt, mit dem „VorUrtheil“¹⁷⁹ hervor. Beide gehen dem Urteil voraus. Während das *vorläufige Urteil* Anlass für weitere Untersuchungen ist, stellt das „VorUrtheil“ die Regeln des Urteilens zur Verfügung.^{180, 181}

¹⁷⁷ Vgl. Schneiders 1983, S. 288.

¹⁷⁸ Logik Jäsche, AA IX, S. 75.

¹⁷⁹ Logik Blomberg, AA XXIV S. 164, zitiert nach Kupka 2011, S. 406.

¹⁸⁰ Vgl. Kupka 2011, S. 406.

¹⁸¹ Vgl. Regvald 2005, S. 154.

„Das wesentliche aller Vor Urtheile aber ist, daß sie allgemeine Regeln zum Urtheilen sind. Das ist doch gar kein Vorurtheil, wenn man ohne weitläufige Untersuchung einen Satz schon annimmt, sondern man nimmt diesen Satz durch ein Vorurtheil an. Man hat daher die zwei Zustände, und besondere Eigenschaften des menschlichen Verstandes:

1^{mo} Ein Vorurtheil zu haben oder damit beschäftigt zu seyn, und denn

2^{do} Ein Vorurtheil nicht haben, sondern durch dasselbe etwas annehmen.“¹⁸²

Von dem „Vorurtheil“, das die Regeln des Urtheilens zur Verfügung stellt, mit dem man sich beschäftigen kann, unterscheidet Kant das *Vorurteil*. Im *Vorurteil* wird auf weitere Untersuchungen verzichtet, stattdessen wird etwas als bereits gegeben angenommen.

Dieser Zusammenhang wird auch in der Mitschrift „Logik Busolt“ sehr anschaulich dargestellt, wenn von der Blässe eines Menschen direkt auf dessen Kränklichkeit geschlossen wird. Sofern hier das *vorläufige Urteil*, der Mensch könnte krank sein, zu einem *bestimmenden Urteil* wird, der Mensch ist krank, so ist dieses Urteil fehlerhaft, da die *Überprüfung* fehlt. Die Gründe für dieses Urteil sind aus dem bloßen Ansehen der Blässe nicht hinreichend. Dabei wird nicht der Inhalt des Urteils betrachtet, sondern nur seine Form, die Gründe, auf denen es basiert. Es ist dabei zunächst einmal unerheblich, ob der Mensch tatsächlich krank ist. Verfährt man nun dauerhaft so, beim Anblick eines blassen Menschen ohne weitere *Überlegung* auf dessen Krankheit zu schließen, so unterliegt man einem *Vorurteil*.

„Wenn ein Mensch bleich aussieht so pflegt man gleich auf seine Kränklichkeit zu schließen. Es ist aber fehlerhaft, wenn man ein Vorläufiges Urtheil für ein bestimmtes hält denn der Schein kann trügen. Die Vorläufigen Urtheile leiten uns zu den bestimmten. Vorläufige Urtheile können auch schon richtig seyn, und da man sie aus Ungeduld nicht auf die Bestimmten anwendet, sondern sie selbst dafürhält, so entsteht ein Grundsatz, und das nennt man Vorurtheil.“¹⁸³

Durch den Grundsatzcharakter der *Vorurteile* und den Verzicht auf weiterführende *Untersuchungen* ziehen *Vorurteile* weitreichende Folgen mit sich. Es ist dieser Verzicht, den

¹⁸² Logik Blomberg, AA XXIV, S. 164f.

¹⁸³ Logik Busolt, AA XXIV, S. 640.

Kant als eine Form von Kritiklosigkeit und damit als moralisches Fehlverhalten deutet.¹⁸⁴ Damit grenzt er sich von seinen Vorgängern in der Logik der *Vorurteile* ab, die „Übereilung“ im Urteilen wertfrei betrachten.¹⁸⁵

Die *Übereilung*, mit der durch das *Vorurteil* etwas angenommen wird, stellt für Kant einen vorsätzlichen Verzicht auf *Überlegung* dar.¹⁸⁶ In diesem Verzicht sieht er den Vorsatz verletzt, sich seines „eigenen Verstandes zu bedienen.“¹⁸⁷

Wie aber wird die *Überlegung* und mittelbar die *Untersuchung* angeregt? Der Beitrag, den dabei die *Ahnung* leistet, ist Gegenstand des folgenden Abschnitts.

4.2 Die antizipative und heuristische Funktion der Ahnung

Überlegung und spätere *Untersuchungen* gehen auf ein *vorläufiges Urteil* zurück. Dieses ist Ausdruck eines *problematischen Meinens*. Worauf beruht nun aber dieses *problematische Meinen*? Es stützt sich auf einen subjektiven Grund, der in einem „dunklen Vorgefühl“ der „Wahrheit“ liegt, in einer *Ahnung*.

„Vom Meinen fangen wir größtenteils bei allem unserm Erkennen an. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit, eine Sache scheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; wir ahnen ihre Wahrheit schon, noch ehe wir sie mit bestimmter Gewißheit erkennen.“¹⁸⁸

Das „dunkle Vorgefühl von der Wahrheit“ ist der subjektive Grund dieses *Meinens*. Bisher war in Hinsicht der *Ahnung* nur von *Vorempfindungen*, *Vorerwartungen* und *Vorhererwartungen* die Rede. Was nun aber ist ein „Vorgefühl“?

¹⁸⁴ In diesem Sinne könnte auch das Unterstellen einer Zweckmäßigkeit ein Vorurteil der „Philosophen der Anschauung“ in VT sein, wenn ohne Überlegung von dem Anschein einer Absicht auf eine tatsächliche geschlossen beziehungsweise diese behauptet wird.

¹⁸⁵ Vgl. Schneiders 1983, S. 290, 298.

¹⁸⁶ Vgl. Schneiders 1983, S. 288.

¹⁸⁷ Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, AA VIII, S. 35.

¹⁸⁸ Logik Jäsche, IX, S. 67.

Sofern dieser Ausdruck auf Kant und nicht auf Jäsche zurückgeht, verwendet Kant dieses Wort insgesamt nur zweimal. Jedoch ist die Stelle aus der *Anthropologie*¹⁸⁹ nicht geeignet, um hier weiterzuhelfen.

Aus dem Gesamtkontext wird jedoch deutlich, dass hier mittels eines *Gefühls* oder einer *Empfindung*, wenn man das „Ahnen“ in Verbindung zur *Vorempfindung* sieht, „Merkmale“ der Wahrheit an einer „Sache“ auf eine nicht begrifflich fassbare Weise wahrgenommen werden, die einen Vorgriffscharakter aufweisen. Dabei „scheint“ es aber nur so, was die Aussage zugleich wieder einschränkt. Dies wirft dann die Frage auf, wie eine „Sache“ „Merkmale der Wahrheit“ enthalten kann.

Für Lohmar wird hier das Kantische Ringen mit der *vorkategorialen Erfahrung* sichtbar.¹⁹⁰ Sofern der „Sache“ „Merkmale“ zukommen würden, würde hier eine Abbildtheorie unterstellt werden, die Kant ablehnt. In der Abbildtheorie enthalten die „Sachen“ „Merkmale der Wahrheit“, die dann nur passiv aufgenommen werden müssen, bei Kant jedoch ist der Verstand derjenige, der diese durch eine Abstraktionsleistung erst hervorbringt.¹⁹¹

Daher „scheint“ die Sache bloß diese Merkmale zu enthalten. Der *Schein* ist bei Kant der Sinnlichkeit zugeordnet. Der Verstand ist mit seinen Verstandesgesetzen nicht in der Lage zu irren. Es muss eine andere Quelle des Irrtums geben. Diese liegt nach Kant in der anderen verbleibenden Erkenntnisquelle: der Sinnlichkeit. Da aber die Sinnlichkeit für sich genommen auch nicht irrt, da sie nicht urteilt, ist der Verstand mittelbar am Schein beteiligt. Er unterlässt es, zu *überlegen*, welche Art von Gründen gegeben ist.¹⁹²

Wird der *Schein* nicht als solcher erkannt, beziehungsweise dem Wahrnehmenden bewusst, liegt hier der logische Fehler und das moralische Fehlverhalten, nur (unzureichende) subjektive Gründe für ein bestimmendes Urteil in Anspruch zu nehmen, das Anspruch auf objektive Gültigkeit erhebt.

¹⁸⁹ Vgl. Anthr., VII, S. 233. Hier wird das Vorgefühl im Zusammenhang mit Langeweile als Vorgefühl des Todes verhandelt.

¹⁹⁰ Vgl. Lohmar 1998, S. 3.

¹⁹¹ Vgl. Lohmar 1998, S. 106.

¹⁹² Vgl. Lohmar 1998, S. 106.

Sofern aber der *Schein* erkannt wird, bietet sich die Möglichkeit, diesem „Anschein“ in einem *vorläufigen Urteil* zu nutzen, sich zu *überlegen*, woher er kommt und ihn als leitendes Moment für weitere *Untersuchungen* zu nutzen.¹⁹³

Diesen *Anschein* bezeichnet Kant auch als „Anticipationen“. „Antizipationen“ treten bei Kant in zweierlei Weisen auf. Es gibt *Antizipationen*, die *a priori* wahr sind, so etwa die „Antizipationen der Wahrnehmung“, in denen ausgesagt wird, welche Form Wahrnehmungen überhaupt annehmen können. Diese *Antizipationen* stehen nach Regvald in Verbindung mit den „VorUrteilen“, da hier *a priori* etwas über ein Urteil und dessen Bedingungen ausgesagt wird.¹⁹⁴ Dann gibt es aber auch *Antizipationen*, die sich erst in der Erfahrung bewähren müssen.¹⁹⁵ Aus dem folgenden Zitat geht nicht klar hervor, welche der Form der *Antizipation* hier gemeint ist, deren Nutzen für „Erfindungen und Entdeckungen“ aber herausgestellt wird. Einerseits könnte hinsichtlich der „Regeln“, wie über ein „Objekt“ geurteilt werden soll, die Antizipation der Wahrnehmung gemeint sein. Andererseits könnte auch die sich an der Erfahrung noch zu bewährende Antizipation beinhaltet sein, wenn das Urteil bereits „anticipt“ wird, bevor es zu einem „bestimmenden“ wird. Schließlich ist auch das Auftreten beider Formen der Antizipation denkbar.

„Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muß man sich immer einen vorläufigen Plan machen, sonst gehen die Gedanken bloß aufs Ohngefähr. Man kann sich daher unter vorläufigen Urtheilen Maximen denken zur Untersuchung einer Sache. Auch Anticipationen könnte man sie nennen, weil man sein Urtheil von einer Sache schon anticipt, noch ehe man das bestimmende hat. Dergleichen Urtheile haben also ihren guten Nutzen und es ließen sich sogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Object urtheilen sollen.“¹⁹⁶

Kant führt in der Logik nicht weiter aus, wie *Antizipationen* möglich sind. Die Klärung dieser Frage gehört für Kant auch nicht in die *Logik* oder deren Elementarlehre. Die Frage

¹⁹³ Vgl. Schneiders 1983, S. 310.

¹⁹⁴ Vgl. Regvald 2005, S. 154.

¹⁹⁵ Vgl. Kugelmann 1986, S. 243.

¹⁹⁶ Logik Jäsche, AA IX, S. 75.

nach den Bedingungen der Möglichkeit von Antizipationen ist vielmehr eine transzendente.¹⁹⁷

Antizipationen sind eng verbunden mit der heuristischen Funktion der *vorläufigen Urteile*, die den Erkenntnisprozess anleiten. Die *vorläufigen Urteile* geben sozusagen das Ziel der *Untersuchung* vor, dessen Ergebnis dann entweder das vorläufige Urteil bestätigt oder es abweist. Ohne sie, ohne ein Ziel, ließe sich schwerlich eine Untersuchung durchführen. Daher muss das Ziel, die Erkenntnis, im Vorhinein „gewittert“ werden.

„Die vorläufigen Urtheile sind sehr nöthig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verstandes bei allem Meditiren und Untersuchen. Denn sie dienen dazu, den Verstand bei seinen Nachforschungen zu leiten und ihm hierzu verschiedene Mittel an die Hand zu geben. Wenn wir über einen Gegenstand meditiren, müssen wir immer schon vorläufig urtheilen und das Erkenntniß gleichsam schon wittern [praesagire, A.M.], das uns durch die Meditation zu Theil werden wird.“¹⁹⁸

Das „Wittern“ der Erkenntnis verweist dabei wieder auf die *Vorhererwartung*, die *praesagatio* der *Anthropologie*, was ja auch der eigentliche Ort für deren Darstellung als anthropologisches Faktum ist.

In der Logik wird also nicht, wie in der *Anthropologie*, trennscharf zwischen Ahnung als *Vorgefühl* und der *Vorhererwartung* unterschieden. Zusammen bieten sie als subjektiver Grund Anlass zur *Überlegung*. Durch diese unmittelbare *Überlegung* kann die Subjektivität des Grundes aufgedeckt und der Schein der Wahrheit bewusst werden. Der *Anschein* bietet dann den Anstoß für ein *vorläufiges Urteil* im problematischen *Fürwahrhalten* des *Meinens*. Weiterhin ist der *Anschein* durchgängig untersuchungsleitend. Erst wenn zu den subjektiven Gründen auch noch objektive gefunden werden, kann es zu einem objektiv bestimmten Urteil kommen und damit zu einem „Fortschritt des Verstandes“.

Unterbleibt jedoch die unmittelbare *Überlegung*, bleibt also der *Schein* erhalten, so kann es durch dieses Unterlassen zu *Vorurteilen* kommen, die die Grundlage für weitere

¹⁹⁷ Die Beantwortung dieser Frage fällt außerhalb der Fragestellung dieser Arbeit. Eine Antwortmöglichkeit bietet Regvald. Regvald nutzt dabei einen Hinweis der *Logikvorlesungen*, der *Antizipation* mit einem „Vorbegriff“ in Verbindung bringt. In der KrV wird dieser *Vorbegriff* dann mit Verweis auf Epikur verwendet, der diesen *Vorbegriff Antizipation* nennt. Vgl. Regvald 2005, S. 195f.

¹⁹⁸ Logik Jäsche, AA IX, S. 75.

„irrigte Urteile“ bilden. Hierbei ist zunächst unerheblich, ob der Inhalt des Urteils wahr oder falsch ist, der Fehler liegt in der Form des bestimmten Urteils und dem mit ihr verbundenen *Modus des Fürwahrhaltens*.

Dieses Unterlassen der *Überlegung* ist für Kant nicht nur ein logischer Fehler, sondern auch ein moralisches Fehlverhalten. Dies wird einerseits in der *Anthropologie* hinsichtlich des *Hirngespens* der *Vorempfindung* deutlich, wenn die *Überlegung* unterbleibt, was die Ursache dieser *Empfindung* ist. Andererseits mangelt es auch an *Überlegung*, wenn in VT eine vermeintliche, unergründliche *Absicht* als Basis für Schwärmerei genommen wird. In VT könnte *Überlegung* den *Schein* der *Absicht* aufdecken, der *Zweckgedanke* als Interpretationsleistung des Verstandes entlarvt, und der bewusst gemachte *Anschein* für weitere *Untersuchungen* genutzt werden.

Sowohl in der *Anthropologie* als auch in VT kritisiert Kant daher nicht nur die unterbliebene *Überlegung*, sondern auch jeweils das dahinterliegende *Vorurteil* und den mit ihm gewählten – wenn auch nicht überlegten – *Modus des Fürwahrhaltens*.

5. Fazit

Die Ausgangsfrage dieser Arbeit war es, ob sich mit der anthropologischen Deutung der *Ahnung* ein ergänzender Zugang zu den bereits bestehenden ergibt. Hierzu wurde anhand der *Anthropologie* die *Ahnung* innerhalb des Erkenntnisvermögens verortet, dann anhand von VT die psychologischen Gründe der übersinnlichen Erkenntnisansprüche aufgewiesen sowie die Grundlagen des Fürwahrhaltens geklärt, bevor schließlich mittels der *Logik* der „richtige“ Gebrauch der *Ahnung* in *vorläufigen Urteilen* zu einem bloß *problematischen Fürwahrhalten* des Meinens führte.

In der *Anthropologie* wird die *Ahnung* im Bereich des *Vorhersehungsvermögens* thematisiert, welches der *reproduktiven Einbildungskraft* zugeordnet ist. Leitend bei dieser Zuordnung scheint allein die zeitliche Abfolge zu sein, da in der *Ahnung* auch die *produktive Einbildungskraft* zum Zuge kommt. Die *Ahnung* als *Vorempfindung* sieht Kant als wid-

ersinnig an, sie ist für ihn ein bloßes *Hirngespennst*. Zu dieser Einschätzung kommt er, da er die *Vorempfindung* als innere Wahrnehmung dem *inneren Sinn* zuordnet. Der *innere Sinn* unterliegt dabei einer Täuschung, wenn er versucht, die innere Wahrnehmung mit äußeren Ursachen in Verbindung zu bringen. Die Eigenleistung des Zusammenspiels von *produktiver* und *reproduktiver Einbildungskraft* wird als solche nicht anerkannt. Von der *Ahnung* wird die *Vorhererwartung* abgegrenzt, die ein Urteilen aus *dunklen Begriffen* ist und die auf ein mögliches Kausalverhältnis hinweist. Die *Vorhererwartung* sieht Kant als unverzichtbar für die allgemeine Forschungsarbeit an, nur mit ihr können Hypothesen aufgestellt, ein Plan zur Untersuchung entworfen, und schließlich überprüft werden, ob die vorhergehenden Annahmen bestätigt oder verworfen werden müssen. Hierzu wurde eine alternative Interpretationslinie aufgezeigt. Diese weist in der *Anthropologie* auf, dass bereits die *Vorempfindung* nicht unbedingt dem *inneren Sinn*, sondern auch dem *inwendigen Sinn* zugeordnet werden könnte. Durch diese Zuweisung fiele sie in den Bereich des *Gefühls der Lust und Unlust*, was eine ästhetische Sichtweise auf die *Ahnung* eröffnen würde. Diese Sichtweise wird durch VT bestätigt, in der die *Ahnung* als *Gefühl* bezeichnet wird.

In VT kritisiert Kant die *Ahnung*, sofern sie übersinnliche Erkenntnisansprüche stellt. Er weist unter Zuhilfenahme der *Anthropologie* die Position derer zurück, die in der *Ahnung* eine *Intellektuelle Anschauung* sehen. Die vermeintliche *Intellektuelle Anschauung*, die beansprucht, das *Ding an sich* erkennen zu können, kann mittels der *Anthropologie* als *innerer Sinn* identifiziert werden. Der *innere Sinn*, sofern er eine Selbstanschauung ist, erkennt jedoch nicht das Bewusstsein, die Seele selbst, sondern nur ihre Erscheinung innerhalb innerer Wahrnehmungen. Damit ist mit der Berufung auf diese *Intellektuelle Anschauung* kein besonderer Erkenntnisanspruch verbunden.

Das vermeintliche *Geheimnis*, das „Philosophen der Anschauung“ ausmachen, wenn sie bei der Behandlung mathematischer Probleme oder bei Naturbetrachtungen auf eine scheinbare, dahinterliegende *Absicht* stoßen, löst Kant psychologisch dahingehend auf, dass diese eine Interpretation des eigenen Verstandes sei. Das Herantragen einer *Absicht* an diese Gegenstände verweist nicht auf einen dahinterliegenden Sinn, sondern ist schlicht

„sinnlos“. Er warnt davor, mit dieser unterstellten übersinnlichen *Absicht* ins „Überschwengliche“ zu geraten.

Den Zweckgedanken, dessen Gebrauch Kant bei den „Philosophen der Anschauung“ kritisiert, nutzt er, indem er den Scheincharakter desselben zu Bewusstsein bringt. Die schlichte Frage, ob die Unterstellung einer Absicht sinnvoll ist, beziehungsweise woher dieser Anschein kommen mag, regt zu weiterer *Überlegung* an. Der Schein des „als ob“ kann so als Prinzip durch die *reflektierende Urteilskraft* für eine andere „Art der Untersuchung“ genutzt werden. Das vorgängige *problematische Meinen* kann am Ende dieser Untersuchungen entweder in *Wissen* überführt werden oder aber den *Glauben* bekräftigen.

Hinsichtlich der Überzeugung, die mit der Ahnung einhergeht, weist Kant die Inanspruchnahme der *Ahnung* als vierte Form des *Fürwahrhaltens* mit übersinnlichem Bezug mit der Behauptung zurück, dass sie weder „Gegenstand der Logik“ sei noch zum „Fortschritt des Verstandes“ beitrage. Eine nähere Betrachtung der anderen Stufen des *Fürwahrhaltens* ordnet der *Ahnung* den Platz einer auf bloßer *Überredung* basierender und dennoch objektive *Gewissheit* beanspruchende logischen Unmöglichkeit zu.

Hinsichtlich der Stufen des *Fürwahrhaltens* wurde jedoch gezeigt, dass, sofern man die behauptete *Überzeugung* derjenigen ernstnimmt, die eine *Ahnung* zu haben glauben, sich auch wieder, wie in der Anthropologie, eine ästhetische Anbindungsmöglichkeit bietet. Die jeweils höchste Stufe des *Fürwahrhaltens* setzt sich aus *Überzeugung* und *Gewissheit* zusammen. Mit der *Gewissheit* geht ein Allgemeinheits- und Notwendigkeitsanspruch einher. Sofern nun die in der *Ahnung* erfahrene *Überzeugung* ernstgenommen wird, stellt sich die Frage, mit welcher *Gewissheit* sie sich verbinden kann, beziehungsweise auf welche *Gewissheit* sie Bezug nimmt. Kant kennt neben der *logischen* noch andere *Gewissheitarten*, so die *praktisch moralische* des *Glaubens*.

Mit dem *Glauben* teilt sich die *Ahnung* den „Erkenntnisbereich“ des *Übersinnlichen*. Der *Glauben* wiederum weist in seinem Auftreten mit Gewissheits- und Notwendigkeitsanspruch eine Ähnlichkeit zum *reinen Geschmacksurteil* auf. Auch dieses gründet auf einer subjektiven *Gewissheit*. Mit dieser *Gewissheit* ließe sich nun wieder die *Überzeugung* der *Ahnung* verbinden, um zu einem *ästhetischen Fürwahrhalten* zu gelangen.

Den „richtigen“ Gebrauch der *Ahnung* stellt Kant schließlich in der *Logik* dar. Hier ist sie der subjektive Grund des *problematischen Meinens*, welches sich in *vorläufigen Urteilen* äußert. In der *Logik* kann die *Ahnung*, beziehungsweise die ebenfalls angesprochene *Vorhererwartung*, zu einem „Fortschritt des Verstandes“ beitragen, indem sie den Forscher zunächst zu *Überlegung* und darauf aufbauend zu weiteren *Untersuchungen* anleitet. Die Überprüfung und schließlich das Auffinden objektiver Gründe zur Begründung des Urteils ist dabei das angestrebte Ziel. Kant hebt die antizipativen und heuristischen Aspekte der *Ahnung* hervor, die nur bei einem methodisch geleiteten Gebrauch von Nutzen sind und damit zum „Fortschritt des Verstandes“ beitragen.

Die Bedingungen der Möglichkeiten eines antizipativen *Vorgriffs*, der zu einem *Vorbe-griff* führt, thematisiert Kant nicht im Zusammenhang mit der *Ahnung*. Sie fallen weder in den Bereich der *Logik* noch in den der *Anthropologie*. Vielmehr stellen diese eine transzendente Fragestellung dar. Es wäre lohnend, eine solche transzendente Fragestellung weiter zu untersuchen, um dadurch auch die Anschlussmöglichkeiten des Begriffs der *Ahnung* an die gegenwärtigen Fragestellungen der Psychologie hinsichtlich der psychologischen Intuition zu ermöglichen.

In diesem Zusammenhang böte sich auch eine eingehende Untersuchung der Bedeutung der Assoziation sowohl in der *Anthropologie* als auch in der *KrV* an, die für Husserls Konzept der intentionalen Assoziation anregend gewirkt hat.¹⁹⁹ Mittels der Kantischen Assoziation böte sich dann eine Vermittlung des antizipativen mit dem ästhetischen Moment der *Ahnung* an.

¹⁹⁹ Vgl. Holenstein 1972, S. 238ff.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

- Kant, Immanuel (1900ff.): Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.
- Kant, Immanuel (1977): Kritik der reinen Vernunft. In: Immanuel Kant. Werke in 12 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 3. Frankfurt am Main 1977.
- Kant, Immanuel (1977): Kritik der Urteilskraft. In: Immanuel Kant. Werke in 12 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 10. Frankfurt am Main 1977.
- Kant, Immanuel (1977): Schriften zur Anthropologie, Politik und Pädagogik 2. In: Immanuel Kant. Werke in 12 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 12. Frankfurt am Main 1977.
- Platon; Schlosser, Johann Georg (²1795): Plato's Briefe. Königsberg.

Sekundärliteratur:

- Becker, Wolfgang (1983): Einleitung. In: Wolfgang Becker; Hans Ebeling (Hrsg.): Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Stuttgart: Reclam.
- Brandt, Reinhard (1999): Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Hamburg: Meiner.
- Chandler, David H. (1981): Kant's Exposition of "Fürwahrhalten" in KrV, B848-850. In: Gerhard Funke und Manfred Kleinschnieder (Hrsg.): Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz, 4.-8. April 1981 / in Verbindung mit Manfred Kleinschnieder, hrsg. von Gerhard Funke. 1, 2: Sektionen VIII - XIV. Bonn: Bouvier, S. 642-652.
- Dane, Erik; Pratt, Michael G. (2009): Conceptualizing And Measuring Intuition. A Review Of Recent Trends. In: International Review of Industrial and Organizational Psychology 24, S. 1-40.

- Dormann, Helga (2004): Die Kunst des inneren Sinns. Mythisierung der inneren und äußeren Natur im Werk Karoline von Günderrodes. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Epstein, Seymour (2010): Demystifying Intuition. What It Is, What It Does, and How It Does It. In: *Psychological Inquiry* 21 (4), S. 295-312.
- Fahrenbach, Helmut (1998): Meinen, Wissen, Glauben. Über die Notwendigkeit der Kantischen Differenzierung von "Weisen des Fürwahrhaltens" für eine jede Philosophie, die als Metaphysik soll auftreten können. In: Marcelo Stamm (Hrsg.): *Philosophie in synthetischer Absicht. Synthesis in mind*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 299-345.
- Ferber, Rafael (2007): Warum hat Platon die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben? München: Beck.
- Ferber, Rafael (2010): Platon und Kant. In: Ada Neschke-Hentschke (Hrsg.): *Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Akten des internationalen Symposions vom 27.-29. April 2006 im Istituto Svizzero di Roma*. Basel: Schwabe, S. 371-390.
- Follak, Andrea (2005): Der "Aufblick zur Idee". Eine vergleichende Studie zur Platonischen Pädagogik bei Friedrich Schleiermacher, Paul Natorp und Werner Jaeger. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gabriel, Gottfried (1997): *Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*. Paderborn: Schöningh.
- Hinske, Norbert (2000): Die Jäsche-Logik und ihr besonderes Schicksal im Rahmen der Akademie-Ausgabe. In: *Kant-Studien* 91 (s1), S. 85-93.
- Hogrebe, Wolfram (1996): *Ahnung und Erkenntnis. Brouillon zu einer Theorie des natürlichen Erkennens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Holenstein, Elmar (1972): *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kreienbrink, Ingegrete (1970): Johann Georg Schlossers Streit mit Kant. In: Albert R. Schmitt (Hrsg.): *Festschrift für Detlev W. Schumann zum 70. Geburtstag. mit Beiträgen von Schülern, Freunden und Kollegen*. München: Delp.

- Kugelman, Lothar (1986): Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Kupka, Thomas (2011): Feyerabend und Kant: Kann das gut gehen? Paul K. Feyerabends Naturphilosophie und Kants Polemik gegen den Dogmatismus. In: J Gen Philos Sci 42 (2), S. 399-409.
- Lee, Jin Oh (2004): Wissen und Glauben bei Kant und Jaspers. Dissertation. Tübingen.
- Leitner, Heinrich (1994): Systematische Topik. Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lohmar, Dieter (1998): Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis. Dordrecht: Kluwer.
- Makkreel, Rudolf A. (1997): Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants "Kritik der Urteilskraft". Paderborn: Schöningh.
- Meerbote, Ralf (1972): Kant's Use of the Notions "Objective Reality" and "Objective Validity". In: Kant-Studien 63 (1-4), S. 51-58.
- Menzer, Paul (1924): Eine Vorlesung Kants über Ethik: Pan-Verlag R. Heise.
- Nalbach, Johann (1913): Empfindung und Gefühl bei Kant, Herbart, Th. Lipps und C. Stumpf. Vechla i. Oldbg.
- Ni, Liangkang (2010): Zur Sache des Bewusstseins. Phänomenologie – Buddhismus – Konfuzianismus. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Osbeck, Lisa M. (1999): Conceptual Problems in the Development of a Psychological Notion of "Intuition". In: Journal for the Theory of Social Behaviour, Vol. 29 (3), S. 229-250.
- Panknin-Schappert, Helke (2007): Innerer Sinn und moralisches Gefühl. Zur Bedeutung eines Begriffspaares bei Shaftesbury und Hutcheson sowie in Kants vorkritischen Schriften. Hildesheim: Olms.
- Pfeifer, Wolfgang; Braun, Wilhelm (1989): Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Berlin: Akad.-Verl.
- Regvald, Richard (2005): Kant und die Logik. Am Beispiel seiner "Logik der vorläufigen Urteile". Berlin: Duncker & Humblot.

- Schneiders, Werner (1983): *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Simon, Josef (2003): *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie.* Berlin: de Gruyter.
- Sinn, Christian (2004): *Soziologie der Unbegrifflichkeit: Schleiermacher, Simmel, Luhmann.* In: Almut Todorov, Ulrike Landfester und Christian Sinn (Hrsg.): *Unbegrifflichkeit. Ein Paradigma der Moderne.* Tübingen: Narr, S. 17-32.
- Starke, Friedrich Ch. (1831): *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie.* Nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von Friedrich Ch. Starke. Leipzig.
- Summerell, Orrin F. (2003): *Perspektiven der Schwärmerei um 1800. Anmerkungen zu einer Selbstinterpretation Schellings.* In: Burkhard Mojsisch; Orrin F. Summerell, (Hrsg.): *Platonismus im Idealismus. Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie.* München: Saur, S. 139-174.

ZUR PROBLEMATIK EINER IM-WERDEN-BEGRIFFENEN IDENTITÄT

Damian Peikert, Jena

E-Mail: damian@peikerts.de

Abstract

Eine Aufgabe unseres Menschseins ist es, dem Subjekt, das wir in dieser Welt sind, eine Position zu geben. In dieser Positionierung und Individuation formen wir, was uns als Einzelnes ausmacht: eine Identität. Identität ist ihrem Charakter nach unverwechselbar und einmalig. Doch wie formt sich eine solche Identität? Bleibt sie unwandelbar und singulär? Diesen Fragen soll anhand der problematisierenden Fragestellung nachgegangen werden, ob der strittige Punkt nicht die Beliebigkeit von Identität ist, sondern das tatsächliche Wählen von Alternativen ist und ob wir, in dieser Wahl wirklich frei und vernünftig sind. Dabei soll hier vertreten werden, dass Identität plural und wandelbar ist und schlussendlich immer in Ambiguität verbleibt. Und es wird argumentiert werden, dass die Wahl zwischen möglichen Identitäten willentlich zugänglich ist und sogar vernünftig. Über dieser Frage nach Identität, treten Philosophie und Psychologie in einen ergründenden Dialog.

Unser Menschsein heißt erst einmal, immer schon in eine Welt hineingestellt zu sein. *In* dieser Welt finden wir uns wahrnehmend, denkend und handelnd wieder. Wir entdecken *uns* wahrnehmend, wie wir Welt vollziehen, entdecken, wie Welt nur durch uns hindurch *ist*. Wir selbst scheinen es zu sein, die diese Welt prozessieren und diesen Prozess, den wir Ich und Welt nennen, anhaltend bewerten und interpretieren. So bemerken wir, wie Welt ohne *mich* nicht denkbar ist, wie das *Ich* nicht aus der Welt zu denken ist. „Die Welt ist unabtrennbar vom Subjekt, von einem Subjekt jedoch, das selbst nichts anderes ist als Entwurf der Welt, und das Subjekt ist untrennbar von der Welt, doch von einer Welt, die es selbst entwirft.“²⁰⁰ Und diesem Subjekt muss ich eine Stellung in der Welt geben, muss mich positionieren, muss mich als ein Einzelnes von dem Vielen in der Welt absetzen. Dieses werden von Einzellnem nennen wir Identität

²⁰⁰ Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1974, S. 489. Damit sagt Merleau-Ponty in Anschluss an Heidegger, dass Welt subjektiv bleibt aufgrund des Zur-Welt-sein (*être-aumonde*) des Subjektes.

und diese problematisiert. Der Ökonom und Nobelpreisträger Amartya Sen schreibt bezüglich des Problematisieren von Identität: „Der strittige Punkt ist nicht, ob wir eine beliebige Identität wählen können (das zu behaupten wäre absurd), sondern ob wir tatsächlich zwischen alternativen Identitäten oder Kombinationen von Identitäten wählen können und ob wir, was vielleicht noch wichtiger ist, wirklich frei sind hinsichtlich der Priorität, die wir unseren verschiedenen Identitäten geben.“²⁰¹ Ist Identität fest und unveränderlich? Unterliegt sie einem willentlichen Zugang? Und ist dieser Zugang vernünftig?

Ich möchte hier eine philosophische, genauer eine phänomenologische Methode so verstehen, dass etwas *in mir*, also etwas *im Innerweltlichen* Statt hat, was mir willentlich (reflexiv) zugänglich ist. Dieses willentliche Zugang-nehmen zum Innerweltlichen, meint einen beschreibenden Vorgang, um zu erschließen, was sich *in mir selbst* vorfindet.²⁰² Und es ist dies der Bericht dessen, was das Selbst an sich selbst erfährt, also selbst-reflexiv, sich selbst spiegelnd berichtet und so nichts anderes meint, als den Erfahrungsbericht. Da ich also immer schon einen reflexiven (willentlichen, nachdenkenden) Zugang zu mir selbst habe, habe ich gleichsam beschreibenden Zugang zu dem,

²⁰¹ Amartya Sen: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007, S. 51 f. Vgl. ferner: Appiah, A.K.: The Ethics of Identity, Princeton University Press 2005. Descombes, V.: das Rätsel der Identität, Frankfurt a.M. 2013.

²⁰² Verstehen wir mit Heideggers §7 eine philosophische Methode, allzumal eine phänomenologische, als ein Vollziehen des eigenen Fragens, als ein Ausleben des fragenden *logos* in mir, der etwas sehen lässt, „nämlich das, worüber die Rede ist und zwar *für* den Redenden, bzw. für die miteinander Redenden“ (Martin Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 192006. GA 2, S. 32), so erscheint uns eine philosophische Methode als der Versuch, von den je eigenen Befindlichkeiten, dem Aufhalten beim eigenen Fragen, auf etwas Wesentliches im Allgemeinen zu schließen. „Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende.“ (GA 2, S. 38). Heidegger sucht in seinem §7 uns eine Methode vorzuschlagen, wie wir beschreibenden Zugang zum Sein und seiner Individuation finden. Phänomenologie verfährt dabei immer schon hermeneutisch und reduktiv. Und so ist in meiner Ausführung hier, eine hermeneutische Phänomenologie am Werke. Dies folgt der Annahme, aus dem je Eigenen nicht etwas Universelles, wohl aber etwas Wesensmäßiges schließen zu können, das nicht einer Objektivität entbehrt. Dies folgt der Vermutung, hinter Husserls *Reduktion* verberge sich der Gedanke, ein Höchstmaß an Objektivität sei durch ein Höchstmaß an Subjektivität zu erreichen. Damit verband sich für Husserl auch die Erwartung, es folge „[...] der Entwicklung seiner Philosophie eine Erneuerung der Prinzipien der Psychologie.“ (Maurice Merleau-Ponty: Das Primat der Wahrnehmung, hrsg. v. Lambert Wiesing, Frankfurt a.M. 42012, S. 15). Ganz zum Schluss ist dem Solipsismus nicht zu entkommen. Jedoch erklärt dieses nicht-entkommen-können m.E. einen Psychologismus für redundant. Vielmehr gilt zu bemerken, dass ich dem Fließen meines Lebens qua meiner Wahrnehmung, d.i. der Schauplatz aller physikalischen, biologischen, psychologischen und geistigen Ereignisse, immer schon ausgesetzt bin. Wahrnehmung als Flussbett meines (Er-)Lebens *verurteilt* mich immer schon zu einem *Realismus*, danach ich zu keinem Zeitpunkt *ex nihilo* Schöpfer (m)einer Welt bin, sondern immer schon *aus etwas heraus bin*, immer schon aus etwas Gegebenen *heraus* forme, was ist. Ob dies nun das Materielle, das Mentale, das Biologische o.ä. ist, es ist immer etwas gegeben, ein Boden, eine Umgebung, eben ein Anderes, aus dem heraus ich bin. So erfährt z.B. Kultur ihre Geburt aus der Natur. So ist m.E. in einem jeden *Realismus* ein *weicher* Konstruktivismus am Werke.

was Existenz im allgemeinen ausmacht, da ich immer schon Vertreter, d.h. Realisation und Individuation einer menschlichen Existenz überhaupt bin. Nennen wir das so innerweltlich Stattfindende, das Psychische, welches mir durch die genannte Methode volitional zugänglich ist, finden wir zu einer Begründung dessen, was mit einer phänomenologischen Methode in Psychiatrie und Psychologie gemeint ist.²⁰³

Ich möchte anhand einer so verstandenen phänomenologischen Psychologie zu fassen bekommen, was eine im-werden-begriffene Identität problematisiert. Es ist dies das Fragen nach dem, was das Maskenspiel der Person (*persona*) so flüchtig macht. Nämlich das anhaltende Aushandeln und niemals Verharrende einer Identität, die die Person angesichts eines „Wir“ immer schon als „Ich“ formuliert.²⁰⁴ Dabei wird deutlich, dass Identität nicht abschließend zu fassen sein wird, da sie selbst immer nur *wird* und niemals *ist*. Und sie *wird* in einem doppelten Sinne, was ihre Ambiguität ausmacht. Identität wird am Anderen, was im Folgenden durch das Dynamisch-interagierende deutlich wird, und sie wird immer schon aus sich selbst heraus, ihrer volitionalen Zugänglichkeit entsprechend, indem sie ihrem je eigenen *Entwurf* entgegenstrebt. Dieser Entwurfscharakter meint ein Überführen der Selbstbezüglichkeit des je eigenen Seins, dem es seinem Wesen nach um sein eigenes Sein geht,²⁰⁵ oder dem es zukommt, „sich einem bestimmten Milieu zugesellen [und] sich mit bestimmten Vorhaben [zu] identifizieren und darin beständig sich [zu] engagieren.“²⁰⁶ Eben darin wird uns nicht nur der ganze Reichtum, sondern auch die ganze Doppeldeutigkeit (Ambiguität) von Identität deutlich. Darin, dass sie *das ist, was sie nicht ist, und das sie das nicht ist, was*

²⁰³ Vgl. Stefano Micali, Thomas Fuchs: Wolfgang Blankenburg – Psychiatrie und Phänomenologie, Freiburg/München 2014. Wolfgang Blankenburg: Psychopathologie des Unscheinbaren, Berlin 2007. Kimura Bin: Das Zwischen als Grundlage der phänomenologischen Methode in der psychiatrisch-psychotherapeutischen Praxis, In: Phänomenologie in Psychotherapie und Beratung, Existenzanalyse 24. Jahrgang, 2/2007.

²⁰⁴ Dieses Werden am Anderen, was Martin Bubers *Grundwort* „Ich-Du“ zum Ausdruck bringt, erklärt das *Du* (und auch das *Wir*) zur Bedingung der Möglichkeit eines *Ich*. „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann. Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. Das eine Grundwort ist das Wortpaar ‚Ich-Du‘. [...] Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es. Wenn der Mensch Ich spricht, meint er eins von beiden. [...] Ich sein und Ich sprechen sind eins.“ Martin Buber: *Ich und Du*, Stuttgart 2008, S. 3 f.

²⁰⁵ Beziehungsweise um das eigene Nichts seines Seins. Daher ist das Negieren des Seins bei Sartre dem Entwurf bereits immanent. Vgl. Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 162010, S. 80 ff.

²⁰⁶ Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1974, S. 106. Keinesfalls soll hier Merleau-Ponty als Existentialist missverstanden werden, seine Phänomenologie jedoch einer Daseinsanalyse als komplementär und insbesondere als einer phänomenologischen Psychiatrie zugrundeliegend gelesen werden.

sie ist. Sie verbleibt im sich-Entwerfen, welches (dynamisch-interagierend) sich am Anderen und in der Umgebung konstituiert, in unauflöslicher Reziprozität.

Im Folgenden soll ein Zusammengehen von Psychologie und Philosophie anhand der Identitätsproblematik argumentiert werden und ihr Auseinandergehen bzgl. der volitionalen Zugänglichkeit zum Innerweltlichen widerlegt werden. Ich möchte damit dem Einwand einer Psychologie begegnen, etwas Innerweltliches wie Identität, sei nicht willentlich reflexiv zugänglich, infolge eines seinen Motivationen ausgesetzten *schnellen oder langsamen Denkens*, welches uns der *Herrschaft im eigenen Hause* beraube. Eine Identitätsproblematik ist aus einer beschreibenden Psychologie heraus schwer zu fassen, reduziert sie Identität doch zumeist auf das entwicklungspsychologische Moment der Adoleszenz oder verbleibt im kulturvergleichenden Abbilden von Individualismus und Kollektivismus. Vielmehr sei auf jene Methoden der Psychologie hingewiesen, die Innerweltliches, mit Lew Wygotsky gesprochen, *Intramentales*, als zugänglich und beschreibbar auffassen. Eine dieser Methoden ist der *narrative Ansatz*, der dem narrativen Konstruieren unserer Identität im Sinne der Selbsterforschung Rechnung trägt und so phänomenologischen Zugang schafft.²⁰⁷ Identität in ihrer Wechselwirksamkeit und ihrem fließenden Charakter zu erfassen, erklärt uns womöglich immer schon zum Adoleszenten, reduziert uns jedoch nicht darauf.

Auch der Neigung einer Philosophie sei vorgebeugt, aus dem partikulär Individuierten, müsse etwas universell Objektives, gar etwas Letztbegründendes geschlossen werden können. Vielmehr gehen eine philosophisch-phänomenologische und eine psychologische Methode dahingehend zusammen, als das etwas so Flüchtigtes und in Ambiguität Verbleibendes wie Identität, beschreibbar und auch lebbar wird.²⁰⁸

²⁰⁷ „Besonders die Identitäts- und Selbstforschung profitiert vom narrativen Ansatz. [...] Insgesamt hat die narrative Perspektive unsere Aufmerksamkeit auf eine fundamentale Weise des Menschseins zurückgeleitet. Und mehr: Menschliches Erleben, Subjektivität hat einen neuen Stellenwert innerhalb einer Psychologie bekommen, die gerne als Verhaltens-, nie aber als Erlebenswissenschaft bezeichnet wurde.“ Ebd. S. 83.

²⁰⁸ Mit den Worten des Psychiaters und Philosophen Jaspers: „Die umständlichsten Wege der Philosophie, die die Fachleute der Philosophie gehen, haben doch ihren Sinn nur, wenn sie münden in das Menschsein, das dadurch bestimmt ist, wie es des Seins und seiner selbst darin gewiss wird.“ Karl Jaspers: Einführung in die Philosophie, München 1953, S. 10.

Zur Problematik des Innen und Außen und zum Werden des Einzelnen

Am konstitutiven Charakters des Anderen richtet sich die ganze Problematik des Innen und Außen meiner Welt auf, welche über ein *percipi* hinausgeht. Das Zusammen-Sein in der Welt ist erste Evidenz, geht in Rücksicht auf das *percipere* womöglich einer jeden Evidenz immer schon voraus,²⁰⁹ und ist immer schon bestimmt dadurch, „dass jedes *ego sum* ein *ego cum* (oder *mecum* oder *nobiscum*) ist.“²¹⁰ Und dieses Zusammen-sein, das auch ein *nicht-allein-Sein* ist, ist Anlass für mein unterscheiden, für das anhaltende Umgehen mit Differenz. Der Differenz bin ich ausgesetzt, weil ich mit dem Anderen eben nicht identisch bin. Und dieses vom Anderen unterschieden sein, geht deshalb über ein reines *percipi* hinaus, weil ich mir selbst schon mit einem Zweifel begegne, der mich fragen lässt, wie ich dieses Innen, mein Ich, welches ich dem Anderen gegenüber äußere, ins Verhältnis mit einem Außen überhaupt setze. Es scheint daher fraglich, ob *nur* oder *zuerst* das vom Anderen Erblickt-werden, mich auf das Innen verweist.

Der Philosoph der Kyoto-Schule, Kitaro Nishida, schreibt in seiner *Logik des Ortes*, dass es die Überzeugung einer absoluten Innenwelt ist, die die Verhältnisse des Ich problematisieren:

„Die verschiedenen schwierigen Probleme im Hinblick auf die Beziehung von Ich und Du entstehen dadurch, dass Innenwelt und Außenwelt einander gegenüberstehen und dass jeder fest davon überzeugt ist, in sich selbst in absoluter Weise eine festumrissene Innenwelt zu besitzen. Gehen wir im strengen Sinne vom Bewusstsein des individuellen Ich aus, verfallen wir sogleich dem Solipsismus. Das Individuum wird nicht durch sich selbst geboren. Wäre das Individuum absolut, gäbe es keine Individuen mehr. Beim Geborenwerden eines Individuum, muss ein Boden bzw. eine Umgebung gegeben sein, der bzw. die das Individuum hervorbringt. Die Einzelnen müssen einerseits durchgehend von der Umgebung bes-

²⁰⁹ Vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Das Primat der Wahrnehmung*, Frankfurt a.M. 2003.

²¹⁰ Jean-Luc Nancy: *Das nackte Denken*, Zürich/Berlin 2014, S. 144. Nancy geht in seiner phänomenologischen Untersuchung des *cum* noch deutlich weiter indem er schreibt: „*Cum* [Gemeinsam-sein] ist ein Aus-setzer: Es setzt uns einander gegenüber, es liefert uns einander aus, es bringt uns gegeneinander in Gefahr, und es liefert uns alle zusammen nichts anderem aus als der Erfahrung dessen, was es ist. Es hat kein anderes Ende oder Ziel als sich selbst: aber „es selbst“ ist unendlich und ohne Identität. Das - „es“ - ist das, was „wir“ sind: nichts als die Äußerung dieses singular pluralen „Subjekts“, um die Koexistenz der Seienden in der Welt zum Ausdruck zu bringen.“ Ebd. S. 146.

timmt werden, andererseits müssen sie durchgehend die Umgebung bestimmen. Auf diese Weise kann es Einzelnes geben.“²¹¹

Was kann vor diesem Hintergrund mit einer im-Werden-begriffenen Identität, mit dem Werden von Einzelnem, gemeint sein? Es meint, Identität in ihrem fließenden Charakter zu beschreiben, welcher sich konstituiert in der Reziprozität von Ich und Anderem und in und an der Umgebung. Das heißt, Identität jenseits einer unveränderlichen, essentiellen, ontologischen und substantiellen Konzeption zu denken. Es meint aber auch, Identität einer radikalen Unverbindlichkeit zu entziehen. Damit widmet sich diese Überlegung der Problematik, auch *das Gleiche*, das vom Anderen verschieden ist, im Spannungsfeld einer Innen- und Außenwelt zu verorten. Im Folgenden wird daher nicht nach dem genannten Solipsismus des Bewusstseins eines individuellen Ich im *strengen Sinne* gefragt, sondern nach dem Umstand des Geborenwerdens des Einzelnen aus der Umgebung. Dabei will ich davon ausgehen, dass sich Innen- und Außenwelt eben nicht in *absoluter Weise*, d.h. diametral gegenüberstehen, sondern in eine wechselseitige dynamische Beziehung treten. Diese Beziehung eines „Ich-selbst-und-nicht-Du“ und eines „Ich-selbst-und-nicht-Welt“, wird als eine beständige Relation *in actu* begriffen, womit nichts anderes gemeint ist, als dass „[...] die gesehene Welt nicht „in“ meinem Leib, und mein Leib letztendlich nicht „in“ der sichtbaren Welt [ist]: als Fleisch, dass es mit einem Fleisch zu tun hat, umgibt ihn weder die Welt, noch ist sie von ihm umgeben. [...] Es gibt ein wechselseitiges Eingelassensein und Verflochtensein des einen ins andere.“²¹²

Damit ist eine Definition von Identität als einer Äquivalenzrelation bereits hinterfragt. Denn das Identische als das (auch transitiv) völlig Übereinstimmende innerhalb der zweistelligen Relation, welches ein *Ich vom Du* und ein *Ich von Welt* als *absolut unterscheidbar* annimmt, führt zu einer Ontologisierung (oder gar Verabsolutierung) des Identischen, im Sinne eines unveränderlichen *alles-was-ist-ist-an-sich-Eines* und somit zur Annahme einer Identität als unveränderlicher Entität. Das Folgende will jedoch auf die Irreduzibilität von Identität hinweisen. Es kann nie von *einer* Identität gesprochen werden, sondern Identität selbst bleibt plural, dynamisch, kontextuell. Dies

²¹¹ Kitaro Nishida: Logik des Ortes, Darmstadt 2011, S. 144.

²¹² Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, S. 182.

meint ein Verhältnis, eine Relation des Gleichbleibenden mit Welt, also das Zur-Welt-sein einer Identität, welche eine dynamisch-interagierende Relation ist, welche zudem ein Gelingen²¹³ und eine Wechselwirksamkeit erfahren kann.

Zur Irreduzibilität und Bedingtheit von Identität

Im alltäglichen Leben bleibt Identität zumeist unhinterfragt und wird geradezu fraglos vorausgesetzt. Die individuelle Erfahrung lässt es evident erscheinen, dass *etwas*, zumeist also ich selbst, *mit mir identisch bin*. Ich *bin* das, was ich mit einer ganz bestimmten Gruppe anderer teile, nämlich eine Eigenschaft, die mir in Übereinstimmung von Fremd- und Eigenzuschreibung zukommt und mich so zu einem Mitglied erklärt, eine Attribution, der ich auch anhaltend nachzukommen habe und so auch einen Attributionsfehler begründet.²¹⁴ Eben diese Übereinstimmung problematisiert Identität. Denn erst in der Kollision der Fremd- und Eigenzuschreibung offenbart sich das vormals Fraglose als brüchig. Mit einer solitaristischen Deutung werde ich dem Anderen stets Unrecht tun, denn ich reduziere ihn auf die Mitgliedschaft einer einzigen Gruppe. Daher bedarf es der Deutung der Identität als einer pluralen, wie sie der Ökonom und Philosoph Amartya Sen entwirft:

²¹³ Ein Scheitern meint also ein Misslingen der Relation. Siehe dazu weiter unten die Rolle der Schizophrenie.

²¹⁴ Der Attributionsfehler ist ein (strukturelles) Überschätzen dispositionaler Faktoren und ein Unterschätzen von situativen (kontextuellen) Faktoren. Vgl. Lee Ross: *The intuitive psychologist and his shortcomings: Distortions in the attribution process*, New York Academic Press 1977. Ein geteiltes Wissen über die zukommenden Eigenschaften, das geteilte Wissen über die Verhaltensweisen innerhalb des Zusammenlebens, das meint es einen Konsens herzustellen. Das Wissen um diesen Konsens und das Verhalten danach, erklärt seine Mitglieder. Der Verstoß gegen den Konsens, den *common sense*, bedeutet Ausschluss oder Kompromiss. Der Kompromiss ist das tägliche Werk einer Identität, Mitgliedschaften und Verhalten auszuhandeln. Das Übereinstimmen, das Verbleiben im Konsens, m.a.W. eine vollständige Identitätshermeneutik, macht Kompromiss redundant. So offenbart sich ein Nachdenken über Identität, über das scheinbar *Eine*, als ein Nachdenken über Differenz. Differenz, das meint die zweifelhafte Relation des voneinander Verschiedenen. Und eben dieses Verschiedene, das in Konsens und geteiltem Wissen verbleibt, erklärt eine Entwicklungspsychologie anhand von *Kooperation* und *Intentionalität* (durchaus im Husserlschen Sinne) zu den Ursprüngen von Kultur (Zusammen-sein) überhaupt. Vgl. Michael Tomasello: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt a.M. 2009. Ders.: *Die kulturelle Entwicklung menschlichen Denkens*, Frankfurt a.M. 2002.

„Eine Person kann gänzlich widerspruchsfrei [...] Christin, Liberale, Frau, Vegetarierin, Langstreckenläuferin, Historikerin, Lehrerin usw. sein. Jede dieser Gruppen [...] vermittelt ihr eine bestimmte Identität. Keine von ihnen kann als die einzige Identitäts- oder Zugehörigkeits-Kategorie dieser Person aufgefasst werden. Angesichts unserer unausweichlich pluralen Identität müssen wir im jeweils gegebenen Kontext entscheiden, welche Bedeutung wir unseren einzelnen Bindungen und Zugehörigkeiten zumessen.“²¹⁵

Um erfolgreich am gemeinsamen Lebensvollzug teilzunehmen, muss ich also nachdenken und eine Entscheidung treffen.²¹⁶ Der Philosoph Jonardon Ganeri beschreibt diese Entscheidung als situativ, kontextuell und vor allem rational bestimmt. Eine vernünftige Entscheidung in dem Sinne, als dass sie die vorgefundene Verortung zwar übersteigt, jedoch in der Weise eines Entwurfes, dass sie *das werde, was sie nicht ist*, und *das sie das nicht sei, was sie ist*, darin ich also engagiert bin, einem Wert zu folgen:

„[...] There are choices to be made about the temporal spread of one’s identity, about the role of emotions within it, and about the extent to which one sees one’s identity as something that transcends local affiliations. [...] Above all, what is clear is the extent to which individuals fashion their own identities through the choices they make about what to value.“²¹⁷

Es ist kontextuell bedingt, welcher Wert einer Zugehörigkeit beigemessen wird. Identitäten wetteifern in einem inneren Auswahlprozess um Aufmerksamkeit und Vorrangstellung, darin die Rolle der Emotion nicht zu vernachlässigen ist. „Erstens [ist] die Einsicht [wichtig], dass Identitäten entschieden plural sind und dass die Wichtigkeit einer Identität nicht die Wichtigkeit anderer zunichte machen muss. Zweitens muss man ex-

²¹⁵ Amartya Sen: *Die Identitätsfalle*, München 2010, S. 8 f. Die *Identitätsfalle* war 2006 unter dem Titel *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* eine Entgegnung auf Samuel Huntingtons *Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* von 1996.

²¹⁶ Der Philosoph Peter Lanz ordnete dieses Verhältnis von Lebensvollzug und Rationalität in einen handlungstheoretischen Zusammenhang ein: „Ich bin in meinem Handeln dann rational, wenn im Hervorbringen [...] der rational gewichtigste Grund kausal wirksam ist, d.h., wenn ich auf den Grund hin die Handlung [...] ausführe, der sich in meiner Evaluation als der beste Grund erwies.“ Peter Lanz: *Menschliches Handeln zwischen Rationalität und Kausalität*, Bodenheim 1989, S. 148.

²¹⁷ Jonardon Ganeri: *Identity as Reasoned Choice*, London/New York 2012, S. 149-150. „The argument of the book is that one’s identity – by which I mean the aspects of oneself (individual, moral, political, intellectual, aesthetic or religious; [...] and much else besides) that one values and endorses valuing – is a work of reason.“ Ebd. S. VIII.

plizit oder implizit entscheiden, welche relative Bedeutung man in einem bestimmten Kontext den unterschiedlichen Loyalitäten und Prioritäten beimisst, die möglicherweise miteinander um Vorrang konkurrieren.“²¹⁸ In der Auswahl dieser Prioritäten konkretisiert sich Identität, individualisiert sich zu einem gelingenden Verhältnis zum Anderen und zur Welt. Ich kann so von einer Individuation von Identität sprechen, einem Entwurf meiner, den ich in mir selbst entdecke, aus mir heraus realisiere und am Anderen validiere. Dieses Validieren bildet sich im Zusammen-sein mit dem Anderen als der mich Verstehende und Deutende, dem es darum geht, dass ich mir selbst und der sich an mir zeigenden Existenz treu bleibe, zum Zwecke einer Authentizität, die ein jedes Zusammen-sein zur Voraussetzung nimmt.²¹⁹

Diese Treue der eigenen Existenz gegenüber, stößt uns auf die innere Evidenz der *andauernden* Identität, dass ich zu jedem Zeitpunkt mit mir selbst identisch bin und ich eine Kontinuität der Person empfinde. Entspricht dies nicht einer Evidenz, so bemerken wir eine gestörte psychische Verfasstheit.²²⁰ Diese Kontinuität, dass ich mich zu jedem früheren Zeitpunkt als eben jene, mit mir identische Person wahrgenommen habe, verweist uns auf die Geschichtlichkeit des Person-Seins. Die Kontinuität bezieht sich jedoch nicht auf das andauernde Person-Sein, sondern auf das Andauernde der situativen Entscheidung, das Andauern des Bewusst-Sein. „What is called someone’s life is nothing other than a moment of consciousness. [...] A human life, however, [...] is complete at every moment [...]“²²¹ Ich bemerke ganz alltäglich, wie sich meine Identität im Laufe der Zeit verändert und ich mich als Regisseur dieser Veränderungen empfinde, ohne dabei ein Gefühl des Momenthaften oder des Unvollständigen zu entdecken. Doch sind wir nicht unbewegter Beweger dieser Identitäten und gebären diese Selbstkategorisierungen und Zuschreibungen, wie bereits deutlich wurde, nicht aus-

²¹⁸ Amartya Sen 2010, S. 34.

²¹⁹ Denn in dem Moment, da diese Authentizität verletzt wird, da in Rückblick auf Jean-Paul Sartre, das „Mit-sein“ und das „Wir“ durch „Unaufrichtigkeit“ scheitert, oder auf Kimura Bin schauend, der Weg zum authentisch Anderen durch die Schizophrenie des Person-Seins verbaut ist; in diesem Moment belegt ein Scheitern des Validieren das Scheitern des Konsens und so des Zusammen-Seins überhaupt.

²²⁰ Mit einer psychischen Verfasstheit sei gemeint, was eine Handlungstheorie *Einstellung*, eine Neurowissenschaft *Korrelat* und eine Philosophie *mentale Verursachung* nennt. Eine solche Verfasstheit, welche durch die Methode der Psychopathologie beschreibbar ist, wird im Rahmen der These einer im-Werden-begriffenen Identität auch erklärbar. Nämlich als eine Bedingtheit, die sich einreihet in die nicht abreißende Kette, der sich kausal bedingenden Ereignisse im andauernden Prozess der Interaktion.

²²¹ Jonardon Ganeri: *Identity as Reasoned Choice*, London/New York 2012, S. 143-144.

chließlich aus uns selbst heraus.²²² Denn es bedarf eines Maßstabes, eben jener Validierung am Anderen, d.i. eine Interaktion, den man soziologisch mit *Resonanz* beschreibt. Resonanz, d.i. eine Rückmeldung, die mich eben jener Übereinstimmung von Fremd- und Eigenzuschreibung vergewissert.²²³ Denn es genügt zumeist nicht, mich selbst als dem Zusammen-sein zugehörig zu beschreiben, wenn dies der Andere nicht auch tut. Doch auch im Umkehrschluss, kann ich mein Gegenüber nicht fraglos auf *eine* Zugehörigkeit reduzieren, ohne auf eine Übereinstimmung der Eigenzuschreibung zu achten. Diesen Moment hat Ram Adhar Mall die *analogische Hermeneutik* genannt, jenen Mittelweg zwischen absoluter Differenz und totaler Identität. Mall betont, dass das Verstehen-wollen und Verstanden-werden-wollen die zwei Seiten einer hermeneutischen Münze sind.²²⁴ Spreche ich hier bereits von einer hermeneutischen Dimension der Identität, so sind die anderen Dimensionen der Resonanz, die meine Regie in der Geschichte meiner Identität nur als *eine* Einflussnahme unter vielen erscheinen lässt, nicht zu vernachlässigen. Die Geschichte der Identität ist eine kausale Geschichte, eine lange Reihe von instantanen situativen Vorbedingungen, Resonanzen und Wechselwirkungen, unter denen Wille und Selbstbestimmung nur ein Teil sind. Wir sind und wir sind nicht, Herr im eigenen Hause. Da keine Identität, wie oben bereits beschrieben, ex nihilo entsteht, mag eine beschreibende Psychologie

²²² Eine deskriptive Psychologie ist im Allgemeinen geneigt, eine volitionale Zugänglichkeit zu Phänomenen wie Identität zu verneinen. Einzig in Form von Selbstregulation wird dem Subjekt ein Zugriff auf den Kurs der Person (z.B. Emotion) zugesprochen. Diese verbleibt jedoch stets im a posteriori und bedeutet eine Korrektur der Entwicklung. Motive und Ziele einer Identität im Sinne einer *reasoned choice* sind aus deskriptiv psychologischer Perspektive nicht zu argumentieren, scheint doch im Hinblick auf den Entwurf das psychologische Moment der Motivation mit dem philosophischen Moment des Engagiert-sein noch nicht vereinbar, obwohl doch beide ihre Grundlage im Volitionalen nehmen. Die Ablehnung einer *reasoned choice* folgt zumeist einer Rationalitätsannahme des reinen a priori. Der Psychologe Baruch Fischhoff zeigt nicht nur die Grenzen dieser Rationalitätsannahme auf, sondern auch die Relativität eines Vernunftbegriffes. Vgl. Baruch Fischhoff: *Acceptable Risk*, Cambridge University Press 1983.

²²³ Vgl. Hartmut Rosa: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a.M. 2005. Ders.: *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, Berlin 2012. Ders.: *Beschleunigung und Entfremdung - Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Frankfurt a. M. 2013.

²²⁴ Mall führt den Mittelweg zwischen einer absoluten Differenz und totalen Identität ein, um eine Hermeneutik zu formulieren, die mit Differenz umzugehen weiß und diese nicht aus der Welt zu schaffen versucht. Eine Hermeneutik der absoluten Differenz, die eine vollständige Unvereinbarkeit zweier Standpunkte annimmt, macht ein Verstehen unmöglich. Auf der anderen Seite führt, so Mall, die Annahme einer totalen Identitätshermeneutik zu einer Verdoppelung der Eigenhermeneutik und mache so Verstehen unnötig, da es kein Einzelnes, sondern nur noch Identisches gäbe. Wie weiter oben beschrieben, macht der Konsens den Kompromiss redundant. Vgl. H.R. Yousefi, R.A. Mall: *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen 2005. R.A. Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 2006.

schlussendlich Recht behalten, Identität sei dem Willen nicht zugänglich. Da aber der Wille, die Reflexion, die Gestaltung, Modifikation, Korrektur, Veränderung usw. der Identität in die eigenen Hände nimmt, ist sie doch der willentlichen Entscheidung unterworfen. Selbst der mir von außen verliehenen Identität gegenüber muss ich mich verhalten und positionieren.

Das Erlebnis meiner Identität ist durch Beziehungen der Bedingtheit kausal verflochten mit den Ereignissen meiner Umgebung, dazu gehören der Andere, das Du, aber auch das Ausgesetztsein einem Klima und einer Kultur.²²⁵ Die Beziehungen zwischen den innerweltlichen Selbstbestimmungen und den außerweltlichen Resonanzen sind interdependent kausal. Was meint interdependent kausal bedingt? Es meint die Verkettung von „in-mir“ und „außerhalb-von-mir“ als durch Ursache und Wirkung verbunden, ohne diese ganz und gar trennen zu können. Dies meint nicht einen Determinismus, welcher Innerweltliches ohnmächtig einem Weltgeschehen ausliefert, sondern es meint ein ununterbrochenes Agieren und Interagieren mit der Umwelt. Und dieses Interagieren verwebt das Inner- und Außenweltliche miteinander in eine unauflöbliche Reihe von Kausalitäten. Diese Interaktion kann nichts anderes meinen, als das ich Akteur, Autor, Gestalter meiner Welt bin, an deren Schnittpunkt der Schauplatz des dynamisch-interaktionistischen Erlebnisses von Ich und Anderem liegt.²²⁶ Jener Andere, von dem Jean-Paul Sartre sagte, er sei das mich konstituierende Objekt, dass „als Menschen wahrzunehmen die Erfahrung [beinhaltet], dass dieser Mensch selbst Zentrum einer Welt ist, dass ich in seinem Mikrokosmos nur am Rande auftauche, dass die Welt auf ihn hin ausgerichtet, meine Welt dagegen dezentriert ist.“²²⁷ Und es ist von jenem Ich die Rede, von dem Merleau-Ponty sagte, es sei sein Wesen, sich eine Welt zu geben, und „[...] vor sich selbst seine eigenen Gedanken sein zu lassen wie Dinge, und seine Kraft [beweist] in eins und untrennbar durch die Vorzeichnung solcher Umgebung wie durch den Abstand, den es von ihr nimmt.“²²⁸

²²⁵ Vgl. Tetsuro Watsuji: *Fudo, Wund und Erde*, Primus 1997.

²²⁶ Um nicht zu sagen, der Schauplatz jener dynamischen Interaktion, von der Buber sagte, sie sei das *Grundwort* Ich-Du.

²²⁷ Martin Suhr: *Jean-Paul Sartre zur Einführung*, Hamburg 2012, S. 138.

²²⁸ Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1965, S. 158.

Zum Begriff des Dynamisch-Interaktionistischen

Was meint dynamisch-interaktionistisch? „Der Begriff ‚interaktionistisch‘ weist auf eine bestimmte Sicht der Persönlichkeit-Umwelt-Beziehung hin, nämlich dass es sich um eine Interaktion (Wechselwirkung) zwischen Persönlichkeit und Umwelt handelt. Der Zusatz ‚dynamisch‘ soll deutlich machen, dass es sich um eine Wechselwirkung über die Zeit handelt: Die Umwelt beeinflusst Persönlichkeitsveränderungen, die Persönlichkeit beeinflusst Umweltveränderungen.“²²⁹ Dieser Definition der Persönlichkeitspsychologen Franz Neyer und Jens Asendorpf liegt nicht nur eine belastbare empirische Methode zugrunde, sondern auch ein interdisziplinärer Anschluss.²³⁰ Sie bietet Anschluss an eine Philosophie, die eine dualistische Trennung zu überwinden sucht, sowie an eine aktuelle Kognitionsforschung, die kraft ihrer empirischen Belege dieses Anliegen greifbar macht. Es ist dies die Suche nach einem Begriff, der Individuum und Umwelt nicht voneinander zu trennen sucht, sondern ihre Verbindung in ihrer leiblichen und inter- wie intrapersonellen Dimension denkt und sie so lebbar macht. Mit anderen Worten drückt das Dynamisch-Interaktionistische die Vorstellung einer Ontogenese aus, die die Geschichte der Identität, als ein Driften und Surfen auf den Wellen kontinuierlicher Strukturveränderungen von Subjekt und Milieu beschreibt, zum Zwecke eines gelingenden Weltverhältnis.

²²⁹ Franz J. Neyer, Jens B. Asendorpf: Psychologie der Persönlichkeit, Heidelberg ⁵2012, S. 39.

²³⁰ Zum Beispiel schließt der Begriff des Dynamisch-Interaktionistischen an das „biopsychosoziale Modell“ aus der Medizin, vornehmlich der Psychiatrie, an. Die idealtypische Modellvorstellung sucht biologische, psychische und soziale Aspekte nicht nur additiv zu beschreiben, sondern exploratorisch ins Verhältnis zu setzen. Es handelt sich durchaus um ein systemtheoretisches Modell der Wechselbeziehungen von Körper und Psyche im sozialen Kontext. Sowohl das biopsychosoziale Modell als auch ein dynamisch-interaktionistischer Ansatz sind nicht auf den bloßen Ruf nach holistischen Betrachtungsweisen zu reduzieren. Ein bloßer Holismus würde eine phänomenologische Methode unterschlagen, die u.a. Erfahrungsbericht und Perspektivität in die genannten Betrachtungsweisen integriert. Damit sei auf das Projekt einer Phänomenologischen Psychiatrie von Wolfgang Blankenburg verwiesen. Vgl.: Wolfgang Blankenburg: Psychopathologie des Unscheinbaren, hrsg. von Martin Heinze, Parodos 2007. Weiterhin sei auf die kognitionswissenschaftliche Fortsetzung des philosophischen Programms Maurice Merleau-Pontys durch Begriffe wie „strukturelle Koppelung“ und „social brain“ hingewiesen. Vgl.: Thompson, Rosch, Varela: Der Mittlere Weg der Erkenntnis, München 1995. Thomas Fuchs: Das Gehirn – Ein Beziehungsorgan, Heidelberg 2010.

Zum Gelingen des Weltverhältnis und seinem Ort

Zum eingangs erwähnten Gedanken Nishidas zurückkehrend und dem eben dargelegten Schauplatz einer dynamisch-interagierenden Identität einen Begriff gebend, sei auf die phänomenologische Psychopathologie von Kimura Bin verwiesen. Der Begriff einer Phänomenologie der Psychopathologie, die das Zur-Welt-Sein anhand dessen Scheitern in der Psychose eruiert, nimmt ihren Ausgang bei Wolfgang Blankenburg.²³¹ Ich möchte mich dem Begriff einer *klinischen Philosophie* anschließen, der sich der Überschneidung einer soteriologischen Philosophie und den dafür fruchtbaren Erkenntnissen der Psychologie im weitesten Sinne widmet.²³² Daher sei wiederholt auf das Phänomen Person-sein in Kultur und Natur hingewiesen, wie Kimura Bin es in seiner Psychopathologie einer kulturellen Identität diskutiert. Bin benennt als den Schauplatz von Identität und Selbst das *Zwischen* (間, *aidagara*, engl. *betweenness*). So ist Identität, in erster Linie eine überindividuelle, die sich sehr viel mehr an der Begegnung mit dem Anderen in der Welt formt, als aus sich heraus. Diese Begegnung im *Zwischen* hält so auch die Verortung einer im-Werden-begriffenen Identität bereit: „Noch bevor der einzelne Mensch sich als Individuum identifiziert, ist die Beziehung, das Zwischen Mensch und Mensch. Dass ich der bin, der ich jetzt gerade bin, bestimmt sich nie und nimmer „innerhalb“ meiner, sondern immer „außerhalb“ meiner selbst, nämlich im Zwischen Mensch und Mensch, im Zwischen mir und meinem Gegenüber.“²³³ Damit reiht sich Kimura Bin in ein Denken Kitaro Nishidas ein,²³⁴ dass das Zwischen zwar als Ort denkt, jedoch *nicht nur* als Ort, sondern als Statthalter des Selbst. „Das Zwischen besagt hier nicht lediglich den Ort einer zwischenmenschlichen Begegnung, sondern weist zugleich auf das Wesentliche des Selbstseins hin und gibt somit den unum-

²³¹ Vgl. Wolfgang Blankenburg: Phänomenologie und Psychiatrie, hrsg. von Thomas Fuchs u. Stefano Micali, Freiburg/München 2014.

²³² Vgl. Toru Tani: Klinische Philosophie und das Zwischen. Einzusehen: www.europhilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/KLINISCHE_PHILOSOPHIE_Tani.pdf, Stand: 01.08.2014. Vgl. Andrea Moldzio: Philosophie der Psychosen – Vom Symptom zum Phänomen. Einzusehen: www.gnp-online.de/fileadmin/media/Moldzio_Psychosen.pdf, Stand: 01.08.2014. Ders.: Schizophrenie – eine philosophische Erkrankung, Würzburg 2004.

²³³ Kimura Bin: Zwischen Mensch und Mensch, Darmstadt 1995, S. 102 f.

²³⁴ Das Denken Kitaro Nishidas, der selbst durch eine William James Lektüre geprägt war (Vgl.: Cambridge Dictionary of Philosophy, 1999, S. 449), ist durch die Schlüsselworte Ort (間, *basho*) und reine Erfahrung (*junsui keiken*, engl. *pure experience*) charakterisiert, darin sich auch ein Zwischen verortet.

gänglichen Zugang zur Existenz des jeweiligen Gesprächspartners frei.“²³⁵ Dieses Denken des Zwischen als Ortes, muss sich dem Verdacht einer Ontologisierung erwehren, hält jedoch einen ersten Begriff für die Frage nach dem *Wo* der dynamischen Interaktion bereit. Den Ort dem Verdacht einer Ontologie zu entheben, gelang Ram Adhar Mall in seinem Konzept der *Orthaften Ortlosigkeit*, welches ich hier auf Identität anwende.²³⁶ Mit *orthafter Ortlosigkeit* lässt sich ausdrücken, dass Identität zwar immer Herkunft erfährt, in dieser jedoch nicht gänzlich aufgeht. Kimura Bin konzentriert sich darauf, das Gelingen dieser Beziehung im *Zwischen* zu untersuchen und verweist auf eben jene Evidenz der Kontinuität und Ganzheitlichkeit der Person. Am Fallbeispiel einer Schizophrenie legt er dar, wie die Beziehung ohne diese Evidenz misslingt und sowohl Ort als auch Zwischen verlorengehen:

„Wenn ich in einen Spiegel sehe, weiß ich nicht mehr, ob ich hier mich dort im Spiegel sehe oder ich dort im Spiegel mich hier sehe. Stehe ich zwischen zwei Spiegeln, dann entsteht eine unendliche Kette des Mich-selbst-sehens, was mich verwirrt. Sehe ich einen anderen im Spiegel, so vermag ich ihn nicht mehr von mir zu unterscheiden. In einem schlechteren Befinden geht auch der Unterschied zwischen mir selbst und einem wirklichen anderen verloren. Im Fernsehen weiß ich nicht mehr, ob ich dort im Fernsehapparat spreche oder das Gesprochene hier höre. Ich weiß nicht, ob sich das Innere nach außen kehrt oder das Äußere nach innen. Mir kommt es vor, wie wenn der Boden meines Seins unterginge.“²³⁷

²³⁵ Kimura Bin: Das Zwischen als Grundlage der phänomenologischen Methode in der psychiatrisch-psychotherapeutischen Praxis. In: Phänomenologie in Psychotherapie und Beratung, 24. Jahrgang, 2/2007, S. 30.

²³⁶ So bin ich in meiner individuellen Geschichte stets orthaft, ohne doch je in einem Ort ganz aufgehen zu können. Der fließende Charakter meiner Identität führt auch zum Verfließen ihrer Verortungen. Dies ist zum Beispiel im Verhältnis von Geburtsort und Wohnort so, oder auch im Verhältnis zwischen einem Sein als Deutscher und als Europäer. So schließen sich die Verortungen nicht aus, sondern bedingen einander innerhalb der andauernden Bedingtheiten. Vgl. R.A. Mall: Essays zur interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2003, S. 39. H.R. Yousefi, R.A. Mall: Grundpositionen der interkulturellen Philosophie, Nordhausen 2005. R. A. Mall: Philosophie im Vergleich der Kulturen, Darmstadt 2006.

²³⁷ Kimura Bin: Psychopathologie der Zufälligkeit oder Verlust des Aufenthaltsortes beim Schizophrenen. In: Heidegger-Jahrbuch 7, Freiburg/München 2013, S. 391. Es sei hier auf die Metapher von *Indra's net* hingewiesen. Aus dem Hinduismus und Buddhismus gleichermaßen stammend, hat sie eine vielfache Deutung als Metapher für Realität erfahren, z.B. bei Fa-tsang, Randall Collins und Douglas Hofstadter. *Indra's net* beschreibt ein Netz von Kristallen, ähnlich einem Spinnennetz und seinen Tautropfen, die nicht nur einander reflektieren, sondern auch die Reflektionen voneinander reflektieren. So entsteht eine Reflektion ad infinitum.

Dieser Verlust des Bodens, verweist auf den eingangs erwähnten Nishida, der die Umgebung als den Boden des *Geborenwerden* des Einzelnen beschreibt und es verweist uns auf die Bewegung vom Unbewussten zum Bewussten, d.h. vom Erfahren der Umgebung zum Definieren des Einzelnen. So kann denn Nishidas berühmtes Wort, wenn Welt sich fände, fände sich Selbst, verstanden werden als das Finden der Umgebung, aus der heraus ich mich als Einzelnes definieren kann.²³⁸ Denn solange ein Mensch noch nicht definieren kann, was identisch mit ihm selbst ist, kann er alles, was er nicht ist, auch nicht als Nicht-Ich ansprechen. „Es verschwindet der Unterschied zwischen *Selbst* und *fremdem* Ich, der Andere fasst mich als Fremden auf, wie ich ihn als für mich Fremden auffasse, er ist sich selbst ein „Selbst“ usw. So erfolgt Gleichordnung: eine Mannigfaltigkeit gleichartiger, in gleichem Sinn selbstständiger, sich fühlender, wollender Ich.“²³⁹ Ich und Nicht-Ich passieren gleichzeitig und formen sich *in actu*.²⁴⁰ So nennt Kimura Bin das Selbst das *in actu*-Seinende par excellence, das immer nur wird und niemals ist.²⁴¹ Das Selbst, als das mit sich identisch Einzelne, erscheint als eine Geschichte des Werdens, der situativen Verortung und der kontextuellen Auswahl. Man könnte es so ausdrücken, dass Identität ein momenthaftes Entstehen, Bestehen und Vergehen erlebt und so nicht auf eine ihrer Dimensionen zu reduzieren ist.²⁴²

Ein abschließendes Wort zum Problematischen einer im-Werden-begriffenen Identität

Identität in dieser Weise als je schon im-Werden-begriffen verstehen und in der Begegnung mit dem Anderen und dem anhaltenden Strom meines Bewusstseins zu verorten, beinhaltet in erster Linie einen veränderten Umgang mit Identität. Identität problematisiert nach wie vor durch das Zusammenleben vieler identitätsstiftender Gruppen, ein Zusammenleben das sich durch Globalisierung, Migrationsbewegungen und Beschleunigungsmustern verschärft. Identität fern von Verabsolutierungen und Ontologisierung

²³⁸ Vgl. dazu das psychologische Konzept der *spatial cognition* (Raumkognition), welches interindividuelle und interkulturelle Differenzen bei der Verortung im Raum abbildet.

²³⁹ Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Husserliana Bd. 13, Erster Teil: 1905-1920, hrsg. von Iso Kern, Den Haag 1973, S. 243 f.

²⁴⁰ Kimura Bin 1995, S. 16.

²⁴¹ Kimura Bin 2013, S. 390.

²⁴² Vgl.: *patīccasamuppāda* (Dependent Origination, Konditional- oder Kausalnexus), Nyanatiloka: Buddhist Dictionary. Taiwan 2000, S. 128 ff.

zu leben meint, dem Selbstbild jenen Stachel zu ziehen, der immer schon eine erste Gewalttat am Anderen ist. Das (er)leben von radikaler Verschiedenheit anstelle von verbindender Gemeinsamkeit macht Verstehen und Verstanden-werden unmöglich. Mit dem eigenen Selbstsein und dem des Anderen jedoch stets schon in dem Bewusstsein umzugehen, dass wir nur Momentaufnahmen eines Fließens sind, erhebt Pluralität zum Gesetz und zielt auf eine Verträglichkeit mit dem Anderen durch Akzeptanz und Toleranz dessen, was uns einander ähnlich macht.²⁴³ Es kann helfen, Kultur als einen Gegenstand, *so wie er intendiert ist*, auszumachen, d.h. als ein Zusammenkommen inhaltlicher Zuschreibungen aus einem kommunikativen Prozess seiner teilnehmenden Mitglieder heraus. So ist Kultur hier auch durch Identität zu ersetzen: Es kann helfen, Identität als einen Gegenstand auszumachen, *so wie er intendiert ist*. Und dies gilt in gleicher Weise für *Denkkulturen*, d.h. einen Letztbegründungsanspruch einer Disziplin oder eben der *je meinigen* Denkweise aufgeben und so z.B. einen Psychologismus für redundant erklären. Es wurde zudem deutliche, dass Identität, so verstanden, Implikationen für Dialog, Therapie, für den Umgang von *Ich* und *Du* im Allgemeinen bereithält, was nicht auf einen radikalen Relativismus und auch nicht auf einen radikalen Konstruktivismus hinweist, sondern auf den gelingenden Umgang mit Differenz. Eine im-werden-begriffe Identität erlaubt das Anders-sein und findet Umgang damit zum Zwecke des gelingenden Zusammenlebens. Und so muss als Fazit gelten: Auch wenn unsere Identität sich stets im Werden befindet, begleitet uns ununterbrochen ein Bewusstsein einer *prozesshaften* Identität, die trotz aller Veränderungen den Ort der Verantwortung für unser Handeln darstellt. Die Kontinuität dieses unseres im-Werden-begriffen-sein meint auch, eine Kontinuität des Verantworten.

²⁴³ „The only states of consciousness that we naturally deal with are found in personal consciousness, minds, selves, concrete particular I’s and you’s. [...] No thought even comes into direct sight of a thought in another personal consciousness than its own. Absolute insulation, irreducible pluralism, is the law.“ William James: *The Principles of Psychology I*, 1890, S. 226.

PLAYING IN A BAND – A PHILOSOPHICAL INVESTIGATION INTO RHYTHM

Tony Pacyna, Tübingen/Zürich

Department of Philosophie, University of Zurich

E-Mail: tony.pacyna@uzh.ch

Abstract

Based on the theory of subjective rhythmisation by today's psychology of music, the question arises, how is it possible that several human beings are able to play together in a band or an orchestra? One philosophical answer is made by John Searle's collective intentions, which presents a primitive biological sense of other people as collective agents. Searle does not clarify the meaning of that sense. In my point of view, this sense is what Maurice Merleau-Ponty calls "prereflective". Because of the body, humans are primordial anchored to the world, therefore to other human beings.

How many people do you know, who are playing in a band or an orchestra, or even sing in a choir? I think there are a lot. If I think about people who are playing in a band, an orchestra, or sing in a choir, I ask myself how they can do this, how it is possible for them to play the guitar or the violin or any other instrument, and the voice as well. But in a way, how it is possible to play the guitar or the violin or any other instrument and the voice as well? But these are technical questions. If I would ask them, everybody would tell me to go to a music school and practice, practice, practice.

I'd like to start my implementations with several questions: please ask yourself: Do you always have the same rhythm as say your partner? Do you think this question is awkward? What I try to say is that we are living in a community. We always have dealings with other people; we share practically all our experiences with others, but everyone seems to have his own way.

And now we can ask ourselves: if every human being has its individual rhythm, how can several human beings play together in a band or orchestra, or even sing in a choir? I'd like to introduce you to a possible answer to that question.

First of all I want to outline the basic information about the theory of subjective rhythmisation.

In a second step I will try to show you a first philosophical answer. John Searle created an explanatory model, which is called "collective intentions and actions". As we will see, Searle will argue that collective intentional behaviour is not reducible to individual

intentional behaviour and cannot be analysed as the sum of individual intentional behaviour. But individual intentional behaviour is part of collective intentional behaviour. Searle reasoned that human beings have a biologically primitive sense of other people as possible or actual collective agents. (Searle 1990)

Finally my third and last step will be an introduction to and the explanation of Merleau-Ponty's primacy of perception. In my opinion, John Searle's 'biologically primitive sense' is what Merleau-Ponty called 'prereflective'. Every human being, having a body and senses like human beings usually do, is anchored to the world because of its corporeality. The sensual-sensible reference of human beings to the world is positive and hence primordial. The body is the passage to the world. It is our agent for having a world in general. The agents here are the senses as the passage to the world. There is no more intrinsic and extrinsic, because of our being in the world. There is no dualism between subject and object, because we are already in the world. (Merleau-Ponty 2002) Because of our senses we are communicating with each other and that's why we are able to play together in a band or an orchestra, or even sing in a choir.

1. Subjective Rhythmisation

For nearly 120 years, we have had a psychology of music. In 1894, the North American psychologist Thaddeus Bolton wrote his dissertation "Rhythm"²⁴⁴, in which he described an experimental study of the reactions of thirty subjects to sounds occurring at different speeds and intensities and with different durations and patterns of accentuation. He reasoned that every human being has its individual rhythm. This rhythm is continuous when we move fingers or feet, also when we try to repeat these movements. The body interpenetrates rhythms. The body synchronises intrinsic and extrinsic rhythms. We perceive some of the rhythms more consciously, some rather unconsciously. If human beings try to estimate the length of a piece of music, they slip into a mistake: the organisation of the brain seems to be universal to them. For Bolton this was a sign for a memory effect of the brain, which he called "primacy" and "regency". We perceive a series of well-known stimuli, but we keep the beginning and the end

²⁴⁴ Bolton 1894.

much better in mind than what happens inbetween. Bolton suggests that eventually these “series of pulses” will be measurable in “units of consciousness”. What follows is that the study of rhythm may lead to successful methods of mind control, for if the rhythms of the attention can be calculated and consciousness itself quantified into measurable units, new sciences of hypnosis, manipulation, and management may be made possible. The phenomenon of “grouping”, as a matter of fact, occurs as the primary function of the periodicity of attention.

The North American neurologist and psychologist Oliver Sacks is able to describe the perception of rhythm, sound, tune and timbre better - more than a hundred years later.²⁴⁵ To him, notes assemble within the human brain. The assembly happens certainly unconsciously. The human knows about what he or she has heard in former times. In postnatal times, at the age of 6 months, infants are able to identify rhythmical variations. At the age of 12 months, their perception has narrowed, but the dissociation of rhythms is more detailed. Children know rhythms they have heard in former times, from people of their neighbourhood. These rhythms have become internalised. Music patterns can be released from the basal ganglia as music - without any emotional colouring or associations. They arrive in the thalamocortical system, in which they are elaborated and equipped with feelings, meanings and associations. Subsequently, the fragments arrive in consciousness enriched with emotions and meanings.

Human beings have the ability to move periodically in accordance with his or her pulsation. In physics, this is called ‘entrainment’. New studies²⁴⁶ have shown that mental reactions of rhythms prevent reactions of the body. Human beings seem to be able to detect rhythmical patterns and subsequently create inner models²⁴⁷, which are steady and exact. The ability described above is a sociobiological function²⁴⁸, as the coherence between people would be compounded. Presumably, this synchronisation is a result of an achievement of a small neural network. Merely crickets and frogs seem to have this ability of rhythmical synchronisation.²⁴⁹ However: human beings are able to maintain their synchronisation even as speed changes. Without that ability of synchro-

²⁴⁵ Sacks 2007.

²⁴⁶ Levitin & Cook 1996.

²⁴⁷ These inner models seem to be dependent from experiences the individual has made and the syntactic feedback of each metabolism.

²⁴⁸ S.a. Mc Neill 1995.

²⁴⁹ S.a. Sismondo 1990.

nisation, human beings would not be able to jump the rope, to go riding, to lift heavy objects without technical aid, or to dance. And without dancing, we might eventually not find our mate, our life partner.

In other words: If the theory of subjective rhythmisation would have been right, then every human being has its unique rhythm and no opportunity to do anything with someone together. Without the ability of synchronisation a monad is everything we could be. A single human being has no opportunity to enter into contact with somebody or to do anything that is described above. Dancing would be impossible, because one must set the rhythm, the other one must fall in. The ability of synchronisation is needful to experience the rhythm of the other and to act subsequently. It would be fortuitousness if two humans do anything together and no one knows for how long. Mankind would have existed no longer than one generation. But as we could see the theory must be wrong.

As we could see, every human being seems to have his own individual rhythm. In a certain way, the ability to synchronise rhythms is a constitutive moment of living together in societies, or even as an important element of the development of a society. But *how* is it possible to synchronize the rhythm of a human being with another one? John Searle's possibly answer of that problem is called 'collective intentions and actions'.

2. John Searle: Collective Intentions and Actions

The North American philosopher John Searle begins his article "Collective Intentions and Actions"²⁵⁰ with an intuition. This is very unusual in science. Searle's intuition is that collective intentional behaviour is a primitive phenomenon. Moreover, according to him it cannot be analysed as a sum of individual intentional behaviour. "Intentionality, whether collective or individual, requires a preintentional background of mental capacities which are not themselves representational. [...] that implies that the functioning of the phenomena, which are represented by the notation, requires a set of

²⁵⁰ Searle 1990.

phenomena, which cannot be represented by notation.” (Searle, 1) Which is to say that the phenomena cannot be represented in the experiences of the person, but in the scientific reflection.

His first thesis is that collective intentional behaviour is not the same as the sum of individual intentional behaviour. He notes that this is not only specific for humans, but is also valid for the animal world, which means that it is a biologically primitive form of life. Nevertheless, human beings include speech in their collective behaviour.

His second thesis is that *we-intentions* (collective intentionality) cannot be analysed as a set of *I-intentions* (individual intentionality). In addition to a quantitative determination of *we-intentions* collective intentionality implies cooperation. Even if a society consists of individuals, we cannot suggest that the existence of a society, viz. the existence of other human beings, is at hand in form of a mental content.

His third thesis Searle considers that the intention of an activity could exist in the brain of every human being. And we do not have to presume that different elements than human beings belong to our society. No musician thinks he has to play all the tunes of let us say a symphony. From the point of view of the musician there are not as many aims as tunes.

As a consequence the fourth thesis follows: Collective intentionality presupposes a background sense of the other as a candidate for cooperative agency. In other words, the other is an actual or potential member of a cooperative activity. “[...] the others are agents like yourself and they have a similar awareness of you as an agent like themselves, and that these awareness coalesce into a sense of *us* as possible or actual collective agents.” (Searle, 16)

Searle finishes his achievements with pointing out that he suggests that we have not the ability “to explain society in terms of conversation in particular or collective behaviour in general” as long as “each of these presupposes a form of society before they can function at all.” (Searle, 17) His approach is the biologically primitive sense of the others as agents for shared intentionality and this is a necessary condition of all collective behaviour and hence of all conversation.

As we could see, Searle has two possibilities for collective intention: first, a basic ability for the others as potential agents; and second, a transcendental condition of the ability for cooperation what Searle called ‘biologically primitive sense’. We always

have a we-intention, which seem to be prereflective. As a transcendental condition they need to be constitutive because they are universal. If they are regulative, some more conditions need to be to equalize with other conditions. It would be no primitive, no primordial sense anymore.

But what does Searle mean by 'biologically primitive sense'? He does not analyse the supposed "biologically primitive sense" in any further detail.

3. Maurice Merleau-Ponty: Ambiguity

Maurice Merleau-Ponty wanted to show a way to understanding the relationship between consciousness and nature²⁵¹: "organic, psychological or even social" (SB, 3). In his *Phenomenology of Perception*,²⁵² he intends to show that the certainty of my own existence is as certain as the certainty of what I feel and see. Merleau-Ponty distinguishes between an 'objective body' and a 'phenomenological body'. The objective body means a body that could be analysed and quantified by sciences, hence reduced to an object. The phenomenological body on the other hand is engaged in the world.²⁵³ The body is our agent to have a world at all. The phenomenological body is the opposite of the objective body. As long as we exist, we are neither merely our body, nor merely our mind. To a decentralisation of consciousness, there belongs a recentralisation of senses. Perception will become the primacy of the reference to the world.²⁵⁴ The concentration between the object that is perceived, and the perceiving subject, is so very tight that there is no more distinction between them. Both generate two sides of one being. The body is the scale of all things.

As we can see, Merleau-Ponty does not use the term 'intentionality' in the way that Searle does. Other than in Searle's definition, intentionality is a body-intentionality, the direction to an object, an issue. Intentionality is divided into *noema*, which is whereon the consciousness is directed to, and the *noesis*, which is intentional consciousness itself. But Merleau-Ponty criticises the direction towards an object and he presupposes a

²⁵¹ Merleau-Ponty 1983. (Over the course of the paper: SB).

²⁵² Merleau-Ponty 2002. (Over the course of the paper: PhP)

²⁵³ Concerning the origins of music s.a. Pacyna 2012a

²⁵⁴ Merleau-Ponty 1964.

primordial intentionality, which is a bodily behaviour to the objects in the world. But what does this have to do with music? Learning an instrument is still reflexive, isn't it?

Indeed, it is. Over the course of learning a habit, the body "makes sense of the habit he is learning". "Making sense" means the correlation between an intention and the accomplishment of that by the body. The acquisition of a habit is the motor acquisition of a sense of a movement. Via the habit, our body expresses a faculty to enhance our being in the world or he transforms the existence into a habit - through the involvement of new tools. Merleau-Ponty calls it "a knowledge, which is at hands". If a new sense of a movement turns into a new habit, the body incorporates him as interfering the world and thus becomes the extension of the own synthesis of the body. Because the other and I share and comprehend the reciprocity of a perceiving and perceivable behaviour between the consciousness of each person and the perception of the other as a subject, human beings are able to communicate with one another.

Well, it is the same as far as the acquisition of learning an instrument is concerned. When you have learned an instrument, it has incorporated itself as a manifestation of a faculty of the extension to the world.

While the musician has learned to play his instrument like the blind man uses his stick to extent his world, the body appreciates what he has learned. It is incorporated and hence an extension of the world. Between the perceiving subject and the object that is perceived, an 'intentional network' emerges, which can be perceived by, and is perceivable through, the body. The musician has extended his synthesis of his body via the instrument he has learned. The learned skills have again become a habit.

But how is it possible that a couple of musicians are able to play together? At the beginning of my paper, I tried to explain that every human being has its own individual rhythm. In a second step, I tried to show a possible answer to the problem of synchronisation of individual rhythms with John Searle's 'collective intentions and actions'. In order to being able to play together in an orchestra, it is necessary that every single musician have the intention to play one symphony. Searle called it 'biologically primitive sense'. Merleau-Ponty called it 'prereflective'. (Although Searle's 'intentionality' is different to Merleau-Ponty's use of the term.) For Searle, an instrument is something different than the musician who is playing the instrument. Hence, playing an instru-

ment is mentally caused. However, for Merleau-Ponty, the instrument can develop into something, which is incorporated, which means it is becoming a part of the body.

Maurice Merleau-Ponty in his theory attempts to describe the body in a phenomenological way, which precedes sciences and which to him is primordial. The permanent presence of the own body opens point of views without which we would never have objects or perceive ourselves as subjects. But perspectivity does not have to be necessarily subjective. The phenomenological perspective leads to the result that there is no outside in contrast to the inside. It rather describes the 'inbetween' between inside and outside "us". The body experiences a connection to the world as a being-to-the-world. Thus, it becomes a perceiving, a *to-behave-body*. Because of the phenomenological body, which is behaving in some way or another, every body has its own structure. The body as a *natural I* is equipped with an undeniable comprehension, which arises from the meaningful body. In his epistemology, the body creates the synthesis of the body with the world, as well as it creates the synthesis of perceptions.

Merleau-Ponty has yet another point of view as for the "inbetween the mental and the physiological": existence. The body realises existence as such and at the same time, it is the current reality of the existence. The existence incarnates in the body, so as there is no more difference between the inside and outside. Body and existence are a *being-to-the-world*, which cannot be separated, because the two assume each other. The body recourses to a knowledge, which is stored in the *habitual body*. That knowledge is a knowledge *how* (and no knowledge *that*) whose explication would be subsequent and incomplete. Reflection established the synthesis of *noema* and *noesis*.

The correlation between *I* and the others (meaning every other consciousness) constitute a common base in communication with others. This allows me to subsume the thoughts of the others. The other one will be approachable in a common situation, as much as he or she remains remote at the same time.

Rather, experiences with the other constitute the *I*. The common base is the being in the world as humans. In conversation or even in action we can experience the similarities we share with the others. Because of the cultural standards we were born in, we are able to judge about what we like or what we dislike. We need these boundaries²⁵⁵ for orientation in the world but in the same way we must be aware that we do not to abso-

²⁵⁵ As we know from interculturality. S.a. Mall 1995.

lutise these boundaries. If we would do so, my culture or religion would be the best and the only one. Fundamentalism would be the result. We need transculturality to have an open mind about the knowledge that every human being is in the same situation.²⁵⁶

Well I think it is not as yet obvious, how several musicians would be able to play together and to make their interaction sound quite well.

In *The Visible and the Invisible*²⁵⁷ Merleau-Ponty writes that a musician feels the other musicians and the other musicians feel him. Let us remember the last passage in Searle's 'collective intentionality and action'. He too writes that the agents of a collective intentional action have a 'biologically primitive sense' of the others.

Using the example of a sonata, Merleau-Ponty describes that no longer the musician is the reproducer of the sonata, but that in fact, the sonata comes into being via the musician.

As I have pointed out above: Because the other and I share and comprehend the reciprocity of a perceiving and perceivable behaviour between the consciousness of each person and the perception of the other as a subject, a human being is able to communicate with another one. In other words, that means: a musician is able to play with another musician because both have learned their instruments, which became a part of their bodies. They do not have to reflect about how to play the instrument. They can focus onto the musical score, or the conductor, or the other musicians in the band. In Merleau-Ponty's words: "I say that it is another, a second self, and this I know in the first place because this living body has the same structure as mine. I experience my own body as the power of adopting certain forms of behaviour and a certain world, and I am given to myself merely as a certain hold upon the world; now, it is precisely my body which perceives the body of another and discovers in that other body a miraculous prolongation of my own intentions, a familiar way of dealing with the world. Henceforth, as the parts of my body together compromise a system, so my body and the other's are one whole, two sides of one and the same phenomenon, and the an-

²⁵⁶ S.a. Pacyna 2012b.

²⁵⁷ Merleau-Ponty 1969.

onymous existence of which my body is the ever-renewed trace henceforth inhabits both bodies simultaneously.”²⁵⁸

4. Conclusion

Although today’s psychology diagnoses every human being an individual rhythm, we could see that we are still able to share intentions and act together. The universal intrinsic ability of intentionality allows us to perceive other humans as agents. In John Searle’s point of view, human beings have this ability because of a biologically primitive sense. The primitive sense of others as agents is a necessary condition of collective behaviour and all conversation. But this sense is not reducible to their representations. Instead, the biologically primitive sense is a transcendental condition of the ability for cooperation. But as a constitutive condition for cooperation, Searle does not explain further what he means by the ‘biologically primitive sense’. Well, in my point of view, what Searle means is a primordial being in the world that Merleau-Ponty point out. Because of the correlation of our body and our mind and the anchoring of our corporeality to the world, every human body experiences a connection to the world as a being-to-the-world. So this correlation between the *I* and the others constitutes a common base in communication. The meaning of Searle’s biologically primitive sense as transcendental enables humans to subsume the thoughts of the others. Because of the reciprocity of a perceiving and perceivable occurrence, human beings are able to communicate with each other and share intentions. Playing together in a band or an orchestra then means, the musicians share the ability to play their instrument, which became part of their bodies and the intention to play a piece of music. They can focus on the others as collective agents.

²⁵⁸ Merleau-Ponty 2002, p. 353f.

References

Bolton, Thaddeus 1894; Rhythm. In: *American Journal of Psychology*. Vol. VI, No. 2, pp. 145-238.

Levitin, Daniel J. & Cook, Perry R. 1996; Memory for musical tempo: Additional evidence that auditory memory is absolute. In: *Perception and Psychophysics*. 58, Vol. 6, pp. 927-935.

Mall, Ram A. 1995; *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Mc Neill, William 1995; *Keeping together in time. Dance and drill in human history*. Cambridge (MA).

Merleau-Ponty, Maurice 1964; *The Primacy of Perception*. Northern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice 1969; *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice 1983; *The Structure of Behaviour*. Duquesne University Press.

Merleau-Ponty, Maurice ²2002; *Phenomenology of Perception*. Routledge.

Pacyna, Tony 2010; Die Evolution der Musik. In: Vieweg, K.; *Universalismus*. Weimar, Klassik Stiftung Weimar, pp. 142-154.

Pacyna, Tony 2012a; *Musilinguistik. Eine philosophische Untersuchung evolutionsbiologischer Ursprungstheorien von Sprache und Musik*. Nordhausen, Traugott Bautz.

Pacyna, Tony 2012b; Was ist transkulturell an Musikvermittlung und reicht das Konzept der Transkulturalität, um Musik im Unterricht zu vermitteln? In: Unseld, M. / Binas-Preisendörfer, S. (Ed.), *Transkulturalität und Musikvermittlung*. Bern/New York: Peter Lang, pp. 63-80.

Sacks, Oliver 2007; *Musicophilia: Tales of Music and the Brain*. Alfred A. Knopf.

Searle, John 1990; Collective Intentions and Actions. In: Cohen, P. / Morgan, J. / Pollock, M. E. (eds.); *Intentions in Communications*. Cambridge (MA), MIT Press, Bradford Books, pp. 401-416.

Sismondo, Enrico 1990; Synchronous, alternating, and phase-locked stridulation by a tropical katydid. In: *Science* 249, pp. 55-58.

Welsch, Wolfgang 2009; Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Darowska, L. / Machold, C. (Hrsg.); *Hochschule als transkultureller Raum*. transcript-Verlag, pp. 39-67.

IFE-INU: EQUIVALENT AND CONCEPTION OF THE HUMAN WILL IN YORUBA THOUGHT

SHITTA-BEY Olanrewaju Abdul

*Department of Philosophy, Faculty of Arts, Lagos State University
Lagos, Nigeria.*

E-mail: tilewa02@yahoo.co.uk

ABSTRACT

In Yoruba written literatures in any field or on any subject, one cannot find the exact word for human *will*; at most, one can come across related or associated words that carries meanings derivable from the meaning of this important word that denote a significant mental element in human nature. Our position is that the word '*Ife-Inu*' is the equivalence of the human *will*. In other words, what is called the human *will* in Western conception of a person is identified as *Ife-Inu* in Yoruba worldview on human nature. This claim is what we hope to demonstrate in subsequent pages of this paper.

Among the Yoruba, it is popular to hear them talk about *Ife-Inu*, for instance, in the following manners: *Te Ife-Inu e* and *Se Ife-Inu e*, literally meaning "Satisfy yourself" and "Do as you wish" respectively. However, the exact meaning of the notion as it appears in these examples is difficult to establish. To make this issue more difficult, the word is conspicuously absent among entries in available dictionaries on Yoruba language.

In the light of the above, this paper demonstrates that the notion of *Ife-Inu* is the Yoruba equivalent of human will. Most importantly, this paper examines the nature and functions of *Ife-Inu* as conceived in Yoruba thought system, and this is with a view to show that the idea of the human will is not elusive in the Yoruba intellectual tradition concerning human nature.

In order to adequately articulate the views of this paper, the methodology of critical-analysis and interpretation are adopted in this paper. The critical-analytic approach is important to achieve the twin goal of clarity and simplification of discourses and issues, that is, this approach will affords us the opportunity to engage and subject written literatures to critical and analytic exposition. The interpretative approach is primarily used as a viable approach to interrogate oral texts in Yoruba thought system as well as to properly account for the conception of the Yoruba cultural group on the given issue of human will.

Introduction

The Yoruba conception of personhood as accounted for by different scholars is devoid of a clear and distinct idea of the Yoruba equivalent of the human will, although, cogitated reading of these accounts gives a direction and useful information concerning the Yoruba idea of the human will; significantly, this information identified the term '*Inu*' as an important notion in our search for the Yoruba idea. However, the deeper meaning of the term '*Inu*' in Yoruba ontology as accounted for by Hallen and Sodipo calls for the need to narrow down its meaning in order to formulate an appropriate Yoruba equivalence of the human will. Thus, this paper engages in the discourse on the Yoruba equivalence, nature, and function of the human *will* as conceived by the Yoruba people

Specifically, we argue in this paper that the expression '*Ife-Inu*' is the Yoruba equivalence of the human *will*; and the rationale for settling for this term as the human *will* in Yoruba language is what constitutes a major part of the discourse in this paper. Precisely in the section that follows this introduction, that is the first section of this paper which is entitled "What is *Ife-Inu*?", we demonstrate how we come to arrive at *Ife-Inu* as the equivalence of the human *will* in Yoruba thought. In the second section, entitled "The Groundwork of the Metaphysics of *Ife-Inu*", we examine the ontological status as well as the facticity of *Ife-Inu*; and in the last section, entitled "Nature and Function of *Ife-Inu*", we explore the difficult and complex idea of *Ife-Inu* in terms of its function.

I: What Is *Ife-Inu*?

In Yoruba written literatures in any field or on any subject, one cannot find the exact word for human *will*; at most, one can come across related or associated words that carries meanings derivable from the meaning of this important word that denote a significant mental element in human nature. Our position is that the word '*Ife-Inu*' is the equivalence of the human *will*. In other words, what is called the human *will* in Western conception of a person is identified as *Ife-Inu* in Yoruba worldview on human nature. This claim is what we hope to demonstrate in subsequent paragraphs of this section.

Among the Yoruba, it is popular to hear them talk about *Ife-Inu* in the following manners: *Te Ife-Inu e* and *Se Ife-Inu e*, literally meaning “Satisfy yourself” and “Do as you wish” respectively. However, the exact meaning of the notion as it appears in these examples is difficult to establish. To make this issue more difficult, the word is conspicuously unavailable among entries in dictionaries on Yoruba language that we come across; however, we find words that have association either in meaning, spelling, or both with the word *Ife-Inu* in these dictionaries.

For instance, in a dictionary published and reprinted by the CMS²⁵⁹ in 1913 and 2002 respectively, the notion of *Ife-Inu* is not included among the entries in the dictionary. However, we have words like (1) *Ife-atinuwa*²⁶⁰, which according to the dictionary means free will in English language; (2) *Ife-inurere*²⁶¹, which means goodwill; and most importantly (3) *Ife*²⁶², which variously means liking, willingness, love, will, desire, and cordiality. It is important that we note, before discussing further, that the word ‘*Inu*’ (like the notion with which we are concerned in the present exercise, which is *Ife-Inu*) is also not among the entries in this dictionary.

Thus, our problem is half-solved by the dictionary cited above as it is clearly shown that the word *Ife*, which is the prefix of the word, has various English equivalences. Among these various English equivalences noted by the dictionary as the meanings of *Ife*, we consider ‘will’ as the most appropriate equivalence of the word for us in this paper. The *will* as the appropriate English equivalence of *Ife* is adequately shown in the illustrations of *Ife-inurere* as goodwill and *Ife-atinuwa* as freewill, upon breaking down these words into units of *Ife* and *Inurere* as well as *Ife* and *Atinuwa* respectively, commonsense is adequate to tell that *Ife* as appeared in these words can only mean *will*.

Hence, we are left with the problem of identifying the English equivalence of the second part of our desired notion. In resolving this problem of identifying the English equivalence of *Inu* in order to prove the point that the Yoruba equivalence of the human *will* is *Ife-Inu*, we turn to another dictionary of the Yoruba language. The word ‘*Inu*’ is

²⁵⁹CMS, *A Dictionary of the Yoruba Language*, 1913 (reprinted 2002)

²⁶⁰ *ibid*, P 108

²⁶¹ *ibid*

²⁶² *ibid*, Pp 107-108

wrongly spelt as '*Inun*' in a Yoruba dictionary compiled by Abraham²⁶³ and published in 1958; this is obvious the moment the author attempts to clarify the meaning of the word by analysing it in its appearances in everyday usage. For instance, he mentioned goodwill and wrongly writes it in Yoruba as *Ife inun rere*²⁶⁴ instead of *Ife inu rere*.

Presently, however, spelling is important but it is not a problem for us in this exercise, rather our concern is the meaning that this word carries. On this note, the dictionary simply translates the word as stomach. In this sense, it means that the word *Inu* denotes the physical part of a person called stomach in English language; but following the dictionary's various examples in its attempts to demonstrate the meaning ascribed to the word by noting the many contexts within which the word appears in Yoruba language, we observe that the word must have deeper meaning than just denoting a physical part of a person. In the dictionary, the following examples²⁶⁵ are given as some of the contexts within which the word appears:

- 1) *O ninun rere*, which means he is goodhearted
- 2) *Iseunun rere* means kindness
- 3) *O ninun funfun*, which means he is a sincere person
- 4) *Inunree te* means he is a mild person
- 5) *Oninun re* means kindhearted
- 6) *O ninun buburu* or *o ninun dudu*, which means he is malevolent
- 7) *Oninun kon l'awa*, which means our views coincide or we are trustworthy
- 8) *Inun fufu* means badtemperedness; and
- 9) *Oninun fufu* means sharptempered person

With these examples, one will observe that the mere translation of *Inu* as stomach is a misrepresentation in the translation of the word. In subsequent treatment of the word as 'a noun' (although there is no indication in what figure of speech it is being translated as stomach, however mere denoting a physical part of a person indicates that it is also a noun but a concrete noun), the dictionary translates the word as 'the inside' and notes that it is 'often used as preposition'. To make clear this supposition, the dictionary cites

²⁶³ Abraham, R.C. *Dictionary of Modern Yoruba*, 1958 (reprinted 1976)

²⁶⁴ *ibid*, P 309

²⁶⁵ *ibid*

*"Inun eni loruko taa oo fi so omon eni i gbe, which means it is inside oneself that one hides the name to be given to a child"*²⁶⁶ as an example.

Without much ado, it is clear that the word *Inu* is much more than merely denoting the part of a person called stomach. It is important to make it clear here that we are not saying that *Inu* do not mean stomach; rather we are saying that within the contexts that it appears in the above examples and in the notion we are presently dealing with, the word has deeper and more important meaning than mere stomach.

Our effort to establish the English equivalence of *Inu* as a word on its own and as conjoin in the concept of *lfe-Inu* or other related ideas like *lfe-inurere* and *lfe-atinuwa* requires that we turn to a person. This supposition derives from our general observation from the above discussion, that is, the above discussion points to the direction that we should interrogate the ontological status of a person as construed by the Yoruba.

On this note, an article by Hallen and Sodipo is significance on this issue. The paper specifically explores the concept of *Inu* as an important term within the Yoruba speculation on the ontology of a person. According to these scholars, the English equivalence of the word is 'self', this is clearly stated when they submit that

we are suggesting that an appropriate translation of "*Inu*" or the "*Inu*" as used...(in Yoruba language)...is the English-language "self". The adoption of this translation...does not imply that we are adopting any specific English-language (or Western) psychological theory of the self...and attributing that to the Yoruba as well...Nevertheless for us to choose "self" as the most representative translation of this term, there must be at least some meaning shared in common between the two, or there would be insufficient reason for us to suggest this as a translation²⁶⁷.

This suggestion by Hallen and Sodipo that *Inu* is the self in English is adequately appropriate to capture the fundamental meaning of the term as it appears in the concept of *lfe-Inu* and other related notions. The reason for following the line of thinking of these scholars in this regard is obvious enough, for they observe unambiguously that

²⁶⁶ *ibid*

²⁶⁷ Hallen, B. & Sodipo, J. "The House of the "*Inu*": Keys to the Structure of a Yoruba Theory of the Self", in *Quest: An International African Journal of Philosophy*, Vol. VIII, NO. 1, June 1994, Pp 4-5

in English, "Self" is used to refer to the individual person, and may include both the body and the mind...and it is along the lines of this kind of conception of the self that...explanations of *Inu* follow²⁶⁸.

Hence for the purpose of clarity, the word '*Inu*' from our exploration of written literatures has two layers of meaning, each of which is very significant for our study. The first of these meanings is that *Inu* in Yoruba thought indicates the notion 'human' since it refers to the individual person according to Hallen and Sodipo; the second meaning of the word *Inu* connotes the immaterial aspect of human personality since it may also include the mind; and derivable from the second meaning is that it is signification of whatever that comes from within the person. On this note, we want to argue that since the physical part (body) of a person in Yoruba thought is called *Ara* therefore *Inu* should indispensably refer to the immaterial part of a person in Yoruba thought.

In justifying this point, Hallen and Sodipo gathered from their extensive research that *Inu*, being the self in Yoruba conception suggests that everything we do begins from the *Inu*, in fact, all the bodily parts and all mental dispositions of a person are functionally incapacitated, if there is no *Inu*²⁶⁹. Therefore, the self being *Inu* in Yoruba language can be replaced with words like 'individual' or 'human'. The 'self' or any of the replacements for *Inu* is suitable for our use, that is, *Inu* as either the self, individual, or human suits the meaning of *Inu* that we seek in order to identify the English equivalence of *Ife-Inu*.

In this regard, we have solved the other part of the problem to identify the English equivalence of *Ife-Inu*. Unambiguously from our discussion so far, '*Ife*' which means 'will' and '*Inu*' which means 'human' (as an indication of an immaterial aspect of a person) when conjoined to have *Ife-Inu* can only translate into human will (or self will/individual will) in English language. Thus, *Ife-Inu* serves adequately as equivalent of the human will in Yoruba language.

²⁶⁸ *ibid*, P 5

²⁶⁹ *ibid*, Pp 4-15

II: Groundwork of the Metaphysics of *Ife-Inu*

Barry Hallen attempts to systematize Abimbola's various submissions in order to have a coherent system of thought of the Yoruba ontology leading to his rejection of the idea of the *Ese* (leg) in his own claim concerning the likely seat of human *will* in Yoruba thought; however, he claims that it is *Emi* (life-giving force), among its various functions, that is responsible for the act of deliberate choice and action, but when encased in the human body, the functions of the *Emi* – including the act of willing – become subservient to a higher element in a person. This is expressly shown in Hallen's submission that,

Eniyan is in fact composed of two personal elements: *Emi* and *Ori*. *Emi* represents the vital life force or spirit, but it is also the source and locus of the conscious person, the so-called "I" that wishes, describes, and acts. At the same time, every *Emi* when in its *Ara* (body) is linked to another personal element that is external to the individual's self-consciousness and that represents the *Emi's* destiny, is cognizant of the efforts any *Emi* makes during its lifetime in the world to achieve success and which the *Emi* may petition in certain circumstances where it feels this may have some demonstrative effect on its life²⁷⁰.

From the above submission by Hallen, we can observe that it is extremely difficult to point at any one between the *Emi* and *Ori* as the category that incorporates the faculty of the human *will*. However, the little that can be said is that the *Emi* originally indicates the faculty of the human *will* but leaves the position to *Ori* the moment it enters the *Ara*; the *Ori* now begins to 'direct', 'control', and 'dictate' to the *Emi* the course of life of an individual. At some other points, while the *Emi* is still encased in the body, "it may petition (we don't know to whom or how) where it feels some demonstrative effect on its life". This position suggests that the *Emi*, despite being under the control and dictate of the *Ori*, is consciously active.

Specifically, the point here is that it is difficult to know which one between the two identified elements is the faculty of the human *will*, and it is even more difficult to establish any connection or link that the two can be taken together to be responsible for

²⁷⁰ Hallen, B. "Eniyan: A Critical Analysis of the Yoruba Concepts of Persons" in *The Substance of African Philosophy*, (ed.) C.S Momoh, P 304

the act of willing as a result of the way and manner their relationship is presented to us by Hallen.

However, this submission is useful because Hallen also seems to be interested in speaking of the idea of the faculty, nature, and function of the *Ife-Inu* (human will) in Yoruba ontology. Hence, it means that the non-physical counterparts of the *Ori* and the *Emi*, that is, the *Ori-Inu* (i.e inner head which is the immaterial counterpart of the physical *Ori*) and/or the *Emi* (which is also the immaterial counterpart of the human heart according to Hallen) are significant to reinforce the nature and function of the *Ife-Inu* (human will) as a result of their immaterial nature.

In the work of Makinde, it is not surprising to find something similar to that of Hallen, and this is because the duo solely or partly relied on the work of Abimbola to articulate their views. Specifically, Makinde holds that "...the Yoruba take the heart (in its spiritual place) to be the seat of emotion, love, hatred, hope, and faith while the *Ori* is the seat of human wisdom and intelligence (*Ogbon* and *Opolo*) and all thought systems"²⁷¹.

We must quickly note here, that what Hallen endeavours to systematize is to make a coherent whole or system, Makinde separated. And in separating these functions between the *Emi* (the immaterial counterpart of the physical heart) and *Ori* (the physical head we assume), Makinde creates more problems than he tries to resolve regarding the discourse on *Ife-Inu*. For instance, there is an implicit duplication of functions between the two. To take as an example, actions such as love, hope, and so on (identified as functions of the *Emi*) are definitely derivative functions of the thought system (a function of the *Ori*). Above all these however, Makinde's account and views indicate to us that we should examine the *Emi* carefully as an immaterial entity in discussing the nature and functions of the *Ife-Inu* (human will) in Yoruba thought system.

The trio of Idowu, Oladipo and Oyeshile share almost similar views with regard to the discourse on the Yoruba conception of the nature and function of the *Ife-Inu* (human will), but with some slight modifications in their various accounts. In this account, Bolaji Idowu acknowledges that all the internal organs – working in unison- are responsible for a person's both psychical and physical actions and inactions. In this regard, Idowu emphatically submits that,

²⁷¹ Makinde, M.A. *African Philosophy: The Demise of A Controversy*, 2007, P 110

...practically, all the internal organs of the body taken together or severally have emotional or psychical functions attributed to them..., therefore, all the internal organs of man taken together or severally function only as the seats of man's psychical or physical actions or reactions²⁷².

From this standpoint, we can observe that Idowu's conception of the seat of conscious activities vis-a-vis that of the *lfe-Inu* (human will) in Yoruba traditional thought is radically different from that of Awolalu and Dopamu, Hallen, and Makinde in the sense that he holds 'all physical internal' elements rather than their non-physical counterparts in a person as the faculty that engages in the deliberate act of initiating decision and action.

This position is borne out of the fact that Idowu, as we suspect, takes the English word internal to be equivalent to '*Inu*' in Yoruba language. The correctness of this translation is doubtful as our discussion in the last section had shown. However, it is important for now to note Idowu's association of conscious activities including that of the *lfe-Inu* with the notion of '*Inu*' in Yoruba system of thought; this is exactly what he attempts to establish when he submits that,

when we say of a person that *Inu re le* or *Inu re dii*- his inside is hard or his inside is inscrutable, we mean that 'He is obstinate or he is not open-hearted' respectively²⁷³.

Therefore, Idowu's articulation and affiliation of the Yoruba notion of '*Inu*' with human conscious activities including the act of willing in Yoruba ontology is also a fundamental point that ignites interest in the metaphysics of *lfe-Inu*.

Towing Idowu's line of reasoning is Oladipo, but with notable modification. Like Idowu, he also admits that "conscious activities are product of the harmonious interaction between its various elements or sub-systems"²⁷⁴. Although, there is nothing specifically he said relating to the Yoruba notion of '*Inu*' but Oladipo seems to be cognisant of the inter-dependency of the physical and non-physical elements of a person in Yoruba thought. Acknowledging this inter-dependence, he posits that,

²⁷² Idowu, E.B. *Olodumare; God in Yoruba Belief*, 1962, P 180

²⁷³ *ibid*

²⁷⁴ Oladipo, O. "The Yoruba Conception of A Person: An Analytico-Philosophical Study" in *International Studies in Philosophy*, xxiv/3, P 16

...the Yoruba also postulate a spiritual principle as the source of breath, indeed the categorical basis of life itself. This fact alone, it would appear is sufficient evidence that their conception of a person is not a description of the elements that are known to make up a person and their functions, but a metaphysical postulate brought in to explain their experience of a human person as a complex entity²⁷⁵.

Oladipo's submission above is a very interesting one. However, he did not make any attempt to tell us this 'metaphysical postulate' that collaborate with the physical elements in a person to produce conscious activities including the act to *will*; but we suspect that this metaphysical postulate must be the *lfe-Inu*. This suspicion results from his submission that,

the Yoruba do not regard the material aspects of a person as self-sufficient and self-enclosed. They see their capacity to function at all as dependent on a higher principle which animate them... And the way they go about it is by attributing that which is fundamental to human existence to a principle that is higher than any of the observable constituent of a person²⁷⁶.

Thus, Oladipo's position concerning the metaphysical postulate is presumed to be referring to the *lfe-Inu* (the human *will*) since it is clearly shown to be the harmonious interaction among the physical internal organs and their non-physical counterparts of a person. We arrive at this view when we consider the metaphysical postulate in Oladipo's account on Yoruba ontology. In this regard, Oladipo and Idowu seem to share close consensus in their accounts of the nature and functions of *lfe-Inu* (human *will*) in Yoruba thought.

With a very critical modification, Oyeshile follows the thinking patterns and renditions of Idowu and Oladipo on this issue. Principally, he addresses the inherent problem shown in Oladipo's account as appeared above. In his own wisdom, rather than articulate an unnamed category as the metaphysical postulation in Yoruba belief responsible for human activities that relate to the acts of decisions and choices, he informs us that all the internal organs in a person have physical and their non-physical

²⁷⁵ *ibid*, P 17

²⁷⁶ *ibid*, P 21

counterparts as constituents of a person in Yoruba thought²⁷⁷. Thus, it is on this basis that he logically informs us that the combined efforts of all the physical organs and their non-physical counterparts can be regarded as the faculty of *lfe-Inu* and other conscious activities in Yoruba belief system.

For instance, commenting on the *Ifun* (intestines) as an example of what he endeavours to demonstrate, Oyeshile notes that:

there are other various common locutions about the intestine (*Ifun*) and stomach (*Inu*) couched in physical language but which actually do not refer directly to the physical intestine and the stomach²⁷⁸.

On this note, it is clearly shown that the physical internal organs as well as their non-physical counterparts play significant roles in Yoruba ontology, particularly as it concerns attempts to establish the functions and nature of the *lfe-Inu* in Yoruba ontology.

As a matter of fact, we found that Oyeshile makes allusion to the Yoruba notion of '*Inu*' (which he translated as stomach) as one of the important components of a person responsible for conscious activities in Yoruba thought. Most important to us here in Oyeshile's account, therefore, is that both the physical and non-physical counterparts of all the internal organs of a person put together are regarded as the faculty of the *lfe-Inu*.

In summation, it appears that the scholars considered so far greatly disagree as to the faculty, nature, and functions of the *lfe-Inu* in the Yoruba conception of personhood, but a consistent cogitation presents to us a-not-too different picture from the above. One obvious point to take note in the various submissions by these scholars on different components constituting the human person in Yoruba thought is their allusions to the notion of the word '*Inu*'; although, none of these scholars think that the word '*Inu*', whenever it is used by the people, connotes more than its literal English equivalent and meaning (the inside or internal). In addition, none of these scholars also think that the word '*Inu*' when taking on its own invites us to a discourse on the nature and function of the *lfe-Inu* in Yoruba system of thought.

Thus, it is pertinent to note and conclude that the scholars' works discussed above established the interest in the issue of finding the nature and functions of *lfe-Inu*; thus,

²⁷⁷ Oyeshile, O.A. *Conflict of Values Between The Community and The Individual in Traditional Yoruba Belief System*, 2002, Pp 26-34

²⁷⁸ *ibid*, P 31

we must acknowledge them all for one thing, and this is the simple fact that within and out of the information so provided by them, we are led and able to conclude that the concept of '*Inu*' is very significant in their discourse on the nature and function of *Ife-Inu* in Yoruba thought system.

III: Nature and Function of *Ife-Inu*

From all indications, *Ife-Inu* is an important category in the Yoruba conception of a person, but it has received no serious attention by scholars that have done so much in the area of Yoruba ontology. Thus far, we have demonstrated that the English equivalent of the notion is the human *will*; we have also shown how some scholars referred to it without realising it in their various considerations of the Yoruba conception of a person. It remains to show that *Ife-Inu* is by nature immaterial and its fundamental function is to initiate decisions and actions in the human person.

Around the globe, traditional Africans are noted for lack of written records, and the Yoruba people are not exempted; their oral forms of keeping records have presented some challenges, yet these methods of preservation of knowledge continue to be relied upon to explain their worldview. It is on this note that we hope to embark on an exploration of *Ifa* literary corpus and other forms of oral tradition of the Yoruba people in order to extrapolate the nature and function of *Ife-Inu* in Yoruba belief.

In order to demonstrate the nature and function of *Ife-Inu*, we turn to oral sources like the *Ifa* literary corpus, *Owe* (proverbs), and other forms of oral literatures in Yoruba culture to buttress the supposition that *Ife-Inu* is by nature non-physical and that by function, it initiates decisions and actions. In other words, we are turning to the oral literatures in order to have a clear insight and understanding of the nature and function of *Ife-Inu* (human *will*) in Yoruba traditional thought.

Owe, as an important form of oral tradition in Yoruba culture, speaks volumes about the nature and function of *Ife-Inu*. In a text by Akinlade titled *Owe Pelu Itunmo (A-Gb)*, we found some *Owe* that explicitly exposed the nature and function of *Ife-Inu* as an important category in human personality. Thus, as a way to demonstrate the nature and function of *Ife-Inu*, we extracted some *Owe* from the text mentioned above:

*Awo teere bo inu ko je ki a ri inu asebi*²⁷⁹

In English language, the *Owe* translates as

The skin that covers the intestine walls hinders one to
see the enclosure of the self of an evil doer

And the *Owe* as shown above simply demonstrates that the immaterial element that is responsible for initiating decision and action of a person (that is *Ife-Inu*) is fundamentally responsible for the wicked acts display by some people, otherwise it would have been possible to avoid associating with such people if their acts are known or can be determined.

*Eni a fe I' a mo, a ko m'eni t' o fe ni*²⁸⁰.

The simple English translation of this *Owe* is

We know those that we loved, and not those that love us

This *Owe* points to the simple fact that one can only determine what one can do or say,; but one cannot determine what others can do or say. And the reason for not being able to determine the character or attitude of others at any point in time is that their *Ife-Inu* is not open to empirical knowledge because it is immaterial by nature.

Furthermore, the *Ifa* literary corpus being the most authentic store of knowledge about anything and everything in the Yoruba belief system, as it is confirmed by many scholars on Yoruba culture, also provides us with the knowledge of the nature and function of *Ife-Inu*. In fact, in the works of Wande Abimbola, Ayo Salami, Akinbowale Akintola, Kola Abimbola, and so on, there is the confirmation that *Ifa* is the Yoruba repository of knowledge.

According to Abimbola, he submits that "*Ifa* is used to refer to the divination process related to the god of knowledge and wisdom" because "it (*Ifa*) is the name of the god of knowledge and wisdom"²⁸¹. For Ayo Salami, *Ifa* "is the custodian of the Deity, moral, economic, language, origin, and metaphysical orders of the Yoruba nation and of its believers throughout the world"²⁸².

To further ascertain this claim, Akintola also writes that

²⁷⁹ Akinlade, K. *Owe Pelu Itunmo (A-GB)*, 1987, P 7

²⁸⁰ *ibid*, P 152

²⁸¹ Abimbola, K. *Yoruba Culture: A Philosophical Account*, 2006, P 47

²⁸² Salami, A. *Ifa: A Complete Divination*, 2002, P XI

....*Orunmila*, the Yoruba deity of wisdom, is the all-embracing fountain from which Yoruba thought system derives..., *thus*, the thought pattern of the Yoruba finds its fullest expressions in the *Ifa* corpus²⁸³.

We can see that the *Ifa* literary corpus is an important form of oral tradition in Yoruba culture, especially to explore the nature and function of *Ife-Inu* as construed by the Yoruba. Therefore, an exploration of *Odu Ifa* for the purpose of extrapolating the nature and function of *Ife-Inu* is not a misplaced task.

On this note, in the *Odu Ifa* called *Oworin Meji*, there is a clear pointer to the fact that the act to make and take deliberate decision, choice and action is the function of an immaterial element in the ontological make-up of a person. This is clearly shown in the aspect of the *Odu* that runs thus,

Ni Ki-i-fe-a-ni wa ke si Bi-n-s'ai-la,
O bii l'eere bawo ni o ti fe se awon adie re wonyi.
Bi-n-s'ai-la wa a wi fun un pe,
"Ola ni awon a-la-ro-bo ni bo wa ra awon adie naa".
Bi Ki-i-fe-a-ni ti gbo bayi,
Ero buburu ko sii ninu, gegebi oruko re
Ko lee sun,
O n ro ero buburu si Bi-n-s'ai-la,
Pe ti omo naa bat a awon adie re l'ola
Yoo kuro ni oko oun nu un;
Nitoripe bi o ba ti ta awon adie naa,
Owo ti yoo pa ti ju owo ti o je oun lo,
Ninu ero buburu yii,
Iwa keni-ma-ni gb'ile ninu Ki-i-fe-a-ni.
Igbati o waa di oru,
Ki-i-fe-a-ni wa yo kele-kele
O lo wo ogiri lu awon adie yi;
Ni ireti pe ti awon adie naa ba ku,
Bi-n-s'ai-la ko ni le kuro l'oko-olowo mo.

²⁸³ Akintola, A. *Yoruba Ethics and Metaphysics*, 1999, P 1

Gbogbo awon adie yi si ku patapata.

In English language²⁸⁴, this *Odu* runs thus,

...Ki-i-fe-a-ni now called on Bi-n-s'ai-la,

He asked him what he intends to do with his chickens.

Bi-n-s'ai-la responded:

"It is tomorrow that the marketers are coming to buy the chickens".

The moment Ki-i-fe-a-ni learnt about it,

He was filled with evil thought, as his name implies

He could not sleep,

He was thinking of evil plan towards Bi-n-s'ai-la,

That once he was able to sell his chickens the following day

He will be freed from servitude;

Because as soon as he was able to sell these chickens,

The proceeds he would realised will be more than the money he is owing him,

In this evil thought,

Attitude of selfishness became rooted in Ki-i-fe-a-ni.

When it was around midnight,

Ki-i-fe-a-ni tip-toed

To pull the fence-wall on the chickens;

Expecting that if the chickens die,

Bi-n-s'ai-la would not be able to leave the rich man's farm anymore.

All the chickens actually died.

Clearly, the major information contained in this *Odu* is in two-fold: the first is the teaching that wickedness or selfishness is bad, and that we should be calm whenever situation get worst, because it could turn out to be better if not best, provided that we fulfil all righteousness. Our own concern here is intertwined with the information as stated above; most significantly, however, is with the first information that wickedness

²⁸⁴ This translation is done with the assistance of Mr. Adesanya, a lecturer in the Department of African Languages and Communication Art, Faculty of Arts, Lagos State University, 28/11/2012

or selfishness is bad. Note that we are not concerned with the judgement aspect of the information, that is, the “bad” status of being wicked or selfish, rather we are concerned with the act of being wicked or selfish as appeared in the *Odu* in order to demonstrate the nature and function of *lfe-Inu*.

We can, therefore, observe that the *Odu* presents us with what transpired between two fellows. One is rich and the other is poor, and as a result of the extreme difference in their economic status, the poor becomes dependent on the rich one by virtue of obtaining a loan from him. And as custom demands, a borrower will have to serve the lender for as long as he is able to repay the exact loan; this means that the period of service is the interest on the loan.

Fortunately, the borrower used the money judiciously by investing it on poultry, which within a short period, he is sure of paying back the loan and stop being a servant to the lender. But this dreamt fortune was short-lived as a result of the wicked or selfish act of the lender because he wanted the borrower to continue to serve him.

It is at this point that the *Odu* clearly points out to us that it is the *lfe-Inu* of the lender, which is not seen by the borrower that initiated the wicked decision and action of the lender towards the borrower. In other words, *lfe-Inu* as an immaterial constituent in the make-up of the personhood of the lender functions as the initiator of decision and action that is wicked/selfish towards the borrower.

In another *Odu* of the *Ifa* literary corpus, it is also shown that the nature of *lfe-Inu* is immaterial and its function is to initiate decision and action in a person. In fact, this *Odu* reveals that *lfe-Inu* initiates good and benevolent decision and action in a person. This *Odu* is the *Amulu* (minor) *Odu Ogunda Irete*²⁸⁵ (or *Ogundakete*), and it runs thus,

Kukundunku a b’ewe gerugeru
Opo oogun a gun’mo galegale
Bi o ba l’opo oogun, bi o ba l’eeke
Eke o ni je o je
Inuire je ju ewe lo
D’Ifa fun Ooni Alanak’esuu
Eyi ti ko gbudo ko ohun Ifa sile

²⁸⁵ Adewale-Somadhi, FAMA, *Sixteen Mythological Stories of Ifa (Itan Ifa Merindinlogun)*, P 67

In English, this translates into

Sweet potato with fresh leaves
Possession and knowledge of too many charms and spells intoxicate
If you have potent charms and spells and you are dishonest
Your dishonesty will render the charms and spells impotent
Goodwill works better than charms and spells
Divined for Ooni Alanak'esuu
Who must follow Ifa's advice and injunctions

The most obvious observation concerning the function of *Ife-Inu* from this minor *Odu* is that when *Ife-Inu* initiates decision and action that can be described as good-will in a person, such is more potent than charms and spells. Most importantly, however, from the *Odu* is the implicit function of *Ife-Inu* as portrayed by the *Odu*.

According to the *Odu*, the most significant function of *Ife-Inu* is self-determination; from all indications. This is so because we need self control and protection over our lives since our decisions and actions produce either good or bad outcomes. In making decisions and taking actions that bring a person to control actions and protect lives of both his own and others, this function of *Ife-Inu* as explicated by the *Odu* implies increased or diminished (depending on whether it is goodwill or ill-will towards others respectively) personality. And we must say that this is an important aspect of what defines each person's personality; hence, *Ife-Inu* and its function is a measure of personhood.

Emphasizing this measure of personhood by *Ife-Inu* and its function, *Amulu Odu Obara Ofun*²⁸⁶ reiterates this clearly and it runs thus,

Ahere oko a b'idi jeere jeere
Agbalagba ejo ni i fi idobale ara re wo'le
D'Ifa fun Babalawo meta
A bu fun Olumoran mefa
Ni'jo ti won njija agba lotu Ife
Nje ta ni agba

²⁸⁶ *ibid*, P 54

Ifa l'agba

Imoran ni a nko da, ki a to da Ifa

In English language, it translates thus,

The hut in the farm with a big buttock

Old snake debases itself crawling

Divined for three Babalawos

Divined same for six clairvoyants

The day they staged a superiority contest in Ile Ife

Who is superior?

Ifa is superior

Decisions must be made first before one consults Ifa.

The last two lines of the above *Odu* clearly indicates that in consulting *Ifa* as well, one needs to first of all make the decision to do so as well as take the action to do so after one has decided. This means that it is by virtue of *Ife-Inu* and its function of decision and action initiation that determines our humanity, since it is only humanity (and not any other category of beings) that have business with *Ifa* whether by way of consultation, practice, worship, and so on. In fact, that act as shown in the *Odu* determines even the choice of consulting the *Ifa*.

Furthermore, another *Odu* speaks paradoxically of the nature and function of *Ife-Inu* as an important non-physical aspect of a person. In fact, it is unrattling the paradox of the *Odu* that makes it possible to reveal the nature and function of *Ife-Inu* as contained in the *Odu*. The *Amulu Odu Okanransogbe* is the *Odu* that speaks in paradox about the nature and function of *Ife-Inu*. The *Odu*²⁸⁷ runs thus,

Inu won nii ko buru

K'ori won to o buru

Ika kii f'onika sile;

Eni o d'aso p'ori t'oo so

Ara re ni n io o pa.

A dia fun Aja, omo i-ko-fa Orunmila

²⁸⁷ A. Akintola, *op. cit.*, Pp 146-148

Ti nwon ni oo ma da'le s'Olorun
Se nigba iwase
B'Orunmila ti wa l'aye
Bee naa l'aju re n ri orun
T'o si n gbo ohun Olodumare
Eyi ni nwon se n pe E ni
"A-gb'aye-mo se-orun"
N'gba naa
B'iyonu ba de s'awon araye
Tabi si ara ilu
Orunmila ni nwon a ke si
Etutu ti o ba si ni ki nwon o se
Nwon a se e
Etutu a si gba
Sugbon nigba to wa ya
Onirawo, eyii ti se omo-i-ko'fa Orunmila
Wa a bere iwa a-gb'ehin-b'ebo-je
Nje tani Oniwaro se?
Oniwaro ni oruko ti Aja n je ni ise-n-da'le
Ki wa a ni Oniwaro se?
Igba t'Oniwaro yoo bere iwa buburu re yi
Bi Orunmila ba ti pa etutu
S'orita fun iwosan ati aajo omo araye
Oniwaro, gegebi omo ikofa re
Yoo tele e lo
L'ehin ti awon mejeeji ba kuro l'orita tan
Oniwaro yoo pa'rada
Yoo di Aja
Yoo si maa lo f'enu gbe
Gbogbo nkan inu ebo
Ti Orunmila ti pa s'orita
Lo si ile ara re

N'gbati o bere sii se ote yi
Ko jeki gbogbo ebo Orunmila
K'o de odo awon irunmole l'orun mo
Ko wa a da mo
Aye ko r'aju-r'aye sibe
Alaisan gbogbo ko san!
Oran yi wa a di kayeefi f'Orunmila
L'Orunmila ba ke p'Olodumare l'orun
Olodumare waa so f'Orunmila
O ni
"A-gb'ehin-b'ebo-je ti n be l'arin awon eniyan an re
Awon ni ko j'ebo o fin!
Awon ni ko j'ebo o da
'Tori naa, ki iwo Orunmila
Kiyesi aarin awon eniyan re
Ati awon omo ikofa re gbogbo
Ki o si kede kilo fun gbogbo won
Pe atubo-tan agb'ehin-b'ebo-je kii dara

The English translation²⁸⁸ of this *Odu* runs thus,

The decision to be bad is initiated by the human will
Before the corresponding bad actions
Wickedness cleaves to the wicked
One that covers up oneself with a blanket and fatted
That person is engaged in self attack.
Divined for the dog, an apprentice under Orunmila
That was warned to desist from betraying the Supreme Being
At the beginning of earthly existence
As Orunmila is existing on the earth
He was also aware of the happenings in the spirit world

²⁸⁸ This translation is done with the assistance of Miss Alimi Omoshalewa, a student in the Department of African Languages and Communication Art, Faculty of Arts, Lagos State University. 09/12/2012

*And was listening to the voice of the Supreme Being
This is why he was addressed as
“One-residing-on-earth-and-participate-in-the-spirit-world”
During this period
Whenever problems or difficulties visit human beings
Or visit the community
They always approached Orunmila with their problems or difficulties
Any sacrifice prescribed for them
They performed it
And their problems or difficulties become resolved
But at some point during this period
Onirawo, an apprentice under Orunmila
Began to behave as a betrayal
Who is this Oniwaro?
Oniwaro is the name of dog at the beginning of earthly existence
What exactly did Oniwaro do?
When Oniwaro was going to start his betrayal character
If Orunmila performed sacrifice
At the cross-road to heal and deliver the people from problems and difficulties
Oniwaro, as an apprentice under Orunmila
Will follow him there
After the two of them must have left the cross-road
Oniwaro will change
To a dog
And began to use its mouth to carry
All that is inside the sacrifice
That Orunmila performed at the cross-road
To its own house
As it began this rebellious act
It did not allow all sacrifices performed by Orunmila
To get to the deities in the spirit world*

*Hence, bad conditions are turning to worst
Life became turbulence
Sick people are not healed!
This situation began to baffle Orunmila
Thus, Orunmila had to consult the Supreme Being in the spirit world
The Supreme Being informed Orunmila that
“There is a traitor among your people
That is responsible for upturning the sacrifice!
As well as destroying the sacrifice
Therefore, you Orunmila
Be observant among your people
And among the apprentices under you.
Also announce this warning to them all
That the consequence of betrayal is worst*

This *Odu* speaks of the difficulty in knowing the characters and behaviours of individual as a result of the un-empirical nature of the entity in a person that initiates decision and action. The manifestation of this difficulty, as appeared in the *Odu*, is what led *Orunmila* – despite being the god of wisdom and knowledge – to seek the help of *Olodumare* in resolving the crisis at hand. Since it is difficult for *Orunmila* to unravel the cause of the problem, *Olodumare* simply enjoins *Orunmila* to be careful and warns the people to desist from their unwarranted characters, because the person responsible for the problem is someone he trusted. Literally, however, this *Odu* clearly confirms that *Ife-Inu* is a very significant aspect of a person that is immaterial by nature, and whose function is only knowable by the action and attitude that an individual exhibits.

Conclusion

In summary, we have been able to show that the Yoruba people have a clear conception of the human *will*, which we have identified as *lfe-Inu*. This notion, as we have been able to demonstrate, derives from the combination of the words *lfe* and *Inu* that are respectively rendered in English language as 'love' and 'the self'. However, upon serious cogitation and exploring other sources of knowledge in Yoruba culture, we are able to show that the proper combination of the words serves as the Yoruba equivalent of the human *will*.

In addition, we also demonstrate the nature and functions of this *lfe-Inu* in Yoruba thought using sources of information that are indigenous to the Yoruba people. Most importantly, *Owe* (proverbs) and the *Ifa* literary corpus are explored to get to know the ontologically nature and functions of *lfe-Inu*. Thus, it is our conviction that the *lfe-Inu* of an individual is an important category in the ontological make-up of a person, especially with regard to societal and individual affairs; and this we hope to demonstrate in our subsequent chapters.

References

- Abimbola. K., *Yoruba Culture: A Philosophical Account* (Birmingham: Iroko Academic Publishers, 2006)
- Abimbola, W., *Ijinle Ohun Enu Ifa – Apa Keji* (Ibadan: University Press PLC, 2006)
- Abraham, R.C., *Dictionary of Modern Yoruba* (London: Hodder and Stoughton, 1958)
- Adewale-Somadhi, FAMA., *Sixteen Mythological Stories of Ifa* (San Bernardino, CA: Ile Orunmila Communications, 2009)
- Akinlade, K., *Owe Pelu Itumo (A – GB)* (Ikeja: Longman Nigeria Limited, 1987)
- Akintola, A., *Yoruba Ethics and Metaphysics* (Ogbomoso: Valour Publishing Ventures Limited, 1999)
- CMS, Lagos. *A Dictionary of The Yoruba Language* (Ibadan: University Press PLC, 2002)
- Hallen, B & Sodipo, O., “The House of ‘INU’: Keys to the Structure of a Yoruba Theory of the Self” in *Quest Philosophical Discussions: An International African Journal of Philosophy* (Vol. VIII No 1, June 1994)
- Idowu, E.B., *Olodumare; God in Yoruba belief.* (Lagos: Longman Nigeria Plc., 1962. Revised and enlarged Edition 1996)
- Makinde, M.A., *African Philosophy: The Demise of a Controversy* (Ile-Ife: Obafemi Awolowo University Press Limited, 2007)
- Momoh C.S., (ed.) *The Substance of African Philosophy* (Auchi: African Philosophy Projects’ Publication, 1989)
- Oladipo, O., “The Yoruba Conception of a Person: An Analytico-Philosophical Study” in *International Studies in Philosophy*, xxiv/3, 1992)
- Oyeshile, O.A, *Conflict of Values between the Community and the Individual in Traditional Yoruba Belief System* (An unpublished Doctoral thesis submitted at the University of Ibadan, 2001)
- Salami, A., *Ifa: A Complete Divination* (Lagos: NIDD Limited [Publishers], 2002)