

Kant, Kritik der reinen Vernunft

Vorlesung im Wintersemester 2009/10, Do 18-20, NUNI HS 15

Anton Friedrich Koch

Erste Vorlesung am Donnerstag, dem 15.10.2009

In meiner Vorlesungsankündigung habe ich geschrieben:

In dieser Vorlesung soll die Kantische **Transzendentalphilosophie** erörtert werden, wobei das Hauptinteresse auf der transzendentalen **Ästhetik** (deren Lehren im wesentlichen **verteidigt** werden), der transzendentalen **Deduktion** der reinen Verstandesbegriffe und den **Analogien der Erfahrung** liegen wird. Die transzendente **Dialektik** soll eher cursorisch und intensiver nur unter der Fragestellung behandelt werden, ob bzw. wie in einer naturgesetzlich determinierten Welt **transzendente Freiheit**, somit Unabhängigkeit von den Naturgesetzen, möglich ist.

Habe ich mich verständlich ausgedrückt? Wohl nicht ganz und nicht für alle. Wenn Sie in das Inhaltsverzeichnis der KrV geschaut haben, werden Sie aber zumindest einige dieser Begriffe wiedererkannt haben und sich insofern ein ungefähres Bild davon machen können, was in der Vorlesung behandelt werden soll.

Dennoch besteht wohl ein gewisser Klärungs- und Erklärungsbedarf. Natürlich gehört es sich für ein akademisches Studium, daß **Erstsemester** und **Doktoranden** dieselben Seminare und Vorlesungen besuchen können. Ich muß also versuchen, einerseits alles, insbesondere die erwähnten Begriffe, möglichst von Grund auf zu erklären und andererseits die Doktoranden und Doktorandinnen nicht zu langweilen.

Also ich fange mal bei den Kantischen **Fachtermini** an, die ich in meiner Ankündigung benutzt habe. Hier zunächst ihre Liste:

- Transzendental (T-Philosophie)
- transzendente Ästhetik
- transzendente Deduktion ...
- ... der reinen Verstandesbegriffe
- Analogien der Erfahrung
- transzendente Dialektik
- naturgesetzlich determiniert
- transzendente Freiheit

Nicht alle dieser Termini will und kann ich heute erklären. Was zum Beispiel die **Analogien der Erfahrung** sind, braucht uns fürs erste noch nicht wirklich zu interessieren (es sind bestimmte „Grundsätze des reinen Verstandes, die mit den Themen Substantialität und Kausalität zu tun haben).

Aber ein bestimmtes Wort taucht geradezu inflationär, nämlich fünfmal auf der Liste auf: **„transzendental“**. Dazu also jedenfalls muß etwas gesagt werden (und zu einigen anderen Begriffen der Liste dann auch noch).

Es geht in der Philosophie nicht ohne Latein (und Griechisch).

„Tran-scendere“ heißt (nach dem kleinen Stowasser)

- 1) hinübersteigen oder –schreiten und
- 2) übersteigen oder –schreiten.

Das Partizip Präsens davon lautet

„transcendens“, überschreitend.

Das **Transzendente** also ist das **Überschreitende** oder **Übersteigende**. Aber was ist nun das **Transzendente**? Das „**Überschrittige**“?

Das Wort hat seine Karriere im **scholastischen** Latein des MA gemacht, und zwar als ein **Adjektiv**, das auch als **Nomen** verwendet werden konnte:

transcendentale (das/ein Transzendente), pl. transcendentalia (Transzendentalien)

(vgl. universale, universalia; particulare, particularia; quale, qualia usw.).

Die Transzendentalien der scholastischen Philosophie waren, grob gesagt, die **allerallgemeinsten** Bestimmungen der Dinge, solche, die auf schlechthin *alles* zutreffen. Dazu gibt es einen klassischen Lehr- und Merksatz:

quodlibet ens est unum, verum, bonum,

den **Kant** zitiert, KrV B 114: „Es findet sich aber in der Transzendentalphilosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält“, nämlich jene vier Begriffe: Seiendes, Eines, Wahres, Gutes.

„**Reine Verstandesbegriffe**“ – ein weiteres Stichwort von unserer Liste. Kant meint, daß die vier klassischen Transzendentalien reine Verstandesbegriffe seien. Allerdings sind es solche, die ihn nicht besonders interessieren. Diejenigen reinen Verstandesbegriffe, auf die es ihm ankommt, sind die sog. **Kategorien**.

Reine Verstandesbegriffe: (1) Transzendentalien, (2) Kategorien (Stamm-begriffe des Verstandes), (3) Prädikabilien (abgeleitete Verstandesbegriffe).

Was aber heißt hier „reiner Verstandesbegriff“? Nun, das, was man denkt, wenn man etwas als ens oder unum, verum, bonum denkt (oder auch als **Substanz**, um eine **Kategorie** zu nennen), ist etwas durch und durch **Un-sinnliches**, **rein** Verstandesmäßiges, ohne Beimischung von **Informationen** aus **sinnlicher Wahrnehmung**. Reine Verstandesbegriffe können zwar auf sinnlich wahrnehmbare Gegenstände zutreffen (jeder Tisch oder Stuhl ist ein ens und ein unum). Aber das, was da zutrifft, der Begriffsinhalt, kommt allein aus dem Verstand und ist

insofern **rein** von fremden (d.h. sinnlich-perzeptuellen) Beimischungen. Das jedenfalls ist Kants Ansicht.

Was transzendental ist, ist jedenfalls rein von Empfindungs- und Gefühlsinhalten.

Das ist ein **extrem wichtiger Satz!** (Ein transzendentes Subjekt etwa kann als solches nicht sinnlich affiziert werden. Dies nur vorweg zu Ohren der schon Kundigen.)

Deswegen ist zum Beispiel die **praktische Philosophie**, also die Moralphilosophie, nach Kant **keine** Transzendentalphilosophie. Ihr Grundbegriff, derjenige der **Pflicht**, ist nicht rein. „Pflicht“ ist der Gegenbegriff zu „Neigung“. Wer keine sinnlichen Neigungen hätte, würde (ganz ohne weiteres) das Vernünftige tun; es wäre für ihn oder sie keine (bisweilen lästige) Pflicht, sondern er oder sie könnte gar nicht anders. Der Begriff der Pflicht ist also, wenn auch negativ, auf Sinnliches (Neigungen, Gefühle der Lust und Unlust) bezogen. Also nicht rein. Also ist die *Kritik der praktischen Vernunft* keine Transzendentalphilosophie.

Die *Kritik der reinen Vernunft* hingegen *ist* Transzendentalphilosophie. Das ist wichtig. Das muß man immer im Sinn behalten, wenn zum Beispiel in der KrV von **Empfindungen** die Rede ist. Empfindungen (im Erkennen) sind nachgerade der Gegenpol zu dem, was „rein“ im relevanten Sinn (im transzendentalen Sinn) ist. Und dennoch ist in der KrV bisweilen auch von Empfindungen die Rede. Aber es darf, sofern sie **TPhil** sein soll, immer nur der Abgrenzung halber von ihnen die Rede sein.

Hier eine grobe Einteilung der der KrV, in der Sie einige unserer Listenbegriffe wiedererkennen werden:

KrV:

1. Transzendente Elementarlehre [lang] 2. Transzendente Methodenlehre [kurz]

1.1 Transzendente Ästhetik [kurz] 1.2 Transzendente Logik [lang]

1.21 Transzendente Analytik 1.22 Transz. Dialektik

1.211 Analytik der Begriffe 1.212 Analytik der Grundsätze

Die kurze **T-Methodenlehre** werden wir nicht behandeln, und dazu will ich heute auch gar nichts sagen. (Ich will Sie nicht verwirren.) Wir tun also so, als sei die **Elementarlehre** schon die ganze Transzendentalphilosophie bzw. die ganze KrV. Und in deren Einteilung tauchen nun zwei Termini von unserer Liste auf: **TÄ** und **T-Dialektik**.

Die T-Dialektik erweist sich als eine Abteilung der **T-Logik**. Wir haben es in der Elementarlehre also mit der Hauptdualität von **Ästhetik** und **Logik**, beide transzendental genommen, zu tun.

Ich habe bisher „transzendental“ nur durch „**rein**“ erläutert und „rein“ durch „unberührt von **sinnlich-perzeptuellem** Gehalt“. Jetzt, im Zusammenhang mit der TÄ und der TL, werde ich auch **Kants** eigene, offizielle Worterklärung anführen.

Zunächst aber „**Ästhetik**“. Damit ist hier keine Theorie des Schönen und der Kunst gemeint, sondern eine Lehre von der **sinnlichen Erkenntnis**. Die Logik hingegen ist eine Lehre von der verstandes- oder vernunftmäßigen Erkenntnis. (Diese Einteilung der theoretischen Philosophie geht auf Alexander Gottlieb **Baumgarten** zurück, nach dessen Lehrbüchern Kant seine Vorlesungen zu halten pflegte.)

Ästhetik: Lehre von der Sinnlichkeit

Logik: Lehre vom Denken

Und nun zu Kant selber. Unter der Ästhetik versteht er (wie schon angeklungen ist) die Theorie der *aisthêsis*, der sinnlichen Wahrnehmung bzw. Anschauung. **Transzendental** nennt er eine Theorie oder allgemeiner „eine Erkenntnis“,

die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. (B 25)¹

Also: „Transzendental“ ist ein Attribut von „**Erkenntnissen**“. Was Kant genau unter Erkenntnissen versteht, dazu gleich mehr. Eine Erkenntnis ist jedenfalls etwas Vorstellungsartiges: eine **Theorie**, ein **Begriff** oder ein **Wissen**. – Und ein Begriff oder ein Wissen oder eine Theorie ist genau dann **transzendental**, wenn sie nicht Dinge, Gegenstände, zum Thema und Inhalt hat, sondern wiederum eine Erkenntnis, aber nicht irgendeine beliebige Erkenntnisart, sondern eine solche „Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll“.

Sie sehen: es ist vertrackt. Man will ein Wort erklären und muß dazu ein anderes, ebenfalls unbekanntes Wort benutzen; hier erstens das Wort „Erkenntnis“, von dem wir noch nicht genau wissen, was Kant darunter versteht, und dann zweitens den lateinischen Ausdruck „**a priori**“, also zu dt. ungefähr „vom früheren her“ oder „im Vorhinein“ oder etwas dergleichen. Wir nehmen diese Ausdrücke zur Sicherheit auf unsere **Liste** (damit wir sie nicht vergessen), und im Fall von „a priori“ füge ich gleich den Gegenbegriff hinzu: „a posteriori“ (vom späteren her, im Nachhinein).

- Erkenntnis (im Kantischen Sinne)
- a priori/a posteriori

Wie sieht es denn inzwischen mit unserer Liste aus? Viel haben wir noch nicht abgearbeitet, wir sind noch bei den ersten beiden Posten, „transzendental“ und „TÄ“. Also, transzendental ist eine **reine Erkenntnis**, die sich auf eine **Erkenntnis a priori von Gegenständen** bezieht.

¹ Die *Kritik der reinen Vernunft* wird hier und fortan, wie üblich, in der Originalpaginierung der ersten Auflage von 1781 (A) bzw. der zweiten Auflage von 1787 (B) zitiert.

Demnach eine **Metaerkenntnis** oder „Erkenntnis“ **zweiter Stufe**. (Die **Objekterkenntnis** oder Gegenstandserkenntnis ist die Erkenntnis **erster Stufe**. Aber Kant reserviert den Terminus „Erkenntnis“ für die erste Stufe.) Trotzdem ist eine transzendente Theorie, zum Beispiel die TÄ, nicht einfach eine **Erkenntnistheorie**, im gegebenen Fall eine Theorie der **sinnlichen Erkenntnis**, sondern 1) eine **reine** Theorie der sinnlichen Erkenntnis und 2) zugleich eine solche, die eine sinnliche Erkenntnis a priori von Gegenständen zum Thema hat:

TÄ: Reine Theorie der sinnlichen Objekterkenntnis, sofern diese a priori möglich ist.

Dann können wir nach dem gleichen Muster auch sagen, was die TL ist:

TL: Reine Theorie der gedanklichen Objekterkenntnis, sofern diese a priori möglich ist.

Und die transzendente **Dialektik** ist eine von zwei Abteilungen der TL. In die andere Abteilung, die sog. **T-Analytik**, fällt einerseits u.a. die **T-Deduktion der reinen Verstandesbegriffe** (in die Analytik der Begriffe) und fallen andererseits u.a. die sog. „Analogien der Erfahrung“ (in die Analytik der Grundsätze). Mehr brauchen wir für den Anfang über *Deduktion*, *Analogien der Erfahrung* und *Dialektik* noch nicht zu wissen. Wir werden im Lauf der Vorlesung auf diese Themen zurückkommen.

Jetzt aber zu Kants Terminus „Erkenntnis“. *Erkenntnis* ist Kants **Oberbegriff** zu **Anschauung** und **Begriff**. Und darüber gibt es noch weitere Oberbegriffe, nämlich *Perzeption* und *Vorstellung*.

Eine *Erkenntnis* (cognitio) ist eine objektive (d.h. gegenstandsbezogene, referentielle) Perzeption; eine *Perzeption* ist eine Vorstellung mit Bewußtsein; und die (höchste) „Gattung ist *Vorstellung* überhaupt (repraesentatio)“ (A 320/B 376f.).

Vorstellung überhaupt (repraesentatio)

Perzeption: Vorstellung mit Bewußtsein Vorst. ohne Bewußtsein

Erkenntnis (cognitio): objektive Perzeption Empfindung (sensatio): subj. Perz.

Anschauung (intuit., sinnl. Erk.) Begriff (diskursive Erk.)

Vor diesem Hintergrund können wir jetzt die Transzendentalphilosophie noch ein bißchen präziser fassen: Transzendental ist als eine Theorie oder eine Erkenntnis, wenn sie sich nicht mit Gegenständen, sondern mit unseren **bewußten** und **objektbezogenen** (d.h. *dem Anspruch nach* objektiven) **Vorstellungen a priori** (von Gegenständen) beschäftigt.

So weit, so gut. Und nun sollten wir uns ein bißchen **wundern**. Eine Theorie eben dieses Typus soll es nach Kant nicht nur von begrifflichen Vorstellungen, sondern auch von **sinnlichen Anschauungen** geben. Dann müßte es ja sinnliche Anschauungen geben, die sich a priori auf Gegenstände beziehen!

TÄ: Theorie der sinnlichen Anschauungen, sofern diese a priori möglich sind.

Na ja, Sie wundern sich vielleicht noch nicht so sehr, weil Sie noch nicht wissen, was „a priori“ heißt. Aber für viele Philosophen, zumal für heutige, ist die so verstandene TÄ ein Paradoxon, weil sie eben eine **Anschauung a priori** für ein Paradoxon halten.

Was also heißt „a priori“ (und was „a posteriori“)? Nun, Kant trifft zwei wichtige begriffliche Unterscheidungen, die in engem Zusammenhang miteinander stehen, zum einen die Unterscheidung zwischen **Erkenntnissen a priori** und **Erkenntnissen a posteriori** (und die damit verbundene Unterscheidung zwischen **reinen** und **empirischen** Vorstellungen), zum anderen aber die Unterscheidung zwischen **analytischen** und **synthetischen** Urteilen.

Erkenntnis a priori / a posteriori [und: reine und empirische Vorstellungen]

analytische / synthetische Urteile [bzw. Sätze]

Diese letztere Unterscheidung gehört in die **Urteilstheorie**, und die ist ein Teil der **Logik**; bzw., wenn man die Urteile durch ihren sprachlichen Ausdruck, Aussagesätze, ersetzt denkt,

so gehört die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sätzen in die (philosophische, nicht linguistische) **Semantik**. Die Unterscheidung betrifft den logischen oder semantischen Status von Urteilen bzw. Sätzen. Die erstgenannte Unterscheidung – diejenige zwischen Apriori und Aposteriori – gehört hingegen in die **Erkenntnistheorie**; sie betrifft die Art der **Begründung** von Urteilen und Meinungen bzw. von Sätzen.

Analytisch – synthetisch: Logik/Semantik

A priori – a posteriori: Erkenntnistheorie (bzw. auch T-Phil)

Betrachten wir zunächst die logisch-semantische Unterscheidung. Der amerikanische Philosoph W.V. **Quine** (1908-2000) hat sie zwar einer **Grundsatzkritik** unterzogen, auf die ich aber nicht näher eingehen möchte. Intuitiv läßt sich diese Unterscheidung nämlich leicht verdeutlichen, auch wenn es schwer ist, sie präzise theoretisch zu fassen.

Ein klassisches Beispiel für einen analytischen Satz ist folgender:

Alle Junggesellen sind ledig.

Man muß keine Feldstudien betreiben und keine statistischen Erhebungen vornehmen, um herauszufinden, daß dieser Satz wahr ist. Man weiß es von vornherein – a priori –, wenn man nur die beteiligten Termini, „Junggeselle“ und „ledig“, versteht. Es gehört zum Begriff eines Junggesellen, daß er ledig ist. Hier noch ein Kantisches Beispiel und auch ein Gegenbeispiel:

Alle Körper sind ausgedehnt. Analytisch; durch Begriffsanalyse a priori erkennbar.

Alle Körper sind schwer. Synthetisch; durch phys. Forschg. a post. erkennbar.

Sagen wir es kurz und vereinfacht einmal so: In analytischen Urteilen wird nur **explizit gemacht**, was im Subjektbegriff schon implizit mitgedacht wird. In synthetischen Urteilen kommt zu dem bloßen Begriff des Subjektes im Prädikat hingegen noch ein **neuer Aspekt** hinzu. Es gibt, angestoßen von Quine in den 1950er Jahren, eine lange Debatte über den Begriff des analytischen Urteils. Aber davon können wir ganz **absehen**, weil Kant die analyti-

schen Urteile nur erwähnt, um sie beiseite zu setzen. Sie interessieren ihn nicht für sein transzendentalphilosophisches Unternehmen.

Rein kombinatorisch kommen vier Urteils- bzw. Erkenntnistypen in Betracht, aber eine der vier Rubriken ist leer, die des analytischen Urteils, das eine Erkenntnis a posteriori ausdrückt:

	Analytisches Urteil	synthetisches Urteil
Erkenntnis a priori	uninteressant für KrV	?
Erkenntnis a posteriori	---	außerhalb der Philosophie

Kants theoretisches Interesse in der *Kritik der reinen Vernunft* gilt **weder** den **analytischen** Urteilen **noch** den Erkenntnissen bzw. Urteilen **a posteriori**, sondern einzig den **synthetischen Urteilen a priori**, deren Legitimität er im Grundsätzlichen untersuchen und für gewisse Klassen von Fällen **nachweisen**, für andere **abweisen** möchte. Das besagt das Wort „**Kritik**“ im Titel seines Werkes. Griechisch *krinein* bedeutet *unterscheiden*; der *kritês* ist der Richter. Die KrV **sortiert** die synthetischen Urteile a priori in **gute** und **schlechte**, d.h. gültige und ungültige.

Doch es ist schon eine gewagte antiempiristische These, daß es überhaupt gültige synthetische Urteile a priori gibt. Niemand mag das mehr so recht glauben. Ein Beispiel ist (nach Kant):

(1) Jedes Ereignis hat eine Ursache. Synthetisches Urteil a priori

Ein Beispiel für ein analytisches Urteil, das ganz ähnlich aussieht, ist folgendes:

(2) Jede Wirkung hat eine Ursache. Analytisches Urteil (a priori)

Für (2) – wie gesagt – interessiert sich Kant im Rahmen der T-Phil nicht, sondern nur für Sätze wie (1), also für synthetische Urteile a priori. Hier sind noch zwei Beispiele:

(3) Es gibt keine Freiheit, sondern alles geschieht nach Naturgesetzen.

(4) Es gibt außer der Kausalität nach Naturgesetzen noch eine Kausalität aus Freiheit.

Die KrV interessiert sich nicht für Satz (2), wohl aber für die Sätze (1), (3) und (4). Und sie sortiert (1) in den Topf für die guten synthetischen Urteile a priori und die Sätze (3) und (4) beide in den Topf für die schlechten. Die Frage nämlich, um die es in (3) und (4) geht: ob es Freiheit gibt, erweist sich (laut Kant) als theoretisch **unentscheidbar**.

Und nun kann man bezüglich der Einteilung der KrV sagen: Die „guten“ synthetischen Urteile a priori werden in der T-Logik **begründet** und die „schlechten“ werden in der T-Dialektik **zurückgewiesen**.

Das Rechtfertigungsunternehmen für bestimmte synthetische Urteile a priori in der T-Logik ist schon strittig genug. Der klass. **Empirismus** etwa erkennt in der Sache nur analytische Urteile a priori und synthetische Urteile a posteriori an. „Analytisch“ heißt für den Empirismus soviel wie „a priori“ und „synthetisch“ soviel wie „a posteriori“. Mit seiner abweichenden Position steht Kant also unter großen **Beweislasten**. Aber das ist noch nicht alles.

Denn es gibt nach Kant ja auch noch die **TÄ**, und für eine solche Disziplin ist nur dann ein Platz vorhanden, wenn auch unsere Sinnlichkeit eine Quelle für Erkenntnisse a priori ist, die in synthetischen Urteilen a priori zum Ausdruck kommen. Aber wie soll das möglich sein? Ist unsere Sinnlichkeit nicht vielmehr *die* Quelle für unsere Erkenntnisse a posteriori?

Schauen wir uns die Sache noch einmal etwas näher an.

Das **Grundmerkmal** der *Apriorität* ist die (Begründungs-)Unabhängigkeit eines Wissens von Erfahrung. Allerdings betrifft der Unterschied des Apriori und Aposteriori nicht bloß den **Geltungsanspruch** von Urteilen, sondern kommt noch in einer anderen Form vor: als der Unterschied des Reinen und des Empirischen. Und da betrifft er auch den **Inhalt** von Begriffen, ja allgemeiner noch von Vorstellungen. *Rein* nämlich (im transzendentalen Sinn) nennt Kant

eine Vorstellung, die keine empirischen Komponenten – „nichts, was zur Empfindung gehört“ (A 20/B 34) – enthält.

Reine Vorstellungsinhalte: enthalten nichts Empirisches

Urteile a priori: begründbar ohne Rekurs auf empirische Sachverhalte

Urteile werden gefällt und bei Bedarf begründet, **Begriffe** werden auf Einzelfälle angewendet und bei Bedarf erklärt. Wenn die Begründung eines Urteils nicht auf Erfahrung Bezug nehmen muß, gilt es **a priori**, selbst wenn es einen empirischen Begriff enthält wie „Jeder *Donner* hat eine Ursache“. Wenn die Erklärung eines Begriffes nicht auf Erfahrung und letztlich Empfindung Bezug nehmen muß, ist er **rein**; und wenn ein Urteil nur reine Begriffe enthält, gilt es (falls es gilt) nicht nur a priori, sondern ist auch selber rein wie z.B. „Jede *Veränderung* hat eine Ursache“.

Reines Urteil: hat keinen empirischen Inhalt (und gilt a priori)

Was es freilich für eine nicht-begriffliche, **anschauliche** Vorstellung heißen soll, sie sei rein, ist damit noch nicht berührt, denn eine Anschauung (intuitive Vorstellung) kann ja nicht erklärt, nicht begrifflich artikuliert werden. Was reine Anschauungen sind, stellt eine Zusatzfrage dar, deren Antwort Kant in der TÄ sozusagen **in vollständiger Induktion** geben möchte, nämlich für zwei ausgezeichnete Vorstellungen, die des **Raumes** und der **Zeit**, die er als reine Anschauungen ausweist. Die dazu erforderliche Argumentation soll dem Begriff der reinen Anschauung dann Bestimmtheit verleihen.

Reine Anschauungen: siehe die Argumente für die konkreten Fälle Raum und Zeit in der TÄ.

Daß Kant mit dieser Lehre – daß unsere fundamentalen Vorstellungen von Raum und Zeit reine Anschauungen sind, die synthetische Urteile a priori ermöglichen – recht hat, glaubt

heute so gut wie niemand mehr. Deswegen ist meine Ankündigung, daß ich die Lehren der TÄ im wesentlichen **verteidigen** werde, ziemlich waghalsig.

Zum Abschluß meiner **Einführung** blicke ich noch einmal in meinen Ankündigungstext:

In dieser Vorlesung soll die Kantische **Transzendentalphilosophie** erörtert werden.

[Das verstehen wir inzwischen ungefähr. Die TPhil soll als Kritik der reinen Vernunft die gültigen und die ungültigen synthetischen Urteile a priori sortieren.]. Dabei wird das Hauptinteresse (1) auf der **transzendentalen Ästhetik** und (2) auf zwei Passagen der transzendentalen Analytik liegen, nämlich (a) der **transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe** bzw. der Rechtfertigung der Kategorien und (b) den **Analogien der Erfahrung**. [Die Analogien sind bestimmte synthetische Grundsätze a priori, die die Kategorien der Substanz und der Kausalität betreffen.] Die **transzendente Dialektik** [also die zweite Abteilung der transzendentalen Logik] soll eher cursorisch behandelt werden, intensiver nur die Frage, ob bzw. wie in einer **naturgesetzlich determinierten Welt transzendente Freiheit**, somit Unabhängigkeit von den Naturgesetzen, möglich ist. [Transzendente Freiheit ist reine, von empirischen Bedingungen unabhängige Freiheit; und Kant lehrt, daß die menschliche Freiheit eine solche reine, transzendente Freiheit ist. Aber er lehrt auch, daß weder die Wirklichkeit dieser Freiheit noch ihre Unwirklichkeit theoretisch bewiesen werden kann.]

Ich hoffe, daß mein Ankündigungstext nun einigermaßen durchschaubar geworden ist. Mein **nächster Programmpunkt** ist es, damit zu beginnen, meine Ankündigungen wahr zu machen, nämlich durch Betrachtung der TÄ.

Die transzendente Ästhetik

Ich werde zunächst kurz etwas zur **Gliederung** der TÄ sagen und dann die **ersten beiden Paragraphen** der TÄ behandeln. In § 1 erklärt Kant einige wichtige **Begriffe** und erwähnt einige **Thesen**, die er in der Folge begründen wird. In § 2 gibt er eine sog. **metaphysische Erörterung** des Begriffs vom **Raume**, in welcher er mit vier Argumenten zeigen will, daß unsere ursprüngliche Vorstellung vom Raum eine **reine Anschauung** ist. Diese vier Raumargumente werde ich dann der Reihe nach besprechen.

Zunächst also zur **Gliederung** der TÄ. Kant hat sie in der zweiten Auflage (von 1787) in **acht Paragraphen** eingeteilt. Dem Inhalt nach besteht sie aus einführenden Bemerkungen und Begriffserklärungen (§ 1) sowie zwei *Abschnitten* (a) über den Raum (§§ 2-3) und (b) über die Zeit (der Sache nach §§ 4-6), deren zweiter zusätzlich eine *Erläuterung* (§ 7) und *allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik* (§ 8) enthält, die in der zweiten Auflage (B) mit einem kurzen *Beschluß der transzendentalen Ästhetik* enden.

In B hat Kant den Text, auch im Aufbau, verändert und erweitert und die angeführte **Paragrapheneinteilung** hinzugefügt. Die beiden erwähnten Abschnitte haben dabei eine fast parallele Gliederung erhalten:

TÄ:

- § 1 [ohne Überschrift. Begriffserklärungen]
 - Erster Abschnitt. Von dem Raume
 - § 2 Met. Erörterung dieses Begriffs (4 Raumargumente)
 - § 3 Transz. Erörterung des Begriffs vom Raume
 - Schlüsse aus obigen Begriffen
 - Zweiter Abschnitt. Von der Zeit
 - § 4 Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit
 - § 5 Transzendente Erörterung des Begriffs der Zeit
 - § 6 Schlüsse aus diesen Begriffen
-
- § 7 Erläuterung
 - § 8 Allg. Anmerkungen zur TÄ

In § 1 führt Kant den Begriff der **Erscheinung** ein und unterscheidet zwischen der **Form** und der **Materie** der Erscheinung. „Erscheinung“ ist Kants muttersprachliches Äquivalent für „**Phänomen**“, von griechisch *phainomenon*: das Sich-Zeigende. Kant versteht darunter den „unbestimmte[n] Gegenstand einer empirischen Anschauung“ (A 20/B 34).

Erscheinung, Phänomen: was sich (der sinnlichen Anschauung) zeigt

Der Gegenbegriff zu *Erscheinung* ist **Noumenon**: der Gegenstand des reinen Denkens, der sich nicht sinnlich zeigen kann, von Kant auch *Verstandeswesen* oder *Gedankending* genannt.

Noumenon (Verstandeswesen, Gedankending): sinnlich unzugänglicher Gegenstand des Denkens

Von griechisch *noou/menon*, Part. präs. Passiv; Neutrum sg.: gedacht werdend (von *noei=n*, denken). Nicht zu verwechseln mit lat. *numen*, *numinis*, Neutrum: Wink, göttlicher Wille.

[Noumen vs. Numen!]

Noumena sind, wie **Kant** zeigen will, unerkennbar; denn ohne sinnliche Anschauung gibt es keine Erkenntnis. Erscheinungen *sind* erkennbar. Das, was in ihnen der **Empfindung** korrespondiert, nennt er die **Materie** der Erscheinung und das, „welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, [...] die **Form** der Erscheinung“ (B 34, vgl. A 20). Die Empfindung ist die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit“ (A 19f./B 34); also wird die Materie der Erscheinung a posteriori, durch **Affektion**, gegeben und ist insofern kein Thema der Transzendentalphilosophie. Die Form der Erscheinung aber, das will Kant in der TÄ zeigen, muß „im Gemüte a priori bereitliegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden“ (A 20/B 34), in einer **reinen** (nicht-empirischen) **Anschauung**.

Nun also zu § 2 und zu den vier dort vorgetragenen **Raumargumenten**.

Gemessen an den großen Beweislasten ist Kants erstes Raumargument kurz und unspektakulär. Es besagt, in leicht reglementierter Form (A 23/B 38):

(1.1) Damit Empfindungen auf etwas außerhalb meiner bezogen und auch als außer- und nebeneinander vorgestellt werden können, „muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen“. [Nur (1.1) – später – an die Tafel schreiben.]

(1.2) Die Vorstellung des Raumes kann nicht „aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich“. (Aus (1.1))

(1.3) „Der Raum [bzw. die Raumvorstellung] ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden.“ (Aus (1.2))

Der Übergang von (1.2) nach (1.3) ist sicher unproblematisch: Was keine Vorstellung a posteriori (sondern Bedingung der Möglichkeit äußerer Erfahrung) ist, ist insbesondere kein *empirischer Begriff*. Satz (1.2) seinerseits hat eher den Charakter einer Erläuterung *zu* (1.1), weniger den einer Schlußfolgerung *aus* (1.1). Auf (1.1) also hat unser kritisches Augenmerk vor allem zu ruhen.

[Wiederholung (1.1); dann an der Tafel Kurzform von (1.3):]

1. Raum-Arg.: Die ursprüngliche Vorstellung vom Raum ist kein empirischer Begriff.

Sein Gewicht erhält (1.1) aus der Natur des **Sensorischen** bzw. der **Empfindungen**. Empfindungen sind **qualitativ**, sogenannte **Qualia**. Der Raum hingegen hat nichts Qualitatives, sondern ist vielmehr die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es numerisch verschiedene, aber qualitativ identische Qualia geben kann: nämlich an verschiedenen Stellen. Der Raum ist ein **Trennprinzip** für den Begriff der qualitativen und den Begriff der numerischen Identität.

Deswegen kann er selber nicht empfunden werden und ist insofern keine empirische Vorstel-

lung, kein empirischer Begriff. Wer noch nicht überzeugt ist, wird sich vielleicht vom **zweiten Raumargument** überzeugen lassen.

Daß der Raum a priori vorgestellt wird – daß er „eine notwendige Vorstellung a priori [ist], die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt“ –, ist das erklärte Beweisziel des **zweiten Raumargumentes** (A 24/B 38f.). Dieses lautet:

(2.1) „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden.“ [Leerer Raum vorstellbar, Nichtexistenz des Raumes nicht!]

(2.2) „[Der Raum] wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen [...]“. (Aus (2.1))

(2.3) Die Raumvorstellung „ist eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt“. (Aus 2.2)

Die Konklusion des ersten Raumargumentes – (1.3) – war **negativ** formuliert: Die Raumvorstellung ist kein empirischer Begriff. Sie ist vielmehr, heißt es nun im **zweiten** Argument **positiv**, eine notwendige Vorstellung a priori.

2. RA: Die ursprünglich Vorstellung vom Raum ist eine notw. Vorstellung a priori.

Es *muß* die Raumvorstellung geben, damit es Erscheinungen geben kann. Das Argument dafür ruht (a) auf der **Möglichkeit** einer bestimmten **Abstraktion** und (b) auf der **Unmöglichkeit** einer **anderen** Abstraktion.

Zuerst zu (a). Sofern die räumlichen Gegenstände ihren Ort wechseln können, müssen die Raumgebiete unabhängig von dem vorgestellt werden können, was sich jeweils in ihnen befindet. Das ergibt im Grenzfall die Vorstellung eines **leeren Raumes**. (Und diese Grenzvorstellung ist auch keineswegs weit hergeholt, sondern bildet das Fundament der **Geometrie**;

doch das gehört schon in die *transzendente* Erörterung.) Insofern können wir also von allen materiellen Gegenständen abstrahieren und behalten die Vorstellung des leeren Raumes übrig.

Dies darf uns allerdings nicht verleiten, den Raum als einen großen **Behälter** der Dinge zu konzipieren, der übrig bleibt, wenn diese entnommen werden. Aus einem Behälter gibt es wirkliche Entnahme, und das Entnommene bleibt dabei, was es im Behälter war. Eine Zigarette verändert ihre Natur nicht dadurch und hört nicht schon dadurch auf zu sein, daß man sie aus der Schachtel nimmt. Weder war sie **schachtelartig** in der **Schachtel**, noch ist sie un-schachtelartig draußen. Hingegen sind die Dinge im Raum **räumlich**, und man kann ihre räumliche Verfassung weder real noch in Gedanken aufheben, ohne die Dinge selber real bzw. in Gedanken aufzuheben. Die Symmetrie im Verhältnis von Schachtel und Zigarette, deren jede man ohne die andere denken und wirklich vorfinden kann, besteht also nicht im Verhältnis des Raumes und der äußeren Dinge. Die Dinge sind auf den Raum und die Dingvorstellungen auf die Raumvorstellung **angewiesen**. Der Raum ist weniger ihr Behälter als vielmehr ihre notwendige allgemeine **Form**; sie sind allesamt **raumförmig**.

Weil das so ist, kann man **(b)** umgekehrt nicht vom Raum abstrahieren und die materiellen Dinge übrig behalten. Der Raum ist fester, unverzichtbarer Boden für unsere **Einbildungskraft**. Die Raumvorstellung sucht uns gegen unsere Abstraktionsabsicht unweigerlich heim, der Raum ist „unwegdenkbar“ und erweist sich auch auf diese direkte Weise als eine notwendige Gegebenheit.

Dieses zweite Raumargument basiert im wesentlichen auf unseren grundlegenden räumlichen **Intuitionen** (im landläufigen Sinn des Wortes). Was uns heute gegen sie einnimmt, ist der Umstand, daß uns die **physikalische Forschung** belehrt hat, daß unsere räumlichen Intuitionen, wie wir sie in der euklidischen Geometrie kodifiziert haben, **objektiv unzutreffend** sind und daß der Raum abhängiger von den Objekten in ihm ist, als wir dachten: sie krümmen ihn. Bei der Behandlung der **transzendentalen** Erörterung möchte ich indes zeigen, daß und in-

wiefern unsere euklidischen Intuitionen mit der allgemeinen Relativitätstheorie vereinbar sind. Dies wird dann auch dem zweiten Kantischen Raumargument zugute kommen.

— — —

Stand bisher die **Apriorität** der Raumvorstellung im Vordergrund, so verschiebt sich mit dem **dritten** Argument der Ton auf ihren **nicht-diskursiven** Charakter: Sie „ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt“ (A 24f./ B 39), sondern **Intuition** im technischen Sinn, eine – noch dazu **reine** – **Anschauung**. Kant stellt nicht in Abrede, daß wir auch über einen **Allgemeinbegriff** vom Raum verfügen, unter den wir viele Einzelfälle – Räume im Plural – subsumieren können: den Raum etwa, den dieses Pult, und den Raum, den jener Tisch gegenwärtig einnimmt usf. Doch diese Räume sind „nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes“ (A 25/B 39).

Der **singuläre**, all-einige Raum ist auch keinesfalls ein zusätzlicher, nur eben extremer Anwendungsfall des Raumbegriffes neben den anderen, weniger extremen Fällen. Er geht den anderen Fällen, seinen Teilen, vielmehr ontologisch und epistemologisch voraus, als Bedingung sowohl ihrer Möglichkeit wie auch der Möglichkeit ihres Erkenntwerdens; denn er ist selber nicht zusammengesetzt aus unabhängig gegebenen **atomaren Minimalräumen**, sondern die vielen Räume, seine Teile, können umgekehrt „nur *in ihm* gedacht werden“ (A 25/B 39). Unsere ursprüngliche Vorstellung vom Raum ist also eine **Einzelvorstellung**, keine Allgemeinvorstellung; das Mannigfaltige im Raum, die vielen Räume, „mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf [stets nachträglichen] Einschränkungen“, woraus Kant seine These folgert: „daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (welche nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt“ (ebd.). In verkürzender Zusammenfassung:

- (3.1) Die Anwendungsfälle des allgemeinen Begriffs vom Raum sind Teile eines alleinigen, allbefassenden Raumes.

(3.2) Alle Teile des Raumes können nur im allbefassenden Raum sein und als in ihm vorgestellt werden. (Primat des ganzen Raumes gegenüber seinen Teilen)

(3.3) Der Allgemeinbegriff vom Raum setzt eine Einzelvorstellung vom (allbefassenden) Raum voraus, die als solche nicht-diskursiv und im übrigen [siehe 1.3 oder 2.3] nicht-empirisch, folglich eine reine Anschauung ist. (Aus (3.1) und (3.2))

3. RA: Die ursprüngliche Vorstellung vom Raum ist eine reine Anschauung a priori.

Wenn wir zugestehen, daß es das Sensorische und die Wahrnehmung bzw. (in Kants Terminologie) daß es **sinnliche Anschauung** gibt, werden wir mit der Annahme sinnlicher **Gehaltqualitäten** allein nicht auskommen, sondern auch **Gestaltqualitäten** und räumliche **Beziehungen** als anschaulich anerkennen. Denn die Farben z.B. können nur als so oder so geformte gesehen werden; zum gesehenen Rot wird sein seine, sagen wir, quadratische Gestalt nicht etwa nur diskursiv hinzugedacht, sondern sie wir *mitgesehen*. (Das hat schon **Berkeley** gegen die Lockesche Trennung der primären von den sekundären Qualitäten zu Recht eingewandt.) Ebenso wird auch die **Räumlichkeit** als solche nicht nur diskursiv zu den räumlichen Gegebenheiten hinzugedacht, sondern *mitangeschaut*.

Dieses Mitanschauen des Raumes könnte freilich **empirisch** sein, und zwar auch dann, wenn unser **Begriff** vom Raum nicht empirisch wäre. Denn es ist ja denkbar (und für die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien sogar Kants offizielle Lehre), daß es für **reine** Begriffe **empirische** Anwendungsfälle gibt. Um zu zeigen, daß unsere ursprüngliche Raumvorstellung eine reine **Anschauung** ist, genügt es daher nicht, einerseits zu zeigen, daß wir eine reine, nicht-empirische Vorstellung vom Raum haben, und andererseits, daß wir den Raum anschaulich vorstellen; sondern es muß gezeigt werden, daß jene reine Vorstellung vom Raum selber eine Anschauung **ist**.

Eben deswegen muß Kant im **dritten** (und im **vierten**) Raumargument die **Reinheit** (im technischen, transzendentalen Sinn) der Anschauung des Raumes noch einmal eigens mitbewei-

sen. Dies scheint ihm im dritten Raumargument nur mit einem Rückgriff auf eines der ersten beiden Raumargumente gelingen zu können. Gemäß dem dritten Argument setzt der Allgemeinbegriff des Raumes eine Einzelvorstellung, also Anschauung, des Raumes voraus; und gemäß dem zweiten (bzw. auch dem ersten) Raumargument ist die *grundlegende* Raumvorstellung a priori. Dies erlaubt dann die gewünschte Identifikation.

— — —

Das **vierte** Raumargument ist in der zweiten Auflage völlig neu konzipiert worden. Es handelt sich um ein Argument aus der Unendlichkeit des Raumes, und in B wird diese Unendlichkeit ausdrücklich als **aktuale Unendlichkeit** (als *gegebene* Unendlichkeit) verstanden. So gewinnt Kant ein von den vorigen Argumenten ganz unabhängiges Argument nicht nur für die Anschaulichkeit, sondern auch die Reinheit der ursprünglichen Raumvorstellung (B 39f.):

[Tafel!]

(4.1) „Der Raum wird als eine unendliche *gegebene* Größe vorgestellt.“

(4.2) Ein Begriff enthält potentiell unendlich viele Vorstellungen (deren gemeinschaftliches Merkmal er ist) *unter* sich, aber nicht unendlich viele Vorstellungen *in* sich.

(4.3) Die Raumvorstellung enthält unendlich viele Vorstellungen in sich. (Aus (4.1))

(4.4) „Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume *Anschauung* a priori, und nicht Begriff.“ (Aus (4.2), (4.3))

Mit (4.1) wird behauptet, daß wir uns den Raum als **aktual unendlich** vorstellen: Seine Unendlichkeit sowohl nach unten, ins Infinitesimale, als auch nach oben, ins Grenzenlose, ist **gegeben**, nicht (als ein Fortgang ins Unendliche) aufgegeben. Daher werden alle unendlich vielen Teile des Raumes als jetzt zugleich bestehend vorgestellt; und über diesen Zwischenschritt folgt (4.3) aus (4.1). Damit ist der nicht-diskursive (nicht-begriffliche) Charakter der

Raumvorstellung wegen (4.2) schon gesichert.² Ihre Apriorität soll offenkundig aus der aktuellen Unendlichkeit folgen: weil ein aktual Unendliches einem endlichen Subjekt nicht in endlicher Zeit empirisch, d.h. durch kausale Einwirkung, gegeben werden kann.

— — —

Für die Übertragung der vier skizzierten Argumente auf die **Zeit** (in § 4f. der TÄ) bedarf es einiger **Abänderungen**, wie insbesondere das letzte Argument erkennen läßt: Die unendlich vielen Teile der Zeit sind nicht zugleich, also nicht jetzt alle schon bzw. noch gegeben. Dennoch ist auch die Zeit eine unendliche Größe. Ihre Unendlichkeit, sagt Kant,

bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung *Zeit* als unbeschränkt gegeben sein. (A 32/B B 47f.)

Ein weiterer Unterschied betrifft das **zweite** Zeitargument, obwohl es sonst dem zweiten Raumargument ganz parallel verläuft: Wie sich alle *äußeren* Erscheinungen aus dem Raum wegdenken lassen, so alle Erscheinung *überhaupt* (auch die nicht-räumlichen, falls bzw. insofern es dergleichen gibt) aus der *Zeit*; nicht aber umgekehrt usf.

Alle äußeren Erscheinungen sind im Raum.

Alle Erscheinungen überhaupt sind in der Zeit.

— — — —

Die metaphysische Erörterung unseres Begriffs vom Raum und unseres Begriffs von der Zeit hat also ergeben, daß unsere ursprüngliche Vorstellung vom Raum bzw. von der Zeit kein Begriff, sondern eine Anschauung und daß sie nicht empirisch sondern a priori gegeben und rein ist. Kurz, wir stellen Raum und Zeit ursprünglich in reiner, apriorischer Anschauung vor.

² Mit (4.2) widerspricht Kant im übrigen der Leibnizschen These, daß sinnliche Vorstellungen prinzipiell verworren, weil unendlich komplexe Vorstellungen, daher für uns als endliche Wesen nicht analysierbar und nicht zu begrifflicher Deutlichkeit zu bringen und in diesem Sinn keine Begriffe, sondern der Ersatz unendlich komplexer Begriffe für endliche Wesen sind.

Wir kommen nun zur transzendentalen Erörterung und fragen insbesondere: Ist sie durch die Allgemeine Relativitätstheorie empirisch widerlegt? Denn dies – daß sie empirisch widerlegt sei – ist die rezipierte Meinung; und ihr möchte ich im folgenden widersprechen.

Die **Prämisse** der **transzendentalen** Erörterung des Raumbegriffs lautet: „**Geometrie** ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes **synthetisch** und doch **a priori** bestimmt.“ (B 40) Zeigen will Kant, daß dieser Sachverhalt die **metaphysische** Erörterung bestätigt. Die Prämisse ist strittig, sehr viel strittiger als Kant zu seiner Zeit absehen konnte.

Dennoch soll sie in der Folge so erklärt werden, daß sie aufrechterhalten werden kann.

Bemerkenswert und kaum zu glauben ist auch, daß Kant den Raum selber – nicht erst unsere Vorstellung von ihm – eine reine Anschauung nennt und daß er den subjektiven Charakter dieser Anschauung betont. Er sagt nämlich, sie müsse „a priori [...] in uns angetroffen werden“, und er erläutert ihre Apriorität näher wie folgt:

[E]ine „äußere Anschauung [a priori kann] dem Gemüt [nicht anders] beiwohnen, als so fern sie bloß im Subjekt, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden, und dadurch *unmittelbare Vorstellung* derselben, d.i. *Anschauung* zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren *Sinnes* überhaupt. (B 41)

Zusammengefaßt:

- (1) Der Raum (!) ist eine reine Anschauung.
- (2) Die Raumanschauung (bzw. der Raum) ist subjektiv.

Ad (1). Kants Gleichsetzung des **öffentlichen** Raumes mit unserer reinen **Anschauung** des können wir zum Anlaß nehmen, ein irreführendes Verständnis von „subjektiv“ zurückzuweisen. Das Subjektive ist keinesfalls das im strengen, logischen Sinn **Private**, dasjenige, von dem jeweils nur ich selber verlässliche Kenntnis haben könnte; sondern es ist das **allgemeine Subjektive** oder das **Inter-Subjektive**. Der Raum als reine Anschauung verbindet alle Anschauenden – und Angeschauten – zu einer Einheit, zu einem Kosmos nämlich.

Ad (2). Kant betont, daß unser apriorisches Wissen unmittelbar nur die **Subjektivität** (und Objektives höchstens in zweiter Linie) zum Thema hat. Er vertritt, mit anderen Worten, die These, daß **synthetisches Wissen a priori** unproblematisch ist, solange es Wissen des **Subjekts** von sich *als* Subjekt ist. Nur unter dieser Voraussetzung entgeht die Transzendentalphilosophie dem fehlerhaften Zirkel, der darin läge, synthetische Wahrheitsansprüche a priori durch eine Theorie prüfen zu wollen, die ihrerseits aus synthetischen Urteilen priori bestünde. Diejenigen synthetischen Sätze a priori, deren Rechtfertigung problematisch ist, handeln allesamt von **Objekten**, und zwar, wie der Fortgang der KrV zeigt, von möglichen **Objekten vier verschiedener Klassen**: (1) metaphysischen, (2) physischen, (3) transzendentalphilosophischen und (4) mathematischen Objekten:

(1) metaphysische Objekte	[Noumena: Seele, Welt, Gott]
(2) physische Objekte	[Phaenomena in R&Z]
(3) transzendentalphilosophische Objekte	[transzendente Schemata]
(4) mathematische Objekte	[Raum; Zeit (Glieder einer Sukzession)]

Für die Objekte der Klassen (1) und (2) – **Noumena** wie die Seele, die Welt und Gott bzw. **Erscheinungen** in Raum und Zeit – beanspruchen wir, daß sie von uns als Subjekten unabhängig oder wenigstens partiell unabhängig sind; bezüglich ihrer ist unsere Rechtfertigungspflicht für das synthetische Apriori daher besonders groß und im Fall (1), wie die KrV im Fortgang zeigt, in der Tat **zu groß**. Bei den Objekten der Klassen (3) und (4) handelt es sich um Objekte in einem ermäßigten, uneigentlichen Sinn, um **schematische** bzw. **formale** Gegenstände, die der Subjektivität so nahe stehen, daß sie in der Transzendentalphilosophie (3) bzw. in der reinen Mathematik (4) untersucht werden können, nämlich (3) um die zeitlichen **Schemata** der reinen Verstandesbegriffe und (4) um den **Raum** (und per Analogie die **Zeit**)

als Gegenstand der Geometrie (sowie womöglich auch um die zeitliche **Sukzession** als einen Verwandten der arithmetischen Sukzession³).

Die Erste Philosophie in ihrer Gestalt als Transzendentalphilosophie ist also nur in einem sehr schwachen Sinn objektivierend, sie bleibt der Sache nach reine **Subjektivitätstheorie** und ist insofern **vormetaphysisch: Kritik**, nicht **Doktrin** der reinen Vernunft.

-- -- --

Doch nun zu der strittigen **Prämisse** der transzendentalen Erörterung des Raumes: Die Geometrie bestimmt die Eigenschaften des Raumes sowohl synthetisch wie auch a priori. Gegen diese Prämisse scheint die moderne physikalische Theorie der Schwerkraft, nämlich die **allgemeinen Relativitätstheorie** zu sprechen. Damit wäre dann aber auch die gesamte transzendente Ästhetik widerlegt. Und nicht genug damit, daß sie widerlegt wäre, so würde die Art der Widerlegung – durch Empirie bzw. durch naturwissenschaftliche Forschung – auch auf eine **Kompetenzüberschreitung** der widerlegten Theorie hindeuten. Wenn nämlich eine philosophische Theorie sich in Konkurrenz zur Physik begibt, so ist ihr Scheitern vorhersehbar. Der physikalische Raum ist **nicht-euklidisch**; er wird durch die in ihm vorhandene Materie bzw. durch deren Schwerkraft **gekrümmt**, so daß für ihn das **Parallelenaxiom** nicht gilt. Zwei Geraden in einer Ebene, die eine gegebene Gerade rechtwinklig schneiden, halten also ihren Abstand nicht. Und nicht nur die faktische Entdeckung dieses Sachverhaltes, sondern erst recht die genaue, numerische Bestimmung des Einflusses, den die Materie bzw. die Schwerkraft auf die Gestalt des Raumes ausübt, war und bleibt Sache der Physik. **Kant** hingegen geht ganz offenkundig davon aus, daß der Raum gerade so, wie ihn die euklidische Geometrie beschreibt, auch der objektive, physikalische Raum ist. Sofern dies nicht nur seine private Meinung, sondern auch Bestandteil seiner **offiziellen Lehre** in der transzendentalen Ästhetik ist, ist diese demnach in der Tat empirisch widerlegt.

³ Vgl. Kant, *Prolegomena*, § 10.

Meine **These** ist es nun, daß die offizielle Lehre so umformuliert werden kann, daß sie durch die allgemeine Relativitätstheorie nicht nur nicht widerlegt wird, sondern sogar eine noch größere Plausibilität erhält.

Kant argumentiert in der transzendentalen Erörterung wie folgt: Die **euklidische Geometrie** bestimmt den physikalischen Raum **synthetisch** und **a priori**. Sofern sie es synthetisch tut, muß sie über bloß begriffliche Verhältnisse hinausgehen und eine anschauliche Vorstellung vom Raum zugrunde legen. Sofern sie es a priori tut, muß diese Vorstellung in der Natur unserer Subjektivität gründen und eine reine Anschauung von äußeren Verhältnissen und zugleich die Form unseres äußeren Sinnes sein.

Dieses Argument erkenne ich als gültig an. Aber ich setze hinzu, daß die euklidische Geometrie den physikalischen Raum nicht vollständig bestimmt, sondern eine **Idealisierung** ist, die einen **Grundzug** des physikalischen Raumes, etwas Wesentliches an ihm, abstraktiv erfaßt: Der formale Gegenstand der euklidischen Geometrie, d.h. der **flache, dreidimensionale, unendliche** Raum, ist das, was der physikalische Raum *wäre*, wenn es keine Materie in ihm gäbe. Da nun in der rein geometrischen Betrachtung des (physikalischen) Raumes von der **Materie** gerade abstrahiert wird, war es kein Wunder und erst recht kein Fehler, daß diese Betrachtung **euklidisch** ausfiel. Sie mußte so ausfallen, zumal ja selbst wir Heutigen, obwohl wir in **diskursivem** Denken einsehen, daß der physikalische Raum nicht euklidisch ist, durch diese Einsicht keineswegs in die Lage versetzt werden, uns einen nicht-euklidischen Raum anschaulich vorzustellen, sondern willig wie die alten Griechen dem Geometer folgen, der uns mit Zirkel und Lineal demonstriert, daß die **Summe der Winkel** im Dreieck gleich zwei rechten ist: Sie *muß* es sein, gegeben die Führung unserer Einbildungskraft durch die reine Anschauung des flachen geometrischen Raumes, obwohl wir diskursiv wissen, daß sie es im allgemeinen nicht ist.

Diesen Konflikt zwischen unserer Vorstellungsfähigkeit und unserem begrifflichen Denken hat Kant nicht vorausgesehen. Er hätte daraus Wasser auf seine Mühlen leiten können; denn die Robustheit unseres anschaulichen Vorstellens wider besseres **diskursives** Wissen hätte er als **Indiz** zugunsten seiner These werten können, daß wir eine **anschauliche** Vorstellung a priori vom Raum besitzen. (Und den Konflikt mit dem begrifflichen Denken hätte er lösen können mittels der hier vorgeschlagenen These, daß der euklidische Raum eine systematische Idealisierung des physikalischen Raumes, nicht dieser selbst ist.)

Das ist ein wichtiger Punkt. Gehen wir die Sache also noch einmal durch.

Gegen Kants Position, insbesondere gegen seine Argumentation in der transzendentalen Erörterung, kann man **einwenden**, daß der physikalische Raum gar nicht euklidisch ist, sondern durch die Materie defomiert, **gekrümmt** wird. Je schwerer ein Objekt ist, desto größer ist sozusagen die Delle, die es im Raum erzeugt. (Das wissen wir dank der allgemeinen Relativitätstheorie.) Weit davon entfernt also, daß wir a priori wüßten, daß der Raum notwendigerweise euklidisch ist, wissen wir a posteriori, daß er nicht einmal de facto euklidisch ist. Kant ist also in diesem Punkt empirisch widerlegt.

Meine Antwort auf den Einwand lautete: Die euklidische Geometrie bestimmt den physikalischen Raum in einer **Idealisierung** und erfaßt dabei abstraktiv einen Grundzug des physikalischen Raumes, etwas Wesentliches an ihm. Der Gegenstand der euklidischen Geometrie, d.h. der **flache, dreidimensionale, unendliche** Raum, ist das, was der physikalische Raum *wäre*, wenn es keine Materie in ihm *gäbe*. Da nun in der rein geometrischen Betrachtung des (physikalischen) Raumes von der **Materie** gerade abstrahiert wird, war es kein Wunder und erst recht kein Fehler, daß diese Betrachtung **euklidisch** ausfiel. Sie mußte so ausfallen. Selbst heute können wir, obwohl wir in

diskursivem Denken einsehen, daß der physikalische Raum nicht euklidisch ist, uns einen nicht-euklidischen Raum nicht anschaulich vorstellen.

Wer unsere Raumvorstellung für eine **empirische** Anschauung hält, **schuldet** uns eine Erklärung der Tatsache, daß wir außerstande sind, uns den Raum empirisch zutreffend, eben gekrümmt, vorzustellen, und dies trotz der Belehrung durch die allgemeine Relativitätstheorie. Nicht annehmen dürfen wir eine Erklärung, die hierfür einen Zug unserer **biologischen** Ausstattung verantwortlich machen wollte. Zu unserer biologischen Ausstattung gehört z.B., daß wir keinen **Ultraschall** hören und kein **ultraviolettes** und **infrarotes Licht** sehen können und daß wir infolgedessen nicht wissen, wie es ist (wie es sich anfühlt), dergleichen zu hören oder zu sehen. Doch die Existenz von Lebewesen, die solche Wahrnehmungen haben, erscheint uns unproblematisch; denn **sensorische Qualia** gibt es viele und verschiedenartige, und wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß uns alle bekannt seien. Der Raum hingegen ist ein **Singularetantum**. Wenn er als anschauliche Gegebenheit euklidisch verfaßt ist, dann kann er nicht zugleich als anschauliche Gegebenheit nicht-euklidisch verfaßt sein. Empfindungen sind **privat** (nicht logisch privat, sondern faktisch privat). Daß Person A zum Zeitpunkt t eine Rotempfindung hat, verträgt sich damit, daß Person B zu t keine Rotempfindung, sondern eine Blauempfindung hat. Der Raum aber ist **öffentlich**: einer für alle. Wenn *ich* ihn euklidisch anschau, können *die anderen* ihn nicht nicht-euklidisch anschauen.

Und im übrigen wäre es ja völlig unbegreiflich, daß unsere biologische Ausstattung, die als physikalisches, räumliches Phänomen selber nicht-euklidisch verfaßt ist, uns daran hindern können sollte, den Raum so vorzustellen, wie sie selber als räumliche Gegebenheit ist.

Doch das sind nur **flankierende** argumentative Maßnahmen, auf die Kants offizielle Argumentation für den apriorischen Charakter unserer Raumvorstellung nicht angewiesen ist. Angewiesen ist sie auf die vorgeschlagene **Zusatzthese**, daß die euklidische Geometrie als zuläs-

sige **Idealisierung** einen Grundzug des physikalischen Raumes synthetisch und a priori bestimmt. Befassen wir uns also nun mit dieser Behauptung.

Unsere **Fragestellung** lautet: Inwiefern kann die euklidische Geometrie auch heute noch als eine **zutreffende** Theorie des physikalischen Raumes angesehen werden? Die Richtung der **Antwort** ist bekannt: auf dem Weg der Idealisierung. Dies gilt es zu erläutern.

Auch die **Physik** idealisiert, und zwar sowohl die Newtonsche als auch die Einsteinsche Physik. Beide Theorien, die alte und die neue, betrachten Beziehungen zwischen punktförmigen raumzeitlichen Gegebenheiten, genannt **Ereignissen**. Solche Ereignisse gibt es nicht, kann es gar nicht geben, denn alles Reale in Raum und Zeit ist ausgedehnt. Die Theorie der Schwerkraft hat insofern **kontrafaktischen**, ja impossibilistischen Charakter:

Wenn die raumzeitliche Realität per impossibile aus punktförmigen Ereignissen bestünde, so würde gelten: (...).

Doch unbeschadet dessen erhebt die Theorie den Anspruch, eine **zutreffende** Beschreibung der raumzeitlichen Realität zu liefern; und dieser Anspruch gründet sich darauf, daß die Theorie gewöhnliche Objekte desto zutreffender beschreibt, je genauer diese sich durch Mengen punktförmiger Ereignisse repräsentieren lassen.

So hat nun auch die euklidische Geometrie **kontrafaktischen**, ja impossibilistischen Charakter:

Wenn die raumzeitliche Realität per impossibile keine Materie/Energie enthielte, so wäre der Raum ein flaches, dreidimensionales, unendliches Kontinuum.

Und ein Raumgebiet ist in der Tat einem flachen, dreidimensionalen Kontinuum desto ähnlicher, je weniger Materie es enthält. (Im angenommenen Grenzfall eines materiefreien Raumzeitpunktes wird der Raum daher schließlich euklidisch.)

Nun gibt es aber keinen leeren Raum; und seine Füllung (durch Materie oder Energie) prägt ihn und bringt ihn aus seiner idealen Grundeinstellung. Sie **krümmt** ihn beispielsweise, sorgt vielleicht auch noch für ein paar parasitäre winzig verschachtelte **Extradimensionen**, biegt seine flache Unendlichkeit vielleicht in eine **kugelartige** Endlichkeit um und ist seinem kontinuierlichen Charakter abträglich, indem sie ihn **quantelt**.

Die Idealisierungen, welche die Newtonsche und die Einsteinsche Theorie der **Schwerkraft** darstellen, verdanken sich empirischer Forschung; die Idealisierung, welche die euklidische **Geometrie** darstellt, verdankt sich reiner Anschauung. Letzteres wird gegen Kant bestritten mit dem Argument, daß die euklidische Theorie empirisch widerlegt sei. Gegen dieses Argument haben wir nun ihre Gültigkeit im irrealen Grenzfall, d.h. ihre Gültigkeit als Idealisierung, verteidigt. Kant hätte im Grunde schon selber auf den Grundgedanken der allgemeinen Relativitätstheorie kommen können, daß die Materie mit dem Raum und der Zeit interagiert. Denn wenn sie dem Raum und der Zeit rein gar nichts anhaben könnte, warum sollten wir sie dann für real halten? Sie wäre dann so irreal wie der leere Raum und die leere Zeit der reinen Imagination selber. Die Krümmung der Raumzeit durch die Materie ist insofern ein Postulat des philosophischen **Realismus**, also der Position, daß die Dinge, die mir in der Anschauung gegeben sind, im allgemeinen unabhängig von mir existieren.

-- -- --

Damit ist ein wichtiges Stichwort gefallen. Ist Kant **Realist**? Er selber sagt, er lehre in der TÄ einen **empirischen Realismus** und einen **transzendentalen Idealismus**. Was ist darunter zu verstehen?

Der **Realismus** ist die Überzeugung, daß die Inhalte unseres Wahrnehmens und Denkens im allgemeinen **unabhängig** von unseren Wahrnehmungs- und Denkakten existieren. Hier in der Neuen Uni können wir den Grimmsaal im Philosophischen Seminar nicht wahrnehmen. Dennoch sind wir, als Realisten, davon überzeugt, daß der Grimmsaal auch jetzt existiert und daß

er selbst dann existiert, wenn in tiefster Nacht, kurz vor Sonnenaufgang, kein Mensch in ihrer Nähe wacht, um ihn wahrzunehmen.

Der **Idealismus** ist die Überzeugung, daß die Dinge nicht existieren würden, wenn sie nicht auch – sei es immer, sei es zumindest bisweilen – wahrgenommen würden. *Esse est percipi*, Sein heißt Wahrgenommenwerden, lautet die Programmformel zumindest des empiristischen Idealismus, wie er von George Berkeley vertreten wurde.

Nun lehrt **Kant**, daß die Dinge tatsächlich unabhängig davon existieren, ob wir sie gerade sehen, hören, riechen, tasten oder schmecken. Das ist sein **empirischer Realismus**, mit dem er sich gegen Berkeley stellt. Und diesen empirischen Realismus will er auch **beweisen**, was freilich im Rahmen der TÄ nicht möglich ist, sondern erst in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe geleistet werden kann.

Bereits aus der TÄ folgt hingegen der sogenannte **transzendente Idealismus**, und zwar so: Alles, was uns sinnlich gegeben werden kann, ist in der Zeit und alles Äußere im Raum.

Raum und Zeit aber sind keine bloßen **Behälter**, sondern grundlegende **Formen** der Dinge: Was im Raum ist, ist selber **räumlich** (und was in der Zeit ist, zeitlich). Ohne ihre Räumlichkeit gäbe es die äußeren Dinge nicht. Ihre Existenz ist also abhängig von ihrer Räumlichkeit. Die Räumlichkeit aber kennen wir a priori; sie ist ein Zug oder Aspekt unserer allgemeinen, reinen (nicht-empirischen) menschlichen Subjektivität (und entsprechend für die Zeit). Also ist die Existenz der sinnlich erfahrbaren Dinge abhängig von der allgemeinen und reinen menschlichen Subjektivität. Eben dies ist die These des transzendentalen Idealismus.

Kants empirischer Realismus: Die Dinge in Raum und Zeit existieren unabhängig von unseren empirischen Wahrnehmungen.

Kants transzendentaler Idealismus: Die Dinge in Raum und Zeit existieren in Abhängigkeit von der reinen und allgemeinen menschlichen Subjektivität.

Aber wie sollen wir das denn verstehen? Ist der zweite Satz nicht eine ziemlich absurde Behauptung? Und widerspricht er nicht dem ersten Satz? Um hier Klarheit zu schaffen, muß ich ein wenig weiter ausholen.

Zunächst einmal: Kant lehrt – und darin liegt sein **Realismus** –, daß von den Dingen, wenn man die allgemeine und reine menschliche Subjektivität und somit auch Raum und Zeit wegdankt, noch etwas übrig bleibt, ein dunkler, unerkennbarer Rest und Kern, den er *das Ding an sich* nennt. Die Dinge gehen nicht restlos auf in ihrem Sich-Zeigen, ihrer Phänomenalität.

Doch bezüglich des Dinges an sich ist nun allerdings höchste Vorsicht geboten, und mir scheint, daß Kant sich nicht immer im Klaren darüber ist, was er genau unter dem Ding an sich verstanden wissen will. Soll das Ding an sich ein *Ding* sein, also etwas, was man zumindest als einen Träger wohlbestimmter Eigenschaften **denken**, wenn auch nicht **erkennen** kann? Dann wäre es also ein Noumenon, ein Gedankending. Vielleicht wäre es dann auch *nur für uns Menschen* ein Gedankending und für irgendein anderes Wesen, etwa für Gott, anschaulich gegeben und erkennbar. Wenn man diesen Denkmöglichkeiten nachgeht und nachgibt, so kommt man schnell zu der Annahme einer uns verborgenen noumenalen Welt hinter der raumzeitlichen Welt, die wir kennen. Und letztere wäre eine Art bessere **Illusion**.

Aber es gibt auch eine andere, theoretisch befriedigendere Möglichkeit, die Rede vom Ding an sich zu verstehen.

Man könnte nämlich auch sagen:

Das Ding an sich ist das Seiende abzüglich seiner Erkennbarkeit, ...

Und man könnte weiter sagen: Da die Erkennbarkeit zum Sein wesentlich dazugehört, ist das Ding an sich gar kein Seiendes mehr.

... also (weil die Erkennbarkeit zum Sein gehört) gar kein Seiendes mehr, ...

Wie die Physiker bisweilen von einer dunklen, nur sehr indirekt erkennbaren Materie sprechen, so könnte das *Ding an sich* die **dunkle Materie der Metaphysik** sein: eine notwendige Grundlage des Seienden, die sich aber nie als solche, sondern immer nur dank bestimmter Anschauungsformen, etwa in Raum und Zeit, und dann eben als konkret Seiendes zeigen kann.

... sondern eine dunkle (prinzipiell unerkennbare) Grundlage des Seienden.

Diese Interpretation halte ich für die zutreffende und vor allem für die sachlich attraktivere. **Kant** würde also **lehren**: Das Seiende geht nicht nur in unserer empirischen, sondern auch in unserer transzendentalen Subjektivität keineswegs restlos auf; es hat vielmehr einen uns fremden, an sich dunklen, unerkennbaren Untergrund, der nur durch bestimmte reine Anschauungsformen ins Sein und ins Sich-Zeigen gebracht werden kann. (Vgl. die *prima materia* bei **Aristoteles**, die durch Wesensformen, und die gegenständliche Substanz der Welt beim frühen **Wittgenstein**, die durch die Form der Wirklichkeit ins Sein und Sich-Zeigen gebracht werden muß.)

Das Ding an sich als dunkler Untergrund kann nur durch Anschauungsformen ins Sein und Sich-Zeigen gebracht werden.

Kants **empirischer Realismus** beträfe also das physikalische Raum-Zeit-System: Dieses ist unabhängig von unseren subjektiven Vorstellungen, sofern sich in ihm das an sich seiende Reale bekundet, wobei das Sich-Bekunden eben nur dank Raum und Zeit möglich ist.

Kants **transzendentaler Idealismus** hingegen beträfe nicht die physikalische, sondern nur die reine, geometrische Raum-Zeit, also nur das an den Dingen, was sie dem impossibilistischen Grund- und Grenzfall ihres Sich-Zeigens verdanken. Das ist ihre imaginäre Grenzfall-Euklidizität.

Das ist aber eine konservative Ergänzung und Abänderung der Kantischen Lehre. Er selber meint, daß die physikalische Raum-Zeit auch als solche (als physikalische) transzendental

ideell sei, und dadurch kommt ein subjektivistischer Zug in seiner Lehre, von dem ich sie gern befreien würde. Und das geht auch, glaube ich (und hoffe ich gezeigt zu haben), ohne großen Eingriff.

-- -- --

Dieser Eingriff betrifft auch noch eine weitere, mit dem vorigen zusammenhängende Lehre Kants. Kant nämlich glaubt:

Die uns bekannten Anschauungsformen (der euklidische dreidimensionale Raum und die eindimensionale Zeit) sind nicht die einzigen möglichen Anschauungsformen.

Die wirkliche Welt, unsere Welt, freilich ist das von den wirklichen, uns bekannten Anschauungsformen ins Sein und Sich-Zeigen gebrachte Ding an sich. Aber prinzipiell hätte das Ding an sich auch anders ins Sein und Sich-Zeigen gebracht werden können. Es lassen sich daher andere *mögliche* (aber nicht wirkliche) **Welten** denken, in denen eine völlig andere Grundeinstellung der Anschauung herrscht als in der wirklichen Welt: vielleicht ein vierdimensionaler regelmäßig gekrümmter Raum und eine zweidimensionale, schon in der Grundeinstellung gequantelte Zeit oder was auch immer. Darüber können wir nichts wissen.

Ich muß einräumen, daß Kant diese Position wirklich zu vertreten scheint und daß sie eine **unattraktive** Weiterbearbeitung der sonst attraktiven Lehre vom dunklen Ding an sich darstellt.

Also: Daß das Ding an sich ohne geeignete Anschauungsformen **weder wirklich existieren noch erkannt werden** kann, das ist in Ordnung. Daß es aber zu den faktischen Anschauungsformen, die wir kennen, dem euklidischen Raum-Zeit-System, **mögliche Alternativen** geben könnte, die wir uns nicht ausmalen können, das ist theoretisch unbefriedigend. Denn wir verstehen dann beispielsweise nicht die **Notwendigkeit**, mit welcher die Sätze der euklidischen Geometrie für den reinen, leeren Raum doch gelten.

Kants **Nachfolger** haben ihn in diesem Punkt zu überbieten und zu zeigen versucht, daß der leere Raum und die leere Zeit aus begrifflichen Gründen gerade so beschaffen sein müssen, wie wir sie in reiner Anschauung a priori vorstellen.

Aber wie dem in der Sache auch sein mag, man darf Kant jedenfalls nicht so interpretieren, als nähme er an, daß es in der **wirklichen Welt Alternativen** zu unseren menschlichen Anschauungsformen geben könnte. Es ist also nicht möglich, daß es in unserer Welt Organismen gibt, die im transzendentalen Sinn anders anschauen als wir. Denn unsere Welt ist **objektiv** in ihrer raumzeitlichen Grundeinstellung drei-plus-ein-dimensional und euklidisch, und alle ihre **Bewohner** sind dies ebenfalls und müssen sie auch so anschauen. Nur im Empirischen können sie sich unterscheiden. So hören etwa **Fledermäuse** Ultraschall und sehen **Turmfalken** mehr Farben als wir usw. Aber im Transzendentalen, wie gesagt, also bezüglich der Raum-Zeit-Struktur der Welt, gibt es innerhalb der Welt keine Alternativen. Allenfalls gibt es andere mögliche Welten mit ganz anderen Formen der Erscheinungen. **Kant** jedenfalls glaubt das; aber schon seine unmittelbaren Nachfolger (**Fichte, Schelling und Hegel**) nahmen mit guten Gründen an, daß er sich darin irrte und daß also auch **jede mögliche Welt** dieselbe raumzeitliche Grundeinstellung aufweist wie die wirkliche.

-- -- --

Die Bewandtnis dieser Meinungsdivferenz wird klarer, wenn wir nach der Ästhetik nun auch die **Logik** ins Bild bringen. Die Logik ist (vage und allgemein gesprochen) die Lehre vom Denken, insbesondere vom korrekten **Schließen**; und die **formale** Logik behandelt das Denken bzw. Schließen „**algebraisch**“, d.h. sie ersetzt Termini durch Schemabuchstaben:

Alle A sind B. (Die formale Logik ist „algebraisch“)

Alle B sind C.

Ergo: Alle A sind C.

Zu Kants Zeiten bestand die formale Logik wesentlich aus der traditionellen Aristotelischen Syllogistik (ein Syllogismus ist ein Schluß aus zwei Prämissen von der gerade am Beispiel erläuterten Art.) Seither hat sich die Logik, dank Gottlob Frege, radikal gewandelt und angereichert. Sie ist heute viel mehr als bloße Syllogistik; aber die traditionelle Syllogistik ist deswegen nicht ungültig, sondern eben nur in einen größeren Rahmen eingebettet worden, und die klassischen logischen Prinzipien des **Nichtwiderspruchs** und des **ausgeschlossenen Dritten** werden nach wie vor als Prinzipien anerkannt.

Nichtwiderspruchsprinzip: $\sim(p \wedge \sim p)$

Satz vom ausgeschlossenen Dritten: $p \vee \sim p$

Vor dem Hintergrund der formalen Logik wollen wir nun noch einmal die Rede von **möglichen Welten** ins Spiel bringen.

Sie wurde von **Leibniz** zwar nicht erfunden, aber in der Philosophie popularisiert. Nach Leibniz' Lehre denkt **Gott** in seinem unendlichen Verstand beständig an alle möglichen Welten, die er hätte schaffen können. Sie konkurrieren in Gottes Verstand sozusagen um die Wirklichkeit, die Gott genau einer von ihnen kraft seines Willens und seiner Allmacht verleihen kann. Da Gott allmächtig, allwissend und allgütig ist, wird er zweifellos die beste aller möglichen Welten erschaffen. Also, schloß Leibniz, ist die wirkliche Welt die **beste aller möglichen Welten**. Mehr war offenbar nicht drin, aus Gründen, die wir im Einzelfall nicht kennen, sondern die nur Gott kennt.

Auch heutzutage operiert man auf vielen philosophischen Gebieten gern mit möglichen Welten. Etwa um die sog. **Modalitäten** zu erklären, d.h. auf dem Gebiet der **Modallogik**:

Etwas gilt notwendigerweise gdw es in allen möglichen Welten gilt.

Etwas gilt möglicherweise gdw es in mindestens einer möglichen Welt gilt.

Aber man stellt sich heute nicht mehr einen unendlichen Gott vor, in dessen Verstand die möglichen Welten ihren angestammten Ort hätten. **Entweder** nimmt man an, daß mögliche Welten Beschreibungen oder Repräsentationen von Alternativen zur wirklichen Welt sind, also etwas Sprachliches oder Gedankliches. **Oder** man nimmt an – aber das war im Grunde nur ein einziger Philosoph, **David Lewis** aus Princeton –, daß es die möglichen Welten in der gleichen Konkretion gibt wie die wirkliche. Nur ist jede Welt von jeder anderen raumzeitlich und kausal getrennt; d.h. es gibt keinerlei Verbindungen zwischen ihnen. Und die **wirkliche** Welt ist Lewis zufolge einfach **unsere** Welt, die Welt in der **wir** leben. (Aber jeder Weltbewohner nennt seine eigene Welt die wirkliche; so wie jedes Zeitalter sich selbst als die Gegenwart begreift.)

Woher aber soll man wissen, welche möglichen Welten es gibt (d.h. was möglich ist). Zunächst einmal wird man sagen, daß Welten, in denen die **formale Logik** nicht gilt, jedenfalls unmöglich sind. Mit anderen Worten: Die klassische formale Logik gilt in **allen** möglichen Welten.

Und die Naturgesetze, die wir in der Physik zu erkennen versuchen? Die gelten nicht in allen möglichen Welten, sagt jedenfalls David Lewis. Sie gelten in einer Teilklasse der möglichen Welten, die von unserer Welt aus „nomologisch erreichbar“ sind.

[Tafelbild: Die Klasse der möglichen Welten hat die Klasse der nomologisch erreichbaren Welten als echte Teilklasse]

Um herauszufinden, was möglich ist, operiert David Lewis selber 1) mit einem Prinzip der **Rekombination** und 2) mit der Annahme „**aliener**“ (fremdartiger) Eigenschaften. Gemäß 1) können wir natürliche Eigenschaften, die in der wirklichen Welt vorkommen, in Gedanken frei rekombinieren und erhalten dabei Möglichkeiten. Oder anders akzentuiert: Wir können die materielle Füllung des Raumzeitsystems in Gedanken frei in Raum und Zeit umverteilen und erhalten Möglichkeiten. Zum Beispiel kennen wir wirkliche Menschen, d.h. sprechende

Köpfe auf menschlichen Rumpfen. Dann gibt es in bestimmten möglichen Welten auch sprechende Köpfe ohne Rumpfe.

Gemäß 2) müssen wir außerdem noch mit Eigenschaften rechnen, die in der wirklichen Welt nicht vorkommen (nicht „instantiiert“ sind). – Und so wird aus den möglichen Welten ein ziemlich kunterbunter Haufen. In manchen von ihnen gelten zum Beispiel nicht nur unsere Naturgesetze nicht, sondern überhaupt keine (Natur-)Gesetze. Sie sind also vollkommen chaotisch. Auf einen Blitz folgt manchmal ein Donner, meistens aber nicht, sondern einmal dies und einmal das, ohne erkennbare Regelmäßigkeit.

Soviel zum allgemeinen **Hintergrund** der Rede von möglichen Welten. Nun wieder zu **Kant**.

-- -- --

Kant ist der Auffassung, daß es im Bereich des Möglichen nicht ganz so chaotisch zugeht, wie Lewis meint (der sich auf Hume beruft). Beispielsweise möchte er in der transzendentalen Logik zeigen, daß es bestimmte **Begriffe** – die reinen Verstandesbegriffe – gibt, die in allen möglichen Welten objektiv gültig sind, und daß es bestimmte **Gesetze** gibt – die Grundsätze des reinen Verstandes – die in allen möglichen Welten gelten. Und dann soll ja durch die KrV geklärt werden, inwiefern eine wissenschaftliche Metaphysik möglich ist. Deren Gesetze würden dann auch für alle möglichen Welten gelten. Solche reinen Begriffe und a priori erkennbaren Gesetze, wie die Metaphysik sie zu erkennen versucht, wollen wir in ihrer Gesamtheit ein „**Begriffsnetz**“ nennen („conceptual scheme“, „Begriffsschema“, aber Kant benutzt „Schema“ schon selber zu einem anderen Zweck, daher hier lieber „Netz“):

Begriffsnetz: Ein Satz reiner Verstandesbegriffe (z.B. Substanz, Kausalität, ...) und a priori erkennbarer Gesetze, durch die festgelegt wird, was **metaphysisch möglich** ist.

Gegeben das dunkle, unerkennbare, noch gar nicht wirkliche Ding an sich, wirkt ein Begriffsnetz wie eine Art **Filter**: Nicht alle formallogisch möglichen Welten werden auch metaphysisch möglich und damit in einem inhaltlicheren Sinn möglich sein.

Das Ergebnis der TÄ ist es nun, wenn man Kant wörtlich nimmt, daß es noch einen zweiten Welten-Filter gibt, nämlich unser „Anschauungs-Netz“, wenn man es so nennen will:

Anschauungsnetz: Ein Satz von reinen Anschauungsformen, durch die festgelegt wird, was „**ästhetisch möglich**“ ist.

Und Kant meint nun, daß unser Anschauungsnetz, bestehend aus dem dreidimensionalen euklidischen Raum und der eindimensionalen, raumanalogen Zeit, **enger** ist als unser Begriffsnetz (das aus den reinen Verstandesbegriffen und reinen Verstandesgrundsätzen besteht), daß es also mehr metaphysisch mögliche Welten gibt als ästhetisch mögliche Welten.

[Tafelbild: Formallogisch, metaphysisch, ästhetisch mögliche Welten]

An diesem Punkt haben Kants **Nachfolger**, wie gesagt, **protestiert**, und ich glaube: zu Recht. Kant selber hat sich bemüht zu zeigen, daß die *logische* Möglichkeit mit der *metaphysischen* Möglichkeit zusammenfällt, daß es also keine Welten gibt, die logisch möglich, aber metaphysisch unmöglich sind. Dafür applaudieren ihm Fichte, Schelling und Hegel. Aber er hat so getan, als sei die ästhetische Möglichkeit, wie wir sie von unseren menschlichen Anschauungsformen her kennen, echt enger als die metaphysische Möglichkeit, d.h. als gebe es metaphysisch mögliche Welten, die nicht ein Raum-Zeit-System wie das unsrige (sondern irgendein anderes Anschauungsnetz) als Form der Erscheinung besäßen.

Mit anderen Worten: Kant meint zwar, daß unser **Begriffsnetz** höchst liberal ist und alle logisch möglichen Welten durchläßt (es ist sozusagen ein „Null-Netz“, wie er in der tr. Logik zeigen will), daß aber unser **Anschauungsnetz** restriktiv ist und nur einige logisch mögliche Welten durchläßt, aber keineswegs alle.

- Kant: 1) Unser Anschauungsnetz ist ein echtes Netz (läßt nur einige Welten durch).
2) Unser Begriffsnetz ist ein Null-Netz (läßt alle mögl. Welten durch).

Punkt 1) gehört noch in die TÄ. Mit Punkt 2) werden wir in Kürze die transzendente Logik betreten. Aber zunächst noch einige **Abschlußbemerkungen zu 1)**:

In diesem Punkt folge ich Hegel und widerspreche Kant: Auch unser Anschauungsnetz ist meines Erachtens ein **Null-Netz**. Aber ich glaube, daß man hier nicht viel ändern muß bei Kant, sondern nur eine Ergänzung, eine konservative Erweiterung anbringen muß, durch die seine Gesamttheorie nicht beschädigt wird.

Man müßte dazu zeigen, daß in einer Welt, in der die klassische Logik gilt, eine physikalische Grundeinstellung herrschen *muß* von der Art der euklidisch-newtonischen Grundeinstellung. Ich glaube mit Kants unmittelbaren Nachfolgern, daß dies machbar ist; aber ich will hier diese Ergänzung nicht versuchen; man müßte dazu etwa die Dreidimensionalität des Raumes mit den drei Aspekten unseres Denkens (Begriff, Urteil Schluß) in Beziehung setzen. Das wäre kein Thema mehr für die TÄ, sondern eines für die TrLo.

Statt dessen fasse ich die Ergebnisse zur TÄ noch einmal im Rückblick zusammen:

David Lewis vertritt die These, daß die sogenannten möglichen Welten (die Weisen, wie die wirkliche Welt hätte sein können) real sind, den sog. **modalen Realismus**. Die modalen Nicht-Realisten hingegen meinen, mögliche Welten seien nur (sprachliche oder geistige oder bildliche) **Repräsentationen**, die auf nichts Reales zutreffen. Lewis nennt diese Position „Ersatzismus“ und versucht zu zeigen, daß die vorgeschlagenen Ersatzwelten, ihre Aufgabe nicht erfüllen können.

Mit meiner Kant-Interpretation ist ein ganz **neuer Ersatzismus** denkbar geworden:

Geometrischer „Ersatzismus“: Mögliche Welten sind nicht-euklidische Geometrien.

Mögliche Welten sind demzufolge Weisen, wie eine (3+1)-dimensionale euklidische Mannigfaltigkeit durch Materie (Masse, Energie, ..., was auch immer) **deformiert** werden kann: **gekrümmt**, mit ein paar parasitären Extradimensionen **angereichert**, **gequantelt** usw.

Keine mögliche Welt ist ein (3+1)-dimensionales euklidisches System (denn der einzige Kandidat, die leere Welt, wäre keine Welt, sondern nichts); aber für **jede mögliche Welt** fungiert das (3+1)-dimensionale euklidische System als **impossibilistischer Grenzfall** und **idealisierte Grundeinstellung**. Obwohl also eine euklidische Welt **unmöglich** ist, gilt notwendigerweise die euklidische Geometrie in jeder möglichen Welt als eine Idealisierung. Und unsere Einbildungskraft hält sich punktgenau an die Idealisierung.

Kant hat den Konflikt zwischen der Realität und ihrer Wahrnehmung auf der einen Seite und unserer Einbildungskraft auf der anderen nicht vorausgesehen. Niemand hat ihn vorausgesehen. Erst **Einsteins ART** zwingt uns, ihn anzuerkennen. Und erst im nachhinein wird klar, wie nahe Kant daran war, eine grundlegende Lehre der ART a priori zu entdecken, nämlich die Lehre, daß das Reale auf die Topologie des Raumes und der Zeit zurückwirken muß.

Aber Kant hat den letzten entscheidenden Schritt eben nicht vollzogen. Er blieb dabei, daß es unter den möglichen Welten **euklidische** gibt, zum Beispiel, wie er meinte, die wirkliche, und daß es mögliche Welten gibt, die überhaupt keinen Bezug zur Euklidizität haben. (**Umgekehrt** wird, wie wir gesehen haben, ein Schuh daraus: Keine mögliche Welt ist euklidisch, aber alle haben einen Bezug zur Euklidizität.)

(Allerdings muß ich noch eine **Warnung** vor möglichen Mißverständnissen anbringen. Auch Kant selber redet mitunter von sogenannten Welten, insbesondere von der **sinnlichen** und der **intelligiblen Welt**. Aber das ist etwas ganz anderes. Die sinnliche und die intelligible Welt sind bei Kant Teile der einen und ganzen Realität, also nicht Welten im modernen Sinn. – Nur damit hier keine Verwechslungen vorkommen.)

Wenn wir als wieder zur modernen Redeweise von möglichen Welten zurückkehren, so stellt sich für Kant die Situation so dar:

Es gibt all die vielen **logisch** möglichen Welten, und als Teilklasse die **ästhetisch** möglichen Welten (nach Kant, nicht aber nach meiner Auffassung, eine echte Teilklasse):

Logische mögliche Welten: widerspruchsfrei

Ästhetisch mögliche Welten (echte Teilklasse): (3+1)-dim euklidisches RZ-System

Das (3+1)-dim RZ-System wirkt wie ein **Existenzfilter**: Alles, was zur Existenz kommt, muß hindurch, muß raumzeitlich sein. Draußen, sozusagen vor dem Filter, steht das „**Ding an sich**“, aber das ist für sich genommen nicht wirklich, sondern verwirklicht sich erst in Raum und Zeit, als eine (3+1)-dim Welt.

-- -- --

Nun also zu dem **zweiten Punkt** – „Unser Begriffsnetz ist ein Null-Netz (läßt alle mögl. Welten durch)“ – und damit zur **transzendentalen Logik**.

Wie will Kant das zeigen? Wie will er zeigen, daß es bestimmte Begriffe und Gesetze gibt, die in allen möglichen Welten gelten? Nun, er müßte dazu zeigen, daß diese Begriffe und die entsprechenden Gesetze irgendwie aus der formalen Logik gewonnen werden können. Und genau das ist sein Programm für die reinen Verstandesbegriffe in deren sogenannter „metaphysischer Deduktion“ (es wird dann später auch noch eine transzendente Deduktion geben).

Dazu hole ich ein wenig weiter aus. Die sog. **Erste Philosophie** der **aristotelischen** Tradition untersuchte die Grundbestimmungen des **Seienden**, die sogenannten **Kategorien**. (Bei Aristoteles: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Tun, Leiden, Haben, Liegen.) Doch in der Neuzeit, seit Descartes und Locke, tritt neben oder vielmehr vor die Frage nach den **Grundbestimmungen** die nach der **Erkennbarkeit** des Seienden.

Ausgehend vom menschlichen **Geist** und seinen **Vorstellungen** fragen **Descartes** und **Locke**, wie Vorstellungen das Reale außerhalb des Geistes zu **repräsentieren** vermögen. Der Sache nach geraten damit auch die Grundbegriffe des Seienden, die **Kategorien**, auf den Prüfstand. Sind die kategorialen Denkinhalte wirklich Bestimmungen dessen, was an sich der Fall ist

bzw. was **objektiv** existiert, oder sind sie nur Modifikationen unseres Geistes, und wenn letzteres, welche Konsequenzen hat das für ihre objektive Gültigkeit?

Bei **Kant** treten diese Fragen ins Zentrum der Philosophie. Angeregt durch die Schwierigkeiten, die der klassische **Empirismus** damit hatte, bestimmte grundlegende Begriffe wie die der **Substanz** und der **Kausalität** zu bestimmen und zu legitimieren, hat Kant eine völlig neue Theorie der Kategorien entworfen.

Für **Aristoteles** waren die Kategorien oder Grundbestimmungen des Seienden das, was von den Formen der Prädikation, den $\sigma\chi\eta/\mu\alpha\tau\alpha\ \theta\epsilon=j\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota/\alpha\jmath$, bezeichnet wird (Met. D 7, 1017 a23). Die Prädikation „ist ein Hund“ bezeichnet ihrem Inhalt nach etwas anderes als die Prädikation „ist ein Pferd“; aber ihrer Form nach, als Prädikationen von Sortalbegriffen, bezeichnen beide dasselbe, nämlich die **Substanz**. Ebenso bezeichnet die gemeinsame Form der Prädikationen „ist weiß“ und „ist gebildet“ etwas Identisches, nämlich die **Qualität**, und so weiter für insgesamt zirka zehn Kategorien – man weiß ja nicht so genau, wie man Formen der Prädikation zählt.

Kant rügt denn auch das **Botanisierende** dieses Verfahrens: Aristoteles habe die Kategorien aufgerafft, „wie sie ihm aufstießen“ (KrV A 81/B 107), und setzt ein eigenes, **prinzipiengeleitetes Verfahren** an seine Stelle. Man kann diesen theoretischen Coup nicht genug bewundern, mit dem er **Aristoteles** und im selben Zug **Hume** überbot, und zwar jeweils mit deren eigenen Mitteln:

Hume hat ja recht. Man kann kategoriale Gehalte nicht empirisch gewinnen und legitimieren. Aber die kategorialen Gehalte sind deswegen keine Produkte der **Einbildungskraft** und der **Gewohnheit**, sondern lassen sich aus einem Gebiet unseres Wissens herleiten, das so fest und sicher steht wie allenfalls noch die Mathematik: aus der formalen **Logik**. Diese wiederum hat **Aristoteles** zum wissenschaftlichen System der **Syllogistik** entwickelt.

Man braucht nun, so Kants revolutionärer Gedanke, nur die syllogistisch relevanten Denkinhalte, die durch logische Partikeln wie „alle“, „einige“, „ist“, „nicht“, „wenn ... , dann ...“ usw. ausgedrückt werden, in eine andere Inhaltsart zu transponieren, in die Art der Begriffsinhalte, und schon sind die Grundbegriffe des reinen Verstandes gewonnen und mit ihnen eine begrifflich gehaltvolle, „**transzendente**“ Logik. Das ist die sog. **metaphysische Deduktion** der Kategorien.

Die **Herleitung** der Kategorien ist also **Transposition** formallogischer Inhalte in begriffliche Inhalte. Was Begriffe, Urteile, Schlüsse angeht, so ist die allgemeine Logik *formal*, wie daran zu erkennen ist, daß in der **Syllogistik** Begriffe durch **Schemabuchstaben** repräsentiert werden (können). Bezüglich der Termini ist die allgemeine Logik insofern „**algebraisch**“. Aber sie hat nichtsdestoweniger ihre eigenen, genuin **logischen Inhalte**, die in den logischen Partikeln („alle“, „einige“, „ist/sind“, „nicht“, „wenn – dann“, „oder“ usw.) ihren Ausdruck finden. Die Kategorien und mit ihnen eine begrifflich gehaltvolle, „transzendente“ Logik gewinnt man, wenn man diesen Partikeln inhaltlich entsprechende **Termini** zuordnet.

Was aber ist das **Prinzip** der Zuordnung? Der Gedanke der **Synthesis**. „Synthesis“ ist der Ausdruck, den Aristoteles gebraucht, um die Verbindung von Inhalten zu einem **Urteil** zu bezeichnen (vgl. de an. III 6, 430a27f.), und so gebraucht ihn auch Kant. Aber Kant dehnt den Wortgebrauch aus (weil die Sache, wie er meint, es erfordert): Dieselbe Synthesis, die wir aus dem **Urteil** kennen und die im Urteil, somit in Beziehung auf Begriffsinhalte, in zwölf syllogistisch relevanten Formen vorkommt, kommt auch schon in Beziehung auf **Anschauungsinhalte** vor, und dort dann ebenfalls in den zwölf vom Urteil her bekannten Formen. Auf diese Weise ergeben sich zwölf **Einheitsgedanken** von **Anschauungsinhalten**: die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien:

„Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedene[r] Vorstellungen *in einer Anschauung* Ein-

heit, welche [sc. Einheit], allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.“ (A 79/B 104f.)

Das könnte man jetzt für die einzelnen Kategorien durchprobieren; aber wir wollen uns das sparen und nur kurz die **Kategorien nennen**: Es gibt drei Kategorien der **Quantität**: Einheit, Vielheit und Allheit, die aus den Quantitäten der Urteilen abgeleitet werden. Zweitens gibt es drei Kategorien der **Qualität**, die aus der Art der Urteilsverknüpfung abgeleitet werden: Realität, Negation, Limitation. Drittens gibt es drei Kategorien der **Relation**, die aus den drei Urteilstypen (kategorisch, hypothetisch, disjunktiv) abgeleitet werden: Substanz, Kausalität, Gemeinschaft/Wechselwirkung. Viertens gibt es drei Kategorien der **Modalität**, die aus den Modalitäten der Urteile abgeleitet werden: Möglichkeit/Unmöglichkeit, Dasein/Nichtsein, Notwendigkeit/Zufälligkeit.

Das war in nuce die **metaphysische Deduktion** der Kategorien, die sie als aus reinem Denken entsprungen nachweist. Bevor wir nun zur transzendentalen Deduktion fortschreiten, wollen wir uns des Erreichten noch einmal kurz versichern.

-- -- --

Die **logisch möglichen Welten** scheinen auf den ersten Blick ziemlich seltsame Welten einzuschließen, etwa solche mit abgetrennten sprechenden Köpfen und anderen Ungeheuern. Denn zunächst einmal sieht es so aus, als sei alles möglich, was sich durch gedankliche **Rekombination** des Wirklichen vorstellen läßt. Vor allem scheint nichts dafür zu sprechen, daß in allen möglichen Welten die uns vertraute gute „**metaphysische Grundordnung**“ herrscht. Die gute metaphysische Grundordnung? Was ist damit gemeint? Nun, daß bestimmte **Grundbegriffe** auf die Dinge zutreffen, vor allem zwei Begriffspaare:

Substanz – Akzidens (Inhärenzbeziehung)

Ursache – Wirkung (Kausalbeziehung)

Solche **metaphysischen Grundbegriffe** heißen seit Aristoteles **Kategorien**; und die Philosophie, näher die Metaphysik, kann aufgefaßt werden als eine Lehre von den Kategorien der Dinge.

Nun hatten aber die Empiristen, teils schon Johne **Locke**, vor allem aber David **Hume**, Zweifel an diesen Kategorien angemeldet. Wir haben **Sinneseindrücke**, sagt Hume, und unsere Einbildungskraft macht von ihnen Abzüge, Kopien, die sogenannten (mentalen) **Ideen**. Die kommen dann in der Erinnerung, in der planenden Antizipation, im freien Nachdenken und Imaginieren vor. Und das ist schon alles. Nirgendwo gibt es einen Hinweis, daß die Sinneseindrücke sich auf Eigenschaften beziehen, die einer **Substanz inhärieren**. Wir haben schlicht keine Eindrücke von Substanzen.

Ebenso mit der **Kausalität**. Es gibt bestimmte **Muster** im Auftreten unserer Sinneseindrücke. Zum Beispiel folgt auf einen bestimmten optischen Eindruck (einen **Blitz**) regelmäßig ein bestimmter akustischer Eindruck (ein **Donner**). Aber das ist schon alles. Die **Kausalität** selber, die vermeintlich mit ihr verbundene **Notwendigkeit**, können wir nicht wahrnehmen.

Hume war so zu der Überzeugung gekommen, daß unsere Vorstellungen von Substantialität und Kausalität sich rein

subjektiver Gewöhnung an zufällige Regelmäßigkeiten

verdanken und daß es bei den Dingen selber keine objektive Notwendigkeit und keine objektive Gültigkeit der Kategorien gibt. (Theoretisch könnte die Welt morgen schon ganz andere oder überhaupt keine Regelmäßigkeiten mehr aufweisen.)

Dagegen möchte **Kant** zeigen, daß die Vorstellungen der Substantialität und Kausalität ihren Ursprung nicht in subjektiver Gewöhnung an zufällige Regelmäßigkeiten, sondern in der **Logik** haben, die natürlich von Hume nicht bestritten, sondern anerkannt wird.

Kant möchte, mit anderen Worten, zeigen, daß die logisch möglichen Welten alle „metaphysisch ordentlich“ sind:

In allen möglichen Welten (d.h. notwendigerweise) gelten die Kategorien.

Diesen Beweis führt er in zwei Teilen:

- der metaphysischen Deduktion
- der transzendentalen Deduktion (der Kategorien)

Die **metaphysische Deduktion** haben wir schon kurz behandelt. Ihr Ergebnis war:

Met. Ded.: Die Kategorien (insgesamt 12) haben ihren Ursprung nicht in subjektiver Gewöhnung an zufällige Regelmäßigkeiten, sondern in den Formen und Funktionen der formalen Logik.

So gibt es **erstens** entsprechend den verschiedenen Quantitäten der Urteile drei Kategorien der **Quantität**: Einheit, Vielheit und Allheit. **Zweitens** gibt es drei Kategorien der **Qualität**, die aus der Art der Urteilsverknüpfung abgeleitet werden: Realität, Negation, Limitation. **Drittens** gibt es drei Kategorien der **Relation**, die aus den drei Urteilstypen (kategorisch, hypothetisch, disjunktiv) abgeleitet werden: Substanz, Kausalität, Gemeinschaft/Wechselwirkung. **Viertens** gibt es drei Kategorien der **Modalität**, die aus den Modalitäten der Urteile abgeleitet werden: Möglichkeit/Unmöglichkeit, Dasein/Nichtsein, Notwendigkeit/Zufälligkeit.

-- -- --

05.11.09

Wir haben zuletzt über die **metaphysische Deduktion** der Kategorien gesprochen. Sie leistet zweierlei:

Die MD zeigt 1) welche Kategorien es gibt, und 2) daß sie nicht subjektiver Gewöhnung, sondern der Logik entspringen.

Bevor wir fortschreiten zur TD, will ich aber doch noch ein paar Worte darüber verlieren, wie Kant die Kategorien aus den Funktionen des Denkens in den verschiedenen Urteilen herleitet.

Urteile sind Sätze, die als Prämissen oder Konklusionen in **Syllogismen** fungieren können; also nicht beliebige Sätze, sondern syllogistisch aufbereitete Sätze. Was heißt das?

Syllogismen sind Schlüsse aus jeweils zwei Prämissen, der **Maior** und der **Minor**:

Syllogismus: Schluß aus zwei Prämissen: OS und US, und zwar ...

Und sie werden in **kategorische**, **hypothetische** und **disjunktive** Schlüsse unterteilt:

... kategorisch, hypothetisch oder disjunktiv.

Im **hypothetischen Schluß** ist der OS ein hypothetischer Satz (Konditional), der US ein kategorischer Satz und der Schlußsatz (die Konklusion) ebenfalls:

Hypothetischer Schluß:	Wenn p, so q (Mod. Pon.)	Wenn p, so q (Mod.toll.)
	p	~q
	Also q	Also ~p

Im **disjunktiven Schluß** ist der OS eine Disjunktion aus zwei oder mehr Gliedern. Im US legt man sich bezüglich dieser Glieder näher fest; und das ermöglicht dann den Schluß.

Beispiel eines disjunktiven Schlusses:	p oder q oder r
	~ p und ~r
	Also q

Drittens gibt es den **kategorischen Schluß**, der aus lauter kategorischen Urteilen besteht. Ein kategorisches Urteil hat **zwei Termini**, den Subjekt- und den Prädikatterminus, wobei die Subjektstelle zusätzlich eine **Quantität** und die Prädikatstelle zusätzlich eine **Qualität** hat.

Kategorisches Urteil:	Subjekt – Prädikat
	qn/T ₁ – ql/T ₂

Der Quantität nach sind kategorische Urteile entweder allgemein oder besonders oder einzeln; der Qualität nach sind entweder bejahend oder verneinend oder „unendlich“:

a/b/e T ₁	ist (sind) / ist-(sind)-nicht / ist (sind) nicht-	T ₂ .
----------------------	---	------------------

Bleibt viertens noch die **Modalität** der Urteile (und zwar der Urteile überhaupt, nicht nur der kategorischen), die nicht eigens sprachlich ausgedrückt werden muß (sondern hinzugedacht werden kann). Ihrer Modalität nach sind die Urteile **problematisch** oder **assertorisch** oder **apodiktisch**:

M(p)	problematisches Urteil
p	assertorisches Urteil
N(p)	apodiktisches Urteil

Problematisch etwa ist der Vordersatz eines hypothetischen Urteils zu nehmen. **Apodiktisch** gilt ein Syllogismus als ganzer (aber der ist zugegebenermaßen kein Urteil im engen Sinn, sondern ein Urteilsgefüge). Aber auch einzelne Urteile können apodiktisch sein, wenn sie nämlich a priori eingesehen werden.

Auf diese Weise haben wir $3 \times 4 = 12$ Urteilsformen unterschieden. Jetzt noch einmal kurz in der **richtigen Reihenfolge**. Was ist die richtige Reihenfolge? Nun, anfangen muß man mit den kategorischen Urteilen, weil die anderen aus ihnen zusammengesetzt sind. Und da hat man zunächst die Subjektstelle, an der das Urteil quantifiziert ist, und zweitens die Prädikatstelle, an der es qualifiziert ist. Drittens kommt stell sich dann die Frage der Beziehung von

Urteilen: Ist ein Urteil alleinstehend, so ist es **kategorisch**; ist es ein konditionales Gefüge aus zwei Urteilen, so ist es **hypothetisch**; ist es ein Gefüge aus mindestens zwei miteinander unverträglichen und zusammen eine Sphäre ausschöpfenden Urteilen, so ist es **disjunktiv**.

Alle die bisher genannten Urteile können nun entweder als **problematische** Urteile **erwogen**, als **assertorische** Urteile **behauptet** oder als **apodiktische** Urteile a priori **eingesehen** werden.

Und jetzt die zugeordnete **Tafel der Kategorien**:

- 1) Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit
- 2) Kategorien der Qualität: Realität, Negation [Mangel, Privation], Limitation
- 3) Kategorien der Relation: Inhärenz/Subsistenz, Ursache/Wirkung, Gemeinschaft (W-Wrkg.)
- 4) Kategorien der Modalität: Möglichkeit/Unmögl., Dasein/Nichtsein, Notwendigkeit/Zuflgkt.

-- -- --

Was Urteilsformen und Kategorien verbindet ist die gedankliche Leistung der **Synthesis**. Was es damit auf sich hat, wird uns im Fortgang noch näher beschäftigen. Hier nur so viel. Der Ausdruck stammt von **Aristoteles**, der damit das bezeichnet, was im Urteil geschieht. Im Urteil werden Gedankeninhalte – entweder zwei Begriffe oder aber zwei oder mehr Urteile – miteinander zu einem Urteil verbunden. Diese Verbindung hat nach Kants Urteils- und Kategorientafel zwölf wesentliche Modifikationen, **zwölf Weisen der Synthesis**. Und diese Synthesis kann auch ausgeübt werden in Beziehung auf das (reine und dann auch empirische) **sinnliche Mannigfaltige**. Und so ergeben sich aus den zwölf Weisen der Urteilssynthesis zwölf Einheitsgedanken bezüglich des gegebenen Mannigfaltigen, eben die Kategorien.

Wichtig ist es, daß man sich die Synthesis nicht als eine reale Operation oder Manipulation vorstellt. Im Vollzug eines Urteils, gut, da werden zwei Termini (oder Sätze) tatsächlich zusammengestellt, die sonst vielleicht unzusammengestellt geblieben wären. Aber auch da kann man sich die Sache so vorstellen, daß es das Urteil als **Typus** in unserer Sprache schon gibt.

Im Vollzug wird es sozusagen nur angeknipst, so daß es gleichsam aufleuchtet. Im Urteilen erfinde ich keine Gedankeninhalte, sondern verwirkliche einen bestimmten Gedankeninhalt, der in meiner Sprache schon vorhanden ist.

Das gilt für die Synthesis bezüglich des gegebenen **Mannigfaltigen** erst recht. Ich greife nicht ein in den Lauf der Ereignisse, wenn ich sie synthetisiere, sondern lasse sie unbeschädigt, wie sie sind. Ein gutes Beispiel ist das Lesen, zum Beispiel eines Entfernungsanzeigers an der Straße:

Mannheim 30 km

Die Vorbeifahren lesen dieses Schild, ohne es dabei im geringsten zu verändern oder zu beschädigen. Es ist für das Schild vollkommen unerheblich, ob jemand, der es in den Blick nimmt, lesen kann oder nicht. Der Leser und der Nichtleser sehen dasselbe und ändern nichts daran. Aber der Leser kann eine bestimmte Synthesis ausüben, nämlich bestimmte Aspekte des Schildes (schwarze Striche, sagen wir) in einer solchen Weise zusammennehmen, daß sich ihm der **Sinn** des Schildes erschließt.

Dieser Sinn ist schon da. Das städtische Verkehrsamt (oder wer auch immer) hat ihn in die schwarzen Konfigurationen planmäßig hineinlegen lassen. Aber man kann diesen Sinn nicht sehen, nicht sinnlich wahrnehmen. Ein Leser muß ihn in die schwarzen Striche hineinprojizieren. Er muß

projizieren, was schon da ist (Hegel sagt: „setzen“, was an sich vorhanden ist)

Leser und Nichtleser sehen dasselbe. Aber es ist mehr da, als sie sehen, und der Leser kann das, was da ist, eigens in das Gesehene hineinprojizieren; der Nichtleser kann das nicht. So können auch Denker und Nichtdenker (Menschen und Tiere) dasselbe sehen; aber nur die Denker können die objektiv vorhandene Kategorialität der Dinge erkennen, und zwar indem sie sie in die Dinge eigens hineinprojizieren (obwohl oder vielmehr weil sie schon da ist).

Wie machen die Denker das? Indem sie **urteilen**. Sie „beleuchten“ die Welt mit ihren Urteilen, und im Licht der Urteile scheint dann die kategoriale Verfassung der Welt auf, die als solche nicht sinnlich wahrgenommen werden kann.

Unsere Urteilspraxis ist das besondere Licht, in dem die Dinge ihre für die Sinnlichkeit verborgene Kategorialität zu erkennen geben.

-- -- --

Wer Lesen gelernt hat, **muß** lesen. Er oder sie kann nicht (oder nur mit größter Mühe) das Straßenschild anschauen, ohne zugleich seinen Sinn zu verstehen. (Na ja, es gibt auch Straßenschilder ...) Ebenso können wir, wenn wir sprechen, denken, urteilen gelernt haben, nicht mehr damit aufhören. Und wir denken unweigerlich in den **Kategorien**. Aber natürlich ist es zunächst eine bloße Behauptung oder Hoffnung, daß wir damit „setzen, was an sich vorhanden ist“ oder „projizieren, was schon da ist“.

Beim Sinn des Straßenschildes haben wir das zuständige Verkehrsamt, das für ihn gesorgt hat. Aber wer hätte denn dafür gesorgt, daß die Kategorialität, die wir auf oder in die Dinge projizieren, dort auch wirklich schon vorhanden ist? Soll man etwa einen **Schöpfergott** annehmen und ihm die Zuständigkeit dafür übertragen?

Kant möchte keinen Schöpfergott zu diesem Zweck bemühen, zumal Gottesbeweise eine sehr umstrittene Angelegenheit sind in der Philosophie. Sondern er strebt einen **Rechtstitel** an und schreibt deswegen eine (quasijuristische) **Deduktion**.

Die Beweislage, in der er sich nach der Herleitung der Kategorien aus den Urteilsformen befindet, ist folgende: Wir können gar nicht anders als **in Kategorien denken**. Aber die Frage ist, ob die Welt auch ihrerseits unseren denknotwendigen Kategorien gemäß ist bzw. ob unsere Kategorien **objektiv gültig** sind. Vielleicht war es ja Zufall, daß bisher die Welt halbwegs so aufgetreten ist, wie es unseren Kategorien, insbesondere denen der Substanz und der Kausalität entspricht. Vielleicht bricht morgen schon die schöne kategoriale (oder metaphysische)

Ordnung zusammen. Angesichts dieser beunruhigenden Denkmöglichkeiten, möchte Kant drittens zeigen, daß die Kategorien **objektiv gültig** sind, und zwar in der sog. transzendentalen Deduktion:

[Bisher: Die MD zeigt 1) welche Kategorien es gibt, und 2) daß sie nicht subjektiver Gewöhnung, sondern der Logik entspringen.]

Die TD soll 3) zeigen, daß die Kategorien objektiv gültig sind.

Gezeigt werden soll also, daß in den Dingen selbst Notwendigkeiten liegen. Der Blitz etwa macht einen Donner notwendig. Diese kausale Notwendigkeit besteht zwischen den Sachen selber und keineswegs nur in unserer subjektiven Meinung. Gezeigt werden soll, m.a.W., daß die kategorialen Notwendigkeiten **objektive** (nicht bloß subjektive) **Notwendigkeiten** sind.

Dazu also die transzendente Deduktion. Sie umfaßt in der B-Auflage die §§ 15-27:

TD (KrV B):	
§ 15	Von der Synthesis
§ 16-20	Erster Beweisschritt
§ 21	Fazit und Ausblick
§ 22-26	Zweiter Beweisschritt
§ 27	Tenor („Resultat“)

Zunächst [de facto: noch einmal] ein Wort zu dem Terminus „**Deduktion**“.

Kant verwendet in der gesamten Kritik der reinen Vernunft Metaphern aus der Sphäre des **Rechts**. Schon das Titelwort „Kritik“ verweist auf den *kritês*, den **Richter**. Kant sagt, er wolle einen **Gerichtshof** der reinen Vernunft einsetzen (in der KrV), der die **Ansprüche** der reinen Vernunft auf objektive Wahrheit zu prüfen und zu entscheiden habe. Auch der Terminus „**Deduktion**“ wird von Kant aus der Gerichtspraxis seiner Zeit übernommen.

Sonst heißt „**Deduktion**“ einfach Ableitung, Herleitung. Die metaphysische Deduktion ist eine Herleitung der Kategorien aus den Urteilsformen und –funktionen. (Allerdings hat sie auch schon teilweise einen quasijuristischen Sinn: Die Kategorien werden ja nicht nur herge-

leitet, sondern partiell gegen Humes Verdacht gerechtfertigt.) Spezifischer bedeutet „Deduktion“ eine Herleitung aus Prämissen, also eine logische Ableitung.

Deduktion (außerjuristisch): (logische) Ableitung

Aber dieser Sinn von „Deduktion“ steht für Kant gerade nicht im Vordergrund. Sondern ein **juristischer**. Was für einer aber ist das? [Ich hatte letzte Woche schon darüber extemporiert.]

Die **heutigen** Juristen wissen nichts mehr von juristischen Deduktionen. Aber im Alten Reich, das sich 1806 unter dem Druck Napoleons aufgelöst hat, dem sog. **Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation**, waren Deduktionen offenbar gang und gäbe. Es gab im Reich zwei zentrale, oberste Gerichtshöfe: den **Reichshofrat** in der kaiserlichen Residenzstadt Wien und das **Reichskammergericht** in der freien Reichsstadt Wetzlar (an dem der junge Goethe sozusagen sein „Referendariat“ absolvierte). Das Reichskammergericht war zuständig für Rechtsstreitigkeiten zwischen den **Reichsständen**. Das waren die weltlichen und geistigen Fürsten sowie die Reichsgrafen und die Freien Reichsstädte, in der frühen Neuzeit mehr als 300. Sie wurden zu den Reichstagen eingeladen und waren sozusagen die „Bundesländer“ des Alten Reiches, obwohl sie natürlich sehr ungleich waren. Reutlingen zum Beispiel war eine Freie Reichsstadt und gehörte zu den Reichsständen. Stuttgart auch nicht. Stuttgart gehörte zur Grafschaft Württemberg (später Herzogtum); und der Graf bzw. später der Herzog von Württemberg (oder sein Territorium) war ein Reichsstand.

In „Wikipedia“ steht unter „Reutlingen (Geschichte)“ folgendes zu lesen:

Nachdem die Reutlinger den Württembergern 1372 „die Kuh entführet“ hatten, so geht aus einer alten Chronik hervor, griff der württembergische Graf Eberhard II. die Reichsstadt mit einer Horde aus Adligen und Söldnern an. Der Graf wurde bei der Schlacht vor der Stadt verletzt, drei seiner verbündeten Grafen sowie etliche andere Adlige kamen ums Leben. Die Reutlinger Bürger gingen siegreich aus der Schlacht

hervor, obwohl es zu jener Zeit in ganz Württemberg keine so guten Kriegersleute vom Adel gab als die des Grafen.

Das waren die „wilden“ Zeiten im Spätmittelalter, in denen die Reichsstände ihre Streitigkeiten mit Gewalt austrugen. Dabei hatte schon 1152 Friedrich I. den **Großen Reichslandfrieden** verkündet und Friedrich II. 1235 den **Mainzer Landfrieden**, der als Verfassungsakt ebenfalls im ganzen Reich galt. Die Württemberger oder die Reutlinger oder beide haben also 1372 den Landfrieden gebrochen: Die einen hätten die Kuh nicht selbstherrlich entführen dürfen, und die anderen hätten deswegen nicht eine Schlacht anzetteln dürfen. Aber erst mit dem **Ewigen Landfrieden** von 1495 und mit der gleichzeitigen Gründung des Reichskammergerichtes (das erst in Frankfurt und später, von 1689 bis zum Ende des Reiches, in Wetzlar seinen Sitz hatte) wurden solche Händel effektiv abgestellt.

Nach 1495 also hätte der Graf von Württemberg die Freie Reichsstadt Reutlingen auf Herausgabe der Kuh und oder Schadenersatz verklagen müssen. Und die Reutlinger hätten vielleicht geltend gemacht, daß die Kuh auf einer Reutlinger Wiese geweidet hatte und daß insofern von einer Entführung keine Rede sein könne. Der Graf hätte vielleicht entgegnet, daß besagte Wiese seit über 30 Jahren zur Tübinger Gemarkung und somit zu Württemberg gehöre, und nun wäre über den rechtmäßigen Besitz der Wiese zu verhandeln gewesen. Und dazu hätte dann der Graf von Württemberg von seinen Hausjuristen eine Deduktion schreiben lassen können, um zu zeigen, daß und wie die streitige Wiese in den legitimen Besitz der Grafschaft Württemberg gekommen sei.

Hier ganz kurz ein **wirkliches Beispiel**: Im Landesarchiv NRW gibt es eine „Deduktion der Rechte des Herzogs von Kleve gegen Nassau wegen der Grafschaft Moers“ von 1606. (Das ist vielleicht ein bißchen realistischer als der Streit um eine Kuh und eine fiktive Neckarwiese.)

Jedenfalls wurden zwischen 1495 und 1806 viele Deduktionen geschrieben. Das war eine regelrechte **Literaturgattung**, für deren Erlernung es allerlei Handbücher gab. Kant hat für

die zweite Auflage der KrV offenbar ein solches Handbuch konsultiert, er hat nämlich in der zweiten Auflage seine Deduktion kunstgerecht mit einem „Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe“ (§ 27) und diesen Paragraphen wiederum ebenso kunstgerecht mit einem „kurzen Begriff dieser Deduktion“ abgeschlossen. Wenn ich mich recht an die mündlichen Mitteilungen eines Deduktionsforschers erinnere, dann war das so Standard.

Warum aber folgte Kant für den **zentralen Beweis** der KrV dem Muster einer **juristischen** Deduktion? Eine Deduktion muß kurz sein, nicht weitschweifig, und sie soll nur entscheidungsrelevante Sachverhalte berühren. Nun mußte Kant in seiner TD sehr viele verschiedene Sachverhalte berühren, etwa die Frage, was **Selbstbewußtsein** (Wissen von sich selbst) ist, was **Objektivität** ist, was in einem **Urteil** (nicht juristisch, sondern logisch verstanden) geschieht, was die **Einbildungskraft** in Beziehung auf unsere Vorstellungen von **Raum** und **Zeit** zu leisten vermag – um nur die wichtigsten Themen zu nennen. Und zu jedem dieser Themen hätten die Leser vielleicht eine vollständige Theorie von ihm erwartet, wenn er nicht von vornherein die Erwartungen herabgesetzt hätte durch sein Programm einer **Deduktion**. Denn eine Deduktion bringt von allen Themen, die sie anspricht, immer nur so viel, wie für die Klärung der Streitfrage notwendig ist. Eine Deduktion strebt keine vollständigen Theorien der in ihr gestreiften Themen an. Und sie kommt zu einer Entscheidung, die unter Umständen auch einen Vergleich mit der Gegenpartei nahelegt. So hätte der Anwalt Reutlingens in seiner Deduktion vielleicht am Ende eingeräumt, daß nicht die Wiese zu Reutlingen gehört, wohl aber ein gewisses Nutzungsrecht und daß deswegen die Reutlinger berechtigt gewesen seien, die Kuh bis auf weiteres zu beschlagnahmen.

So kommt auch **Kant** als Advokat der reinen Vernunft zu einem **zurückhaltenden** Resultat (oder verkauft es zumindest der Gegenseite als ein zurückhaltendes, gemäßigtes Resultat):

Die Kategorien gelten nicht uneingeschränkt von Objekten überhaupt und vor allem nicht von den sog. **metaphysischen** Objekten, von Gott, der Welt im ganzen, der menschlichen Seele.

Wohl aber gelten sie von den gewöhnlichen, den **physischen** Objekten, nämlich von allem, was in Raum und Zeit vorkommen kann.

--- --

Nun also zu besagter transzendentaler Deduktion. Hier noch einmal das **Beweisziel**: In der MD hat Kant gezeigt, daß es zwölf **rein logische Grundbegriffe** (darunter den der Substanz und den der Ursache) gibt: die sog. reinen **Verstandesbegriffe** („Verstandes-“, weil sie rein logischer Natur sind) bzw. **Kategorien** (weil sie die Grundbegriff der Metaphysik sind). Zugleich hat er gegen Humes Skepsis diese Begriffe schon partiell **gerechtfertigt**: Es handelt sich eben um **logische** Begriffe, nicht um Fiktionen der Einbildungskraft aufgrund von subjektiver **Gewöhnung**. Aber Kant hat noch nicht gezeigt, daß die Kategorien auch **objektiv gültig** sind (daß es außerhalb unseres Denkens wirklich Fälle von Substantialität und Kausalität gibt). Dies zu zeigen, ist die Aufgabe der TD. Als deren Ergebnis soll herauskommen, daß wir die Realität nicht verfälschen oder verbiegen müssen, um sie unseren Kategorien anzupassen, sondern daß sich die Realität immer schon von selbst und ganz **zwanglos** unseren Kategorien angepaßt hat. Unser kategoriales Begriffsschema verfälscht die Realität nicht, sondern läßt sie so zur Erscheinung kommen, wie sie als raumzeitliche Realität selber verfaßt ist.

Und wie baut nun Kant seinen Beweisgang auf?

Nach dem **synthesistheoretischen** Präludium von § 15 beginnt mit § 16 der **erste Beweisschritt** der TD. Er endet mit § 20. In § 21, überschrieben „Anmerkung“, wird das Ergebnis des ersten Schrittes zum übergeordneten Beweisziel in Beziehung gesetzt und die Strategie für den Fortgang erwogen. Der zweite Schritt reicht von § 22 bis § 26. Im abschließenden § 27 faßt Kant das „Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe“ – so die Überschrift (B 165) – zusammen.

Die beiden Schritte lassen sich weiter **unterteilen**. § 16 handelt gemäß Überschrift „[v]on der ursprünglich-synthetischen **Einheit** der Apperzeption“. § 17 (mit § 18) bezieht diese Einheit

auf unser ursprüngliches **Objektivieren**, und § 19 das Objektivieren auf das **Urteilen**. Damit sind die nötigen **drei Begriffe** (*Einheit* und *Urteil* als Unter- und Oberbegriff, *Objektivität* als Mittelbegriff) und **zwei** Begriffsverhältnisse als **Prämissen** vorhanden, um einen ersten Schluß zu ziehen. Stark vereinfacht besteht der erste Beweisschritt aus folgendem Syllogismus:

(OS) Alles Objektivieren von Inhalten ist Urteilen (§ 19),

(US) Alle (ursprüngliche) Einheit von Inhalten ist Objektivieren (§§ 16, 17);

(K) Alle (ursprüngliche) Einheit von Inhalten ist (eine Art) Urteilen (§ 20).

Und da die **Kategorien** die logischen **Funktionen** zu Urteilen, transformiert in Begriffe, sind (siehe die metaphysische Deduktion, KrV § 10), ist die ursprüngliche Einheit der Apperzeption in ihrem Objektivieren kategorial bestimmt.

Den wirklichen **Schlußsatz** formuliert Kant – weniger schulmäßig und verklausulierter als (K) – in der Überschrift zu § 20 wie folgt:

Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter [den Funktionen zu *Urteilen* und somit unter den] Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein [*einheitliches*] Bewußtsein zusammenkommen kann (B 143).

Dies mag klingen, als sei das Beweisziel der Deduktion schon erreicht; aber wir werden sehen, daß dem nicht so ist und daß Kant gut daran tut, zu einem **zweiten Beweisschritt** anzusetzen. Dieser kann gegliedert werden in einen **negativen** und einen **positiven** Teil. Im negativen Teil (§§ 22-23) wird gezeigt, daß es keine Berechtigung gibt, die Kategorien auf sogenannte **Noumena** (Gedankendinge) anzuwenden. Im positiven Teil (§§ 24-26) wird die objektive Gültigkeit der Kategorien für **Phaenomena** (Erscheinungen, raumzeitliche Gegenstände) bewiesen.

§ 16 beginnt mit einem vielzitierten Satz. Kant nennt ihn oder, genauer gesagt, eine etwas stärkere Variante (B 135) den *Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption*:

Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. (B 131f.)

Kant betreibt hier de facto Philosophie der **Wahrnehmung**. Denn die Vorstellungen, auf die es ihm in diesem Kontext ankommt, sind unsere sinnlichen Vorstellungen, also unsere **Anschauungen**. Indem ich meine Anschauungen mit einem „Ich denke“ begleite, mache ich die **Identität der Apperzeption** explizit, wie Kant sie nennt, d.h. die Identität des **Selbst** oder des **Ich**.

Das Selbst nämlich kann nicht wahrgenommen werden. In diesem Punkt hatte **Hume** mit seiner skeptischen Grundhaltung ganz recht. Er fand, wenn er in sich schaute, nur viele verschiedene **Sinneseindrücke** – so hatte er gesagt – aber nie das stehende und bleibende Selbst, um dessen Sinneseindrücke es sich doch handeln sollte.

Das Selbst (oder Ich) ist offenbar eine Art **Zusatz** zu allen meinen Anschauungen, und dieser Zusatz wird ausgedrückt, wenn eine Person sagt: „Ich denke, daß p“.

Natürlich ist Kants „Ich denke“ ein Vetter oder gar Geschwister oder Zwilling von **Descartes’ Cogito**, von dem Sie bestimmt schon einmal gehört haben. Auch das Cogito (und das heißt ja gar nichts anderes als: Ich denke) soll alle meine Vorstellungen, insbesondere alle meine Anschauungen begleiten können.

In seinen *Meditationen über die Erste Philosophie* beginnt Descartes zunächst mit einem systematischen **Zweifel** an allem, was er bisher für wahr gehalten hatte. Selbst einfache Wahrnehmungsurteile bezweifelt er, indem er sich vorhält, daß unser gewöhnliches Wachbewußtsein vielleicht auch bloß eine Art **Träumen** ist. Und einfache mathematische Wahrheiten be-

zweifelt er, indem er sich vorstellt, daß ein sehr mächtiger **Dämon** ihn beständig täuscht und dafür sorgt, daß er sich bei den simpelsten Additionen verrechnet.

Descartes sagt nicht mehr: „Ich sehe einen Tisch“, sondern „Ich denke (nur), es scheint mir (nur), daß ich einen Tisch sehe“. Das Cogito drückt also zunächst eine **Urteilsenthaltung** aus, ist ein

Operator der Urteilsenthaltung (Epoché).

In der **zweiten Meditation** wird u.a. einmal folgende Situation beschrieben. Descartes oder sein zweifelndes Alter Ego (denn er selbst zweifelt ja eigentlich gar nicht mehr) glaubt etwas leichtfertig, daß er bzw. es (das Alter Ego) ein Licht sieht, ein Geräusch hört, die Stubenwärme fühlt. Aber dann korrigiert er sich sofort und sagt: „Aber das ist ja alles falsch, denn ich schlafe ja (und träume nur)“. Und er fährt fort:

At certe videre videor, audire, calescere. [Aber gewiß scheint es mir doch, als sähe ich, hörte ich, fühlte ich Wärme.] Hoc falsum esse non potest, [Das kann nicht falsch sein. Hier ist sozusagen keine Möglichkeit des Irrtums mehr vorgesehen, mit Wittgenstein zu reden] hoc est proprie quod in me sentire appellatur [das ist es eigentlich, was in mir Empfinden genannt wird]; atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare [und dies, genau so verstanden, ist nichts anderes als Denken]. (S. 24)

Das **Mir-so-Scheinen** wird also hier von Descartes „Empfinden“ genannt, und Empfinden in genau diesem Sinn, sagt er, sei ein **Denken**, eine Art (neben anderen Arten) des Denkens.

Das Cogito fungiert also wie ein „Es scheint mir“, nämlich in erster Näherung (wie schon gesagt) als ein Operator der **Urteilsenthaltung**:

Ich denke,	daß p.	Operator der Urteilsenthaltung (?)
Es scheint mir,		

Aber das **stimmt** so noch **nicht** ganz. Ein Operator der Urteilsenthaltung würde ja von einem Urteil gar nichts Urteilsartiges, d.h. gar nichts Wahrheitsfähiges, mehr übrig lassen. Descartes möchte aber, daß ein kleiner Urteilsrest, ein **minimales** Urteil, von dem ursprünglichen Urteil übrig bleibt, nämlich ein Rest, der eine Ausgangsbasis für weitere Schlußfolgerungen ist. Insbesondere möchte Descartes ja schließen: **Cogito, ergo sum** (Ich denke, also bin ich). Sein Cogito ist also eher ein

Operator der Urteilsminimierung

als ein Operator der Enthaltung. Wenn wir ein Urteil haben: „p“, so ist „Ich denke, daß p“ oder „mir scheint, daß p“ immer noch ein Urteil, nur eines, das so minimal in seinem Wahrheitsanspruch ist, daß es nicht mehr falsch sein **kann**.

Aber das Falsch-sein-Können, die Möglichkeit des Irrtums, ist der Preis und das Erkennungszeichen der **Objektivität**! Wenn also das Cogito zu einem Erkenntniszustand führt, der nicht mehr falsch sein kann (sondern unfehlbar wahr ist), so ist das Cogito ein

Operator der Deobjektivierung.

-- -- --

Der erste Beweisschritt der transzendentalen Deduktion (§§ 16-20)

Mit Verweis auf Descartes' **Cogito** läßt sich durch Ähnlichkeiten und Differenzen das Kantische „Ich denke“ profilieren. Eine Differenz ist die folgende: **Kant** bewegt sich nicht im Szenarium des Cartesischen Skeptizismus. D.h., er fragt sich nicht: Träume ich vielleicht?

Täuscht mich vielleicht ein mächtiger Dämon? Deswegen legt er auch keinen großen Wert auf das „Ich denke“ qua Operator der **Deobjektivierung**. Kants „Ich denke“ ist eher ein Mittel der **Selbstzuschreibung** von Gedanken- und Wahrnehmungsinhalten.

Doch warum ist Kant dann überhaupt an dem „Ich denke“ interessiert? Nun, er ist zwar nicht an Deobjektivierung als solcher, aber **indirekt** doch an ihr, nämlich an **Objektivierung**, in-

teressiert. Das mag **kryptisch** klingen, soll aber in der Folge erläutert werden. – Hier ist Kants **Strategie** oder sein **Rezept** für die TD, zunächst für deren ersten Schritt:

Man beginne mit etwas ganz Trivialem, mit etwas, das niemand bezweifeln kann, nämlich mit einem **analytischen Satz**. Der Satz: „Das *Ich denke* muß alle meine Vorstellungen begleiten können“, ist **analytisch**. Meine Vorstellungen (gemeint sind die **Inhalte**, nicht die **Akte**) könnten nicht die Vorstellungsinhalte eines und desselben Vorstellenden sein, nämlich des Vorstellenden, der ich selber bin, wenn ich nicht jede von ihnen mit einem „Ich denke“ begleiten könnte. Mit anderen Worten, alle **Inhalte** meiner Vorstellungen können **Themen (Gegenstände)** meines Denkens und Urteilens werden: Ich kann über alles, was mir zu Bewußtsein kommt, nachdenken und urteilen, und ich kann mir dies bei Bedarf eigens explizit vor Augen führen, indem ich irgendeinen beliebigen Inhalt meines Bewußtseins explizit mit einem „Ich denke“ begleite: „Ich denke, daß dies und jenes der Fall ist“.

Meine Vorstellungen wären nicht meine, wenn sie nicht von einem „Ich denke“ begleitet werden könnten, gerade so, wie **Junggesellen** keine Junggesellen wären, wenn sie verheiratet wären. – Aber obwohl **analytische Sätze** nicht unmittelbar informativ bezüglich des Zustandes der Welt sind, können sie doch interessante Tatsachen über die Welt **voraussetzen**. Der berühmte Satz über die Junggesellen setzt voraus, daß es die Institution der **Ehe** gibt (ansonsten wäre er sinnlos). Und der Satz über das „Ich denke“ setzt (so glaubt Kant) die diskursive, spontane Tätigkeit der **Synthesis** voraus.

Das „Ich denke“ wäre demnach der **Effekt** von etwas Tieferem, auf das es uns hinweist, von etwas, was Kant mit dem Aristotelischen Ausdruck „Synthesis“ bezeichnet. Aristoteles versteht darunter (wie gesagt) die Verbindung von Subjekt und Prädikat in einem **Urteil**. Und Kant hat die Urteilsverbindung ebenfalls vor Augen; aber zunächst einmal macht er davon keinen weiteren Gebrauch mehr (nach dem Gebrauch, den er davon schon in der MD gemacht hatte).

Die **Urteilssynthesis** hat die besondere Eigenschaft, daß sie nicht eingreift in den Lauf der Dinge, jedenfalls nicht unmittelbar. Dadurch, daß ich urteile: „Heidelberg liegt am Neckar“, ändert sich weder Heidelberg noch der Neckar. Ich bin dann zwar gedanklich **aktiv**, und zwar im angenommenen Fall in Beziehung auf Heidelberg und den Neckar, aber meine Aktivität läßt Heidelberg und den Neckar, wie sie sind. Sie greift nicht ein in den Lauf oder Stand der Dinge. (Deswegen habe ich oben schon das Urteilen bzw. die Synthesis dem Lesen verglichen.)

Dieser konservative (**konservierende**) Charakter der Synthesis ist für Kant wichtig. Wenn wir ein Subjekt und ein Prädikat in einem **Urteil** verbinden, aber ebenso wenn wir schlicht das **Mannigfaltige** einer gegebenen Anschauung (etwa hier diesen Hörsaal) zu einem Bewußtsein (einer Gesamtvorstellung) zusammenfassen, dann ändern wir nichts an der Welt; wir stellen uns nur die Einheit einer bestimmten Menge von Vorstellungsinhalten vor. Kant nennt eine solche Gesamtvorstellung die

Vorstellung einer synthetischen Einheit.

(Die Vorstellung einer synthetischen Einheit ist **konkret**; sie enthält die Details, deren Einheit in ihr vorgestellt wird. Wir werden in Kürze sehen, daß es auch **analytische** Einheiten gibt; und diese sind **abstrakt**.)

--- --

Aber warum ist nun Kant an der Synthesis überhaupt interessiert? Weil er glaubt, daß die Synthesis **erstens** eine notwendige und hinreichende Bedingung der **Objektivierung** ist (§§ 17, 18) und daß sie sich zweitens im **Urteil** manifestiert (§ 19).

Kant möchte zeigen:

- 1) Die „Ich denke“-Begleitung ist ein Effekt der Synthesis (§ 16)
- 2) Die Synthesis ist eine notwendige und hinreichende Bedingung der Objektivierung.
- 3) Die Synthesis (qua Objektivierung) manifestiert sich im Urteil.

Dann aber sind, wegen des zweiten Punktes, die Weisen der Objektivierung identisch mit den **Weisen der Synthesis**. Und wegen des dritten Punktes manifestieren sich diese Weisen-der-Objektivierung-und-Synthesis im Urteil (§ 19). Dann aber darf Kant schließen (§ 20), daß die Kategorien, da sie ja aus den Funktionen zu Urteilen abgeleitet wurden, gerade in diesen Weisen der Synthesis und des Objektivierens ihren Grund und Quelle haben.

4) Also sind die Urteilsfunktionen Weisen der Objektivierung; d.h. die Kategorien gelten objektiv.

Und er kann – weil Objektivierung und Synthesis zusammengehören und weil gemäß dem ersten Punkt das „Ich denke“ ein Effekt der Synthesis ist – weiter schließen, daß der Operationsbereich des „Ich denke“ den Bereich der Gültigkeit der Kategorien definiert.

5) Die Kategorien gelten, soweit das „Ich denke“ reicht.

Das „Ich denke“ hat aber einen weiten, sogar **maximalen** Bereich: *Alle* meine Vorstellungen müssen vom „Ich denke“ begleitet werden können. Also gelten dann auch die Kategorien für **alles**, was ich vorstellen kann. Und damit wäre dann der erste Beweisschritt der TD vollendet.

6) Die Kategorien gelten von allen unseren Vorstellungsinhalten überhaupt.

-- -- --

Soweit Kants **Rezept**. Aber nun sind natürlich ein paar klärende Worte zu dem Thema „**Objektivierung und Synthesis**“ fällig. Was meine ich denn überhaupt mit dem Wort „Objektivierung“, wenn ich behaupte, daß die Synthesis eine hinreichende Bedingung der Objektivierung ist? Und was soll „Synthesis“ in diesem Zusammenhang heißen?

Objektivierung, wie ich das Wort benutze, ist die **Anwendung** unserer allgemeinen, vorphilosophischen

Objektivitätsthese (OT)

auf einen Vorstellungsinhalt. Unsere allgemeine OT ist die Meinung, daß wir im Denken und Wahrnehmen auf eine **objektive** Realität bezogen sind, d.h. auf eine Realität, die von unseren Vorstellungen unabhängig ist. Wir **wenden** diese allgemeine These ständig **an**, rein indem wir die Inhalte unserer Vorstellungen quasi-instinktiv auf etwas da draußen in der Welt beziehen, auf etwas, das von uns selber unterschieden ist. (Zum Beispiel beziehen wir ein phänomenales Grün auf die Wiese da drüben.)

Kants **These** (in den §§ 17, 18) lautet dementsprechend, daß das, was er **Synthesis** nennt, notwendig und hinreichend dafür (und folglich im Grunde identisch damit) ist, daß wir unsere Vorstellungsinhalte auf etwas draußen in der Welt beziehen. Das war oben unser Punkt 2):

Kants These (§§ 17, 18, siehe oben, These 1)):

Die Synthesis von Vorstellungsinhalten ist notwendig und hinreichend dafür, daß wir die Vorstellungsinhalte objektivieren (sie auf etwas Objektives beziehen).

Diese Behauptung müssen wir im Auge behalten und zu gegebener Zeit überprüfen. Aber vorher müssen wir (wegen Punkt 1)) noch in den § 16 schauen und fragen, warum Kant denn glaubt, daß das „Ich denke“, also die transzendente Apperzeption, ein Effekt der Synthesis ist.

-- -- --

Hume hatte (wie schon früher einmal erwähnt) nur Sinneseindrücke in sich gefunden, als er in seinem Geist nach seinem **Selbst** suchte. Kant stimmt ihm darin zu. Das Selbst ist nichts, das in einer empirischen Anschauung gegeben werden könnte. Das Selbst ist viel eher ein gemeinsames **Merkmal** all dessen, was mir anschaulich gegeben werden kann, sofern es mir anschaulich gegeben wird:

Das Selbst ist das gemeinsame Merkmal aller meiner Vorstellungen *qua meiner*.

Ein gemeinsames Merkmal einer Klasse von Dingen bestimmt diese Klasse als den **Umfang** (die Extension) eines **Begriffs**, und zwar desjenigen Begriffs, dessen **Inhalt** (Intension) das betreffende allgemeine Merkmal ist.

Ein gemeinsames Merkmal verschiedener Dinge (z.B. Röte) ist der Inhalt eines Begriffs (des Begriffes *rot*), dessen Umfang die Klasse jener Dinge (aller roten Dinge) ist.

Kant nennt nun den Begriff *die (Vorstellung der) analytische(n) Einheit* dessen, worauf er zutrifft. (Der Begriff *rot* z.B. ist die analytische Einheit aller roten Dinge.)

Nun ist nach Kant mein **Selbst** das gemeinsame Merkmal und daher die **analytische Einheit** aller meiner Vorstellungen. Es ist also so eine Art Allgemeinbegriff, dessen Einzelfälle (oder Anwendungsfälle) meine Vorstellungen sind. Sie also bilden also den Umfang jenes Begriffs.

Oben habe ich gesagt, daß die Vorstellung einer **synthetischen** Einheit **konkret** ist; sie enthält die einzelnen Vorstellungsinhalte, die in ihr zusammengefaßt sind. Die Vorstellung einer **analytischen** Einheit ist hingegen **abstrakt**. Wenn wir den abstrakten Allgemeinbegriff *rot* denken, abstrahieren wir von den vielen roten Dingen. Sie sind irrelevant, wie weggeblasen.

Wenn Kant nun sagt, daß das „Ich denke“ alle meine Vorstellungen muß begleiten können, so ist dies das **Analogon** der Behauptung, daß ein bestimmter Begriff wahrheitsgemäß auf alle seine Einzelfälle angewendet werden kann (der Begriff *rot* auf alles Rote). Das „Ich“ des „Ich denke“ ist ebenfalls ganz abstrakt und allgemein. Die einzelnen Vorstellungsinhalte, die ich habe, sind für mein Ich irrelevant und wie weggeblasen. Das **abstrakt-allgemeine Ich** (das abstrakte Selbst) ist ganz inhaltsleer und für jede konkrete Person mit ihren je persönlichen Vorstellungen gleich. Das **abstrakte Selbst** der Person A unterscheidet sich nicht im geringsten vom abstrakten Selbst der Person B oder der Person C.

Es gibt aber auch eine wichtige **Disanalogie** zwischen dem Selbst und gewöhnlichen Allgemeinbegriffen.

Die Röte ist nämlich ein gemeinsames Merkmal (alles Roten), das **empirisch** entdeckt werden kann, indem man die Dinge anschaut. Aber mein Selbst ist ein gemeinsames Merkmal meiner Vorstellungen, das man **nicht auf empirische Weise** entdecken kann. Kants **These** besagt, daß das Selbst nicht **gegeben** ist, weder als irgendein einzelner Vorstellungsinhalt unter anderen noch als ein allgemeines Merkmal aller meiner Vorstellungsinhalte. Wenn es denn deren allgemeines Merkmal ist (was Kant ja meint), so muß es **gemacht**, spontan hervorgebracht werden, nämlich durch eine aktive **Synthesis** von Vorstellungen.

Die (abstrakte) Röte ist ein empirisches, gegebenes Merkmal aller roten Dinge.

Das (abstrakte) Selbst ist ein reines, gemachtes (synthetisiertes, „erdachtes“) Merkmal aller Vorstellungsinhalte einer Person.

Weil ich meine Vorstellungsinhalte synthetisch zu einem Gesamtbewußtsein (einer Gesamtvorstellung) verbinde, werden sie alle *meine* Vorstellungsinhalte, haben sie also das allgemeine Merkmal der **Meinigkeit**.

Das also ist der erste **Hauptgedanke** der TD: Wo immer etwas *meine* Vorstellung ist, wo immer ich einen Vorstellungsinhalt mit einem „Ich denke“ begleiten kann, da hat eine spontane Synthesis vieler Inhalte zu einem Gesamtinhalt stattgefunden.

-- -- --

Nun zum nächsten Hauptgedanken, zu Punkt 2): „Die Synthesis ist eine notwendige und hinreichende Bedingung der Objektivierung.“

Um diese Behauptung überzeugend zu machen, führe ich einen Hilfsbegriff ein, der bei Kant selber nicht vorkommt, den Begriff eines

Ursachverhaltes.

Gewöhnliche Sachverhalte sind **propositional**; d.h., sie sind satzartig gegliedert. Dem Satz „Schnee ist weiß“ z.B. entspricht der (propositionale) Sachverhalt, daß Schnee weiß ist:

Der Satz „Schnee ist weiß“ bedeutet

den (propositionalen) Sachverhalt, daß Schnee weiß ist.

Propositionale Sachverhalte, kurz: **Propositionen**, werden also gewöhnlich mit einem nominalisierten Nebensatz bezeichnet, der mit der Konjunktion „daß“ beginnt. Eine Person kann zu einer Proposition verschiedene Haltungen einnehmen oder **Einstellungen** haben. Jemand kann glauben oder hoffen oder bezweifeln (usw.), daß Schnee weiß ist. Propositionen sind insofern die eigentlichen **Inhalte** des Denkens, Glaubens, Hoffens, Wünschens usw.

Sätze – Aussagesätze – sind **zweiwertig**, d.h. sie haben einen von zwei möglichen **Wahrheitswerten**, sind entweder **wahr** oder **falsch**. Auf der Seite der propositionalen Sachverhalte entspricht dem die Dualität von **Bestehen** und **Nichtbestehen**. Der Satz „Schnee ist weiß“ ist **wahr**. Dementsprechend können wir sagen: Der Sachverhalt, daß Schnee weiß ist, **besteht**.

Aussagesätze sind wahr oder falsch. Prop. Sachverhalte bestehen oder bestehen nicht.

Einen bestehenden Sachverhalt kann man auch eine **Tatsache** nennen:

Tatsachen sind bestehende Sachverhalte.

Allgemein also gilt: Sätze bedeuten Sachverhalte; wahre Sätze bedeuten Tatsachen (bestehende Sachverhalte); falsche Sätze bedeuten nicht-bestehende Sachverhalte.

Wie es **falsche Sätze** gibt, so gibt es also **nicht-bestehende Sachverhalte**. Und nur deswegen können wir uns irren. Unsere Fehlbarkeit, die Objektivität des Realen, die Zweiwertigkeit der Sätze und das Bestehen-oder-Nichtbestehen der Sachverhalte gehören wesentlich zusammen:

Fehlbarkeit – Objektivität – Zweiwertigkeit der Sätze – Bestehen/Nichtbestehen.

Um es also nochmals zu sagen: Es gibt nichtbestehende Sachverhalte, z.B. den Sachverhalt, daß Tübingen am Main liegt. Für propositionale Sachverhalte (und nur von ihnen war bisher die Rede) sind das **Bestehen** und die **Existenz** zweierlei:

Für prop. Sachverhalte gilt: Existenz \neq Bestehen.

Und nun betrachten wir zum Kontrast die **Ursachverhalte**. Sie sind nicht propositional; d.h., sie sind nicht satzartig gegliedert, lassen sich also auch nicht in Sätzen ausdrücken. Sie sind (oder sollen sein) einfache, unmittelbare **Gegebenheiten**. Humesche **Sinneseindrücke** etwa sind de facto solche Ursachverhalte.

Ursachverhalte: vorpropositionale, einfache, unmittelbare „Sachverhalte“ (z.B. Humesche Sinneseindrücke)

Ursachverhalte sind seltsame **Zwischenwesen** zwischen echten, propositionalen Sachverhalten auf der einen Seite und einfachen Dingen oder Gegenständen auf der anderen. Wie die Propositionen sollen sie **Inhalte des Denkens und Erkennens** sein können; aber wie Dinge sollen sie nicht in logischen Beziehungen zueinander stehen können, sondern „**distinkte Entitäten**“ sein.

Hume denkt dabei an minimale, sozusagen **atomare** sinnliche Gegebenheiten: an farbige Punkte, die natürlich normalerweise zu farbigen Oberflächen verbunden sind, an kurze akustische Signale, die normalerweise ebenfalls zu längeren akustischen Gebilden vereinigt sind usw.

Denkt man an solche Ursachverhalte, also an Humesche atomare Sinneseindrücke, dann kann man leicht auf den Gedanken kommen, **Kant** verstehe unter der **Synthesis** eine Operation der Verbindung von Ursachverhalten zu größeren Einheiten. Uns ist – so mag man dann glauben – eine große Mannigfaltigkeit von atomaren Sinnesdaten gegeben, und wir synthetisieren diese Eindrücke zu größeren Einheiten, etwa zu verschiedenen Objekten in einer größeren objektiven Szenerie. Unsere gewöhnlichen empirischen **Begriffe** helfen uns dabei; sie sind Regeln für die Zusammenfassung von Eindrücken zu größeren Einheiten. Etwa in unserer gegenwärtigen Situation die Begriffe *Hörsaal, Bankreihe, Fußboden, Decke, Wand, Deckenbeleuchtung, Fenster, Mensch* usw. Weil wir über diese und noch viele andere Begriffe verfügen,

ordnet sich uns diese Umgebung hier, in der wir uns gegenwärtig befinden und nimmt die Gestalt einer übersichtlichen, objektiven Umgebung an, in der wir uns bewegen.

Wenn man dieses Bild vor Augen hat, kann man leicht auf den Gedanken verfallen, Kant sei wie Hume ein **Sinnesdatenatomist** und lehre außerdem (im Kontrast zu Hume), daß unsere Verstandesleistung der Synthesis die atomaren Eindrücke zu **molekularen** und noch größeren Eindrucksaggregaten zusammenfaßt. Aber dann wäre das Zusammenhaften der Eindrücke in größeren Einheiten unsere subjektive Zutat zur Realität. Und wie sollte dann die Synthesis und sollten die verschiedenen Modifikationen der Synthesis, welche die Kategorien sind, **objektiv gültig** sein?

Irgend etwas also kann an dem atomistischen Bild nicht stimmen; es kann nicht das sein, was Kant für zutreffend hält. Und um herauszufinden, was daran falsch sein muß, wollen wir noch einmal über **Ursachverhalte** und ihre Eigenschaften und Eigenheiten nachdenken.

Ursachverhalte sind nicht satzartig gegliedert; sie sind also auch nicht zweiwertig: wahr oder falsch, sondern sozusagen **einwertig**: wahr simpliciter. Sie können daher nicht nicht-bestehen. Das aber bedeutet: Ihre Existenz und ihr Bestehen sind dasselbe. Folglich sind wir auch **unfehlbar** bezüglich der Ursachverhalte. Folglich können sie **nicht objektiv** sein!

USVs: 1) vorpropositional, daher 2) „einwertig“: wahr ohne die Möglichkeit des Falschseins, daher 3) nicht nicht-bestehend; daher ist 4) ihre Existenz und ihr Bestehen dasselbe; daher sind sie 5) nicht objektiv.

Objektivität und **Subjektivität** sind aber korrelative Begriffe. Wo keine Objektivität vorliegt, da fehlt auf der Gegenseite auch die Subjektivität. In den Ursachverhalten würde das Subjekt völlig **aufgehen** und sozusagen in ihnen **verloren** sein. Ein Bewußtsein von Ursachverhalten wäre kein Bewußtsein eines **Subjektes** von **Objekten**, sondern eine Mannigfaltigkeit von atomaren Daten ohne Objektbezug und ebenso ohne Bezug auf ein Subjekt. Ein Bewußtsein von Ursachverhalten wäre, in **Kants** Worten, „an sich zerstreut und ohne Beziehung

auf die Identität des Subjekts“ (B 133). Ich würde, wenn mir Ursachverhalte gegeben wären, „ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin“ (B 134).

So ist es aber offenkundig nicht. Offenkundig gehe ich nicht jeweils in einem USV verloren und stolpere nicht von ihm in den nächsten, ohne zu merken und zu wissen, wie mir geschieht. Sondern mein Bewußtsein ist ein Bewußtsein von vielen **Details**, die eine einheitliche Szenerie bilden, auf die ich mich als Subjekt beziehe. Und das ist der entscheidende Punkt: Ein einheitliches Bewußtsein von vielen Details, d.h. die **Vorstellung ihrer synthetischen Einheit**, setzt offenbar eine **Objektivierungsleistung** voraus. Ich kann die vielen Details nur **synthetisieren**, wenn ich mich zugleich von ihnen unterscheide, sie also in irgendeinem Sinn **objektiviere**. Folglich ist Objektivierung eine notwendige Bedingung der Synthesis und daher umgekehrt Synthesis eine hinreichende Bedingung der Objektivierung.

A ist notwendige Bedingung für B \Leftrightarrow B ist hinreichende Bedingung für A.

O ist notwendige Bedingung für S \Leftrightarrow S ist hinreichende Bedingung für O.

Daß auch umgekehrt die Synthesis eine notwendige Bedingung der Objektivierung ist, dürfte einleuchten: Wenn ich die Details meiner Vorstellungsinhalte nicht irgendwie zusammenfassen würde, so würden sie mir nicht als Objekte entgentreten können. Folglich sind Synthesis und Objektivierung hinreichend und notwendig für einander, also de facto dasselbe.

Freilich ist die Objektivierung bisher noch eine ziemlich oberflächliche Angelegenheit. Indem wir auf vielerlei Details unserer Vorstellungsinhalte zugleich bezogen sind, müssen wir uns von ihnen distanzieren, sie von uns **unterscheiden**. Aber damit ist noch nicht ausgemacht, daß es sich bei ihnen um etwas **Substantielles** mit **kausalen Kräften** handelt. Das wird erst dann bewiesen sein, wenn bewiesen ist, daß die Kategorien von allen Vorstellungsinhalten gelten.

Man wird also abschließend zu diesem Punkt sagen müssen: Hume hätte recht und das uns sinnlich Gegebene bestünde aus atomaren Ursachverhalten (und wir wären in diesen USVs jeweils ganz verloren), wenn wir es, das Gegebene, nicht synthetisch zusammendenken und ipso facto objektivieren, d.h. auf eine objektive, von uns unabhängige Realität beziehen würden.

19.11.09

Ich hatte letztes Mal den Begriff eines Ursachverhaltes eingeführt als Oberbegriff für allerlei nichtpropositionale Sachverhalte, die in der Philosophiegeschichte in Anspruch genommen worden sind. In gewöhnlicher Terminologie würde man sagen:

USVs sind das unmittelbar Gegebene, werden gewußt „durch Bekanntschaft“ (nicht durch Beschreibung)

Intelligible USVs: Platonische Ideen, Aristotelische Wesensformen, ...

Sensible (sensorische) USVs: Humesche Sinneseindrücke, Russellsche Sinnesdaten, Aristotelische Sinnesqualitäten, ...

Für USVs gilt:

- keine satzartige Gliederung
- Existenz = Bestehen
- keine Zweiwertigkeit, sondern Wahrheit simpliciter
- keine Irrtumsmöglichkeit, nur Möglichkeit des Nichtwissens
- keine Objektivität, keine Subjektivität, S=O

Aus den sinnlichen USVs sind wir immer schon (!) durch die spontane, diskursive Synthesis **herausgerissen**. Sie liegen uns im Rücken, in unserer transzendentalen Vergangenheit, die unwiederbringlich und „unwiederherstellbar“ verloren ist. (Es gibt, in der transzendentalen Gegenwart sozusagen, keine USVs mehr.)

In der **Synthesis** werden mehrere USVs zusammengefaßt, objektiviert und ipso facto als USVs aufgelöst. Kants zentrale These lautet (in §§ 17, 18):

Die Synthesis ist notwendig und hinreichend (!) für Objektivierung, et vice versa.

Also im Grunde: Synthesis = Objektivierung.

Freilich ist die **Objektivierung** bisher noch eine ziemlich oberflächliche Angelegenheit. In dem wir auf vielerlei Details unserer Vorstellungsinhalte zugleich bezogen sind, müssen wir uns von ihnen distanzieren, sie von uns **unterscheiden**. Aber damit ist noch nicht ausgemacht, daß es sich bei ihnen um etwas **Substantielles** mit **kausalen Kräften** handelt. Das wird erst dann bewiesen sein, wenn bewiesen ist, daß die Kategorien von allen Vorstellungsinhalten gelten.

Man wird also abschließend zu diesem Punkt sagen müssen: Hume hätte recht und das uns sinnlich Gegebene bestünde aus atomaren Ursachverhalten (und wir wären in diesen USVs jeweils ganz verloren), wenn wir es, das Gegebene, nicht synthetisch zusammendenken und ipso facto objektivieren, d.h. auf eine objektive, von uns unabhängige Realität beziehen würden.

-- -- --

Die Synthesis ist, wie schon gesagt, keine **reale Operation** am Gegebenen, keine **Manipulation** des Gegebenen. Wir nehmen nicht atomare Daten entgegen und fügen sie mittels des Klebstoffs der Synthesis zu molekularen Daten und noch größeren Einheiten zusammen. Ebenso ist ja auch das **Urteilen** keine reale Operation.

Am aufschlußreichsten erscheint es mir, wenn man die **Synthesis** mit dem **Lesen** vergleicht. Wer einen Text liest, verändert ihn in der Regel nicht. Und der Text sieht für einen Leser und einen Nichtleser gleich aus. Wenn man einen Satz an die Tafel schreibt und dann eine Gruppe, die aus Lesern und Nichtlesern besteht, bittet, exakt aufzumalen, was sie an der Tafel sehen, so brauchen die Aufzeichnungen der Nichtleser und der Leser nicht signifikant voneinander abzuweichen. Aber die Leser **verstehen** den Satz, können die gesprochene Sprache in ihm erkennen und können die Zeichen zu sinnvollen Einheiten zusammenfassen.

Ebenso ist es mit der Verstandesleistung der **Synthesis**. Nehmen wir einmal an, die **Tiere** seien zu ihr nicht fähig. (Wahrscheinlich sind sie es nur in sehr rudimentärer Weise.) Sie sind

ja auch nicht zum **Sprechen** fähig (oder, wenn überhaupt, dann nur in sehr rudimentärer Weise). Und Sprechen und Synthesis hängen zusammen und sind vielleicht im Grunde dasselbe; denn Sprechen ist ja im wesentlichen **Urteilen**; und Urteilen und Synthesis sollen nach Kant ja im Grunde dasselbe sein. Das behauptet er in § 19, und das ist der nächste Punkt auf unserer Agenda.

Urteilen auf seiner elementarsten Ebene, d.h. da, wo einem Gegenstand ein Prädikat zugesprochen wird (und damit auch das behauptende Sprechen), kann als eine Art **Lesen der Dinge** verstanden werden (und zwar im Wortsinn, nicht metaphorisch, nicht einmal re-metaphorisch). Der amerikanische Philosoph Wilfrid Sellars (1912-1989) hat die theoretische Vorarbeit geleistet, die es erlaubt, dies so aufzufassen.

Elementarsätze können nämlich als **logische Bilder** von **Objekten** aufgefaßt werden, wenn man die Prädikate als bloße Hilfszeichen betrachtet, mittels deren die Eigennamen modifiziert werden. Statt zu schreiben (zu sagen)

Sokrates ist weise

könnte man ja „Sokrates“ in Großbuchstaben hinschreiben (oder in einer Tonfolge C-D-E singen):

SOKRATES

Usw. – Sellars nennt eine derartige Sing- oder Malsprache „Jumblesisch“. Sie funktioniert wie **Landkarten**, und man kann sie daher auch einen **kartographischen Dialekt** nennen.

Wenn man aber einmal so weit gegangen ist, kartographische Dialekte als sprachlich anzuerkennen, kann man noch einen Schritt weiter gehen und **die Dinge selber** als Bündel von kartographischen Sätzen über sie selber betrachten. Indem wir sprechen lernen, würden wir also ipso facto die Dinge als Bündel kartographischer Sätze über sie selber lesen lernen. Wir können sie dann sozusagen in unsere Wortsprachen übersetzen und losgelöst von ihnen über sie

sprechen und rasonieren. Am Ende denken wir sozusagen in Farben und Tönen, schlicht indem wir die Dinge sehen und hören. Die Tiere können das nicht. Sie sehen und hören zwar wie wir oder noch besser und noch mehr als wir, aber sie lesen die Dinge nicht und können daher auch nicht über sie rasonieren.

-- -- --

Die Dinge also sind „lesbar“ als Bündel von kartographischen Elementarsätzen jeweils über sie selbst. Dieses Lesen der Dinge und der Welt ist das **Objektivieren** bzw. das **Synthetisieren**. Wir tragen damit die **propositionale Form** oder die **Urteilsstruktur** in die Welt hinein. Wir **projizieren** die Struktur des Urteils und damit natürlich auch die Urteilsfunktionen auf die Realität und machen damit die kategoriale Struktur der Dinge erkennbar.

Man kann die propositionale Form (und – was damit verwandt, aber keineswegs dasselbe ist, siehe unten – die Kategorialität) nicht **sinnlich** wahrnehmen, so wenig wie man die Bedeutung eines Textes sinnlich wahrnehmen kann. Ein Nichtsprecher erkennt die Kategorialität der Dinge so wenig wie ein Nichtleser den Sinn eines Textes. Dennoch **hat** der Text einen Sinn (der Schreiber hat ihn hineingelegt). Ebenso **hat** die Realität kategoriale Struktur – das jedenfalls möchte Kant zeigen.

Allerdings müssen wir nun sorgfältig zwischen **propositionaler Form** und **kategorialer Struktur** unterscheiden:

Propositionale Form vs. kategoriale Struktur

Erstere ist die Satzform: „S ist P“ (und: „wenn p, so q“, „p oder q“).

Letztere besteht aus Grundprädikaten der Dinge.

Was propositionale Form hat, sind **Sachverhalte** und, im Fall des Bestehens der betreffenden Sachverhalte, **Tatsachen**. Hätte die Welt propositionale Form, so wäre sie (wie der junge Wittgenstein glaubte) die Gesamtheit der **Tatsachen**, nicht der **Dinge**.

Dinge sind keine Tatsachen. Sie können zwar „gelesen“ werden, als Bündel kartographischer Sätze über sie selbst, aber nur, weil es außerdem auch andere, nicht-kartographische Sätze, ganz gewöhnliche Subjekt-Prädikat-Sätze gibt, die explizit propositional gegliedert sind. In den kartographischen Sätzen und somit auch in den Dingen ist die propositionale Form gleichsam verschmiert, nicht mehr kenntlich, deaktiviert. Was von ihr bleibt, sind Bestimmungen der Dinge selber, nämlich die Kategorien.

Das gilt es nun noch anhand von Kants eigenen Überlegungen näher auszuführen, und damit wird dann der erste Beweisschritt der TD zum Abschluß gekommen sein.

Wir haben also jetzt KrV B, § 19 zu betrachten, der die Überschrift trägt:

„Die logische Form aller Urteile besteht in der objektiven Einheit der Apperzeption der darin enthaltenen Begriffe“.

Was soll das heißen? Nun, die logische Form aller Urteile, sozusagen die **Generalform** der Urteile, ist das, was ich die **propositionale** Form genannt habe. Worin soll sie bestehen, bzw. was soll ihr Charakteristikum und ihre Pointe sein? Kant sagt: die objektive Einheit der Apperzeption der im Urteil enthaltenen Begriffe. Es geht demzufolge im Urteil um die **Synthesis** von Begriffen (dem Subjekt- und dem Prädikatbegriff), die zugleich **Objektivierung** sein soll. (Und in den hypothetischen und den disjunktiven Urteilen geht es um die objektivierende Synthesis von Urteilen zu einem neuen Urteil.) Wenn ich sage „A ist B“, dann meine ich, daß die Begriffe A und B nicht etwa nur in meinem Denken, sondern im Objekt verbunden sind. Das ist für Kant der entscheidende Gesichtspunkt.

Erster Absatz von § 19: Kant fragt: **Was ist ein Urteil überhaupt?** Die gewöhnliche Erklärung: ein Verhältnis zweier Begriffe, findet er unbefriedigend, erstens, weil sie nicht auf hypothetische und disjunktive Urteile paßt, zweitens und hauptsächlich aber deswegen, weil das betreffende Verhältnis nicht näher bestimmt wird.

Zweiter Absatz: **Kants Antwort**: Ein Urteil ist die Art, [bereits] gegebene Erkenntnisse [noch einmal eigens] zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. (Es gibt natürlich auch eine reproduktive – rekombinatorische – Einbildungskraft; aber diese setzt die ursprüngliche, objektivierende Einbildungskraft voraus und stiftet selber nur subjektive Einheit, vgl. § 18.) Die ursprüngliche **objektive** Einheit ist **notwendig** (ist unsere allgemeine Objektivitätsthese a priori), wenn auch die konkreten Fälle (die einzelnen empirischen Urteile) nur **kontingent** sind. Denn jedes (kontingente) Urteil wird mit einem (notwendigen) Objektivitätsanspruch gefällt.

Mit anderen Worten, im Urteil wird etwas explizit gemacht und wird etwas sichtbar, was stillschweigend schon geleistet sein muß, wann immer eine „Erkenntnis“ (d.h. eine objektbezogene) Vorstellung gegeben ist. Dieser Akt, der im Urteilen faßlich auftaucht (wie ein Eisberg mit seiner Spitze aus dem Wasser), ist qua Urteilsakt durch die Urteilsfunktionen bestimmt (sie sind seine Modi). Unterhalb der Urteilebene (unter der „Wasseroberfläche“) werden diese Weisen die Kategorien sein. Denn was über der Oberfläche, im Urteil, als Kitt zwischen zwei Vorstellungen (als **Kopula**) erscheint, ist unterhalb der Urteilsoberfläche, wo kein solcher Kitt benötigt wird, Bestimmung eines Objekts, also ein Begriff, Terminus: eine Kategorie.

-- -- --

Es folgt das **Ende der ersten Beweisschrittes** in § 20. – Die **Überschrift** lautet:

„Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammenkommen kann“.

Der Paragraph führt die **Struktur** des ersten Beweisschrittes der TD (§§ 16-20) vor Augen und zieht die fällige **Schlußfolgerung**. In „schulmäßiger“ (d.h. syllogistischer) Form kann dieser Beweisschritt (wie schon einmal früher) etwa so umrissen werden:

(OS) Alles Objektivieren ist Urteilen (§ 19).

(US) Alle (ursprüngliche) Einheit ist Objektivieren (§ 17).

(K) Alle ursprüngliche Einheit ist Urteilen, also (§ 10) kategorial bestimmt (§ 20).

Fazit: Da die ursprüngliche Einheit des Bewußtseins so weit reicht wie die Möglichkeit der Ich-denke-Begleitung und daher alle meine Anschauungen umfaßt (§ 16) und da ferner die Kategorien die Urteilsfunktionen in Begriffsform sind (§ 10), gelten die Kategorien von allen Anschauungsinhalten. (Siehe Paragraphenüberschrift.)

Ergebnis: Die wahrnehmbare Szenerie sieht für nicht-sprechende und für sprechende Tiere im Prinzip gleich aus. Wie auch eine Inschrift, ein Text, für Nichtleser und Leser gleich aussieht. Aber das sprechende Tier projiziert die propositionale Form auf die Objekte und „liest“ sie als kartographische Erweiterungen der normalen Wortsprache, die das nicht-sprechende Tier nicht versteht. Auf diese Weise kann das sprechende Tier etwas an den Objekten entdecken, was dem nicht-sprechenden Tier verborgen bleibt: daß die Objekte nicht nur rot oder grün, warm oder kalt, schwer oder leicht usw. sind, sondern auch Substanzen und Akzidentien, Ursachen und Wirkungen usw.

Wenn man die Satzform auf die Dinge projiziert, so macht man ihre eigenen objektiven kategorialen Eigenschaften sichtbar. Die wesentlich implizite, unausdrückliche Satzform der Dinge hinterläßt offenbar Spuren, und zwar in Gestalt der kategorialen Form der Dinge. Die kategoriale Form ist in der Welt das, was die Satzform in unserem Denken ist. Aber der **Unterschied** zwischen Satz- oder Urteilsform (propositionaler Form) und kategorialer Form ist wichtig. Das Verbindungswörtchen „ist“ im Urteil verbindet zweierlei: Subjekt und Prädikat. Das ist die Satzform. Aber das Wörtchen „ist“ **bedeutet** die völlige Einheit von Subjekt und Prädikat. Das Prädikat gehört in die Identität des Subjektes. Es gibt in der Welt keine Sach-

verhalte. Deswegen gehört auch die Satzform ganz in die Identität des Satzsubjektes, also des Dinges: und so ist sie dessen kategoriale Form.

-- -- --

Wenn das aber nun bewiesen ist, so stellt sich die **Frage**: Was ist überhaupt noch zu zeigen übrig? (Wozu noch ein zweiter Beweisschritt?) Das wird von Kant in § 21 erklärt. Dessen Überschrift lautet schlicht: „**Anmerkung**“.

Zunächst, im ersten Absatz, führt Kant folgendes aus: Mit dem Bisherigen („[i]m obigen Satze“, § 20) ist „der Anfang einer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gemacht“, aber „noch von der Art, wie das Mannigfaltige [...] gegeben werde, abstrahier[t]“ (B 144). Ausstehendes **Ziel** ist es (§ 26), zu **zeigen**, daß die Einheit, die die Kategorien nach § 20 dem Mannigfaltigen einer Anschauung *überhaupt* vorschreiben, auch die Einheit unserer spezifischen empirischen Anschauung ist (bzw. sein muß). Dies muß gezeigt werden aus der Art, wie uns in der Sinnlichkeit, d.h. gemäß deren Anschauungsformen **Raum** und **Zeit**, empirische Anschauung gegeben wird. [Unsere Anschauung muß so verfaßt sein, daß sie jener Anforderung an eine Anschauung überhaupt, die Bedingungen der Möglichkeit der synthetischen Einheit zu erfüllen, gerecht werden kann.]

Zweiter Absatz: Bisher war also zwar von *unserer* Sinnlichkeit abstrahiert, aber nicht davon, daß eine Sinnlichkeit *überhaupt* unverzichtbar ist; denn unser Verstand schaut nicht an, sondern denkt nur; d.h., seine einzige Handlung ist die (propositionale) Synthesis, er erkennt „also für sich gar nichts“, sondern verbindet nur den sinnlich gegebenen Stoff der/zur Erkenntnis. – **Art** und **Zahl** der Kategorien (bzw. der Urteilsfunktionen) erklärt Kant sodann für unableitbar (zum Verdruß der Nachfolger).

Diese Ausführungen Kants sind wahrscheinlich **unbefriedigend**, solange sie nicht weiter aufgeklärt werden. Wenn gezeigt ist, daß die Kategorien von allen Anschauungsinhalten gelten, und zwar ganz allgemein, also ohne Einschränkung auf unsere menschlichen Anschauungs-

formen, dann gilt das **insbesondere** auch für unsere Anschauungen. Warum also soll noch eigens auf diese reflektiert werden? Was kann damit zum Beweis noch beige-steuert werden?

Bewiesen ist in § 20 folgendes:

Notwendig gelten die Kategorien von jedem möglichen Wahrnehmungsinhalt (denn sonst könnte dieser nicht vom „Ich denke“ begleitet werden).

Und nun könnte jemand doch fragen: „Aber wie **kann** das denn sein? Die Realität ist doch, wie sie ist; und wenn sie ab morgen ein bißchen chaotischer sein sollte, als sie es bis heute war, dann würden wir einfach keine Fälle von Substantialität, Kausalität usw. mehr finden. Das hätte dann, dem Beweis zufolge, zur Konsequenz, daß unsere Urteilspraxis komplett zusammenbrechen und unser Selbst (die Möglichkeit der Ich-denke-Begleitung) sich in nichts auflösen würde.“

Gewiß, solange die Ich-denke-Begleitung noch funktioniert, können wir sicher sein, daß die Realität unseren Kategorien entspricht. Aber wir wissen nicht, warum die Realität so freundlich zu uns ist. Ist das einfach Zufall und vielleicht morgen schon vorbei? Hat etwa ein **Schöpfergott** die Welt eigens für uns und unsere Kategorien eingerichtet? Wenn ein Text gelesen werden kann, so liegt das daran, daß der Schreiber die Buchstaben sinnvoll angeordnet hat. Etwas Entsprechendes müßte wohl auch für die Welt gelten.

Aber nun müssen wir daran denken, daß der Terminus „**Deduktion**“ ein juristischer Terminus ist. Kant hat zeigen wollen, daß wir die Kategorien **legitimer Weise** besitzen. Es ist kein **Wunder** und keine göttliche **Gnade**, daß die Welt unseren Kategorien entspricht, und es ist auch kein **Zufall**, der morgen schon sein Ende nehmen könnte. Sondern wir haben sozusagen ein Recht darauf, daß die Welt unseren Kategorien entspricht und daß die Ich-denke-Begleitung auch morgen noch standhalten und möglich sein wird.

Im **ersten** Beweisschritt hat Kant gezeigt, daß die Realität den Kategorien entsprechen muß, solange wir urteilen können und Selbstbewußtsein haben. Im zweiten Beweisschritt will er

zeigen, daß die Realität selber schon (von sich aus) den Kategorien entsprechen muß. **Punkt**. Das ist die Pointe seiner sogenannten **kopernikanischen Wende**: Wir müssen nicht die Realität nach unseren Kategorien richten, sondern die Realität hat sich selber immer schon nach unseren Kategorien gerichtet.

Um dies zu zeigen, muß Kant nun **Raum** und **Zeit** in deren transzendentaler, „prä-realer“, impossibilistischer Form ins Spiel bringen, in der sie der ideelle Grenzwert und die Grundeinstellung für alle möglichen physikalischen Raum-Zeit-Systeme sind. Alles, was zur **Existenz** kommt, muß sozusagen den **Filter** des (3+1)-dimensionalen euklidischen Raum-Zeit-Systems passieren. Aber anders als Kant glaubte, wird dieser Filter von dem, was durch ihn hindurch zur Existenz gelangt (und was ihn, der sonst ganz ideell bliebe, ipso facto **realisiert**), affiziert. Nur weil es Objekte in Raum und Zeit gibt, sind Raum und Zeit überhaupt real – real und zugleich nicht-euklidisch.

Es gibt kein euklidisches Raum-Zeit-System, außer in unserer **Imagination**. Es gibt auch keine **Ursachverhalte**, außer vielleicht in unserer Imagination. Aber dann könnte das euklidische Raum-Zeit-System ja der einzige, nämlich der große imaginäre Ursachverhalt sein. Und so verhält es sich in der Tat. Wir können das euklidische Raum-Zeit-System nicht von uns (und uns von ihm) distanzieren. Wir können nur raumzeitliche Gegenden von uns distanzieren, die von realen Objekten markiert werden.

Das euklidische Raum-Zeit-System unserer Imagination ist insofern der **synthetische Einfluß**, den die Realität auf sich selbst ausübt, und zwar durch uns. Aber sie geht darin nicht auf, wie die Krümmung der physikalischen Raumzeit belegt. Als negatives oder **limitatives** Korollar des zweiten Beweisschrittes dürfen wir dann folgenden **Satz** erwarten: Wir können die metaphysischen Begriffe (die Kategorien) legitimer Weise nicht auf metaphysische Objekte (Noumena) anwenden, weil metaphysische Objekte nicht den raumzeitlichen Existenzfilter passieren.

Das also ist die Thematik des zweiten Beweisschrittes. Das Raum-Zeit-System und die Rolle unserer Einbildungskraft (Imagination) werden in ihm, wie skizziert, in den Vordergrund treten.

Nun im einzelnen zu den Paragraphen des Kantischen Textes.

§ 22. Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung

Zur **Erkenntnis** gehören a) **Begriff** (Denken, Gedanke der Form nach) und b) **Anschauung**.

Auch die Kategorien können also Erkenntnisse nur durch Bezug auf Gegenstände der Sinne werden, **entweder** auf reine Anschauungsinhalte, d.h. Gegenstände der Form nach (Mathematik): aber mathematische Begriffe sind nur bedingter Weise (in Beziehung auf empirisch gegebene Objekte) Erkenntnisse; **oder** auf sensorische Wahrnehmungsinhalte. Daraus folgt dann die Titelthese des Paragraphen.

Bemerkung: Unter Erkenntnis versteht Kant stets ein objektbezogenes Denken, und der Objektbezug des Denkens muß durch Anschauung vermittelt werden, entweder durch empirische Anschauung oder durch reine Anschauung. Aber die reine Anschauung kann dem Denken nur **formale Objekte**, etwa den leeren Anschauungsraum und die leere Anschauungszeit, liefern. **Realer** Objektbezug erfordert empirische Anschauung.

§ 23. [Ohne Titel] – Ich skizziere den Gedankengang Absatz für Absatz (zwei Absätze):

(1) Die Titelthese von § 22 „ist von der größten Wichtigkeit“, und zwar als

limitatives Theorem bzgl. des Kategoriengebrauchs.

Kategorien sind zwar sozusagen ‚von Hause aus‘ nicht auf **unsere** Sinnlichkeit, sondern nur auf eine Sinnlichkeit **überhaupt** eingeschränkt. „Diese weitere Ausdehnung [...] hilft uns aber zu nichts. Denn es sind alsdann leere Begriffe von Objekten [...], bloße Gedankenformen

ohne objektive Realität [...]. *Unsere* sinnliche Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen.“ (B 148.) – [Das wird im **Schematismuskapitel** dann noch deutlicher ausgeführt. Und wenn man gegen Kant bzw. in konservativer Erweiterung von Kant zeigen kann, daß unsere Anschauungsformen alternativlos sind, dann ist die „weitere Ausdehnung“ des Kategorienegebrauchs auf Anschauung überhaupt ohnehin keine echte, reale Ausdehnung. *Unsere* Anschauung und Anschauung *überhaupt* fallen dann nämlich zusammen.]

(2) Objekte einer **nicht-sinnlichen** [sagt Kant; aber was meint er: einer nicht-menschlich-sinnlichen?, einer intellektuellen?, wohl ersteres] **Anschauung** können im Denken nur rein negativ bestimmt, also nicht eigentlich erkannt werden. Von einem solchen Objekt könnten wir nur sagen, was es **nicht** ist: nicht ausgedehnt im Raum, nicht dauernd in der Zeit usf. Daher könnten auf ein solches Objekt Kategorien nicht konkret **angewandt** werden. (Nur **in abstracto** könnte man sich **vorstellen**, daß es unter Kategorien fällt, aber man könnte nicht **in concreto** erkennen, daß der **Anwendungsfall** einer Kategorie *vorliegt*.) Denn ich weiß bzgl. eines solchen Objektes z.B. nicht, was es heißen soll, daß es nur als Subjekt, nie als bloßes Prädikat existieren kann und daher Substanz ist. [Dazu bedarf es des „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“.]

§ 24. Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt

(1) Die Kategorien sind zunächst „bloße Gedankenformen“, die sich auf sinnliche Anschauung überhaupt beziehen. Der spezifisch menschlichen Anschauung [die Kant annimmt] liegt eine bestimmte **Form a priori** zugrunde: der **Raum** dem äußeren, die **Zeit** dem inneren Sinn. Letzteren, bzw. dessen Form, die Zeit, kann der **Verstand** unmittelbar der „synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen“ [Näheres dazu siehe unten, Abs. 5]. Mittelbar – weil alle Inhalte äußerer Vorstellungen auch in den inneren Sinn reflektiert werden können – stehen dann **alle** Gegenstände der menschlichen Anschauung unter den Bedingungen der syn-

thetischen Einheit der Apperzeption; und so bekommen „die Kategorien, als bloße Gedankenformen, objektive Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände“, aber eben nur auf Erscheinungen.

(2) Diese Synthesis des Mannigfaltigen der [spezifisch menschlichen] Anschauung ist **figürlich: synthesis speciosa**, im Unterschied zur Synthesis „des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt“, die „in der bloßen Kategorie gedacht würde“, also der **Verstandesverbindung (synthesis intellectualis)**.

(3) Die figürliche Synthesis ist

die transzendente Synthesis der Einbildungskraft (synthesis speciosa).

Die intellektuelle Synthesis hingegen findet ohne alle Einbildungskraft statt. Die **Einbildungskraft** gehört einerseits zur **Sinnlichkeit**, weil sie an deren reine Formen (Raum und Zeit) gebunden ist; andererseits ist ihre Synthesis „eine Ausübung der Spontaneität“ und eine „Wirkung des **Verstandes** auf die Sinnlichkeit“ und dessen erste Anwendung auf Gegenstände. Kraft ihrer transzendentalen Synthesis ist die Einbildungskraft **produktiv**; in der empirischen Synthesis nach den Gesetzen der Assoziation ist sie hingegen **reproduktiv** und ein Thema der Psychologie, nicht der Transzendentalphilosophie.

(4) **Einschub zur Problematik des inneren Sinnes:** Im inneren Sinn verhalten wir uns passiv gegen uns selbst und werden uns als Erscheinungen unserer selbst, nicht als Dinge an sich, gegeben. Wie soll das möglich sein?

(5) „Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand“:

Der Verstand **affiziert** den inneren Sinn in der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft (synthesis speciosa), und zwar seiner Form (d.h. der Zeit) nach.

(Seinen Stoff erhält der innere Sinn aus dem äußeren Sinn: Die äußeren Vorstellungsinhalte werden nach innen reflektiert.)

[Das ist ein wichtiger Satz! Es gibt also **keine spezifisch innerliche Realität**, die den inneren Sinn so affizierte wie die äußere Realität den äußeren Sinn; sondern den inneren Sinn „affiziert“ die schiere Spontaneität, sonst nichts. Alle „gehaltvolle“ Affektion verdanken wir dem äußeren Sinn.] Die bloße Form der Anschauung für sich enthält noch keine Einheit (nur reine Mannigfaltigkeit). [Die Einheit der Anschauungsform muß in der Affektion des inneren Sinnes durch den Verstand erst hinzugedacht werden.]

(6) Die figürliche Synthesis (= Affektion des inneren Sinnes) ist nicht nur eine Bedingung der Möglichkeit der Einheit des Anschauungsmannigfaltigen, sondern auch **phänomenal ausweisbar**.

[Das ist wichtig. Der Verstand, das sind ja wir selber. Die Affektion des inneren Sinnes durch den Verstand kann also nicht im Verborgenen, sozusagen hinter unserem Rücken stattfinden. Wir müssen uns ihrer bewußt sein. Und so finden wir es, sagt Kant, auch wirklich vor:]

Wir sind uns der Affektion des inneren Sinnes durch uns selbst, durch unsere Spontaneität, unseren Verstand, **bewußt**; denn: „Wir können uns keine Linie denken [vorstellen], ohne sie in Gedanken [bzw. in der Einbildungskraft] *zu ziehen*“, auch nicht die in Analogie zu einer Linie vorgestellte Zeit selber. [Das gedankliche Ziehen der Linie ist das Hinzudenken der Einheit zu einer reinen Punktemannigfaltigkeit.] Bewegung als Handlung des Subjekts („als *Beschreibung* eines Raumes“ in produktiver Einbildungskraft), sagt Kant, ist von der Bewegung als Bestimmung eines Objekts strikt zu unterscheiden. Erstere ist die „Bewegung“ oder „Aktivität“ der Synthesis (die Aktivität des Lesens der Welt). Und in der Folge kann gelten (Vorgriff, schon § 25): „*Ich*, als Intelligenz und *denkend* Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, [...] wie ich mir erscheine“.

§ 25. [Ohne Titel]

In der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption hingegen **erkenne** ich mich **nicht**; ich weiß ich nur, *daß* ich bin [„cogito, ergo sum“], *erkenne* aber nicht, *wie* oder *was* ich bin. [**Ich**, wer immer ich sein mag, **bin**, und zwar **hier**, wo immer das sein mag, und **jetzt**, wann immer das sein mag.] Schieres Selbst-Bewußtsein [eines Subjektes in Raum und Zeit] ist noch nicht Selbst-*Erkenntnis* [ist noch nicht informativ]. In Kants Worten: „Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst [...]“ (B 158). Es muß noch die Anschauung meiner selbst im inneren Sinn hinzukommen, und dazu müssen die mannigfaltigen Inhalte der äußeren Anschauung nach innen reflektiert werden. Denn die Vorstellungen des äußeren Sinnes machen „den eigentlichen Stoff“ aus, „womit wir unser Gemüt besetzen“ B 67). Ich bin mir meiner *selbst bewußt* in den leeren Gedanken

- | | |
|----------------------------|---|
| 1) „Ich denke.“ „Ich bin.“ | transzendente Apperzeption ... |
| 2) „Ich bin jetzt hier.“ | ... plus <u>reine</u> Anschauung (Raum, Zeit) |

Ich *erkenne* mich hingegen als jemanden, der gerade einen Hörsaal mit Auditorium vor sich sieht usw. usf. Diese empirische Selbstanschauung steht (wie auch schon der Satz 2)) unter der einschränkenden Bedingung der **Zeit** als der **Form** des **inneren Sinnes**.

§ 26. TD des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe

(1) Das **Ziel** des zweiten Schrittes der TD wird explizit angegeben: Es soll gezeigt werden, „wie [!] alles, was unseren [!] Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die a priori aus dem Verstande allein entspringen“. (Im **ersten** Schritt waren Gegenstände einer Anschauung *überhaupt* [!] im Blick, und es wurde nur gezeigt, *daß* [!] sie alle, sofern sie im Bereich der Ich-denke-Begleitung stehen, unter Verstandesgesetzen stehen müssen.) – Zu zeigen ist dabei, daß der Verstand „der Natur gleichsam [!] das Gesetz“ vorschreibt („**gleichsam**“, weil es natürlich nicht um Vorschriften, sondern um harte **Naturnotwendigkeiten**

geht) „und sie sogar möglich“ macht, nämlich es möglich macht, daß das Reale als Natur erscheinen (sich als Natur zeigen) kann. [Daß es aus der Nichtexistenz eines dunklen Dinges an sich in die helle Existenz heraustreten kann.]

(2) Jetzt bringt Kant die empirische Anschauung, d.h. die Wahrnehmung, und eine entsprechende Synthesis als Thema ins Spiel: Durch Synthesis der Apprehension (wie er sie nennt) in einer **empirischen** Anschauung wird **Wahrnehmung** möglich.

(3) Diese Synthesis der Apprehension muß den **Formen der Anschauung**: Raum und Zeit, gemäß sein. Aber Raum und Zeit sind außerdem auch selbst Anschauungen, nämlich **formale** Anschauungen, die ein Mannigfaltiges und somit synthetische Einheit enthalten. Aber ihr Mannigfaltiges ist **rein** (d.h. nicht-empirisch) und die entsprechende Synthesis demnach ebenfalls rein bzw. **transzendental**. Also ist eine (spontane, transzendente) Verbindung „a priori als Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben“. Dies ist dieselbe Verbindung, von der schon im ersten Beweisschritt die Rede war (also eine gemäß den **Kategorien**), nur jetzt auf unsere sinnliche Anschauung angewandt. „Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung [!] möglich wird, unter den Kategorien“, und dann erst recht die Erfahrung und deren Gegenstände.

[Dies ist die entscheidende Stelle. Kant führt aus, daß die Synthesis der **Apprehension** nur vollzogen werden kann, weil dafür gesorgt ist, daß *mit* ihrem empirischen Mannigfaltigen zugleich schon seine synthetische Einheit gegeben ist. Sie ist gegeben *mit*, nicht *in* dem Mannigfaltigen, weil die Einheit nicht als empirisches Datum eigenen Rechtes gegeben werden, sondern nur an empirischen Daten **mitgegeben** werden kann, dank der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft. Diese Synthesis aber ist die des Urteils in Anwendung auf Raumzeitliches. „Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung [d.h. mit Empfindung begleitete Vorstellung, B 147] möglich wird, unter den Kategorien [...].“ (B 161) Das ist das

erreichte **Beweisziel**. Der **Nachsatz** (am Ende von Absatz 3) klingt demgegenüber beinahe schon wieder wie eine Abschwächung:

[...] und, da Erfahrung durch Erkenntnis verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, und gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung. (Ebd.)

Allerdings ist der Nachsatz deswegen **wichtig**, weil er für den Fortgang, etwa für die transzendente Rechtfertigung der Grundsätze des reinen Denkens, eine generelle **Ermäßigung der Beweislasten** verspricht. In der Deduktion ist nämlich mit Blick auf die Kategorien gezeigt, daß diejenigen Gedankeninhalte, welche Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung sind, a priori von allen Gegenständen der Erfahrung gelten. Also wird es fortan genügen, von einem Gedankeninhalt ersteres zu beweisen, um letzteres zu zeigen. D.h. es wird genügen zu wissen, daß ein Gedankeninhalt eine Bedingung der **Möglichkeit der Erfahrung** ist, um zu wissen, daß sein Zutreffen auch eine Bedingung der **Möglichkeit der Gegenstände** der Erfahrung ist.]

(4) **Beispiel**: Wenn die empirische Anschauung eines Hauses durch Apprehension zur Wahrnehmung gemacht wird, so liegt die notwendige Einheit des Raumes und der äußeren Anschauung überhaupt (also transzendente figürliche bzw. intellektuelle Synthesis) zugrunde. [Die empirische Apprehension ist nachgeordnet, parasitär gegenüber der transzendentalen, ursprünglich objektivierenden Synthesis. Hume hat nur die empirische Apprehension vor Augen gehabt und von der transzendentalen nichts gewußt.]

(5) **Anderes Beispiel**: Gefrieren des Wassers. Die Folge in der Wahrnehmung (erst Flüssiges, dann Festes) könnte rein **subjektiv** sein. [Wenn ich mich etwa in der Zeit **rückwärts** bewegte und in meiner subjektiven zeitlichen Buchführung erst flüssiges, dann fest gefrorenes Wasser wahrnehme, so hätte ich de facto ein objektives Schmelzen wahrgenommen.] Die Wahrneh-

mungsfolge wird **objektiv bestimmt** durch die Kategorie der Kausalität. [Das ist eine Vorwegnahme des Schematismuskapitels und der zweiten Analogie der Erfahrung.]

(6) Die Geltung a priori der Kategorien ist [am Ende des ersten Beweisschrittes] **rätselhaft**; nun soll (das ist das Ziel des zweiten Beweisschrittes!) das Rätsel gelöst werden. Hier ist die Lösung in bündiger Kurzfassung:

(7) Von der **Synthesis der Apprehension** hängt „alle mögliche Wahrnehmung, sie selbst aber, diese empirische Synthesis, von der **transzendentalen**, mithin den Kategorien“ ab, also steht, was immer zum empirischen Bewußtsein gelangen kann, unter den Kategorien. (Die besonderen **Naturgesetze** können daraus aber nicht abgeleitet, sondern nur durch zusätzlichen Rekurs auf Erfahrung erkannt werden.)

§ 27. Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe

[Kant folgt hier den Regeln des Genres „Deduktion“, ebenso unten: „Kurzer Begriff“.]

Die TD hat a) ein **limitatives Resultat**: Erkenntnis a priori gibt es nur von Gegenständen der Erfahrung, und b) ein **positives Resultat**.

Dieses läßt sich wie folgt erläutern. Es gibt theoretisch **zwei Möglichkeiten** der Erkenntnis von **Gegenständen** durch **Begriffe**: Entweder die Gegenstände machen die Begriffe oder die Begriffe (bzw. das, was ihnen im Objekt entspricht) die Gegenstände möglich. Ersteres gilt nicht für **Kategorien**, weil wir diese **a priori** anwenden. Also gilt für Kategorien letzteres – „gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft“ [des **nachträglichen** Entstehens dessen (Vernunft), was das, woraus es entsteht (Natur, bloß als Natur überhaupt), erst zu dem macht, was es ist (natura formaliter spectata)].

Scheinbar gibt es noch eine **dritte Möglichkeit**: Die Kategorien könnte „uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken“ sein. Aber dann würde ihnen die Not-

wendigkeit mangeln (die Notwendigkeit *im Objekt*). [Die Kategorien müssen tiefer verwurzelt sein im Realen und im Denken als bloß in unserer biologischen oder psychischen Natur.]

Am Schluß des § findet sich ein „**Kurzer Begriff dieser Deduktion**“: Sie ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung; der Erfahrung ihrerseits als *Bestimmung* der Erscheinungen in Raum und Zeit; dieser aus dem Prinzip der synthetischen Einheit der Apperzeption.

-- -- --

Das Bild, das die TD vom Realen und vom Denken liefert, ist also folgendes. Das Reale ist wesentlich auf das euklidische Raum-Zeit-System unserer Imagination bezogen, und dieses Raum-Zeit-System der Imagination ist die Seite, von der das Denken ins Reale eingreifen kann, und zwar mittels der Satzform, die wir auf das Reale projizieren und in deren Licht sich dann die **kategoriale Form** des Realen zeigt. Allerdings hat das Reale auch eine vom Raum-Zeit-System der Imagination und damit vom Denken **unabhängige Seite**, die Kant etwas unterschätzt hat. Sie kommt darin zur Geltung, daß das physikalische Raum-Zeit-System von dem der Imagination systematisch abweicht und daß damit auch die Geltung der Kategorien ein wenig modifiziert werden könnte. So könnte etwa der transzendente Erhaltungssatz für die **Substanz** oder auch der transzendente Satz der **Kausalität** (die sogenannten Analogien der Erfahrung, s.u.) in ähnlicher Weise und Umfang aufgeweicht werden wie der euklidische Charakter des Raum-Zeit-Systems. Aber das ist dann ein Thema eher für die **Metaphysik der Natur** als für die Transzendentalphilosophie.

-- -- --

Als nächstes wenden wir uns nun dem **Schematismus der reinen Verstandesbegriffe** zu. Damit verlassen wir die Analytik der Begriffe und treten ein in das **zweite Buch** der transzendentalen Analytik, die

Analytik der Grundsätze, von Kant auch

transzendente Doktrin der Urteilskraft

genannt (A 137/B 176). Sie hat offiziell drei, der Sache nach zwei Kapitel. Das erste Kapitel behandelt den *Schematismus der reinen Verstandesbegriffe*; das zweite behandelt das *System aller Grundsätze des reinen Verstandes*. Das dritte schließt eher die **transzendente Analytik** insgesamt ab denn die **Doktrin der Urteilskraft**⁴ und wird von Kant bei der Einteilung der letzteren auch gar nicht erwähnt (A 136/B 175); es handelt *von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena*.

1. Schematismus der reinen Verstandesbegriffe
2. Grundsätze des reinen Verstandes
- (3. Phaenomena und Noumena)

Das System der **Grundsätze** folgt dem System der **Kategorien**: den Kategorien der Quantität entsprechen, wie wir sehen werden, *Axiome der Anschauung*, den Kategorien der Qualität *Antizipationen der Wahrnehmung*, den Kategorien der Relation *Analogien der Erfahrung* und den Kategorien der Modalität *Postulate des empirischen Denkens überhaupt*.

Diese Grundsätze sind rein, **transzendental**, noch nicht **metaphysisch**. Sie betreffen reine **Zeitverhältnisse** und nur mittelbar dann auch das **Reale** in der Zeit und im Raum. Daher gehören sie zur Transzendentalphilosophie (zur KrV), noch nicht zur **Metaphysik der Natur**.

Für den realistischen Aspekt der Wahrheit – unser ursprüngliches Objektivieren, die objektive Einheit des Bewußtseins – kommt den Kategorien der **Substanz** und der **Kausalität** eine besondere Bedeutung zu. Daher müssen die sie betreffenden Grundsätze, die beiden ersten **Analogien der Erfahrung**, unser besonderes Interesse auf sich ziehen. Mit der ersten Analogie beweist Kant einen transzendentalen **Erhaltungssatz**, und in der zweiten entwickelt er eine kausale, zuletzt logische, Theorie der **Zeitordnung** (Kant meint: einschl. des *Zeit-Pfeils*).

⁴ So Gerhard Seel, Die „Einleitung in die Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze“, S. 220.

Erste Analogie der Erfahrung: transzendentaler Erhaltungssatz

Zweite Analogie der Erfahrung: kausale (logische) Theorie der Zeitordnung

(**Erste** Analogie: Die **Substanz** – was immer sie sein mag – **beharrt** in allem Wechsel unvermehrt und unvermindert. / **Zweite** Analogie: Jedes Ereignis ist durch strenge **Gesetze** mit allen früheren und späteren Ereignissen verknüpft.)

Doch bevor wir näher zur Sache kommen, wollen wir das **Verhältnis** der Doktrin der Urteilskraft zur vorangegangenen Analytik der Begriffe kurz erörtern.

Die traditionelle formale Logik handelt von **Begriff**, **Urteil** und **Schluß**. In der transzendentalen Logik hat Kant diese Einteilung wie folgt auf deren Teile abgebildet:

<u>FL</u>	<u>TL</u>
Begriff	Tr. Analytik der Begriffe
Urteil	Tr. Analytik der Grundsätze
Schluß	Tr. Dialektik

Begriff und Urteil sind sehr eng aufeinander bezogen. In der Anwendung eines Begriffs findet die **Objektivierung** statt. Im Fällen eines Urteils vollzieht sich die **Synthesis**. Und wir haben ja gesehen, daß Objektivieren und Synthesis im Grunde dasselbe sind. So sind auch **Begriffsanwendung** und **Urteilen** im Grunde dasselbe.

Im **Schluß**, d.h. im Übergang von gegebenen Urteilen zu einem neuen Urteil, manifestiert sich die **notwendige Verknüpfung** zwischen verschiedenen Sachverhalten, und überhaupt die **Notwendigkeit** als ein Zug des Realen.

Es ergeben sich so drei wesentliche Momente des diskursiven Denkens: das Objektivieren, das Verbinden und das Schlußfolgern.

Momente des diskursiven Denkens: Objektivieren, Verbinden, Schlußfolgern

Diese Momente liegen der traditionellen Einteilung des sog. **oberen** Erkenntnisvermögens in **Verstand, Urteilskraft** und **Vernunft** zugrunde.

o.Ekv.:	Verstand
	Urteilskraft
	Vernunft
u.Ekv.:	Sinnlichkeit

Verstand, Urteilskraft und Vernunft sind so eng aufeinander bezogen, daß sie dazu verführen, daß man ihre Rollen nicht immer streng auseinanderhält. Auch **Kant** hat dieser Versuchung nicht durchgängig widerstanden. Für das **Urteil** etwa, in welchem ja gegebene Gehalte zu einer **propositionalen Einheit** verbunden werden, ist einerseits zuständig der **Verstand** in einem weiten Sinn (gemäß dem er auch schlicht als Vermögen zu urteilen, nämlich zu verbinden, bezeichnet werden kann, A 69/B 94).

Verstand i.w.S.: Vermögen zu urteilen (zu verbinden)

Andererseits und genau zu reden aber ist die **Urteilskraft** zuständig, noch genauer die **bestimmende** Urteilskraft, die das Besondere unter das Allgemeine subsumiert. Quer dazu (in der **Vertikale** sozusagen) operiert der Verstand im **engen** Sinn, als Vermögen der **Begriffe**, indem er im Einzelnen unmittelbar das Allgemeine denkt bzw. das Allgemeine auf ein gegebenes Einzelnes bezieht. Von der Urteilskraft als dem „Vermögen, unter Regeln zu *subsumieren*“, kann der Verstand demnach „als das Vermögen der Regeln“ abgegrenzt werden (A 132/B 171).

UK:	subsumiert unter Regeln
Verstand i.e.S.:	bildet Regeln (Begriffe)

Begriffe sind **Regeln**, und Regeln haben **paradigmatische Anwendungsfälle**, an denen sie erklärt und gelernt werden; und sie haben **neue**, ungeahnte Anwendungsfälle, auf die sie in Urteilen **extrapolativ** übertragen werden. **Empirische** Begriffe etwa müssen bekanntlich im letzter Instanz erklärt werden an paradigmatischen Anwendungsfällen, weil **Merkmaledefinitionen** in einen Regreß führen, der früher oder später abgebrochen werden muß.

Also kann es Verwendungen des Satzes „**Dies ist türkis**“ geben, in denen er als partielle hinweisende **Erklärung** des Farbwortes „türkis“, nicht als Verlautbarung eines perzeptuellen **Urteils** gebraucht wird. Und es kann natürlich andererseits Verwendungen geben, in denen mit diesem Satz empirisch geurteilt wird.

So nah beisammen und so fein getrennt sind Begriff und Urteil, **Regelerklärung** und **Regelanwendung**, einfacher Bezug des Allgemeinen auf Einzelnes und begrifflich vermittelte Subsumtion, Verstand und Urteilskraft.

Begriffe sind konkrete **Regeln** der **Synthesis**. Jeder Begriff verlangt seine Anwendung auf bestimmte Einzelfälle und verbietet seine Anwendung auf alle anderen Fälle. Nun kann man (etwa um die Treffsicherheit bei der Begriffsanwendung zu optimieren) Regeln für die Anwendung gegebener Begriffe formulieren, d.h. **Merkmale** angeben, die etwas aufweisen muß, damit es unter einen bestimmten Begriff fällt (etwa Merkmale einer Eiche oder einer Buche, eines Buchfinks, einer Amsel usw.). Wenn man dies tut (wenn man solche Merkmale angibt), so darf man sich natürlich nicht auf einen unendlichen **Merkmalsregreß** (bzw. **Regelungsprogreß**) einlassen. D.h. man kann nicht endlos für jedes angegebene Merkmal wiederum Merkmale angeben. Also wird man früher oder später abbrechen und eine **ursprüngliche** Begriffsanwendung in Kauf nehmen müssen, die durch keine weitere Regel gedeckt ist; dennoch soll sie natürlich **normativ** beurteilbar (richtig oder falsch) sein. So etwa im Fall der gängigen **Farben** und **Farbwörter** (rot, grün, blau, gelb).

Allgemein gesprochen: Wenn ich ein F daran erkenne, daß es G ist, und ein G daran, daß es H ist, ein H aber daran, daß es I ist usf., so werde ich zu guter Letzt etwas als ein, sagen wir, K ohne weiteres erkennen müssen, um überhaupt etwas als etwas erkennen zu können. Daran zeigt sich, daß ich, grundsätzlich gesprochen, der Regel *blind* folge, wie **Wittgenstein** sich ausdrückt.⁵

-- -- --

Kant seinerseits beschreibt einen verwandten, aber signifikant **verschiedenen** Sachverhalt (KrV A 133/B 172):

Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschriften für die Urteilskraft, und kann sie auch nicht enthalten. [...] Wollte sie [...] allgemein zeigen, wie man unter [...] Regeln subsumieren, d.i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urteilskraft, und so zeigt sich, daß zwar der Verstand [als das Vermögen der Begriffe] einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist diese auch das Spezifische des sogenannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann [...], [weil er] eigentlich das [ist], was man Dummheit nennt (ebd. Anm.).

Die Differenz zwischen dem von **Wittgenstein** und dem von **Kant** beschriebenen Sachverhalt ist folgende. **Kant** zieht allgemeine Regeln der Begriffsanwendung **überhaupt** in Erwägung („Erkläre dir einen Begriff, bevor du ihn anwendest!“) und kommt zu dem Schluß, daß für derlei Regeln in der Logik kein Platz sei. **Wittgenstein** stehen hingegen je **besondere** Regeln für die Anwendung **gegebener** Begriffe vor Augen („Um zu entscheiden, ob etwas ein Teller ist, prüfe u.a., ob es rund ist!“), und diese kann es durchaus geben, nur eben nicht ins Unend-

⁵ *Philosophische Untersuchungen*, 219, S. 386.

liche, so daß also die Regelanwendung in letzter Instanz „**blind**“ erfolgt. Dem würde Kant sicher zustimmen. Warum aber ist dann Raum für eine **Doktrin der Urteilskraft** innerhalb der **transzendentalen Logik**?

Sowenig es im allgemeinen **möglich** ist, Regeln für die Urteilskraft aufzustellen, sowenig ist es im Falle **empirischer** Begriffe auch **nötig**. Denn einfache empirische Prädikate lassen sich, jedenfalls partiell, an paradigmatischen Fällen erklären und lernen („*Dies* ist türkis“). Reine Verstandesbegriffe hingegen sind von **Humes** Kritik der Kausalität und der Substantialität betroffen (soweit Kant diese akzeptiert). Für sie kann es keine **empirischen Beispiele** geben, sondern allenfalls für bestimmte Gleichförmigkeiten in der Wahrnehmung. Also sind in dem besonderen Fall der reinen Verstandesbegriffe Regeln der Urteilskraft **notwendig**; und in diesem Fall ist es auch **möglich**, Regeln anzugeben. Denn die ursprünglichen Anwendungsfälle der reinen Verstandesbegriffe liegen a priori – und völlig rein – in unserer Subjektivität bereit: in Gestalt des **reinen Mannigfaltigen** der Form des inneren Sinnes, d.h. der Zeit.

Die transzendente Logik könnte daher in Beziehung auf die reinen Denkinhalte, d.h. die Kategorien, ebenso reine, konkrete **Anwendungsbestimmungen** ermitteln, die vielleicht sogar, im günstigen Fall, Fälle nicht-blinden Regelfolgens ermöglichen würden. Also mag es in der **Transzendentalphilosophie**, anders als in der **empirischen Psychologie**, eine **Doktrin** der Urteilskraft und somit eine systematische Vorstellung aller grundlegenden **Anwendungen** der reinen Verstandesbegriffe, d.h. eine systematische Vorstellung der **Grundsätze des reinen Verstandes** geben.

— — —

In einem Begriff wird die **analytische Einheit** dessen gedacht, was unter ihn fällt. Was immer dies im einzelnen sein mag, so ist es für uns zuletzt als eine Mannigfaltigkeit sinnlich wahrnehmbarer Gegebenheiten in Raum und Zeit zugänglich. Bei der Anwendung von Begriffen müssen daher sinnliche Eigenschaften als letztinstanzliche **Erkennungszeichen** fungieren.

Für Begriffe nun, die nicht unmittelbar Begriffe von sinnlichen Gehalten oder Gestalten (z.B. Farbbegriffe bzw. Begriffe geometrischer Figuren) sind, stellt sich also ein grundsätzliches **Vermittlungsproblem**. Dieses Problem will Kant durch die Annahme sogenannter **Schemata** lösen.

Das **Schema** im allgemeinen **definiert** Kant als eine **Vorstellung** „von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen“ (A 140/B 179f.). Es ist also zwar **kognitiv** – eine Vorstellung –, scheint aber nicht ohne weiteres in die Dichotomie von sinnlichen und begrifflichen Vorstellungen zu passen. Als Vorstellung von einem allgemeinen **Verfahren** der Bilderzeugung ist es seinerseits kein Bild (der Anschauung oder der Einbildung), sondern eine gedankliche, **begriffliche** Vorstellung: Aber „an sich selbst“ ist es auch kein Begriff, sondern „jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft“ (A 140/B 179), und zwar eine **restringierende Bedingung** für Begriffe (ebd.). Ein Schema ist gleichsam ein **Aufsatz** auf einen Begriff oder eine Art **Begriffsanpasser**, durch den ein gegebener Begriff in geeigneter Weise zu einem engeren, eben schematisierten Begriff restringiert wird.

Schemata als restringierende Begriffs-Aufsätze

[erzeugen anwendbare Begriffe aus bloßen Begriffskandidaten]

Ein Schema ist also eine unselbständige begriffliche Vorstellung (von einem Verfahren der Einbildungskraft), die zusammen mit einem Begriff einen neuen, restringierten Begriff ergibt oder die vielmehr zusammen mit einem abstrakten **Begriffskandidaten** einen konkret **anwendbaren** Begriff ergibt.

Für die **Kategorien** heißt das (jedenfalls prima facie), daß sie unschematisiert bereits Begriffe oder wenigstens **Begriffskandidaten** sind und durch ihre – reinen – Schemata nur eingeschränkt werden. Dem scheint jedoch zu widersprechen, daß *unsere* „sinnliche und empirische Anschauung (...) ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen“ kann (B 149). Denn dies bedeutet ja, daß es im Fall der Kategorien nicht zuerst den reinen Begriff und dann den sche-

matischen Aufsatz gibt, der eine auf Sinnliches anwendbare, schematisierte Kategorie aus ihm macht, sondern daß aus den logischen Funktionen der Synthesis erst dank den schematischen Aufsätzen überhaupt Begriffe werden.

(1) Aus den logischen Funktionen werden erst durch Schematisierung Begriffe.

(2) Reine Verstandesbegriffe kommen auch unschematisiert vor.

Wenn sich hier nicht zwei verschiedene Konzeptionen der Kategorien unvereinbar gegenüberstehen sollen⁶, werden wir ihnen eine vereinheitlichende **Grundkonzeption** zugrunde legen müssen. Diese Grundkonzeption besagt folgendes: (1) Aus den Denkfunktionen entstehen durch Schematisierung (d.h. durch Zuordnung von Anwendungsbedingungen) zunächst schematisierte Kategorien. (2) Nachträglich kann von den schematischen Aufsätzen abstrahiert und anstelle der Denkfunktion ein reiner, unschematisierter oder vielmehr **entschematisierter** Gegenstandsbegriff gebildet werden. (Solche entschematisierten Gegenstandsbegriffe laden dann zu einem uneingeschränkten, illegitimen Gebrauch ein.)

(1) Denkfunktion plus Schema: schematisierter Verstandesbegriff

(2) Verstandesbegriff minus Schema: abstraktiv „entsinnlichter“ Verstandesbegriff

Von der Unverzichtbarkeit der transzendentalen Schemata für die Kategorienbildung hatte Kant in der **metaphysischen Deduktion** ebenso abstrahiert wie umgekehrt in der **transzendentalen Ästhetik** von der Unverzichtbarkeit der Synthesis für die Bildung der reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit. Es bedurfte der TD, näher ihres zweiten Beweisschrittes, um zu zeigen, daß die **unschematisierten** Kategorien in Wahrheit **entschematisierte** Kategorien sind (wie es auch der transzendentalen Deduktion bedurfte, um zu zeigen, daß die formalen Anschauungen des Raumes und der Zeit nicht ohne Synthesis möglich wären).

Die grundlegende Anwendung der reinen Verstandesbegriffe betrifft aber das **reine** Mannigfaltige des inneren Sinnes, d.h. die **Zeit** als dessen Form. Es handelt sich hier um gar nichts

⁶ Vgl. Seel, a.a.O., S. 222ff.

anderes als die **Selbstaffektion**, in der unsere Subjektivität, in der Rolle der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft, ihre eigene Rezeptivität der Form nach bestimmt. Die Affektion durch äußere, objektive Erscheinungen, also die **Fremdaffektion**, gibt den Stoff für den äußeren Sinn. Dessen Form ist der **Raum**. Die räumlichen Anschauungen bilden ihrerseits den Stoff für die **innere** Anschauung. Damit es aber zu einer inneren Anschauung wirklich kommt, bedarf es der **Affektion** des inneren Sinnes durch die spontane **Subjektivität**, also den Verstand. Diese **Selbstaffektion** braucht freilich keinen **Stoff** für die inneren Anschauungen zu liefern; denn dieser ist – an den äußeren Anschauungen – bereits vorhanden. Vielmehr betrifft die Selbstaffektion nur die **Form** des inneren Sinnes, d.h. die Zeit. Sie erzeugt aus der Zeit als kategorial unbestimmter Form der inneren Anschauung die kategorial bestimmte **formale Anschauung** der Zeit.

Die verschiedenen operativen Vorstellungen, durch die kategorial bestimmte Gestalten der reinen Anschauung Zeit – als Anwendungsfälle der Kategorien – entstehen, sind die sogenannten **transzendentalen Schemata** der reinen Verstandesbegriffe. Und die Selbstaffektion (die identisch ist mit der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft) kann daher auch der **Schematismus** des reinen Verstandes genannt werden.

Die resultierenden transzendentalen Schemata sind, als „Zeitbestimmungen a priori nach Regeln“ (B 184), Vorstellungen von allgemeinen **Verfahren der Einbildungskraft**, einem Verstandesbegriff seine reine Anwendung, auf eine reine Zeitgestalt, zu verschaffen. Für jeden Verstandesbegriff oder jedenfalls für jede Gruppe von Verstandesbegriffen wird es also ein entsprechendes **Schema** geben, so daß der schematisierte Verstandesbegriff auf bestimmte Zeitgestalten als seine Fälle anwendbar und auch immer schon angewendet worden ist.

-- -- --

Es sollen nun die transzendentalen **Schemata** zusammen mit den zugehörigen Grundsätzen, doch ohne deren Beweise, der Reihe nach erläutert werden, kurz diejenigen der Kategorien

der **Quantität** und der **Qualität**, ausführlicher die der Kategorien der **Relation**, kurz dann wieder die der Kategorien der **Modalität**. Das ist das Programm für den gegenwärtigen Abschnitt der Vorlesung. In den folgenden Abschnitten werde ich [nächste Woche?] die **Beweise** der ersten beiden Analogien der Erfahrung besprechen.

Eine Übersicht vorweg:

<i>Quantität</i>	<i>Schema: Zahl</i>	<i>Axiome der Anschauung</i>
<i>Qualität</i>	<i>Schema: Grad</i>	<i>Antizipationen der Wahrnehmung</i>
<i>Relation</i>	<i>(A) Schema der Substanz: Beharrlichkeit</i>	
	<i>(B) Schema der Kausalität: regelmäßige Sukzession</i>	
	<i>(C) Schema der Wechselwirkung: regelmäßiges Zugleichsein</i>	
		<i>Analogien der Erfahrung</i>
<i>Modalität</i>	<i>3 Schemata (M, W, N)</i>	<i>Postulate des emp. Denkens überh.</i>

M: die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit.

W: das Dasein (eines Dinges) in einer bestimmten Zeit.

N: das Dasein (eines Dinges) zu aller Zeit.

-- -- --

Wir betrachten nun den **Schematismus** der reinen Verstandesbegriffe und die **Grundsätze** des reinen Verstandes, insbesondere die beiden ersten Analogien der Erfahrung, die die Kategorien der Substanz und der Kausalität betreffen.

Der Schematismus des reinen Verstandes beruht in der **Selbstaffektion** des inneren Sinnes seiner Form (also der Zeit) nach, durch den **Verstand**. Um herauszufinden, worin der bestimmende Einfluß des Verstandes auf die Zeit und alles Zeitliche bestehen könnte, müssen wir nach den **Charakteristika der Zeit** fragen. Einige von ihnen teilt sie mit dem Raum, durch andere unterscheidet sie sich vom Raum; und beide Sorten von Charakteristika sind für uns von Bedeutung. Freilich verdanken sich dem **Verstand** nur diejenigen Charakteristika,

welche die Zeit als reine **formale Anschauung**, nicht diejenigen, welche sie bereits als **Form der Anschauung** besitzt. Letztere haben ihren Grund in der Verfassung unserer **Sinnlichkeit**; und zu ihnen gehört die **Eindimensionalität** der Zeit gegenüber der **Dreidimensionalität** des Raumes. Aber schon die **Kontinuität** der Zeit wie des Raumes ist nicht ohne Synthesis denkbar. – Nun also zur Sache im **Detail**.

— — —

(1) Kategorien der **Quantität** / Schema: Zahl / Grundsatz: Axiome der Anschauung

Als eindimensionales Kontinuum ist die Zeit beliebig einteilbar in gleichartige, an ihnen selbst ununterscheidbare **Einheiten**. Und eine beliebige **Vielheit** solcher Einheiten ist wiederum, unter dem Gedanken der **Allheit**, zu einer Einheit von Zeiteinheiten zusammenfaßbar. Möglich ist dies aufgrund der Kategorien der **Quantität**, also (der soeben erwähnten) Einheit, Vielheit und Allheit. Diese drei Kategorien, in ihrem systematischen Zusammenhang, machen den reinen Verstandesbegriff der **Größe** aus (eine Art Sammelkategorie, könnte man sagen), dessen transzendentes Schema die **Zahl** ist, d.h. die Vorstellung der sukzessiven Addition von vielen gleichartigen Eins zu einer Totalität (A 142f./B 182).

In Beziehung auf die Kategorien der Quantität und die Zahl als ihr gemeinsames Schema haben wir (vortheoretisch und implizit) immer schon ein reines, transzendentes **Urteil** gefällt. Die Transzendentalphilosophie hält es als einen **Grundsatz** des reinen Verstandes **explizit** fest. Es handelt sich um denjenigen Grundsatz, der die Anwendung der reinen **Mathematik** auf objektive Erscheinungen rechtfertigt. Kant nennt ihn daher auch einen „transzendente[n] Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen“ (A 165/B 206); aber offiziell heißt er das Prinzip (der Grundsatz) der **Axiome der Anschauungen**.

Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen

Grundsatz der Axiome der Anschauung

Dieser Grundsatz besagt schlicht und einfach:

„Alle Anschauungen sind extensive Größen“ (B 202, vgl. A 162).

Eine extensive Größe nennt Kant „diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht, (und also notwendig vor dieser vorhergeht)“ (A 162/B 203). Jede **Linie** ist ein **Aggregat**, d.h. ein Ganzes aus kleineren Linien, ihren Teilen. Ebenso ist jede Zeit ein Aggregat aus kleineren Zeiteinheiten. Also ist jeder bestimmte Raum und jede bestimmte Zeit und ferner alles, was in Raum und Zeit gegeben werden kann, ein Aggregat aus Einheiten und somit eine extensive Größe. Raum und Zeit sind, mit anderen Worten, Prinzipien schierer (extensiver) **Mannigfaltigkeit** – eine These, die im Grundsatzkapitel ihren systematischen Ort hat, und zwar in Gestalt des Prinzips der Axiome der Anschauung, dem zufolge alle reinen und empirischen Anschauungen extensive Größen und damit meßbar und berechenbar sind.

— — —

(2) Kategorien der **Qualität** / Schema: Grad / Grundsatz: Antizipationen der Wahrnehmung

Die **Zahl** als das Schema der Quantität betrifft die *reine*, formale **Zeitreihe**. Die Kategorien der **Qualität** – also Realität, Negation und Limitation – verweisen uns demgegenüber an den **Zeitinhalt** (vgl. B 184), und zwar ganz in abstracto (denn konkrete Inhalte sind kein Thema der Transzendentalphilosophie). Sie verweisen uns damit, wiederum in abstracto, an die **Wahrnehmung**, d.h. an die empirische Anschauung und somit an die **Empfindung**.

Quantität: Zeitreihe

Qualität: Zeitinhalt

Dem Unterschied von **Negation** und **Realität** entspricht demnach, wenn man ihn auf die Zeit bezieht, der Unterschied von reiner bzw. leerer Zeit und sensorisch erfüllter Zeit. Und so ergibt sich als das reine Schema der Realität, Negation und zugleich der Limitation (als ihrer Verbindung) die kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung eines **Grades** (oder einer **intensiven** Größe) von etwas Empfundem in der Zeit (vgl. A 143/B 183):

In der Empfindung *als solcher* gewahren wir die **Realität**, im Grad der Empfindung die **Limitation** und im Grenzfall des Grades Null die **Negation**.

Der entsprechende Grundsatz ist das **Prinzip der Antizipationen der Wahrnehmung**:

„In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad“ (B 207, vgl. A 166).

Da die Zeit eine kontinuierliche Größe ist, gibt es in ihr keine diskreten, **sprunghaften** Übergänge von Negation zur Realität oder umgekehrt, also von Nichtempfindung zu Empfindung oder umgekehrt; sondern solche Übergänge sind immer kontinuierlich. Dies gilt freilich, anders als Kant glaubte, ohne Einschränkung nur für die **reine**, transzendente Zeit, nicht für ihr objektives Dasein als **physikalische** Zeit. In ihrem objektiven Dasein mag sie im Mikrobereich „tropfen“, d.h. gequantelt sein. Das **Dasein** der Zeit würde insofern ihrer reinen **Natur** in die Quere und nicht restlos mit ihr zur Deckung kommen.

(3) Kategorien der **Relation** / drei Schemata / drei „Analogien der Erfahrung“

Nach der **Zeitreihe** und dem **Zeitinhalt** ist drittens von der **Zeitordnung** zu sprechen und damit von einem Spezifikum der Zeit, durch das sie sich vom Raum grundlegend unterscheidet. Im Unterschied zu den Dimensionen des Raumes ist die Zeit intern geordnet und gerichtet: In jeder räumlichen Dimension ist sowohl **Ruhe** an einem Ort als auch **Bewegung** in alle Richtungen möglich. In der Zeit hingegen „bewegt“ sich jeder Betrachter unfreiwillig und gleichförmig in die eine der beiden zeitlichen Richtungen. Die Zeit, so sagt man, „**fließt**“, und zwar völlig gleichförmig aus der Zukunft durch die Gegenwart in die Vergangenheit.

Eine weitere Raum-Zeit-Disanalogie besteht darin, daß der Raum als Form des äußeren Sinnes die anschauliche Gegenwart des **räumlich Entfernten** gewährleistet, die Zeit aber nicht

die anschauliche Gegenwart des **zeitlich Entfernten**. Betrachten wir zunächst die Seite des Raumes. Obwohl wir wegen der Endlichkeit der Signalgeschwindigkeiten im Raum stets mehr oder weniger Vergangenes wahrnehmen, nehmen wir es nicht *als* Vergangenes wahr. Die prinzipielle Obergrenze der Signalgeschwindigkeit ist vielmehr wie die (früher schon einmal erwogene) Möglichkeit einer Quantelung der physikalischen Zeit eine weitere „Störung“ der transzendentalen **Grundkonstellation**. Und allein diese Grundkonstellation ist Kants Gegenstand in der KrV.

Nun gehen wir über von der Seite des Raumes zur Betrachtung der **Zeit**. Hier verhält es sich anders. Anschaulich gegeben ist in der Zeit immer nur das Nahe, das **Gegenwärtige** im zeitlichen Sinn. Der zeitliche Blick nach vorn, in die Zukunft, ist unmöglich, und auch das Vergangene ist nicht (mehr) in der Anschauung gegenwärtig, sondern allenfalls in der Erinnerung, mit Hilfe der Einbildungskraft, wieder zu vergegenwärtigen.

Als zwei grundlegende Disanalogien zwischen der Zeit und dem Raumhalten wir also fest:

- (1) die interne Geordnetheit und Gerichtetheit des zeitlichen Mannigfaltigen,
- (2) die Unanschaulichkeit des zeitlich Fernen.

Diese Disanalogien, denen vielleicht noch andere folgen, müssen aus dem Einfluß der **Selbstaffektion** auf den inneren Sinn erklärt oder zu ihm in Beziehung gesetzt werden. Die Selbstaffektion ist die transzendente Synthesis des zeitlichen Mannigfaltigen gemäß den Kategorien; und diejenigen Kategorien, die für die Raum-Zeit-Disanalogien verantwortlich sind und so etwas wie eine Zeitordnung denkbar machen, sind die Kategorien der **Relation**: Substanz/Akzidens, Ursache/Wirkung und Gemeinschaft (oder Wechselwirkung) der Substanzen. Halten wir uns bei ihnen etwas länger auf.

A. Substanz

Damit eine logische Funktion in einen Begriff umgeformt werden kann, bedarf sie bzw. bedarf der zu gewinnende Begriff der **Anwendungsbedingungen**. Dies gilt allgemein für alle

logischen Funktionen bzw. Kategorien. Derjenigen Leistung der Spontaneität nun, die in jedem *kategorischen* Urteil erbracht wird, entspricht der Begriff eines logischen **Subjektes** prädikativer Bestimmungen. Nun können wir ein Einzelnes als logisches Subjekt in ein Urteil nur dann **einführen**, wenn wir es zuvor schon eindeutig bestimmt haben. (Wir wüßten sonst gar nicht, worüber wir urteilen wollen.) Die Subjektstelle des Urteils enthält insofern oder **setzt voraus** einen **Kennzeichnungsoperator** und entsprechende prädikative Bestimmungen:

Der/die/das F ist G.

[Es gibt ein F und alles, was F ist, ist mit ihm identisch, und es ist G.]

Das führt zu einem **Regreß** von Bestimmungen, der aber nicht ins Unendliche gehen darf, sondern früher oder später haltmachen muß. (Denn ich muß ja zunächst das logische Subjekt, das ich unter „G“ subsumieren will, unter „F“ subsumiert haben.)

Der/die/das H ist (als einziges) F

Der/die/das J ist (als einziges) H (usf.)

Halt fände der Regreß in solchen ausgezeichneten Inhalten des Denkens und Erkennens, die sich als die Inhalte, die sie sind, dagegen sperrten, die Form einer prädikativen Bestimmung an etwas anderem anzunehmen. D.h. gesucht sind Inhalte, die ausschließlich an der **Subjektstelle** des Urteils gedacht werden können. Der allgemeine Gedanke solcher ausgezeichneten Inhalte ist der reine Verstandesbegriff der **Substanz**. Oder vielmehr: *wäre* der Begriff der Substanz, wenn denn dieser Begriffskandidat mit einem Hinweis verbunden wäre, wo solche Denkinhalte zu finden und woran ihre Anwendungsfälle zu erkennen sind. Eben dieses Desiderat hat das **Schema** des Begriffs zu erfüllen. Im Fall eines reinen Begriffs muß es ein reines Schema, näher eine reine Zeitbestimmung sein. Gesucht ist also die reine Zeitbestimmung der Substantialität.

Gesucht: ein (reiner) Inhalt, dem man ansieht, daß mittels seiner ein letztes logisches Subjekt gedacht wird.

Wir finden das Gesuchte, wenn wir uns klarmachen, daß wir nicht nur a) um der Substanz willen die Zeit betrachten müssen, sondern auch b) umgekehrt um der Zeit willen die Substanz. (Die Substanz verweist uns an die Zeit, und die Zeit verweist uns an die Substanz.) Denn damit die zeitliche **Ferne** vorgestellt werden kann und damit **Vergangenheit** und **Zukunft** als real gedacht werden können, müssen wir die Zeit selber als von Substantialität geprägt denken. Wir müssen sie nämlich **beharrlich** vorstellen, d.h. als über den jeweils gegenwärtigen Augenblick hinausgehend. Die Zeit war auch vorhin schon und wird auch nachher noch sein, obwohl wir jeweils nur die gegenwärtige Zeit wahrnehmen (ein Zeitfenster von knapp 3 Sekunden, sagen die Empiriker). Wir denken vergangene und künftige Zeiten als **real** mittels des Begriffes der Substanz.

Hier also trifft sich der Begriff der Substanz mit der Vorstellung der Zeit. Eine Substanz ist ein letztes, unhintergebares, numerisch identisches **Subjekt** von vielen Prädikaten (den Akzidentien). Nach diesem gedanklichen Grundmuster wird auch der je gegenwärtige Augenblick als eine von vielen Bestimmungen eines strikt identischen reinen **Beharrlichen** (nämlich der Zeit selber) gedacht, das endlos in die Zukunft und in die Vergangenheit reicht. Und so ergibt sich als das

Schema der Substanz die **Beharrlichkeit des Realen in der Zeit** (A 144/B 183).

Das Schema der Realität wird hierbei also offenkundig als geklärt unterstellt; und es ist ja auch zuvor geklärt worden, nämlich als **Grad** oder intensive Größe im Zusammenhang mit den Antizipationen der Wahrnehmung.

[Exkurs, zur Erinnerung: Das Prinzip der **Axiome der Anschauung** lautete: *Alle Anschauungen sind extensive Größen.* (B 202) – Und das reine Schema der Größe war die Zahl, B 182. Das Prinzip der **Antizipationen der Wahrnehmung** lautete: *In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad.* (B 207) – Und das Schema einer Realität war der Grad oder, ge-

nauer gesagt, die „kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählich aufsteigt“, A 143/B 183.

Man sieht hier übrigens, daß die **Tafel** der Kategorien keine beliebige **Liste** ist (wie Kants kritische Nachfolger ihm tendenziell vorwarfen), sondern eine **logische Ordnung** enthält. Die Kategorien, Schemata, Grundsätze sind sozusagen **kumulativ**. Erst muß man verstehen, was eine **Größe** und ihr Schema ist: die Zahl. Dann muß man verstehen, was eine **Realität** (Negation, Limitation) und ihr Schema ist: graduelle Erzeugung in der Zeit.

Dann erst kann man verstehen, was Substantialität, Kausalität, Gemeinschaft und ihre Schemata sind. Und zuletzt, wenn auch das geklärt ist, kann man die Modalitäten und ihre Schemata systematisch einführen. – Exkurs Ende. Zurück zur **Substanz**:]

Durch den Gedanken der Substantialität wird die **Disanalogie** der Zeit zum Raum einerseits entschärft, andererseits weiter entwickelt.

Dasselbe Reale (zur selben Zeit) an verschiedenen Orten [Aggregat]

ist nur im **losen** Sinn dasselbe, nämlich ein und dasselbe **Aggregat**.

Dasselbe Reale (am selben Ort) zu verschiedenen Zeiten [strikt dasselbe]

hingegen ist, zumindest in unserem gewöhnlichen Weltbild, **strikt dasselbe**. Wir werden für Handlungen zur Rechenschaft gezogen, die unter Umständen viele Jahre zurückliegen, was nur sinnvoll ist, wenn wir davon ausgehen, daß wir heute noch dieselben Entitäten sind, die wir vor fünf oder fünfzig Jahren waren. Die **Lebenswelt**, die manifeste Realität besteht aus **Dingen** oder **Gegenständen**, nicht aus **Prozessen**. Sie hat daher zwar **räumliche**, aber keine

zeitlichen Teile, obwohl die Zeit als kontinuierliche Größe einteilbar ist in Phasen (und ebenso alles Prozessuale in ihr). Von einem Gegenstand, z.B. einem Tisch, kann man in einem gewissen Sinn sagen, daß er verschiedene Orte zugleich einnimmt: das eine Ende steht etwa in der Nähe des Fensters, das andere in der Nähe der Tür. Der Tisch ist ein **Aggregat** von räumlichen Teilen, und im strikten Sinn befindet *nicht er* sich an verschiedenen Orten, sondern nur seine verschiedenen räumlichen Teile.

Strikt dasselbe kann nicht an verschiedenen Orten zugleich sein. Wohl aber kann strikt dasselbe zu verschiedenen Zeiten (auch am selben Ort) existieren.

Eine Person etwa durchläuft in ihrem Leben verschiedene **Stadien** oder **Phasen**, aber diese Phasen sind unserem gewöhnlichen Weltbild zufolge keine **zeitlichen Teile** der Person; die Rekonstruktion von Dingen und Personen als zeitliche Aggregate wäre **revisionäre Metaphysik**. Daß aber eine Person heute strikt dieselbe wie gestern und vorgestern ist, ist denkbar aufgrund der Anwendung des reinen Verstandesbegriffs der **Substanz** auf das reine Mannigfaltige der Zeit, durch die die Analogie der Zeit zu einem linearen räumlichen Kontinuum eingeschränkt wird.

B. Kausalität

Nun zur **Kausalität**. In der Theorie der Kausalität konkurrieren gegenwärtig

deduktiv-nomologische und kontrafaktische Analysen [der Kausalität].

Erstere sind Variationen der **Gesetzesauffassung** der Kausalität. Der Gesetzesauffassung zufolge ist eine

Ursache ein Element einer kleinsten Menge von **naturgesetzlich** hinreichenden Bedingungen für eine gegebene Wirkung.

(Tendenziell wird der Begriff der Kausalität dann überflüssig und ersetzbar durch den Begriff von Naturgesetzen.)

Kontrafaktische Ansätze andererseits variieren den Gedanken, daß eine Ursache eine **Bedingung** ist, ohne die eine gegebene Wirkung nicht eingetreten *wäre*.⁷ *Wenn* ich andere Tasten berührt *hätte, stünden* andere Buchstaben im Skriptum; insofern hängen die Buchstaben kontrafaktisch von den Tastenberührungen ab. Somit haben diesem Ansatz zufolge die Tastenberührungen das Erscheinen jener Buchstaben verursacht. (So David **Lewis**⁸.)

e' ist (unmittelbar) kausal abhängig von e gdw: wenn e nicht vorgekommen wäre, wäre auch e' nicht vorgekommen

Kleiner Exkurs zu Lewis (weil's so schön ist):

Aber es gibt Fälle von **redundanter Verursachung**: Zwei beinahe gleichzeitige Steinwürfe durch ein Fenster. (Einer hat dann sozusagen das kausale **Vorkaufsrecht**. Der andere „deckt“ den ersten nur.)

Nächste Idee von Lewis: Aber nur der erste Stein **beeinflusst** das (wirkliche) Loch im Fenster. Verursachung ist: **kontrafaktische Abhängigkeit mit Beeinflussung**: Welche **Variante** der Wirkung eintritt ist kontrafaktisch abhängig davon, welche **Variante** der Ursache eintrat.

(Wäre der erste Stein abgestürzt, hätte das Loch im Fenster in bißchen anders ausgesehen.)

Aber auch diese neue, verbesserte Lewis'sche kontrafaktische Analyse hat mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen (Michael McDermott, „Causation: Influence versus Sufficiency“, JoP 99, 2002, 84-101).

McDermott zeigt dies an verschiedenen **Gegenbeispielen**: (1) Beispielsweise kann ein **Arzt** durch eine wirksame Therapie einen Patienten retten, d.h. seinen Tod (möglicherweise um

⁷ Vgl. David Lewis, „Causation as Influence“, S. 182.

⁸ Lewis' Beispiel, *On the Plurality of Worlds*, S. 23.

viele Jahre) hinausschieben; die Therapie beeinflusst dann den Tod des Patienten, ohne daß wir sagen würden, sie sei seine Ursache.

Oder (2) ein **Neuron** wird gereizt durch gleichzeitiges Feuern, u_1 und u_2 , zweier Neuronen, so daß sowohl u_1 wie auch u_2 als Ursache hingereicht hätte. Da nun die Wirkung gerade so eingetreten wäre, wie sie eintrat, auch wenn u_1 nicht eingetreten wäre, hat u_1 sie nicht beeinflusst, war demnach gemäß Lewis' neuer Theorie keine Ursache, entgegen unseren Intuitionen. (Und entsprechend für u_2 .)

Oder betrachten wir (3) in einem Gedankenexperiment zwei Zauberer, **Merlin** und **Morgana**, die als einzigen Zauber die **Verfroschung** beherrschen, und zwar so, daß diese jeweils am Ende eines Tages eintritt, in dessen frühen Stunden er oder sie den Frosch-Zauber-Spruch sagt. Nun soll ein Prinz in einen Frosch verwandelt werden. Merlin wird den Frosch-Zauber sprechen, und Morgana wird sich für den Fall bereithalten, daß Merlin patzt. Er patzt aber nicht; Morgana braucht nichts zu tun; um Mitternacht wird der Prinz zum Frosch. Dies ist ein Gegenbeispiel gegen Lewis' neue Theorie, weil Merlins Zauberspruch die Ursache der Verfroschung war, ohne daß sie sie hätte beeinflussen können; denn letztere wäre dank Morganas Achtsamkeit auf jeden Fall gerade so eingetreten, wie sie eingetreten ist.

Man sieht, wieviel **Scharfsinn** und **Einfallsreichtum** in den Aufbau und die Kritik **kontrafaktischer Theorien** der Kausalität investiert wird; ob letztlich mit Erfolg, mag man indes bezweifeln. Man mag auch bezweifeln, daß unser landläufiger Begriff der Verursachung diesen Scharfsinn lohnen würde, wenn wir ihn nicht noch radikaler fassen müßten, als es in den gängigen kontrafaktischen Analysen geschieht, nämlich als den Begriff einer Kausalität, die **zwei Aspekte** hat, deren einer sich in **Naturgesetzlichkeit** auflösen läßt und deren anderer in dem wurzelt, was Kant die transzendente **Freiheit** nennt. Aber theoretisch ausgeführt wird das erst in der „Kritik der praktischen Vernunft“. (**Exkurs Ende**)

Wie also ist **Kant**, wenn wir uns auf die **KrV** beschränken, in der Theorie-Alternative von nomologischen und kontrafaktischen Ansätzen unterzubringen? Einerseits rettet er den Begriff der Ursache, indem er ihn, gegen Hume, in den Rang eines reinen Verstandesbegriffes erhebt. Andererseits trägt er, im Anschluß an Hume, eine **deduktiv-nomologische** Analyse vor, die den Begriff der Kausalität letztlich **überflüssig** machen würde, wenn nicht auch noch bestimmte Desiderate aufträten, die nur von einer **robusten kausalen Begrifflichkeit** zu erfüllen wären. Die Erklärung der **Ordnung** (und der **Richtung**) der Zeit wird sich als ein solches Desiderat erweisen.

Nomologische Analyse vs. robuster Begriff (der Kausalität)

Wir brauchen also für einen robusten Begriff der Kausalität zumindest eine nomologische Analyse **plus X**. Aber jenes **X** wird nicht in einer kontrafaktischen Analyse bestehen können. Sondern eher in einem Verweis auf **Akteurskausalität** und **Willensfreiheit**.

Nichtsdestoweniger bildet für Kant die **nomologische** Analyse die Grundlage seiner Überlegungen. Dies ist schon daraus zu ersehen, daß er die Kategorie der Kausalität aus derjenigen Leistung der Spontaneität gewinnt, die im Vollzug eines **hypothetischen** Urteils („wenn p, so q“) aktualisiert wird, d.h. im Vollzug einer asymmetrischen Verknüpfung zweier Urteilsinhalte zu einem einzigen Urteil. Das transzendente Schema der Kausalität ist demgemäß

das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt.

Es besteht also in der Sukzession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist. (A 144/B 183)

Durch dieses Schema wird Ursächlichkeit an regelmäßige Folge und somit an strenge **Gesetzlichkeit** gebunden. Gleichzeitig wird die Gesetzlichkeit als Grund der inneren Ordnung der **Zeit** erkennbar, durch die diese sich von den Dimensionen des Raumes unterscheidet. Der Gedanke der logischen Folge ermöglicht so, angewandt auf das reine Mannigfaltige der Zeit, den Gedanken einer objektiven und eindeutigen zeitlichen Folge. Im Raum hingegen gibt es

nur Nachbarschaft, keine Folgeverhältnisse. Der weitergehende Beweisanspruch Kants, daß auch die innere **Ausrichtung** der Zeit (ihre Ordnung im starken Sinn, die den **Pfeil** der Zeit einschließt) durch die Kategorie der Kausalität erklärt werde, muß aber mit Vorsicht aufgenommen werden. In dieser Frage wären weitere Untersuchungen notwendig, die über den Rahmen der zweiten Analogie hinausgehen und das Problem der Kausalität aus **Freiheit** berühren müßten.

C. Wechselwirkung

Wie auch sonst, so ist im Fall der Kategorien der Relation die dritte Kategorie eine Verbindung der beiden ersten. Diese beiden also, d.h. die Kategorien der Substantialität und der Kausalität, müssen für die konstatierten Raum-Zeit-Disanalogien aufkommen (und werden daher in der Folge **ausführlicher** betrachtet). Doch darf auch die dritte Relationskategorie, die der **Wechselwirkung**, nicht ganz übergangen werden.

Kant gewinnt sie an derjenigen Leistung der Spontaneität, die im Vollzug eines **disjunktiven** Urteils aktualisiert wird. Die Disjunktion im strengen Sinn ist durch wechselseitiges Ausschließen ihrer Glieder, durch ein **ausschließendes** „oder“, von der Alternation als dem nicht-ausschließenden „oder“ unterschieden. Im disjunktiven Urteil wird eine **Sphäre** von Möglichkeiten restlos in mehrere Glieder eingeteilt, deren jedes mit jedem anderen unverträglich ist. Unverträglich miteinander sind aber nicht **Objekte**, sondern **Sachverhalte**.

Unverträglich miteinander sind nicht Objekte, sondern bestimmte Sachverhalte.

Denken wir uns die Disjunktionsglieder nun als **Ursachverhalte**, so erhalten wir den in der Logik der Ursachverhalte anfangs gar nicht abzusehenden Fall, in dem ein Ursachverhalt die Negation eines anderen ist, ohne ihn unmittelbar zu **vernichten** oder von ihm vernichtet zu werden. (Hegel hat dieses Verhältnis in der Logik des **Etwas** und des **Anderen** untersucht.)

Die **disjunktive Gemeinschaft** bestehender **Ursachverhalte** – ihre negative Nichtgleichgültigkeit gegeneinander – muß nun umgeformt werden in den entsprechenden Gedanken für **diskursive** Sachverhalte und für die **Objekte**, **an** denen diskursive Sachverhalte bestehen.

USVs: bestehen an ihnen selber.

Diskursive Sachverhalte (Propositionen): bestehen (oder bestehen nicht) an Objekten.

Diese Umformung der USVs in Propositionen ergibt den Gedanken einer äußeren **Einwirkung** gleichgültiger substantieller **Objekte** aufeinander, die einer Regel folgt. So lehrt es der „Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft“, d.h. die dritte Analogie:

„Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.“ (B 256)

Demgemäß ist das „Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Akzidenzen, [...] das Zugleichsein der Bestimmungen der Einen, mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel“. (A 144/B 183f.)

--- --

Die Analogien der Erfahrung

In Beziehung auf die Kategorien der Relation und ihre Schemata formuliert (und beweist) Kant drei *Analogien der Erfahrung*. Wir schauen uns zunächst die **Formulierungen** an. Den Begriff der **Analogie** übernimmt er aus der **Mathematik**, wo darunter die Gleichheit zweier Größenverhältnisse verstanden wird, die es möglich macht, zu zwei gegebenen Gliedern der Proportion das dritte zu konstruieren. Wenn ich etwa weiß, daß

$$2 : x = x : 50,$$

so kann ich leicht ausrechnen, daß

$$x = 10.$$

In der Philosophie freilich geht es nicht um quantitative, sondern um **qualitative** Verhältnisse von Realem: (1) um das Verhältnis das der Substanz zu ihren Akzidentien, (2) um das Verhältnis das der Ursache zur Wirkung und (3) um das (kausale) Verhältnis das der Substanzen untereinander. Das unbekannte Glied der Analogie ist hier nicht berechenbar und konstruierbar; sondern durch die Analogie wird nur sein **Platz** erkannt, als eine **Leerstelle**, die erst noch durch **Wahrnehmung** gefüllt werden muß (vgl. A 180/B 222f.).

Zum Beispiel erwarte ich, weil in der Vergangenheit auf einen Blitz regelmäßig ein Donner folgte, jetzt nach *diesem* Blitz ebenfalls einen Donner als **Wirkung**. Oder ich erkundige mich umgekehrt anlässlich eines Donners, ob jemand zuvor einen Blitz bemerkt hat, der die **Ursache** gewesen sein könnte. Oder ich vermute, weil ich zu Farben, die ich sah, in der Vergangenheit Körper ertasten konnte, deren Bestimmungen sie waren, nun zu einem gegebenen Farbeindruck eine körperliche **Substanz**, der die Farbe als Akzidens inhäriert.

Bisher haben wir die drei **Relationskategorien** und ihre transzendentalen **Schemata** betrachtet. Nun also ausdrücklich zu den sie betreffenden **Grundsätzen**, den drei **Analogien der Erfahrung**. Diese lauten:

- (1) „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert“ (Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, B 224).
- (2) „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“ (Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität, B 232).
- (3) „Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.“ (Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetz der Wechselwirkung oder Gemeinschaft, B 256).

Die erste Analogie ist ein transzendentaler **Erhaltungssatz** bezüglich der als **Singularetantum** gefaßten, abstrakten Substanz. Die Metaphysik der Natur bzw. zuletzt die Physik muß

den Erhaltungssatz konkretisieren, etwa als Satz der Erhaltung der Materie oder der Erhaltung der Energie. Transzendental, nicht selbst schon metaphysisch, ist Kants Satz insofern, als er sich nicht unmittelbar auf einen Gegenstand wie Materie, Energie oder dergleichen, sondern eben auf das reine transzendente **Schema** der Substanz, die *Beharrlichkeit des Realen in der Zeit*, bezieht.

Die **zweite** Analogie der Erfahrung ist ein transzendentaler Grundsatz der **nomologischen Geschlossenheit** der Physik. Wenn aber die Physik nomologisch geschlossen ist, dann indirekt auch die Natur selber, nämlich insofern, als sie so beschaffen ist, daß die Physik unter dem regulativen Prinzip der nomologischen Geschlossenheit erfolgreich betrieben werden kann: Was auch immer geschieht in Raum und Zeit, ist jeweils Fall eines **strengen**, ausnahmslos gültigen **Naturgesetzes**, nach dem es, unter den gegebenen Ausgangsbedingungen, geschehen *mußte*. Auch hier wahrt die Transzendentalphilosophie Neutralität zwischen möglichen Konkretisierungen der nomologischen Geschlossenheit. Insbesondere besteht diese unabhängig von der Frage, ob alle physikalischen Grundgesetze deterministisch oder einige (oder gar alle) irreduzibel statistisch sind. Wir wissen heute, daß die Grundgesetze der **Quantenmechanik** statistischer Natur nicht nur *sind*, sondern daß die Irreduzibilität des statistischen Charakters doktrinaler Bestandteil der Theorie ist. Ihr Anspruch auf strenge, ausnahmslose Gültigkeit leidet darunter nicht.

Wohl aber würde die **Transzendentalphilosophie** hier Schiffbruch erleiden, wenn sie denn mit dem Anspruch aufträte, daß alles, was für ihr *reines* Mannigfaltiges gilt, ohne Abstriche auch für das *physikalische* Mannigfaltige gilt. Die Transzendentalphilosophie bedarf eines **limitativen** Theorems, das den Übergang in die Metaphysik der Natur regelt, indem es der partiellen Unabhängigkeit der physischen Realität von unseren Vorstellungen Rechnung trägt. Infolge eines solchen Theorems könnte es durchaus zu irreduzibel **statistischen** Gesetzen in der physikalischen Raum-Zeit kommen, obwohl die Transzendentalphilosophie für den irrea-

len Grenzfall einer reinen, leeren Raum-Zeit eine streng **deterministische** Gesetzmäßigkeit nachweist. (Kant rechnet nicht mit der Notwendigkeit eines solchen limitativen Theorems, weil er von der unbeschränkten Gültigkeit der Newtonschen Physik ausgeht und als Philosoph – mit guten Gründen – zu zaghaft ist, gegen die Physikerzunft seiner Zeit anzutreten.)

Die **dritte** Analogie ist schon deswegen unverzichtbar, weil sie die erste und die zweite miteinander in Einklang bringt.

Die erste lehrt die **Erhaltung** der einen, singulären Substanz, die zweite lehrt die strenge **Gesetzmäßigkeit** der Umverteilung des Realen im Raum über die Zeit. Singularetantum ist die Substanz, weil sie als Objekt, das nur an der Subjektstelle des Urteils, ohne Zuhilfenahme von Prädikaten, begriffen werden kann, grundsätzlich **unverwechselbar** sein muß. (Anders als das je für sich selbst ebenfalls unverwechselbare endliche Subjekt des Bezugnehmens markiert sie aber keinen bestimmten Punkt im egozentrisch vorgestellten Raum, sondern füllt diesen zunächst unterschiedslos als das beharrliche Reale.)

Wenn das substantielle Reale aber ein **Singularetantum** ist, sieht man nicht ohne weiters, wie es (gemäß der zweiten Analogie) in **Kausalverhältnisse** sollte eintreten können. Gegeben einen streng nomologischen Begriff der Kausalität, könnten zwar an der *einen* zugrundeliegenden abstrakten Substanz konkrete Variationen in geregelter Sukzession auftreten, die als Fälle von Kausalität zu begreifen wären. Aber wenn Reales umverteilt wird im Raum (wenn Energie fließt, Massen einander beschleunigen usw.) dann kann dieses Variable und Umverteilbare an der Substanz nicht als bloßer Modus ihres Daseins, sondern muß seinerseits als Reales und Beharrliches gedacht werden. So führt der Begriff der singulären Substanz im Verbund mit dem Begriff der Kausalität zum Begriff einer Wechselwirkung zwischen **relativen** Substanzen, die, indem sie Energie (abstrakt: Beträge von Realität) austauschen, wachsen bzw. schwinden. (Energie und Masse sind ja, wie die Relativitätstheorie lehrt, konvertierbar.)

Die Schemata der drei **Relationskategorien** entsprechen im übrigen drei **Modifikationen** der Zeit, die sich rein kombinatorisch ergeben, wenn man nach den Zeitverhältnissen des Realen fragt. Von dem trivialen Fall der Existenz *desselben* zur *selben* Zeit einmal abgesehen:

(0) Dasselbe zur selben Zeit [trivial]

Es bleiben dann (1) die Existenz desselben zu verschiedenen Zeiten: *Beharrlichkeit*, (2) die des Verschiedenen zu verschiedenen Zeiten: *Folge*, und (3) die des Verschiedenen zur selben Zeit: *Zugleichsein*.

(1) Dasselbe zu verschiedenen Zeiten [Beharrlichkeit]

(2) Verschiedenes zu verschiedenen Zeiten [Folge]

(3) Verschiedenes zur selben Zeit [Zugleichsein: im Raume!]

Bevor wir nun zu den Beweisen der Analogien, jedenfalls der beiden ersten, kommen, müssen wir der Vollständigkeit halber zunächst noch kurz die **Kategorien** der **Modalität** und ihre **Schemata** und zugehörigen **Grundsätze** betrachten.

— — —

(4) **Modalität**/ drei Schemata/ Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt

Nach der Reihe, dem Inhalt und der Ordnung der Zeit ist zuletzt – anlässlich der Kategorien der Modalität – das Verhältnis der Zeit zum Erkenntnisvermögen (A 219/B 266) bzw. der „*Zeitbegriff* in Ansehung aller möglichen Gegenstände“ (A 145/B 185) zu betrachten. Die Schemata der Modalkategorien sind (1) „die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt“, d.h. „die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit“ (**Möglichkeit**), (2) „das Dasein in einer bestimmten Zeit“ (**Wirklichkeit**) und (3) „das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit“ (**Notwendigkeit**) (A 144f./B 184).

Die zugehörigen Grundsätze heißen *Postulate des empirischen Denkens überhaupt* und besagen (A 218/B 265f.):

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung [...] übereinkommt, ist *möglich*.
2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*.
3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) *notwendig*. (A 218/B 265f.)

Der Zusammenhang mit der **Empfindung**, von dem im zweiten Postulat, und der Zusammenhang mit dem **Wirklichen**, von dem im dritten Postulat die Rede ist, muß verstanden werden als ein Zusammenhang gemäß den **Analogien der Erfahrung**. Die Postulate ruhen also auf den Analogien so wie diese auf den Antizipationen der Wahrnehmung und diese auf den Axiomen der Anschauung.

Dem zweiten Postulat zufolge ist alles, was Substanz *zu* oder Ursache *von* einer gegebenen Empfindung ist, **wirklich**; und dem dritten Postulat zufolge ist alles, was Wirkung eines gegebenen Wirklichen ist, **notwendig**, allerdings nur relativ notwendig gemäß einem empirischen Kausalgesetz und einer gegebenen Ursache. Absolute Notwendigkeit wird man in der Erscheinungswelt hingegen vergeblich suchen. Die Notwendigkeit, um die es im dritten Postulat zu tun ist,

betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Kausalität und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgendeinem gegebenen Dasein (einer Ursache) a priori auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schließen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch notwendig; das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d.i. einer Regel des notwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden würde. (A 227f./B 280).

Nun also – endlich – zu den **Beweisen** der ersten beiden **Analogien** der Erfahrung, also des transzendentalen Erhaltungssatzes und des transzendentalen Satzes der Kausalität. (Von dort werden wir in der Folge ich zur Problematik der Kausalität aus Freiheit und damit zu der sog. **Antinomie der reinen Vernunft** in der transzendentalen Dialektik übergehen.

1) Die erste Analogie der Erfahrung

Zur Erinnerung noch einmal die **Formulierung** der ersten Analogie nach B:

Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Dazu zwei **Bemerkungen**.

1) Der bloße Satz, daß die Substanz beharrt, wäre, gegeben das Schema der Substantialität, **tautologisch**, wie Kant selbst bemerkt (Absatz 2, A 184/B 227). Wichtig ist, daß **in allen Erscheinungen** etwas Reales vorkommt, das beharrt. Dieses Beharrende – die Substanz als der Gegenstand selbst – ist kein Ding an sich und kein intelligibler Gegenstand (*noumenon*), sondern selber Erscheinung (*phaenomenon*).

2) Kant wahrt **Neutralität** zwischen einem **Monismus** und einem **Pluralismus** der erscheinenden Substanz. Der Erhaltungssatz in B läßt auf den ersten Blick vielleicht eher an einen Substanzmonismus denken, während die dritte Analogie, sofern sie eine durchgängige Wechselwirkung aller Substanzen behauptet (A 211/B 256), einen Pluralismus zu unterstellen scheint. Die Schwierigkeit löst sich, wenn dreierlei berücksichtigt wird:

a) Kant versteht unter den Substanzen, wenn es denn mehrere geben sollte, nicht die gewöhnlichen Dinge, Lebewesen und Personen, die entstehen und vergehen, also nur relativ beharrlich sind, sondern **Immerwährendes** (vgl. A 185/B 228), d.h. absolut Beharrliches.

b) Ob das immerwährende „eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung“ (ebd.) ein homogenes, qualitativ einförmiges Reales oder eine Pluralität qualitativ verschiedener Realer ist, ist eine empirische Frage, der die Transzendentalphilosophie mit Neutralität begegnet.

c) Selbst wenn die Substanz qualitativ *eine* ist, ist sie gemäß dem Prinzip der **Axiome** der Anschauung eine extensive Größe, also ein **Aggregat** aus selbständigen, substantiellen Teilen, die sich wie verschiedene Substanzen zueinander verhalten und gemäß der dritten Analogie der Erfahrung in Wechselwirkung untereinander stehen. Zusammen bilden diese verschiedenen Teilsubstanzen die eine **Gesamtsubstanz**.

-- -- --

Nun zur **Argumentation**. Ihrer **Grobstruktur** nach ruht sie auf drei Prämissen (P1-P3), gewinnt aus ihnen eine Zwischenfolgerung (ZF), zieht dann die Definition des Schemas der Substanz heran (DS) und erreicht so in der Konklusion (K) das Beweisziel:

- (P1) Alle Erscheinungen sind in der Zeit (als dem Substrat des Zugleichseins und der Folge).
- (P2) Die Zeit bleibt und wechselt nicht.
- (P3) Die Zeit kann für sich nicht wahrgenommen werden.
- (ZF) Das Substrat des Wechsels muß in den Erscheinungen anzutreffen sein.
- (DS) Das beharrliche Substrat des Realen in der Zeit ist die Substanz.
- (K) Im Wechsel beharrt die Substanz, unvermehrt und unvermindert.

Die Prämisse (P1) ist, abgesehen allenfalls von dem Zusatz in Klammern, unstrittig. Außerdem darf Kant sich für (P1) wie auch für (P3) auf die **TÄ** berufen; denn (P1) folgt daraus, daß die Zeit die Form des *inneren Sinnes* ist, der alle Erscheinungen umfaßt, und (P3) daraus, daß die Zeit die *Form* des inneren Sinnes und damit die Form aller Erscheinungen ist, während zur Wahrnehmung auch Materie der Erscheinung, also Empfindung, gehört.

Zur **Begründung für (P2)** kann man folgendes anführen: Die Zeit ist als konstante und beharrliche Form der inneren Anschauung das **Substrat** der Zeitverhältnisse, d.h. des Zugleichseins und der Folge der Erscheinungen; und weil sie dies ist, gilt für sie selbst, daß sie **bleibt** und nicht wechselt. Außerdem ist zu bedenken: „Wollte man der Zeit selbst eine Folge nacheinander beilegen, so müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre“ (A 183/B 226).

Die **Begründung für (P3)** läßt sich über den Verweis auf die TÄ hinaus aus Kants Text wie folgt verstärken: „Unsere *Apprehension* des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit sukzessiv, und ist also immer wechselnd“ (A 182/B 225). Ich nehme immer nur die jeweils **gegenwärtige** Empfindung wahr. Zur Zeit aber gehören auch Zukunft und Vergangenheit, die ich nicht wahrnehme. Also kann ich die Zeit für sich nicht wahrnehmen.

Der entscheidende **Beweisschritt** ist der Schluß aus den Prämissen auf (**ZF**). Weil **erstens** die Zeit nicht neben den Empfindungen auch noch wahrgenommen werden kann und weil **zweitens** die Zeit als bloße Form der inneren Anschauung ganz in den jeweils gegenwärtigen Augenblick verloren und ohne Einheit und Ausdehnung wäre, weil sie aber **drittens** als beharrendes **Substrat** des Wechsels und des Zugleichseins der Erscheinungen unverzichtbar ist, muß – als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung – „in den Gegenständen der Wahrnehmung, d.i. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältnis der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann“ (B 225).

Wenn dies aber eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist, dann darf man gemäß der transzendentalen **Deduktion** bzw. gemäß dem *obersten Prinzip aller synthetischen Urteile* schließen (was Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist, ist auch Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung), daß sie auch erfüllt ist, sobald wir überhaupt wahrnehmen. Folglich genügen die erscheinenden Objekte selber immer schon dieser Bedingung,

d.h. sie enthalten ein beharrliches Substrat der Zeitbestimmung, also, gemäß (DS), die *Substanz*, als ein invariantes Reales: was zu beweisen war.

Als **Ertrag** halten wir fest: Wir müssen einen transzendentalen Erhaltungssatz bezüglich einer singulären und abstrakt verstandenen Substanz unterstellen, der physikalische Erhaltungssätze als seine notwendigen Konkretisierungen grundsätzlich legitimiert.

2) Die zweite Analogie der Erfahrung

Zum Beweis der zweiten Analogie der Erfahrung gehört als wesentliche **Prämisse** erstens die bereits für den Beweis der ersten Analogie benötigte These von der

[Prämissen:] 1) Invarianz der Sukzession der Vorstellungen:

Wenn Mannigfaltiges als solches soll wahrgenommen werden können, so muß es **sukzessive** vorgestellt werden. In Kants Worten (A 201/B 246):

Zu aller empirischen Erkenntnis gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit sukzessiv ist; d.i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit aufeinander.

Zweitens benötigt Kant eine Prämisse, die das Problem der **Umkehr** in der Zeit betrifft (ebd.):

Die Folge aber ist in der **Einbildungskraft** der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der [...] Vorstellungen kann ebensowohl rückwärts als vorwärts genommen werden.

[Prämissen:] 2) Bestimmtheit der Ordnung der Vorstellungen: nicht in der Ebk.

Dies darf nicht so verstanden werden, als könne ich durch meine Einbildungskraft die Reihenfolge meiner sinnlichen Anschauungen selber festlegen, als sei es meiner **Willkür** zuzuschreiben, daß ich beispielsweise erst einen Blitz sehe und darauf einen Donner höre. Die Abfolge

meiner subjektiven Vorstellungen ist gegeben: ich sehe den **Blitz** und höre darauf den **Donner**; diese subjektive Abfolge *ist, wie sie ist*, und in ihrem Gegebensein nicht umkehrbar.

Doch wenn die Zeit nicht an ihr selbst geordnet und ausgerichtet wäre, so bestünde stets die Möglichkeit, daß ich mich gerade einmal **rückwärts** in der Zeit bewegte, woraus ich im gedachten Fall zu schließen hätte, daß mein Hören des Donners meinem Sehen des Blitzes **objektiv** vorausging, gerade *weil* es **subjektiv** folgte. Die Berechtigung, so zu schließen, muß, *wenn* sie denn ausgeschlossen ist, *a priori* ausgeschlossen sein. Wäre sie aber nicht ausgeschlossen, dann stünde es mir frei anzunehmen, daß ich mich in der objektiven Zeit bald vorwärts, vom Früheren zum Späteren, bald rückwärts, vom Späteren zum Früheren, bewegte; und in diesem Sinn könnte die Reihe meiner einander invariant folgenden Vorstellungen „ebensowohl rückwärts als vorwärts genommen werden“. Wenn aber vorwärts und rückwärts hier beliebig vertauschbar wären, verlöre nicht nur der Gedanke einer Zeitordnung, sondern zuletzt auch der einer bloßen Zeitreihe (in Analogie zu einer Linie) seinen Halt und Inhalt. Es muß also *a priori* gezeigt werden, daß mein subjektives, **privates Jetzt** mit einem allgemeinen, **öffentlichen Jetzt** zusammenfällt und daß dieses eine und allgemeine Jetzt sich gleichförmig längs der objektiven Zeitskala in eine Richtung „bewegt“, die eben dadurch als die Richtung vom Früheren zum Späteren (vom Vergangenen zum Zukünftigen) ausgezeichnet ist.

Dies ist eine auffällige **Disanalogie** von Raum und Zeit. Die räumlichen Dimensionen sind jeweils in beide Richtungen gleich, und es gibt Möglichkeiten der **Richtungsumkehr** im Raum. Man kann die Hauptstraße entlanggehen bis zum Karlstor – und wieder zurück. Die beiden Richtungen der Zeit hingegen sind intrinsisch verschieden, und in der Zeit gibt es (außer in Zukunftsromanen) keine Umkehr, keine Zeitreisen.

Denken wir zur Illustration an ein simples **Raum-Zeit-Diagramm**, dessen vertikale Achse, t , die Zeit und dessen horizontale Achse, s , den Raum repräsentiert.

[Tafel]

In ihm können Geschwindigkeiten und Beschleunigungen von Körpern als Kurven dargestellt werden. Der Pfeil der Zeit, ihr asymmetrisches Vergehen, zeigt sich dann daran, daß bestimmte Raum-Zeit-Kurven **ausgeschlossen** sind.

Kurven etwa mit **räumlichen Wendepunkten** sind möglich, Kurven mit **zeitlichen Wendepunkten** hingegen nicht. Bei steigenden t-Werten können die s-Werte steigen, konstant bleiben oder fallen; denn man kann sich fortbewegen in eine gegebene Richtung oder anhalten oder umkehren. Bei steigenden s-Werten hingegen müssen die t-Werte ebenfalls ununterbrochen steigen; denn es gibt keine unendliche Geschwindigkeit, die es einem Körper erlauben würde, an einem gegebenen Ort und zur gleichen Zeit auch schon an einem anderen, entfernten Ort zu sein, und erst recht keine transfinite Geschwindigkeit, die es einem Körper erlauben würde, schneller zu sein als die Zeit, also etwa zunächst an einem gegebenen Ort, o_1 , zum Zeitpunkt t_1 , zu sein, sich von dort zunächst mit endlicher Geschwindigkeit fortzubewegen zu einem Ort, o_2 , der zum Zeitpunkt t_2 erreicht wird, um sich sodann zu einer transfiniten Geschwindigkeit aufzuschwingen und an einem Ort, o_3 , zum früheren Zeitpunkt t_1 anzukommen: Abfahrt in Tübingen um 8 Uhr, Halt in Stuttgart um 9 Uhr, Ankunft in Heidelberg um 8 Uhr – die prinzipielle Unmöglichkeit solcher **Reisen** ist gemeint (oder mitgemeint), wenn gesagt wird, die Zeit **vergehe**, habe einen **Pfeil** oder nehme uns mit – ob wir wollen oder nicht – auf ihre gleichförmige Reise, ohne uns die Möglichkeit des Verweilens oder gar der Umkehr zu einer Reise in die Vergangenheit zu gestatten.

Die Möglichkeit der **Zeitumkehr** ist a priori ausgeschlossen (und die Zeit ist einseitig ausgerichtet) durch die Kategorie der Kausalität. Dies ist der Zentralgedanke von Kants Beweis der zweiten Analogie. Deren Formulierung lautet in A:

Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es *nach einer Regel* folgt (A 189),

und in B:

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. (B 232)

Da der gesamte Beweistext viel länger ist als im Fall der ersten Analogie, nämlich mit allen ergänzenden Bemerkungen in B 28 Absätze umfaßt, kann hier nur auf den **Kern** des Beweises eingegangen werden.

Der Zusammenhang zwischen der Unmöglichkeit von Zeitreisen und dem Grundsatz der Kausalität ist folgender. Wir können uns die Geschichte des Universums als eine Folge von **zeitlichen Querschnitten** durch den (sich entwickelnden) Raum vorstellen:

Zeitliche Querschnitte durch den Raum: z.B. die Welt *jetzt*, die Welt vor 100.000 Jahren, etc.

Die **räumlichen Querschnitte** durch die (über den Raum verbreitete) Zeit sind dementsprechend die **Punkte** des Raumes jeweils mit ihrer ganzen individuellen Geschichte.

Räumliche Querschnitte durch die Zeit: jeweils ein Raumpunkt mit seiner ganzen Geschichte

Nun gibt es **Bewegungsfreiheit** im **Raum**, weil die räumlichen Querschnitte einander nicht inhaltlich determinieren. Ein Punkt im Raum P_1 könnte eine Geschichte G_1 haben, aus der nichts für die Geschichte G_2 eines gegebenen anderen Punktes P_2 folgt.

Wenn nun der **Grundsatz der Kausalität** gilt, so determinieren hingegen die zeitlichen Raumquerschnitte einander inhaltlich. Wenn also ein beliebiger zeitlicher Querschnitt gegeben ist, so sind durch ihn alle anderen zeitlichen Querschnitte gemäß strengen Naturgesetzen determiniert. Die Dimensionen des Raumes sind intrinsisch indeterminiert und setzen ihre Füllung unter keine naturgesetzlichen Anforderungen. Die Zeit ist intrinsisch determiniert und

setzt ihre Füllung unter strenge naturgesetzliche Anforderungen. Deswegen gibt es Bewegungsfreiheit und Reisen im Raum, aber nicht in der Zeit.

Der Grundsatz der Kausalität – wir können auch sagen: das **Determinismusprinzip** – und die Behauptung der **Unmöglichkeit von Zeitreisen** sind also logisch äquivalent; denn das Determinismusprinzip gilt unmittelbar von der Zeit selber, von den Ereignissen in der Zeit hingegen erst mittelbar. (Deswegen spricht Kant sehr präzise vom „Grundsatz der *Zeitfolge* nach dem Gesetze der Kausalität“.) Wenn man daher unabhängige Gründe für die Unmöglichkeit von Zeitreisen hat, kann man auf den Determinismus schließen; und wenn man unabhängige Gründe für den Determinismus hat, kann man auf die Unmöglichkeit von Zeitreisen schließen. Und wenn es für beide Seiten unabhängige Gründe gibt, so stützen sich der Determinismus und die Unmöglichkeit von Zeitreisen wechselseitig.

Für die Unmöglichkeit von Zeitreisen kann man folgendes anführen. Für die Bewegung in der Zeit kann es anders als für die Bewegung im Raum keinerlei Kriterien geben, anhand deren Veränderungen der Bewegung (Beschleunigung, Verzögerung, Stillstand, Richtungsänderung) erkannt werden könnten. Ohne Kriterien der Bewegungsänderung in der Zeit bleibt der Begriff einer solchen Bewegungsänderung aber leer und ebenso dann die Unterscheidung zwischen einer **subjektiven** oder inneren und einer **objektiven** oder äußeren Zeit. Also bleibt auch der Begriff der Zeitreise leer, der an jene Unterscheidung gebunden ist. Denn bei einer Zeitreise, z.B. in die Vergangenheit, läuft meine subjektive innere Zeit ja weiter, während die objektive, äußere Zeit zurücklaufen müßte. In Wahrheit aber kann die subjektive von der objektiven Zeit gar nicht abweichen, und dafür ist die strenge **Determination** der Zeitfolge nach Naturgesetzen verantwortlich.

So haben wir denn allen Grund, die These aufzustellen, daß Zeitreisen unmöglich und alle Ereignisse nach Naturgesetzen streng determiniert sind.

Akteurskausalität als Kausalität aus Freiheit

(Übergang in die transzendente Dialektik)

Die Naturkausalität ist

Ereigniskausalität:

eine regelmäßige, streng **naturgesetzesartige** Verknüpfung von Ereignissen eines bestimmten Typs mit Ereignissen eines anderen Typs. Von Ursachen und Wirkungen kann man in diesem Zusammenhang eigentlich nur noch in einem relativen Sinn reden; wirkliche, absolute Ursachen gibt es nicht mehr, sondern nur noch **notwendige** Verknüpfungen zwischen Ereignissen.

Eine wirkliche **Ursache** (ein Endpunkt für Nachfragen) wäre der **absolute** Ausgangspunkt für irgendeine Wirkung bzw. eine ganze Kette von Wirkungen. Das Muster für diese Form von Kausalität ist die sogenannte

Akteurskausalität.

Hier stellt man sich einen **Handelnden** – einen Akteur – vor, der (oder die) spontan, ganz aus sich selbst heraus etwas ganz Neues anfängt, also eine neue Wirkungskette in die Welt bringt.

Freilich würde mit dem Begriff der Akteurskausalität der Begriff der **Natur** (und der Naturgesetzlichkeit) überschritten. Die Akteurskausalität wäre eine Ursächlichkeit jenseits der natürlichen Kausalität. Kann es dergleichen geben?

Wenn wir nun diese Frage – die Frage, wie der Begriff der Kausalität über den Begriff der Naturgesetzlichkeit hinausgehen kann – an **Kant** richten, so werden wir von ihm auf mehreren Wegen an den Begriff der **Freiheit** herangeführt. Drei solche Wege seien kurz genannt. Der dritte von ihnen soll sodann besprochen werden.

(1) Der Beweis der **zweiten Analogie** soll eine feste und zudem auch einseitig ausgerichtete Zeitordnung begründen. Die kausale Determiniertheit aller Ereignisse durch Naturgesetze erklärt aber nur die **Festigkeit** der Zeitordnung: Ein Ereignis ergibt das andere – in beiden

zeitlichen Richtungen. Insofern kann zwar kein beliebiger **Richtungswechsel** des Zeitpfeils stattfinden (der Zeitpfeil zeigt nicht manchmal nach links und manchmal nach rechts). Aber es ist auf diese Weise noch nicht erkennbar, warum es einen einzigen, konstant in eine der beiden möglichen Richtungen ausgerichteten Zeitpfeil gibt und nicht etwa eine Symmetrie zweier entgegengesetzter Zeitpfeile. Denn es ist noch keine grundsätzliche Asymmetrie von Vergangenheit und Zukunft abzusehen.

Es gibt allerdings eine gewisse **epistemische** Asymmetrie der Zeit (also eine Asymmetrie im **Erkennen**), die damit zu tun hat, daß wir Maßnahmen ergreifen können, um die **Wirkungen** eines gegebenen Ereignisses zu beobachten, aber keine Maßnahmen mehr, um seine **Ursachen** zu beobachten. (Wir können allenfalls Spuren der Ursache sichern und Zeugen suchen und befragen.) Die vorausschauende Planung der Zukunft aber ist ein Aspekt unserer **Praxis**; und in unserer Praxis verstehen wir uns als **frei**. Sollen wir also eine **Kausalität aus Freiheit** als eine Ergänzung der Kausalität nach Naturgesetzen annehmen?

Exkurs: Diese epistemische Asymmetrie kann leicht für eine ontische gehalten werden und ist dafür gehalten worden:

A causa valet consequentia ad determinatum effectum.

Ab effectu valet consequentia ad aliquam causam

Das kann jemanden zu der Meinung verleiten, mit der Kausalität sei der Zeitpfeil schon gegeben. Aber die die beiden Prinzipien sind irreführend in ihrer Formulierung. Der Schein der größeren Bestimmtheit der Wirkung besteht nur deswegen, weil ich Wirkungen noch beobachten kann, wenn ihre Ursachen schon vergangen sind, nicht umgekehrt. Der Zeitpfeil wird hier also vorausgesetzt, nicht erklärt.

Wenn eine Ursache hinreichend genau beschrieben ist, kann ich auf eine genau beschriebene Wirkung schließen – und umgekehrt!

A determinato effectu valet consequentia ad determinatam causam.

(2) Letztlich auf die **Freiheit** deuten auch bestimmte Passagen des Textes zur zweiten Analogie. Die Kausalität, so lesen wir z.B., „führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz“ (A 204/B 249), und etwas später:

Denn nach dem Grundsätze der Kausalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, und können also nicht in einem Subjekt liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subjekt, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären. Kraft dessen beweist nun Handlung, als hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nötig hätte (...). (A 205/B 250f.)

Das beharrliche **Substrat** des **Realen** zu finden und begrifflich zu fassen ist Aufgabe der **theoretischen Wissenschaft** (der Physik). Doch wir müssen den Begriff der Substanz auch **vorthoretisch** anwenden (wenn es sich denn um einen reinen Stammbegriff des Verstandes handelt). Also sollte es auch ein **vorthoretisches Kriterium** der Substantialität geben, und als ein solches empfiehlt Kant hier die Tätigkeit bzw. **Handlung**. Er versteht demnach die Substanz nicht als ein **passives Substrat** der Naturgesetzlichkeit – als bloßen Stoff oder träge Masse –, sondern als **tätigen Urheber** von Veränderung und in diesem Sinne als handelnd, also in Analogie zu **freien** Akteuren, und *ihre* Kausalität in Analogie zu *deren* Kausalität.

(3) Vollends offenkundig wird die Wichtigkeit des Begriffes der Freiheit für Kants Begriff der Kausalität im sogenannten **Antinomienkapitel** der transzendentalen **Dialektik**. Der **Widerstreit** der Vernunft mit sich selbst, den Kant dort behandelt, folgt den Vorgaben der **Kategorientafel**, betrifft also der Reihe nach Fragen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Im einzelnen geht es um die Fragen, ob die Welt **erstens** räumlich und zeitlich begrenzt oder unbegrenzt ist, ob **zweitens** das Reale aus einfachen Teilen besteht oder kontinuierlich ist, ob **drittens** die Kausalität nach Naturgesetzen zur Erklärung der Phänomene hinreicht oder ob außerdem Kausalität aus Freiheit angenommen werden muß und ob **viertens** zur Welt als Teil

oder Ursache ein notwendiges Wesen gehört oder nicht. Unser Primärinteresse gilt der Kausalitäts- und Freiheitsfrage, somit der **dritten Antinomie**. Da diese aber wesentlich in den Zusammenhang aller Antinomien gehört, müssen auch die übrigen drei mitberücksichtigt werden. Ich hole sogar noch etwas weiter aus und beginne mit Bemerkungen zu Kants Lehre von den transzendentalen **Ideen** und schließe daran Bemerkungen zum Aufbau der tr. Dialektik, bevor ich dann auf die Antinomien und insbesondere die dritte Antinomie zu sprechen komme.

-- -- --

Das Wort „**Idee**“ hat eine **klassische** (griechische) und eine **neuzeitliche** Verwendung. In der klassischen Verwendung, die auf **Platon** zurückgeht und die von **Aristoteles** modifiziert wurde, bedeutet „Idee“ (gr. *eidōs*, *idea*, wörtl. „Aussehen“) das unwandelbare und im Denken erkennbare Wesen einer Sache. Bei Platon existiert dieses Wesen außerhalb und **getrennt** von der betreffenden Sache, die an ihrem Wesen nur „teilhat“, bei Aristoteles **in** der Sache selbst.

„Idee“ (Aussehen)

a) in klassischer Verwendung: das unwandelbare, im Denken erkennbare Wesen einer Sache, bei Platon getrennt von, bei Aristoteles in der betreffenden Sache existierend.

Weil die Ideen gedanklich erkennbar sind, kann man auch die **Inhalte des Denkens** Ideen nennen, und wenn man nun empiristische Vorlieben hat und meint, die Inhalte des Denkens stammten samt und sonders aus der **Wahrnehmung**, so wird man schließlich alle Vorstellungsinhalte, gleichviel ob intellektuelle oder sinnliche, **Ideen** nennen. Descartes hat damit begonnen, Locke hat diese neuzeitliche Redeweise dann vollends etabliert:

b) in neuzeitlicher Verwendung (Descartes, Locke, ...): der Inhalt einer (gedanklichen oder sinnlichen) Vorstellung.

Kant hat versucht, das Wort „Idee“ wieder näher an seinen klassischen Sinn heranzubringen. Unter einer *Idee* versteht er nämlich nicht irgendeinen **Vorstellungsinhalt** und nicht einmal irgendeinen **Begriffsinhalt**, sondern spezifischer „einen *notwendigen* Vernunftbegriff, dem

kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (A 327/B 383). Unter einer *transzendentalen Idee* versteht er noch spezifischer einen Begriff der Vernunft „von der *Totalität der Bedingungen* zu einem gegebenen Bedingten“ bzw. einen „Begriff des Unbedingten“ (A 322/B 379).

Kant: Idee als notw. **Vernunftbegriff** ohne Gegenstand in den Sinnen

Transz. Idee: ein Vernunftbegriff des **Unbedingten** [...]

Nun kann aber die **Vernunft** selbst keine Begriffe erzeugen, „sondern allenfalls nur den Verstandesbegriff, von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung, freimache[n]“ (A 409/B 435). Und so sind die transzendentalen Ideen „eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien“ (A 409/B 436).

[...], erweiterte (entschränkte) Kategorie

Allerdings taugen nicht alle Kategorien zu einer derartigen Erweiterung, sondern nur diejenigen, die das Verhältnis eines **Bedingten** zu einem **Bedingenden** betreffen, also nur diejenigen, „in welchen die Synthesis eine *Reihe* ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beigeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten“ (ebd.).

-- -- --

Doch bevor ich diese Thematik weiter vertiefe, will ich noch etwas zum **Aufbau** und zur **Gliederung** der transzendentalen Dialektik (TDial) sagen.

Die TDial ist die zweite Abteilung der TLogik:

TLogik

TAnalytik

TDialektik

Die TAnalytik hatte zwei Bücher: Analytik der **Begriffe** und Analytik der **Grundsätze**; die TDial hat ebenfalls zwei Bücher: ein ganz kurzes „von den Begriffen der reinen Vernunft“ (**Ideen**) und ein sehr langes „von den dialektischen **Schlüssen** der reinen Vernunft“:

	TAnalytik	TDialektik
Begriffe	Grundsätze	Ideen
		dialektische Vernunftsschlüsse

Das lange Buch über die Vernunftsschlüsse hat **drei Kapitel** („Hauptstücke“): 1) Von den Paralogismen der reinen Vernunft, 2) Die Antinomie der reinen Vernunft, 3) Das Ideal der reinen Vernunft:

- 1) Paralogismen 2) Antinomie 3) Ideal

Die **Paralogismen** sind formal falsche Schlüsse, und zwar hier formal falsche Schlüsse der reinen Vernunft, und sie betreffen allesamt die menschliche **Seele**. Es gibt vier solcher Paralogismen, nach den vier Gruppen der Kategorien: Relation, Qualität, Quantität und Modalität; und die Konklusionen dieser Schlüsse lauten (A 344/B 402):

1. Die Seele ist Substanz.
2. Ihrer Qualität nach einfach.
3. Den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch.
4. Im Verhältnisse zu *möglichen* Gegenständen im Raume.

Das ist eine idealtypische Rekonstruktion der sog. **rationalen Psychologie**, einer Abteilung der rationalistischen Metaphysik, die in Kants Jugend an den deutschen Universitäten gelehrt wurde. Und Kant kritisiert nun diese rationale Seelenlehre als auf einem **Schein** beruhend, den die reine Vernunft selber erzeugt. Es handelt sich also nicht um einen empirischen Schein, wie im Fall einer Wahrnehmungstäuschung, sondern um einen **transzendentalen** Schein.

Der Schein übrigens bleibt, auch wenn er durchschaut wird: Sie sehen eine weiße Wand in rotem Licht, und infolgedessen sieht sie rot aus (sie scheint rot zu sein). Auch wenn Sie wissen, daß die Wand weiß ist und nur mit rotem Licht bestrahlt wird, sieht trotzdem rot aus. Der Schein ist **meinungsunabhängig**, sagt man heute. So ist es nach Kant auch mit dem transzen-

den, der ihn durchschaut hat, und das macht ihn so hartnäckig.

Das **zweite Kapitel** handelt wiederum von einem transzendentalen Schein, der dieses Mal nicht formale Fehlschlüsse über die Seele hervorbringt, sondern versteckte falsche Prämissen, aufgrund deren die Vernunft sich in **Widersprüche** oder **Antinomien** verwickelt. Diese Antinomien betreffen die **Welt** als ganze. Im Antinomienkapitel rekonstruiert und kritisiert Kant dementsprechend die **rationale Kosmologie**, eine weitere Abteilung der klassisch-rationalistischen Metaphysik. Es geht dabei (wie oben schon kurz angedeutet) um folgende Fragen:

- 1) Hat die Welt einen **Anfang** in der Zeit und **Grenzen** im Raum (**Thesis**) – oder nicht (**Antithesis**)?
- 2) Besteht alles Zusammengesetzte zuletzt aus absolut **einfachen** Teilen – oder ist die Zusammensetzung sozusagen „bodenlos“, ohne einfache Grundbausteine?
- 3) Gibt es neben der Naturkausalität noch eine Kausalität aus **Freiheit** – oder ist die Naturkausalität die einzige Kausalität der Erscheinungen?
- 4) Gehört zur Welt als Teil oder Ursache ein absolut **notwendiges Wesen** – oder nicht?

Für jeweils beide Antwortmöglichkeiten, **Thesis** und **Antithesis**, gibt es schlüssige **Beweise**, meint Kant, die sich jedoch auf eine versteckte falsche **Prämisse** stützen, nämlich auf die Prämisse, die Erscheinungen seien Dinge an sich. Wenn man hingegen den transzendentalen **Idealismus** zugrunde legt, dem zufolge Raum und Zeit und damit auch die Dinge in Raum und Zeit von unserer menschlichen Subjektivität abhängig sind, so löst sich die Antinomie auf und mit ihr die ganze rationale Kosmologie.

Wir werden uns die dritte Antinomie nachher etwas näher anschauen. Aber zunächst noch ein Wort zum dritten Kapitel, über das **Ideal** der reinen Vernunft.

Ein Ideal ist ein Begriff, der seinen Gegenstand vollständig **individuiert**, also ein sozusagen pathologischer Begriff; denn normale Begriffe können ja auf jeweils viele Einzeldinge zutref-

fen, sind also **Allgemeinbegriffe**. Ein Ideal hingegen ist ein Individualbegriff, und Kant glaubt mit der Tradition, daß es genau ein Ideal der reinen Vernunft gibt, nämlich den Begriff eines Wesens, dem alle **Realitäten** (also positiven Eigenschaften) in höchstem Maße zukommen, also den Begriff Gottes.

Die Tradition hat nun geschlossen, daß diesem „allerrealsten“ Wesen dann auch die **Existenz** oder vielmehr sogar die notwendige Existenz zukommen muß. Das war (oder ist) der sog. **ontologische Gottesbeweis**. (In der rationalen Kosmologie gab es auch schon einen Gottesbeweis: den kosmologischen – Gott als Ursache der Welt). Gegen den ontologischen Gottesbeweis wendet Kant (ganz verkürzt gesprochen) ein, daß die Existenz keine Realität, sondern eine Modalität ist: ein Verhältnis der Sache zu unserem Erkenntnisvermögen. Deswegen kann man nicht schließen: Weil Gott per definitionem alle Realitäten besitzt, besitzt er auch Dasein. Soweit mein Überblick über den Aufbau der TDial. In der KrV und näher in der TLogik bildet sich der Aufbau der klassischen **rationalistischen Metaphysik** ab:

metaphysica generalis (tr. Analytik)	metaphysica specialis (tr. Dialektik)
= Ontologie	1) rat. Psych. 2) rat. Kosmologie 3) rat. Theologie

Die Ontologie wird bei Kant durch die TAnalytik ersetzt und die metaphysica specialis durch die TDialektik. Die klassische Ontologie glaubte, es mit Dingen an sich zu tun zu haben; die TAnalytik behandelt die Grundbestimmungen der Erscheinungen. Die metaphysica specialis glaubte, Erkenntnisse a priori über die Seele, die Welt als ganze und Gott gewinnen zu können; die TDialektik rekonstruiert den transzendentalen Schein, der der metaphysica specialis zugrunde liegt und kritisiert ihre Lehren.

--- --

Doch nun zurück zu den **Ideen**. Sie sind entgrenzte oder eingeschränkte Begriffe; insbesondere sind die Ideen der reinen Vernunft von ihren Schematisierungen entkoppelte **Kategorien**: Begriffe der reinen Vernunft vom **Unbedingten**. Allerdings, so hatte ich schon gesagt, taugen

nicht alle Kategorien zu einer derartigen Erweiterung, sondern nur diejenigen, die das Verhältnis eines **Bedingten** zu einem **Bedingenden** betreffen.

Gegeben ein Bedingtes, so können wir einerseits zu seinen Bedingungen zurückgehen oder aufsteigen und andererseits zu seinen Folgen fortgehen oder absteigen. Kant sieht hier sogleich eine fundamentale **Asymmetrie**. Für den fortschreitenden **Abstieg** (Progreß) zu den Folgen ist kein Vernunftbegriff erforderlich, „denn der Verstand tut jeden Schritt abwärts, von der Bedingung zum Bedingten, von selber“ (A 336/B 393f.), gleichsam ins Offene. Daher „dienen die transzendentalen Ideen nur zum *Aufsteigen* in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten, d.i. zu den Prinzipien“ (A 336/B 394), gleichsam ins Geschlossene (schon Abgeschlossene). Die Vernunft nämlich fordert die Vollständigkeit der Synthesis von Bedingungen nur in einer Richtung, und zwar

nach dem Grundsatz: *wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben*, wodurch jenes allein möglich war. (A 409/B 436)

Hingegen muß, wenn das Bedingte gegeben ist, keineswegs auch die ganz Summe der Folgen schon gegeben sein, die durch es möglich wird. Es war eben diese Asymmetrie im Bedingungsverhältnis, durch die wir uns im Rahmen der zweiten Analogie, allerdings vergeblich, den **Zeitpfeil** verständlich zu machen versuchten. Denn intuitiv ist zwar klar, daß die Teile der Zeit einander untergeordnet sind und daß die Gegenwart aus den früheren Zeiten als ihren Bedingungen „entspringt“, während die Teile des Raumes einander beigeordnet sind und keine Reihen bilden (A 412/B 439). Aber durch den Determinismus allein nach Naturgesetzen, ist ein späterer Weltzustand nicht minder eine notwendige und hinreichende Bedingung eines früheren als umgekehrt. Für den Begriff der Asymmetrie des Bedingens scheint der Naturdeterminismus keine Anwendungsmöglichkeiten übrig zu lassen. (Es deutet sich an, daß für das

Verständnis des Zeitpfeils die Abstraktion, auf welcher die Transzendentalphilosophie ruht, aufgehoben und der Übergang in die praktische Philosophie vollzogen werden muß.)

Insgesamt unterscheidet Kant **drei Klassen** von transzendentalen Ideen,

davon die *erste* die absolute (unbedingte) *Einheit* des *denkenden Subjekts*, die *zweite* die absolute *Einheit* der *Reihe der Bedingungen der Erscheinung*, die *dritte* die absolute *Einheit* der *Bedingung aller Gegenstände des Denkens* überhaupt enthält. (A 334/B 391)

(Die erste Klasse betrifft die rationale Psychologie, die zweite Klasse die rationale Kosmologie und die dritte die rationale Theologie.)

Innerhalb der zweiten Ideenklasse (also in Kants transzendentaler „Kosmologie“) kommen dann wiederum alle vier Rubriken der Kategorien zur Geltung. So denken wir in der Rubrik der **Quantität** die absolute Totalität der Erscheinung in Beziehung auf „die zwei ursprünglichen quanta aller unserer Anschauung, *Zeit* und *Raum*“ (A 411/B 438). Dabei ergibt sich ein **Regreß der Begrenzung** einer *Zeit* durch eine vorhergehende und ein Regreß der Begrenzung eines *Raums* durch einen anderen. Zu diesen Regressen der zeitlichen und räumlichen Zusammensetzung kommt in der Rubrik der **Qualität** ein **Regreß der Teilung**. Wir denken nämlich „die Realität im Raume, d.i. die *Materie*, [als] ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Teile, und die Teile der Teile die entfernten Bedingungen sind, so daß hier eine regressive Synthesis stattfindet, deren absolute Totalität die Vernunft fordert“ (A 413/B 440). In der Rubrik der **Relation** erhalten wir einen **Regreß der Ursachen**, d.h. einen Bedingungsregreß in der Kategorie der Kausalität. Die Kategorien der Substanz und der Gemeinschaft fallen aus, weil die Akzidentien einer Substanz einander beigeordnet sind (A 414/B 441f.). In der Rubrik der **Modalität** schließlich stoßen wir auf einen **Bedingungsregreß**, „sofern das *Zufällige* im Dasein jederzeit als bedingt angesehen werden muß“ (A 415/B 442). So ergeben sich alles in allem vier kosmologische Ideen der absoluten Vollständigkeit (1) „der *Zusammensetzung* des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen“, (2) „der *Teilung* eines gegebenen

Ganzen in der Erscheinung“, (3) „der *Entstehung* einer Erscheinung“ und (4) „der *Abhängigkeit* des *Daseins* des Veränderlichen in der Erscheinung“ (A 415/B 443).

Dieser Vorgabe folgt die Lehre von der vierfachen Antinomie der reinen Vernunft. Ihre Thesen besagen, im Kantischen Wortlaut:

Erste These: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.“ (A 426/B 454)

Zweite These: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesen zusammengesetzt ist.“ (A 434/B 462.)

Dritte These: „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.“ (A 444/B 472)

Vierte These: „Zu der Welt gehört etwa, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist.“ (A 452/B 480)

Kant versteht dies als eine idealtypische Rekonstruktion der Position der **rationalistischen Metaphysik** zu Grundfragen der Kosmologie. Die Maxime der „Denkungsart“: außer empirischen Erklärungen „noch intellektuelle Anfänge zum Grunde“ zu legen, nennt er den *Dogmatismus der reinen Vernunft* (A 465f./B 493f.).

Die Antithesen: (1) daß die Welt in Raum und Zeit unendlich ist, daß es (2) nichts Einfaches in ihr, auch (3) keine Freiheit, sondern nur Naturgesetzlichkeit, sowie (4) kein notwendiges Wesen gibt, haben hingegen zur einheitlichen Maxime „ein Prinzipium des reinen Empirismus“ (ebd.). Zugleich repräsentieren sie den Standpunkt der klassischen, vorrelativistischen **Physik**.

Kants Diagnose zufolge ruhen sowohl die Thesen wie auch ihre jeweiligen Antithesen auf der geteilten **Generalprämisse**, daß die Dinge (und Ereignisse) in Raum und Zeit *Dinge an sich* seien, also auf einem transzendentalen Realismus. Gibt man diesen preis zugunsten des transzendentalen Idealismus, so gewinnt man den „Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik“ (A 490/B 518).

Wie der Schlüssel für die dritte Antinomie zu handhaben ist, wollen wir nun anhand der dritten Antinomie betrachten.

Gemäß der **Thesis** der dritten Antinomie reicht die Kausalität nach **Naturgesetzen** nicht aus, um die Erscheinungen insgesamt abzuleiten, sondern es bedarf dazu noch einer Kausalität durch **Freiheit**. Die **Antithesis** besagt demgegenüber:

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. (A 445/B 473)

Die **Freiheit**, um deren Realität es in diesem Widerstreit geht, ist die Freiheit „im transzendentalen Verstande“ (ebd.). Es handelt sich also nicht um Freiheit im **empirischen** und auch nicht um Freiheit im **praktischen** Sinn. Frei im empirischen Sinn könnte man jemanden nennen, der in der Lage ist, das zu tun, was er tun will. Man nennt diese Freiheit, zu tun, was man will, auch **Handlungsfreiheit** und unterscheidet sie von der **Willensfreiheit**. Die Willensfreiheit ist die volle **praktische** Freiheit. Wer einen freien Willen hat, kann seinen Willen selbst bestimmen. Aber innerhalb der Transzendentalphilosophie kann von Freiheit im **praktischen** Sinn (Willensfreiheit) so wenig die Rede sein wie von empirischer Freiheit (Handlungsfreiheit). Denn die Transzendentalphilosophie definiert sich durch die **Abstraktion** von aller Materie der Sinnlichkeit und damit auch, weil unser Wille wesentlich auf das Gefühl der **Lust** und **Unlust** bezogen ist, von aller Praxis. Die TPhil betrachtet also von der Freiheit nur einen bestimmten Aspekt, nämlich den Aspekt der Unabhängigkeit vom Naturzusammenhang. Tatsächlich aber ist die transzendente Freiheit (wenn man hinter die Abstraktion zurückgeht)

keine andere als die praktische; und diese ist, wie wir in der *Kritik der praktischen Vernunft* erfahren, die **Autonomie** des Willens gemäß dem Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, welches für uns als ein **kategorischer Imperativ** gilt.⁹

-- -- --

Kurze Wiederholung:

Wir sind stehengeblieben bei der Betrachtung der Antinomie der reinen Vernunft, und zwar ihrem dritten Widerstreit. Dieser besteht zwischen der Thesis

Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig. (A 444/B 472)

und der Antithesis:

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. (A 445/B 473)

Es geht also um die Frage einer Kausalität aus Freiheit neben oder außer der Kausalität nach Gesetzen der Natur.

Nun ist Kausalität als solche immer gesetzmäßig. Ohne Gesetze gäbe es nur den absoluten Zufall; und Freiheit ist etwas grundsätzlich anderes als ein bloßer Zufallsgenerator:

Keine Kausalität ohne Gesetz(e)

Aber die Gesetze oder das Gesetz der Freiheit muß offenbar von radikal anderer Art sein als die Naturgesetze. Die fundamentalen Naturgesetze haben etwas von einem *factum brutum*; sie sind nicht aus reinem Denken herleitbar, sondern man muß sie durch experimentelle Forschung finden und dann einfach als gegeben hinnehmen. Ferner kann es zu Naturgesetzen

⁹ Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, §§ 7f.

keine Ausnahmen geben. Durch Ausnahmen, sogenannte Anomalien, würde eine Gesetzeskandidat disqualifiziert:

Fundamentale Naturgesetze sind a) unableitbar und b) unvereinbar mit dem Auftreten von Ausnahmen (Anomalien).

Freiheitsgesetze andererseits – oder vielmehr das eine fundamentale Freiheitsgesetz – sind (bzw. ist) in beiden Punkten verschieden:

Das fundamentale Freiheitsgesetz ist a) ableitbar aus reiner Vernunft (einsehbar) und wird b) durch faktisch auftretende Ausnahmen nicht entkräftet (es gilt als Norm, als ein „Sollen“).

Das Freiheitsgesetz ist, mit anderen Worten a) ein Vernunftgesetz und b) ein praktisches oder Sittengesetz.

Für Naturgesetze gilt: Falls es Ausnahmen gibt, liegt gar kein Gesetz vor. Für das praktische Grundgesetz gilt: Wenn es Ausnahmen gibt, um so schlimmer für diese: Es *soll* sie nicht geben. Sie verfallen der Kritik.

Sie sehen, durch diese beiden Eigenschaften: Vernunftcharakter und praktische Geltung (bzw. Einsehbarkeit und Normativität) unterscheidet sich das Gesetz der Kausalität aus Freiheit grundlegend von den Naturgesetzen und ist in der Tat etwas ganz Eigenes und Neues im Vergleich zu ihnen.

Nun ist freilich das Praktische und Normative kein Thema der Transzendentalphilosophie; denn diese ist rein von allem Empirischen. Das Normative aber ist wesentlich bezogen auf unsere Neigungen und auf unser Gefühl der Lust und Unlust und daher nicht rein im relevanten Sinn. Im Rahmen der Transzendentalphilosophie kann Kant also nicht die ganze Freiheit, sondern nur ihren transzendentalen Aspekt betrachten.

Die Willensfreiheit hat insgesamt drei Aspekte, 1) einen praktischen Aspekt – das ist ihr Gesetzescharakter – 2) einen Wahl- oder Willküraspekt und 3) einen transzendentalen Aspekt – das ist die Unabhängigkeit ihrer Kausalität vom Naturzusammenhang.

Den praktischen Aspekt behandelt Kant in der KpV; dort geht es um das praktische Gesetz und dessen Formel, den kategorischen Imperativ: Handle so, daß Du zugleich wollen kannst, die Maxime deines Handelns sei ein allgemeingültiges Gesetz.

Den Wahl- oder Willküraspekt behandelt Kant in seiner Religionsschrift („Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“) unter dem Stichwort „Freiheit der Willkür“ oder auch „Freiheit der Wahl des Guten oder des Bösen“.

Den transzendentalen Aspekt hingegen und nur diesen kann er in der Transzendentalphilosophie im Rahmen der KrV behandeln. Es ist der negative Freiheitsbegriff, der nur bestimmt, was die Freiheit nicht oder womit sie unverträglich ist: Sie ist unverträglich mit der Determination durch den Naturzusammenhang. Freiheit nach ihrem transzendentalen Aspekt ist Unabhängigkeit vom Naturzusammenhang.

Übersicht:

Praktischer Aspekt der Freiheit: ihr eigenes Gesetz, die Autonomie des Willens

Willküraspekt der Freiheit: Wahlmöglichkeit zwischen A und Non-A

Transzendentaler Aspekt der Freiheit: Unabhängigkeit vom Naturzusammenhang

Wegen ihres transzendentalen Aspektes ist Kants Freiheitstheorie von vornherein nichtkompatibilistisch. Der Kompatibilismus ist die These, daß die Determination durch den Naturzusammenhang und die Freiheit miteinander verträglich, kompatibel seien. Normalerweise wird ein Kompatibilist sagen: Freiheit ist Handlungsfreiheit, d.h. die Möglichkeit zu tun, was man will.

Handlungsfreiheit: die Möglichkeit, zu tun, was man will

Der Wille hingegen wird nach Naturgesetzen, etwa nach strengen psychologischen Gesetzen oder, falls es in der Psychologie nur Faustregeln geben sollte, nach strengen neurologischen Gesetzen oder, falls es auch in der Neurologie nur Faustregeln geben sollte, in letzter Analyse nach strengen physikalischen Gesetzen bestimmt. Und Freiheit ist dann einfach nur die Möglichkeit eines Akteurs, sich gemäß der Bestimmung seines Willens zu verhalten. Unfrei ist eine Person, die daran gehindert wird zu tun, was sie will.

Dieser kompatibilistische Freiheitsbegriff ist nicht der Freiheitsbegriff Kants. Kants Freiheitsbegriff ist anspruchsvoller. Freiheit nach Kant ist a) Autonomie des Willens gemäß einem praktischen Gesetz, b) Wahlfreiheit und c) transzendente Freiheit, d.h. Unabhängigkeit von der Natur.

Um die transzendente Freiheit und deren Möglichkeit wird es im folgenden gehen.

-- -- --

Die Freiheit gemäß ihrem positiven Begriff, als Autonomie des Willens, wirkt gesetzmäßig, nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft (dem **Sittengesetz**). Der nomologische Charakter der Kausalität erleidet also durch die Freiheit keine Beeinträchtigung. Vielmehr konkurrieren, wenn die Freiheit real ist, zwei Gesetzmäßigkeiten, die der Natur und die der Vernunft, um die Bestimmung des Gangs der Ereignisse. Aber vom nomologischen Charakter der Freiheit ist in der Transzendentalphilosophie, wie gesagt, abzusehen. Hier bekommen wir sie nur nach ihrem negativen Begriff zu fassen, als Unabhängigkeit *von* und als unbestimmte Konkurrenz *zu* der Kausalität nach Naturgesetzen. Sie ist schlicht „ein Vermögen, unabhängig von den Gesetzen der Natur zu wirken“ (A 469/B 497), eine „absolute Selbsttätigkeit“ (A 418/B 446),

als eine besondere Art der Kausalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen. (A 445/B 473)

Festzuhalten bleibt also die **Konkurrenz** der Freiheit zur Naturkausalität. Die Unverträglichkeit eines durchgängigen Determinismus nach Naturgesetzen mit der Annahme der Freiheit ist der Freiheit, als einer transzendentalen, in die Definition geschrieben. Die Annahme der Freiheit, sagt Kant, ist „dem Kausalgesetze entgegen“ (A 445/B 473), sofern unter dem Kausalgesetz verstanden wird, daß jedes Ereignis gemäß Naturgesetzen relativ zu vorhergehenden Ereignissen mit Notwendigkeit eintreten muß. Und da dies den Inhalt der zweiten Analogie ausmacht, ist die Annahme der Freiheit auch der Möglichkeit einer „durchgängig zusammenhängende[n] Erfahrung“ (A 446/B 474) entgegen.

-- -- --

Kant läßt nun, was die Freiheitsantinomie angeht, den idealtypischen Verfechter der Thesis auf der Grundlage des Satzes vom zureichenden Grunde einen **indirekten Beweis** vortragen, der die Antithesis eines fehlerhaften, unendlichen Regresses überführen soll. Ein indirekter Beweis beginnt immer mit der Annahme des Gegenteils dessen, was bewiesen werden soll, und überführt diese Annahme des Gegenteils eines Widerspruches, er reduziert sie ad absurdum. Das geht im vorliegenden Fall so.

Die Antithesis behauptet die ausnahmslose Gültigkeit der Naturgesetze. Nehmen wir an, sie habe recht und dem sei so. Nun hat ein gegebener Weltzustand relativ zu den Naturgesetzen seine unmittelbare Ursache im vorhergehenden Weltzustand. Doch dieser ist ebenso kontingent wie jener, also kein *hinreichende* Ursache seines Nachfolgers. Sondern er bedarf seinerseits einer Ursache in einem noch früheren Weltzustand usf. Dies ist der **Regreß**. Will man ihn nicht ins Endlose laufen lassen, wodurch er ja zu einem unendlichen, fehlerhaften Regreß würde, so muß man ihn früher oder später anhalten. D.h., man muß eine Kausalität annehmen,

durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d.i. eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgeset-

zen läuft, *von selbst* anzufangen, mithin transzendente Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist. (A 446/B 474, Hervorhebungen im Original)

Auch die Antithesis wird von ihren Verfechtern indirekt bewiesen. „Setzet, es gebe eine *Freiheit* im transzendentalen Verstande“ – so fängt der Beweis an (A 445/B 473). – so wird die Bestimmung der Spontaneität zur Hervorbringung einer ganz neuen Reihe von Wirkungen „schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung [die innere, spontane Willensbestimmung nämlich] nach beständigen Gesetzen bestimmt sei“. „Also ist die transzendente Freiheit dem Kausalgesetze entgegen“ (das Kant selber als die sogenannten zweite Analogie der Erfahrung zuvor bewiesen hat).

-- -- --

Auszusetzen findet Kant an diesen Beweisen wie auch an allen Beweisen der übrigen Thesen und Antithesen der Antinomien, daß sie von der stillschweigenden Prämisse abhängen, die Erscheinungen in Raum und Zeit seien **Dinge an sich**, d.h. sie seien und blieben, was sie wesentlich sind, auch wenn man sie in Abstraktion von Subjektivität betrachtet.

Betrachten wir zunächst, wie man mit dieser Diagnose gegen den Beweis der Thesis vorgehen kann.

Für Dinge an sich würde der **Satz vom zureichenden Grunde** uneingeschränkt gelten (obwohl seine Gültigkeit für Dinge an sich gerade nicht bewiesen werden könnte; er würde gelten als ein schieres, unbeweisbares Postulat der reinen Vernunft). Für Erscheinungen hingegen gilt er nur in der ermäßigten Form der zweiten Analogie der Erfahrung. Und in dieser Form ist er mit dem Gedanken eines unendlichen Regresses der Ursachen verträglich. Denn die zweite Analogie besagt nicht, daß jede Veränderung an Dingen in Raum und Zeit mit **unbedingter** Notwendigkeit eintritt, sondern nur, daß sie nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, also mit **bedingter** Notwendigkeit eintritt. Jeder Stand der Dinge hat

einen kausalen Vorgänger, wie jede ganze Zahl einen numerischen Vorgänger hat. Es kann aber gerade keinen ersten, kausal **unbedingten** Stand der Dinge geben, wie es auch keine kleinste ganze Zahl gibt.

..., -3, -2, -1, 0, 1, 2, 3, ...

Die kausale Unbedingtheit des Weltprozesses liegt vielmehr im infiniten Regreß der Ursachen als solchem. Wären die Dinge nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich, so würde für ihre Veränderungen ein kausales Analogon des **Fundierungsaxioms** (aus der Mengenlehre: „Es gibt keine unendlich absteigenden Elementschafsketten“¹⁰), nämlich der Satz vom zureichenden Grunde gelten. Denn für eine Welt aus Dingen an sich muß ein realer Anfangszustand angenommen werden, dessen Grund in einem notwendigen, außerweltlichen Wesen, in Gott und seinem Entschluß zur Schaffung einer Welt, zu suchen wäre.

Satz vom zureichenden Grunde: fordert unbedingte Notwendigkeit, somit kausale Fundiertheit.

Zweite Analogie der Erfahrung: fordert durchgängige bedingte Notwendigkeit, keine kausale Fundiertheit.

Soweit zur Kritik der Thesis und ihres Beweises. Gegen die Antithesis macht Kant geltend, daß sie zwar gelten würde, wenn die Erscheinungen gerade so, wie sie erscheinen, Dinge an sich wären, über die es also weiter nichts zu sagen gäbe. Die Erscheinungen aber müssen sich, als Dinge an sich betrachtet, keineswegs so verhalten, wie sie erscheinen, sondern können in ihrem Ansichsein noch unter ganz anderen Gesetzen stehen, als es die Gesetze der Erscheinungswelt sind. Deswegen kann man nicht behaupten, die Antithesis sei bewiesen worden.

¹⁰ Das Fundierungsaxiom besagt, daß alle Mengen fundiert sind. Eine Menge ist fundiert, wenn jede ihrer nicht-leeren Teilmengen mindestens ein Element enthält, das mit der Teilmenge geschnitten die leere Menge ergibt:

$$x \text{ ist fundiert} \leftrightarrow (\forall y)(y \neq \emptyset \wedge y \subset x \rightarrow (\exists u)(u \in y \wedge y \cap u = \emptyset)).$$

-- -- --

Um die Freiheits-Antinomie aufzulösen, bietet Kant also eine **Hinsichtsunterscheidung** an: Sofern das Reale zeitlich verfaßt ist, ist es Erscheinung und als solche kausal unfundiert und zugleich determiniert relativ zu je Früherem durch Kausalität nach Naturgesetzen. Das ist die **erste** Hinsicht, in welcher die Antithesis das Recht auf ihrer Seite hat. Nun die **zweite** Hinsicht: Einige reale Ereignisse sind **Handlungen** vernünftiger Wesen, und unter dieser Beschreibung kann man sie als frei, d.h. als kausal fundiert durch **Freiheit**, betrachten. Die Freiheit gehört nämlich nicht dem Bereich der Erscheinungen, d.h. der Sinnenwelt, sondern einem ganz anderen Bereich, der intelligiblen Welt, an. Denn sie ist ein Vermögen, Ursache-Wirkungs-Ketten

von *selbst* (sponte) anzufangen, d.i. ohne daß die Kausalität der Ursache selbst anfangen dürfte und daher keines anderen, ihren Anfang bestimmenden Grundes benötigt wäre. Alsdann aber müßte *die Ursache* ihrer Kausalität nach nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d.i. gar *nicht Erscheinung* sein, d.i. sie müßte als ein Ding an sich selbst, die *Wirkungen* aber allein als *Erscheinungen* genommen werden.¹¹

Die Kausalität aus Freiheit hat keinen Anfang in der Zeit und bedarf daher keines vorausgehenden Zustandes, *auf* den sie zeitlich und *aus* dem sie (gemäß der zweiten Analogie der Erfahrung) kausal folgte. Dies ist die zentrale Botschaft der angeführten Stelle. Die Ursache einer freien Handlung kann dann als ein Ding an sich aufgefaßt werden, obwohl die Handlung selbst, als Geschehen in der Zeit, eine Erscheinung ist. Demgemäß unterscheidet Kant zwischen dem zeitlichen, empirischen Charakter eines Menschen und seinem ewigen, **intelligiblen Charakter**. Nach seinem empirischen Charakter ist jedes Handlungssubjekt als Erscheinung zwar allen Naturgesetzen unterworfen (A 540/B 568). Nach seinem intelligiblen Charakter aber wäre es Noumenon,

¹¹ *Prolegomena*, § 53, S. 344.

und, da in ihm, sofern es *Noumenon* ist, nichts *geschieht* [weil alles Geschehen an Zeitbedingungen, also an die Form unseres inneren Sinnes gebunden ist], keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses tätige Wesen, sofern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. (A 541/B 569)

Den Widerspruch zwischen der Monopolstellung der Naturkausalität und der Realität der Freiheit versucht Kant also zu lösen, indem er jene Monopolstellung ausschließlich der Sinnenwelt, die Realität der Freiheit aber der intelligiblen Welt zuweist, die der Sinnenwelt insgesamt zugrunde liegen soll.

Es geht aber hier nur um die Behauptung der Möglichkeit der Freiheit, nicht um die Behauptung ihrer Wirklichkeit. Die stärkere These von der **Realität** der Freiheit ist kein Thema der TPhil. Sie ist nämlich der These von der objektiven Gültigkeit des kategorischen **Imperativs äquivalent**, wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu zeigen versucht.

Freiheit ist real gdw der K.I. gilt.

In der **Transzendentalphilosophie**, die von unserer Praxis und vom positiven Begriff der Freiheit abstrahiert, kann ihre Realität nicht bewiesen werden. Der negative Begriff der Freiheit allein, als Unabhängigkeit von Naturgesetzen, bietet dazu keine Handhabe. Doch immerhin meint Kant mit der Auflösung der dritten Antinomie, also in der Transzendentalphilosophie, zeigen zu können, daß Kausalität aus Freiheit jedenfalls *möglich* ist. Denn er meint zeigen zu können, daß die Erscheinungen, die als solche **naturkausal** determiniert und damit kausal **unfundiert** sind, in anderer Hinsicht zugleich kausal **fundiert** sein können. Die andere Hinsicht blickt auf das, was den Erscheinungen insgesamt als Ding an sich zugrunde liegt; und in dieser Hinsicht sind sie kausal fundiert dank einer Kausalität aus Freiheit. Den positiven Begriff dieser Freiheit hat die praktische Philosophie zu entwickeln und ihre Realität ge-

gen skeptische Einreden zu sichern als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, d.h. als eine Implikation des sittlichen Bewußtseins.

-- -- --

Wir haben zuletzt über Kants Auflösung der dritten (der Freiheits-) Antinomie der reinen Vernunft gesprochen. Kant vertritt selber die Position, daß alles, was geschieht, nach strengen Naturgesetzen, also mit bedingter Notwendigkeit, geschieht. Und er vertritt zweitens einen nichtkompatibilistischen Freiheitsbegriff: Die Freiheit hat einen transzendentalen Aspekt, kraft dessen sie unabhängig vom Naturzusammenhang wirkt.

Naturdeterminismus nach Kant:

Für $t < t'$ gilt: Der Zustand der Welt zu t' folgt naturnotwendig aus dem zu t .

Die Bedingung „ $t < t'$ “ ist der Sache nach überflüssig, weil die fundamentalen Naturgesetze zeitpfeilinvariant gelten. Aber Kant glaubt (zu Unrecht), er habe den Zeitpfeil in der 2. Analogie der Erfahrung mitbewiesen.

Gegen den Naturdeterminismus spricht prima facie die Behauptung:

Transzendente Freiheit ist möglich. D.h., unbeschadet des Naturdeterminismus können ganz neue Kausalketten in die Welt kommen.

Angesichts dieser Schwierigkeit vertritt Kant einen Kompatibilismus zweiter Stufe:

Kompatibilismus erster Stufe: Freiheit ist mit dem Naturdeterminismus kompatibel, weil sie keinen transzendentalen Aspekt hat.

Kompatibilismus zweiter Stufe: Freiheit und Naturdeterminismus [wären inkompatibel in ein und demselben Wirklichkeitsbereich, aber sie] sind kompatibel weil der Nat.det. der sensiblen und die Freiheit der intelligiblen Wirklichkeit angehört und letztere die erstere fundiert.

[Wdh.:]

Um die Freiheits-Antinomie aufzulösen, bietet Kant also eine **Hinsichtsunterscheidung** an: Sofern das Reale zeitlich verfaßt ist, ist es **Erscheinung**. Als Erscheinung ist das Reale (a) kausal unfundiert und zugleich (b) determiniert relativ zu je Früherem durch Kausalität nach Naturgesetzen.

Nun die **zweite** Hinsicht: Einige Ereignisse sind **Handlungen** vernünftiger Wesen, und unter dieser Beschreibung kann man sie als frei, d.h. als kausal fundiert durch **Freiheit**, betrachten. So betrachtet gehören sie aber nicht mehr dem Bereich der Erscheinungen, der Sinnenwelt, sondern einem anderen Bereich, der intelligiblen Welt, an. Denn die Freiheit ist ein Vermögen, Ursache-Wirkungs-Ketten

von *selbst* (sponte) anzufangen, d.i. ohne daß die Kausalität der Ursache selbst anfangen dürfte und daher keines anderen, ihren Anfang bestimmenden Grundes benötigt wäre. Alsdann aber müßte *die Ursache* ihrer Kausalität nach nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d.i. gar *nicht Erscheinung* sein, d.i. sie müßte als ein Ding an sich selbst, die *Wirkungen* aber allein als *Erscheinungen* genommen werden.¹²

Die Kausalität aus Freiheit hat demzufolge keinen Anfang in der Zeit und bedarf daher keines vorausgehenden Zustandes, *auf* den sie zeitlich folgte und *aus* dem sie kausal folgte.

Die Ursache eines Ereignisses, das wir als eine freie Handlung auffassen, kann dann als ein Ding an sich aufgefaßt werden, obwohl die Handlung selbst, als Geschehen in der Zeit, eine Erscheinung ist. Demgemäß unterscheidet Kant zwischen dem

zeitlichen, empirischen Charakter

eines Menschen und seinem

ewigen, **intelligiblen Charakter**.

¹² *Prolegomena*, § 53, S. 344.

Nach seinem empirischen Charakter ist jeder Mensch Erscheinung und daher allen Naturgesetzen unterworfen (A 540/B 568). Nach seinem intelligiblen Charakter aber wäre er Noumenon,

und, da in ihm, sofern es *Noumenon* ist, nichts *geschieht* [weil alles Geschehen an Zeitbedingungen, also an die Form unseres inneren Sinnes gebunden ist], keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses tätige Wesen, so fern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. (A 541/B 569)

Den Widerspruch zwischen der Monopolstellung der Naturkausalität und der Realität der Freiheit versucht Kant also zu lösen, indem er jene Monopolstellung ausschließlich der Sinnenwelt, die Realität der Freiheit aber der intelligiblen Welt zuweist, die der Sinnenwelt insgesamt zugrunde liegen soll.

Wie soll diese Lösung in concreto funktionieren? Pat Garrett erschießt Billy the Kid; er hebt den Arm und krümmt den Zeigefinger: „Paff!“ – auf den Tag genau 92 Jahre nach dem Sturm auf die Bastille, nämlich am 14. Juli 1881.

Diese Bewegung und ihre fatale Folge – Billys Ableben – waren durch den Stand der Dinge am Tag des Sturms auf die Bastille und durch die Naturgesetze schon präjudiziert. Gesetzt den Weltzustand am 14. Juli 1789 mußte 92 Jahre später die Bewegung des Zeigefingers von Pat Garrett eintreten, die den Tod Billys zur Folge hatte. Inwiefern also war Pat Garrett frei, als er Billy the Kid erschoss? Inwiefern hätte er auch anders handeln können? Wie sollen wir uns das im Kantischen Modell vorstellen?

Nun, Kant fordert uns auf, von Zeitbedingungen zu abstrahieren und den zeitlosen, intelligiblen Charakter Pat Garretts zu betrachten. Pat Garrett hatte die möglich Ermordung eines vor-maligen Freundes vor aller Zeit in seine Maxime aufgenommen. („Ich will ein solcher sein,

der u. U. seinen vormals besten Freund aus dem Hinterhalt erschießt.“) Und der intelligible Charakter Pat Garretts ist (wie der intelligible Charakter jedes Menschen) eine Teilursache der Anfangsbedingungen des Weltlaufs.

Die Naturgesetze legen ja nicht alles fest. Ganz im Gegenteil. Die Naturgesetze legen nur die Übergänge zwischen den Weltzuständen fest, nicht die Weltzustände selber. Man braucht die Naturgesetze, und man braucht außerdem einen Weltzustand: dann sind alle weiteren Weltzustände festgelegt. Nennen wir den einen Weltzustand, den man zum Festlegen braucht, den **kausalen Anfangsweltzustand**. Es spielt keine Rolle, ob er auch der zeitliche Anfangsweltzustand ist (und ob es einen solchen überhaupt gibt).

Wir können beispielshalber einmal so tun, als sei der Mittag des 14. Juli 1789 (MEZ) der kausale Anfangszustand der Welt gewesen. Wer hat diesen Weltzustand festgelegt? Da gibt es viele theoretische Möglichkeiten. Einige von ihnen seien genannt.

Wer oder was hat den 14.07.1789, 12.00 Uhr MEZ determiniert?

- a) Gott (der Demiurg) allein.
- b) Nichts und niemand. (Absoluter Zufall).
- c) U.a. (als Teilursache) auch Pat Garrett (in seinem intelligiblen Charakter).

Der Beitrag der Freiheit Gottes und der Beitrag des Zufalls können für die Frage der menschlichen Freiheit beiseitegesetzt werden. Aber um der menschlichen Freiheit willen müssen wir annehmen, daß wir alle in unserem intelligiblen Charakter einen bestimmten Beitrag zum kausalen Anfangszustand der Welt geleistet haben.

Nun können wir auch die künstliche Annahme aufgeben, der 14. Juli 1789 (12 Uhr MEZ) sei en bloc jener kausale Anfangszustand des Weltlaufs. Er war es partiell, nämlich bezüglich der freien Handlungen, die zu diesem Zeitpunkt irgendwo in der Welt stattfanden. Und das gilt dann ebenso für den 14. Juli 1881. Aus Pat Garretts zeitlosem intelligiblem Charakter heraus

wurde dieser Tag zum Todestag von Billy the Kid bestimmt, und alle anderen Tage müssen nun nach strengen Naturgesetzen zu diesem Tag passen bzw. immer schon gepaßt haben.

So ungefähr müssen wir uns Kants Modell in concreto vorstellen.

-- -- --

Ich halte diesen Lösungsvorschlag aus mehreren Gründen für **unbefriedigend**. Ich nenne drei solche Gründe:

Erstens begünstigt Kants Lösungsvorschlag einen

Dualismus von sensibler und intelligibler Welt.

Dieser Dualismus mag zwar dem Cartesischen Dualismus einer *res cogitans* und einer *res extensa* überlegen sein, weil er (anders als dieser) keine physikalischen Erhaltungssätze verletzt. Denn die intelligible Welt soll ja nicht von Fall zu Fall in die Sinnenwelt hineinwirken, sondern ihr insgesamt als ein Ding an sich zugrunde liegen, durch das die Anfangsbedingungen des Weltlaufs festgelegt werden.

Aber Kants Dualismus bürdet dem Begriff des Dinges an sich, indem er Freiheit, Vernunft, intelligible Welt unter ihn subsumiert, theoretische Lasten auf, die dieser Begriff nicht tragen kann. Was den Erscheinungen als Ding an sich zugrunde liegt, ist für sich so wenig real oder aktual, wie die Aristotelische *prima materia* für sich real oder aktual ist. Real und aktual wird die (Aristotelische) Materie erst dank der bestimmenden und verwirklichenden Wesensform. Ebenso wird das „Ding an sich“ real und aktual erst in Beziehung auf die reinen Formen der Anschauung und die transzendente Synthesis des Verstandes. Damit aber ist es Erscheinung; und ausschließlich als solche ist es real und aktual. Kurz, es gibt kein Ding an sich als eine Wirklichkeit *sui generis*.

Zweitens böte die Freiheit, wenn ihre Ursächlichkeit aus der Zeit (in die Ewigkeit) fiel, nicht die Möglichkeit, um deretwillen *wir* uns hier mit ihr beschäftigt haben: uns den **Pfeil** der Zeit

verständlich zu machen. Wenn die Zeit durch Kausalität aus Freiheit ursprünglich ausgerichtet wird, wie sie durch Naturkausalität ursprünglich schwach geordnet wird, und wenn ferner die schwache Ordnung durch Naturgesetze und die Ausrichtung durch Freiheit einander ergänzen sollen (zur starken Ordnung der Zeit), dann muß die Freiheit intern mit der Zeit verflochten sein.

(Kant würde sich von diesem Bedenken nicht beeindruckt lassen, weil er glaubt, er habe den Zeitpfeil zusammen mit dem Determinismusprinzip hergeleitet. Aber wir sehen dieses theoretische Bedürfnis. Wir sehen, daß die Kausalität den Zeitpfeil nur insofern fundieren kann, als sie auch Kausalität aus Freiheit ist oder einschließt.)

Dem läßt sich *drittens* ein Bedenken aus der **Moralphilosophie**, auch und gerade derjenigen Kants, hinzufügen. Zugerechnet werden uns in moralischer Perspektive Handlungen in Raum und Zeit, und bewertet werden, wenn nicht diese selber, so doch die Willensbestimmungen, die jeweils zu ihnen führen und die ebenfalls in der Zeit stattfinden. Nur weil ich hier und jetzt frei bin, in den Lauf der Ereignisse einzugreifen und eine neue Kausalkette spontan zu begründen, bin ich moralisch für mein Tun und Lassen verantwortlich. Der freiheitstheoretische **Kompatibilismus** (die These, daß der Naturdeterminismus und die Realität der Freiheit ohne weiteres vereinbar sind) liegt Kant – wie gesagt – fern. Er begnügt sich nicht mit der Annahme einer bloß „psychologischen“ und „komparativen“ Freiheit, die mit dem Determinismus nach Naturgesetzen unmittelbar vereinbar wäre. Vielmehr vergleicht er die kompatibilistisch aufgefaßte Freiheit in moralischer Perspektive der „Freiheit eines **Bratenwenders** [...], der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet“.¹³ Demnach scheint Kant selber darauf festgelegt, die Freiheit innerzeitlich zu denken. (Es sei denn, er findet eine theoretische Konstruktion, der zufolge in meinen naturkausal determinierten zeitlichen Handlungen mein zeitloser intelligibler Charakter sich manifestiert, der den eigentlichen Gegenstand der moralischen Zurechnung und Bewertung bildet).

¹³ *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 113 (S. 174 der Originalausgabe⁴1797).

-- -- --

Aus den genannten Gründen möchte ich eine Modifikation der Kantischen Freiheitstheorie vorschlagen, die sich an seiner Diagnose der Antinomie der reinen Vernunft orientiert und für die ich insbesondere wesentlichen Gebrauch vom Erscheinungscharakter des raumzeitlich Realen machen werde.

Freiheit und Zeit [Meine eigene Auflösung der 3. Antinomie]

Ich beginne mit einem kurzen Vergleich des Cartesischen Dualismus mit dem Kantischen Weltendualismus.

Der **Cartesische** Dualismus zeichnet den Geist gegenüber dem Körper **epistemologisch** aus als die Seite, die (im je eigenen Fall) leichter als die andere zu erkennen ist, nämlich mit unmittelbarer Gewißheit. **Ontologisch** aber sind beide Seiten von gleichem Rang: geschaffene Substanzen eine wie die andere.

Descartes: Der Geist ist „erkennbarer“ als die Körperwelt, aber beide sind gleich substantiell (epistemische Asymmetrie, ontische Symmetrie).

Kants Dualismus des Intelligiblen und des Sensiblen ist dagegen mit einer **Asymmetrie** sowohl im Ontischen als auch im Epistemischen verbunden, nur jeweils in verschiedener Weise. Die ontische Asymmetrie steht in der **Platonischen** Tradition: Die intelligible Welt soll als gediegen real der sensiblen als einer bloßen Erscheinungswelt zugrunde liegen. Das war auch bei Platon so: Die Ideenwelt ist die eigentlich seiende, und die sinnlich wahrnehmbaren Dinge hängen von ihr ab.

Kant (mit Platon): Ontischer Primat der intelligiblen Welt

Die **epistemische** Asymmetrie bei Kant kehrt jedoch den Platonismus geradezu um: Die sensible Welt ist epistemologisch als die erkennbare Welt ausgezeichnet, während wir von der

intelligiblen Welt nicht mehr als ein einziges Gesetz, und dies auch nur dank der praktischen Vernunft, nämlich das Sittengesetz, erkennen.

Kant (gegen Platon): Epistemischer Primat der sensiblen Welt

Nun ist der Cartesische Dualismus theoretisch **unattraktiv**, weil er die physikalischen Erhaltungssätze (und auch Kants transzendentalen Erhaltungssatz) tangiert. Um diesen Dualismus zu überwinden, kommt es darauf an, das Geistige und das Körperliche gleichsam ganz ineinanderzuschieben: Das Geistige ist *als solches* körperlich, und das Körperliche ist als solches Erscheinung, d.h. *wesentlich auf Geist bezogen*.

Ebenso kommt es – ganz parallel dazu – für die Lösung der Zeit- und Freiheitsproblematik darauf an, das Intelligible und das Sensible ineinanderzuschieben. Damit wird die **Abstraktion** aufgehoben, auf der die Transzendentalphilosophie beruht. Die Transzendentalphilosophie, die Metaphysik der Natur und die Physik können den Pfeil der Zeit nicht ursprünglich konzipieren. Sie abstrahieren also von einem wesentlichen Aspekt des Realen; denn die *Zeit der Natur*, d.h. die *physikalische* (im Unterschied zur *physischen*) Grundgröße t , ist nur schwach geordnet durch Naturgesetzlichkeit, während die Zeit, die wir vortheoretisch kennen, außerdem gerichtet ist.

-- -- --

Ziel: eine Freiheitstheorie des Zeitpfeils (in Erweiterung der Kantischen Freiheitslehre).

Wenn der Zeitpfeil keine Illusion ist, muß es (transzendente) Freiheit geben. Wenn Freiheit real ist, hat die Zeit einen Pfeil. Daß die Zeit einen Pfeil hat, ist erstens **phänomenal offenkundig** und läßt sich zweitens auch noch **theoretisch begründen**.

Es ist phänomenal **offenkundig**, weil wir zur Zukunft ein grundsätzlich anderes Verhältnis haben als zur Vergangenheit (Erinnerungen, Spuren, Zeugenberichte versus Erwartung, Hoffnung, Furcht usw.).

Aber es läßt sich auch theoretisch **begründen**, und aus dieser Begründung folgt zugleich, daß unsere Subjektivität für den Zeitpfeil mitverantwortlich sein muß, und dann eben durch freie Handlungen, also nicht qua theoretische, sondern qua **praktische Subjektivität**.

Unser Programm:

1) Warum muß es einen Zeitpfeil geben, und was haben freie Subjekte damit zu tun?

Wenn wir diese Frage beantwortet haben, legen wir (wie der Chirurg vor der Operation) die Instrumente bzw. die Ingredienzien bereit, die wir für eine Freiheitstheorie des Zeitpfeils brauchen:

2) Ingredienzien der Freiheitstheorie des Zeitpfeils

Es handelt sich im wesentlichen um drei Ingredienzien. Wir müssen a) eine inhaltliche Differenz zwischen der Zukunft und der Vergangenheit ausfindig machen, und zwar a priori. Denn es muß sich um eine Differenz handeln, die wir alle (vortheoretisch) kennen, und zwar a priori kennen:

a) inhaltliche Grunddifferenz a priori zwischen Z und V

Diese Grunddifferenz wird aus unserer praktischen Subjektivität stammen, also etwas damit zu tun haben, daß wir handeln. Handeln ist nicht nur ein schlichtes Verhalten, sondern ein absichtliches, zweckmäßiges Verhalten. Hier also, in der Theorie des zweckmäßigen Han-

delns werden wir nach der Grunddifferenz von Zukunft und Vergangenheit (und Gegenwart) suchen müssen. Das werden wir tun mit Hilfe von Aristoteles, Heidegger und Kant.

Aber dann muß diese Grunddifferenz von unserer Subjektivität aus übertragen werden auf die Zeitreihe. Und zwar nicht nur von uns hier und jetzt in der Theorie, sondern zuvor immer auch schon ganz handfest durch uns qua handelnde Wesen. Dazu brauchen wir

b) menschliche Freiheit.

Schließlich muß die Zeitreihe auch schon von sich aus wesentlich auf menschliche Subjektivität bezogen sein, damit sie durch menschliche Freiheit wesentlich ausgerichtet werden kann.

Nach Kants Theorie in der TÄ ist das in der Tat der Fall; denn die Zeit ist dieser Theorie zufolge ja die Form des inneren Sinnes, und es gibt eine reine, transzendente Anschauung der Zeit als eines eindimensionalen, flachen Kontinuums:

c) Wesensbezug der Zeitreihe zur menschlichen Subjektivität.

Wenn wir diese Ingredienzien beisammen haben, dann müssen wir daraus unseren Kuchen backen:

3) die Freiheitstheorie des Zeitpfeils.

-- -- --

1) Warum muß es einen Zeitpfeil geben, und was haben freie Subjekte damit zu tun?

In Raum und Zeit sind beliebige **Symmetrien** und **Wiederholungen** möglich, zum Beispiel ein zeitlicher Symmetriepunkt in einem zuerst expandierenden und dann sich kontrahierenden Universum. Oder eine ewige Zweibahnwiederkehr des Gleichen.

Solchen Symmetrien und Wiederholungen würden ein logisches Prinzip, nämlich die *identitas indiscernibilium* aushebeln, wenn nicht Raum und Zeit wesentlich auf Subjektivität bezogen wären, die in ihnen verkörpert ist.

Das Prinzip der identitas indiscernibilium besagt:

Wenn x und y alle Eigenschaften gemeinsam haben, so $x=y$

$$(f)(fx \leftrightarrow fy) \rightarrow x=y$$

Alle Eigenschaften, das heißt auch die äußeren, **relationalen** Eigenschaften und auch die **positionalen** Eigenschaften in Raum und Zeit. Zwei qualitativ identische Billardkugeln etwa sind deswegen zwei, also numerisch verschieden, weil die eine von ihnen auf und die andere unter dem Billardtisch liegt.

Aber natürlich gilt die identitas indiscernibilium auch für die Raum-Zeit-Stellen. Diese müssen durch ihre verschiedenen „Inhalte“ voneinander verschieden sein, damit sie ihrerseits als Unterscheidungsprinzipien für gleiche Inhalte fungieren können.

Bei Symmetrien und zweiseitigen Endloswiederholungen aber würde aus dieser doppelten Anforderung:

„Verschiedene Inhalte differenzieren die Raumzeitstellen, und verschiedene Raumzeitstelle differenzieren qualitativ gleiche Inhalte“

ein fehlerhafter Zirkel – wenn der Zirkel nicht grundsätzlich durch verkörperte (leibliche) Subjektivität gebrochen wäre:

Der Differenzierungszirkel ist grundsätzlich gebrochen durch indexikalische Eigenschaften der Dinge und Raumzeitstellen (Hiesigkeit, Jetzigkeit usw.), d.h. durch Eigenschaften, die sie nur haben in Beziehung auf leibliche Subjektivität.

Diese Behauptung nenne ich die **Subjektivitätsthese**. Wie sie funktioniert, kann man sich an Beispielen leicht klar machen. Stellen wir uns vor, unser Universum wäre zeitsymmetrisch (oder endlos repetitiv in beide zeitliche Richtungen). Dann wäre Heidelberg von seinem Duplikat (bzw. seinen unendlich vielen Duplikaten) dadurch unterschieden, daß es jetzt existiert, während ich dies sage.

Die „jemeinige“ leibliche Subjektivität (Heidegger: das „Dasein“) wird also gebraucht als Symmetriebrecher in Beziehung auf Raum und Zeit. Daraus ergeben sich Anforderungen an eine Theorie der Subjektivität:

Subjektivität muß so konzipiert werden, daß sie die Rolle des Symmetriebrechers in Beziehung auf Raum und Zeit spielen kann.

In Beziehung auf den **Raum** wird sie diese Rolle spielen können, wenn sie selbst – als Subjektivität – räumlich asymmetrisch gedacht werden muß. Und zwar darf das nicht ad hoc postuliert werden, sondern muß unabhängig von der Rolle des Symmetriebrechers gezeigt werden. Nach folgendem Plan:

Subjektivität ist das, was **Wahrheitsansprüche** erhebt (das, was den Logos, die Rede hat).

Also muß sich bezüglich der (beanspruchten) Wahrheit so etwas wie eine vorräumliche Dreidimensionalität und müssen sich zugleich Richtungsunterschiede in jeder Dimension – und zwar a priori – nachweisen lassen, die dann die Grundlage der räumlichen Asymmetrie der leiblichen Subjektivität bilden.

Das ist eine ziemlich komplizierte Angelegenheit, aber zum Glück hier nicht unser Thema.

Ausgehend vom Begriff und vom Faktum der Wahrheit gewinnt man drei logische Dimensionen mit sechs unterschiedlichen Richtungen:

Wahrheit → 3 log. Dimensionen (6 Richtungen):

- | | |
|---|----------------|
| a) Fallhöhe des Begriffs | [oben/unten] |
| b) log. Breite des Urteils | [rechts/links] |
| c) inferentielle Tiefe des logischen Raumes | [vorn/hinten] |

Und wenn man das hat, so stellt sich die Anschlußfrage, wie sich diese logischen Differenzen nun im physikalischen Raum „installieren“ lassen. Aber wir fragen hier nicht nach dem Raum, sondern nach der Zeit. Und da verhält es sich ganz analog. Aus dem Begriff und dem Faktum der Wahrheit müssen wir die drei Modi der Zeit (Z, G, V) gewinnen und dann die

Anschlußfrage stellen, wie diese sich in der physikalischen Zeit „installieren“ oder implementieren lassen. Die These ist (wie gesagt), daß die Implementierung durch menschliche Freiheit erfolgt.

Wahrheit → 3 ursprüngliche Modi der Zeit (1 zeitliche Richtung):

- | | |
|---|------------------------------------|
| a) Fallhöhe des Begriffs | [urspr. G] |
| b) log. Breite des Urteils | [urspr. V] |
| c) inferentielle Tiefe des logischen Raumes | [urspr. Z] Ferntiefe des Schlusses |

Implementierung in der Zeitreihe durch Freiheit

Warum durch Freiheit? Subjektivität ist der große **Symmetriebrecher**. Also brauchen wir eine Kausalität, die für (leibliche) Subjektivität charakteristisch ist und die im Unterschied zur Naturkausalität die Raum-Zeit-Symmetrien grundsätzlich brechen kann. Diese genuin subjektive, von der Naturkausalität unterschiedene Kausalität aber ist – per definitionem – die **Kausalität aus Freiheit**.

Damit ist unsere erste Frage beantwortet.

--- --

2) Ingredienzien der Freiheitstheorie des Zeitpfeils

Bevor wir die drei **Hauptingredienzien** – Zeitmodi, Freiheit, Zeitreihe – zu einem Teig zusammengerühren, wollen wir sie erst einmal ordentlich **separieren** und isolieren. Nun ist die Freiheit schon traditionell ein Thema für sich, mit ihrer Isolierung haben wir nicht viel Mühe. Aber die Zeitmodi und die Zeitreihe treten sowohl de facto als auch in der Theoriebildung immer zusammen auf; sie also wollen wir zunächst einmal voneinander trennen. Was passiert, wenn wir sie trennen?

Zeitreihe ohne Zeitmodi: die Zeit als Analogon einer geraden Linie

Zeitmodi ohne Zeitreihe: Z, G, V ohne Sukzession und Außereinander

Trennung von Zeitmodi und Zeitreihe. Zunächst einmal muß man mehreren Zeitreihen oder mehrere Varianten der Zeitreihe in Rechnung stellen. John McTaggart Ellis McTaggart (1866-1925) unterscheidet **drei** Zeitreihen, und die dritte von ihnen *ist* schon die von den Modi isolierte Zeitreihe:

A-Reihe der Zeit: -----V-----G-----Z----→	indexikalische, subj. Reihe
B-Reihe der Zeit: -----Fr-----Sp----→	objektivierte asymm. Reihe
C-Reihe der Zeit: -----	objektive symm. Reihe

Die A-Reihe ist das **volle Zeitphänomen**. Wenn man von uns und unserem Standpunkt in der Gegenwart abstrahiert, bleibt die objektive B-Reihe der Zeit. Diese soll immer noch asymmetrisch geordnet sein, soll noch einen Pfeil haben (den sie aber gar nicht haben kann, wenn man von uns abstrahiert; doch das nur nebenbei). Wenn man auch noch von der Asymmetrie abstrahiert, bleibt die symmetrische, raumanaloge (aber durch Naturgesetze bestimmte) C-Reihe der Zeit.

Die B-Reihe ist die Zeitreihe minus Zeitmodi, soll aber inkonsequenter Weise noch einen Pfeil haben. In der C-Reihe ist diese Inkonsequenz beseitigt; sie ist die Zeitreihe minus Modi (und ipso facto minus Pfeil).

Die Zeitreihe hätten wir also isoliert. Kann man auch das **Ensemble der Zeitmodi** isolieren, d.h. vom Reihencharakter abtrennen? Dazu muß man in die **andere Richtung** abstrahieren: von der „reziproken Äußerlichkeit“ (ein Bergsonscher Terminus) der Zeitpunkte. Von der C-Reihe bleibt dann nur der Gedanke der **Naturgesetzlichkeit**, von der B-Reihe außerdem der Gedanke der **Asymmetrie** und von der A-Reihe der Gedanke unseres **Standpunktes** in der **Gegenwart** mit planendem Blick voraus in die **Zukunft** und konstatierendem Blick zurück in die **Vergangenheit**. Es bleibt also keine Reihe der Zeit mehr übrig, sondern reine, „ungereihete“, nichtsukzessive A-Zeit:

A-Reihe minus Reihencharakter: reine A-Zeit (Heidegger: ursprüngliche Zeitlichkeit)

Die reine A-Zeit oder (mit Heidegger) die ursprüngliche Zeitlichkeit also ist das gesuchte nichtsukzessive Ensemble der Zeitmodi (Heidegger: Ekstasen der Zeitlichkeit) bzw. das Residuum, das von der Zeit übrigbleibt, wenn man von ihrem Reihencharakter abstrahiert.

Trennungsprodukte:

reine A-Zeit (Heidegger: ursprüngliche Zeitlichkeit): Z-G-V ohne Außereinander

C-Reihe der Zeit (der physikalische Parameter t , ohne Modi, ohne Pfeil)

-- -- --

Heidegger zieht noch eine **Zwischenlage** ein, die er „**Weltzeit**“ nennt. (B-Reihe und C-Reihe behandelt er mehr oder weniger als dasselbe; die B-Reihe ist ohnehin eine Hybridbildung, die wenig Eigengewicht hat.)

Ich meine Heideggers Unterscheidung zwischen der

(a) Zeit im vulgären Sinn, [Naturzeit; Linie von Zeitpunkten, B- oder C-Reihe]

(b) Weltzeit, [Handlungszeit, Folge von datierbaren Jetzt; Zeit zu ...]

(c) Zeitlichkeit. [ursprüngliche Zeit, nichtsukzessiv]

(a) Die Zeit im *vulgären Verständnis* wird in Analogie zu einer Linie als eine Sukzession (B-Reihe) oder Linie (C-Reihe) inhaltsleerer, reiner Zeitpunkte gefaßt. Sie ist **homogene** Zeit, d.h. überall (zu allen Zeiten) gleich. Man kann sie als die *Naturzeit* bezeichnen.

(b) Die *Weltzeit* ist eine Folge von **datierten** Jetzt (d.h. von Zeiten-zu-...: aufzustehen, zu arbeiten, nach Hause zu gehen, zu essen, zu feiern, zu schlafen usw.). Die Weltzeit ist also nicht homogen, sondern heterogen, gemäß Prediger 3,1-8: Alles hat sein Zeit, Geborenwerden hat seine Zeit, und Sterben hat seine Zeit usw. (von Pete Seeger und dann von den Byrds als Lied vorgetragen, „Turn, Turn, Turn“). Aber in ihrer Heterogenität ist sie dann doch auch wieder periodisch: Jeden Morgen geht die Sonne auf – und ist es wieder Zeit zum Aufstehen. Heinrich Heine weist tröstend auf diesen Sachverhalt hin:

Ein Fräulein stand am Meere
 und seufzte lang und bang.
 Es rührte sie so sehre
 der Sonnenuntergang.
 „Mein Fräulein sein Sie munter,
 es ist ein altes Stück,
 da vorne geht sie unter
 und kehrt von hinten zurück.“

Mit der Weltzeit werden wir in der Folge weniger zu tun haben. Aber immerhin ist sie ein Vorbild für die wichtige Unterscheidung einer *Handlungszeit* von der *Naturzeit*. Korrekter gesprochen, geht es dabei nicht darum, zwei Zeiten zu unterscheiden, sondern die eine, singuläre Zeit doppelt zu betrachten oder gleichsam zweidimensional zu betrachten. (Wir werden darauf zurückkommen.)

(c) Die *Zeitlichkeit* ist die **ursprüngliche** Zeit, die nach Heidegger den Ursprung der Weltzeit und durch deren Vermittlung auch der vulgären Zeit bildet.¹⁴ Aber natürlich kann Heidegger damit nicht meinen, daß auch der lineare Charakter der Naturzeit aus der Zeitlichkeit stammt. Diese ihre raumanaloge Äußerlichkeit hat die Zeit qua Form der **Sinnlichkeit** (mit Kant zu reden), aus dem Verstand kommt dann ihre naturgesetzlich determinierte Struktur (gemäß der zweiten Analogie der Erfahrung. Und aus der Vernunft – der praktischen Vernunft – kommt drittens ihr Pfeil. Die **nichtsukzessive Zeit der reinen praktischen Vernunft** – das ist am ehesten dem zu vergleichen, was Heidegger die ursprüngliche Zeitlichkeit nennt und was man in Anlehnung an McTaggart die reine A-Zeit nennen könnte.

-- -- --

Nun haben wir die Ingredienzien separiert; nun wollen wir sie der Reihe nach betrachten. Wir beginnen mit

a) der inhaltlichen Grunddifferenz a priori zwischen Z und V [und G]

(d.h. mit der reinen A-Zeit bzw. ursprünglichen Zeitlichkeit).

¹⁴ Vgl. *Sein und Zeit*, §§ 79-81.

Die gesuchte inhaltliche Grunddifferenz muß mit dem Wesen der Subjektivität als dem Ort des Erhebens von Wahrheitsansprüchen, also mit dem Wahrheitsbegriff zu tun haben. Aber ich will die Sache nicht komplizierter machen, als es der gegenwärtige Kontext verlangt. Deswegen weise ich nur kurz auf die drei wesentlichen Aspekte der Wahrheit hin und ordne sie ohne viel weitere Worte der Natur der Subjektivität zu:

Aspekte der Wahrheit:

- a) pragmatischer Aspekt: Wahrheit als gerechtfertigte Behauptbarkeit
- b) realistischer Aspekt: Wahrheit als Übereinstimmung mit dem, was bereits ist.
- c) phänomenaler Aspekt: Wahrheit als Unverborgenheit (des Der-Fall-Seienden)

In der **Logik** entsprechen diesen drei Aspekten *Schluß*, *Urteil* und *Begriff*. In unserer **Subjektivität** schlagen sie sich nieder in einer Dreigliederung, die sich auch bei Kant findet. Kant spricht (mit der Tradition) von drei **Seelenvermögen**, dem Begehungsvermögen (BGV), dem Erkenntnisvermögen (EKV) und dem Gefühl der Lust und Unlust (GLU).

Vom BGV und vom EKV gibt es jeweils ein **oberes** und ein **unteres** Teilvermögen. Das obere BGV ist der eigentliche Wille oder die praktische Vernunft; das untere BGV ist der sinnliche Wille, also der Ort unserer Neigungen, die durch die Einwirkung des GLU entstehen.

Das obere EKV ist die spekulative Vernunft (Vernunft i.e.S., Urteilskraft, Verstand), das untere EKV ist die Sinnlichkeit mit ihren Anschauungsformen Raum und Zeit.

o/u BGV

GLU (affiziert das uBGV)

o/u EKV

Im BGV sind wir uns jeweils schon vorweg und verstehen uns aus der Zukunft und deren Möglichkeiten und zuletzt auf den Fluchtpunkt all unseres Handelns, den Aristoteles formal als *eudaimonia* (Glück) bestimmt (und dessen inhaltliche Ausgestaltung strittig ist). Insofern haben wir als Handelnde ein ursprüngliches Verständnis der **Zukunft**.

Das GLU nennt **Heidegger** auch unsere **Befindlichkeit**. Durch sie werden wir uns unserer Faktizität und Geworfenheit bewußt: Wir sind „immer schon“ (in einem apriorischen englischen Perfekt) ohne unser Zutun in der Welt und fühlen uns so und so gestimmt – lustvoll, was zum Verweilen, oder schmerzvoll, was zum Fliehen oder Aufbrechen einlädt. Dem geben wir nicht zuletzt in unseren privatgültigen Geschmacksurteilen Ausdruck, von denen Kant in der **dritten Kritik** (der KdU) handelt. Unsere Gestimmtheit (unser Gefühl der Lust und Unlust) kommt jeweils aus dem Stand der Dinge, aus der Vergangenheit, sofern diese (im englischen Perfekt) bis zur Gegenwart reicht. Daher haben wir ein ursprüngliches Verständnis der **Vergangenheit** aus dem Gefühl der Lust und Unlust.

In der Erkenntnis und besonders in der Wahrnehmung schließlich sind wir bei den Dingen, sind diese uns gegenwärtig. Hier liegt die Quelle unseres ursprünglichen Verständnisses der **Gegenwart**.

In diesen Zuordnungen folge ich **Heidegger**, der mit ihnen die These verknüpft, daß die ursprüngliche, nichtsukzessive Zeitlichkeit als Einheit von Z, G und V die Einheit unserer drei Seelenvermögen, also die Einheit unserer dreigliedrigen Personalität verbürgt.

Abschließend können wir (bezüglich dieses Punktes) **zusammenfassen**: Wir verfügen über ein reich strukturiertes Wissen a priori von den drei Zeitmodi, und zwar aus der dreigliedrigen Struktur der Wahrheit, die sich in der dreigliedrigen Struktur der (stets leiblich verkörperten) Subjektivität niederschlägt:

<u>Wahrheit</u>	<u>Logik</u>	<u>Raum</u>	<u>Person</u>	<u>Zeit</u>
Pragmat. W-Aspekt	Schluß	Tiefe	o/u BGV	Z
Realist. W-Aspekt	Urteil	Breite	GLU	V
Phänom. W-Aspekt	Begriff	Höhe	o/u EKV	G

Das alles wissen wir unabhängig von unserer Kenntnis der sukzessiven Zeit. Und jetzt ist die Frage, wie wir dieses Wissen nutzen können, um die C-Reihe der Zeit asymmetrisch auszurichten. Damit kommen wir zum zweiten Ingrediens der gesuchten Theorie,

b) der menschlichen Freiheit.

-- -- --

Kurze Wiederholung:

Wir haben drei Hauptingredienzien für eine Freiheitstheorie des Zeitpfeils:

- a) eine Inhaltliche Grunddifferenz zwischen den drei Modi der Zeit (Z, G, V),
- b) die menschliche Freiheit,
- c) die Zeitreihe in ihrem wesentlichen Bezug auf die menschliche Subjektivität.

Wir haben a) ausführlich betrachtet: Die Differenz der Zeitmodi kennen wir aus unserem Verständnis des Wahrheitsbegriffes und unserem Selbstverständnis als handelnder Personen:

<u>Wahrheit</u>	<u>Logik</u>	<u>Raum</u>	<u>Person</u>	<u>Zeit</u>
Pragmatischer Aspekt	Schluß	Tiefe	o/u BGV	Z
Realistischer Aspekt	Urteil	Breite	GLU	V
Phänomenaler Aspekt	Begriff	Höhe	o/u EKV	G

Jetzt wollen wir noch ganz kurz die beiden anderen Theorieingredienzien betrachten und das die Theorie aus aufbauen. Also zunächst,

b) die menschliche Freiheit:

Wir haben schon bei Kant (und bei Leibniz) gesehen, daß auch die Freiheit **drei** wesentliche **Aspekte** hat – was uns angesichts der Dreigliedrigkeit der Wahrheit, der Logik, der Subjektivität

vität, der Zeit und auch des Raumes nicht mehr wundern wird. Die Dreigliedrigkeit zieht sich offenbar durch das Sein und das Bewußtsein auf allen Ebenen hindurch.

Diese Aspekte der Willensfreiheit waren 1) ihr **praktischer** Aspekt, d.h. ihr Gesetzescharakter, ihre Autonomie, 2) ihr Wahl- oder **Willküraspekt**, d.h. ihre duale Natur (Lust oder Unlust, recht oder links, ja oder nein), und 3) ihr **transzendentaler** Aspekt. D.h. die Unabhängigkeit ihrer Kausalität vom Naturzusammenhang.

Den **praktischen** Aspekt müssen wir dem **BGV** und der **Zukunft** zuordnen, den **Willküraspekt** unserer **Befindlichkeit**, also dem **GLU** und somit der **Vergangenheit**, und den **transzendentalen** Aspekt der **Gegenwart**, und zwar insofern, als wir uns dank unserer transzendentalen Freiheit von den Dingen, bei denen wir im **Erkennen** sind, immer auch losreißen können (sozusagen entgegen der Fallhöhe des Begriffs)

Wenn wir später die Theorie – die Freiheitstheorie des Zeitpfeils, FTZ – entwickeln, werden wir uns zunächst vor allem an den **transzendentalen** Freiheitsaspekt zu halten haben; aber auch die beiden anderen Freiheitsaspekte werden wichtig werden.

-- -- --

Nun zum dritten Ingrediens der Theorie, dem

c) Wesensbezug der Zeitreihe zur menschlichen Subjektivität.

Die Grundidee von **FTZ** ist diese: Unser Wissen a priori von den Modi der reinen A-Zeit (den Ekstasen der ursprünglichen Zeitlichkeit, mit Heidegger zu reden) muß durch die menschliche Willensfreiheit in der C-Reihe der Zeit „installiert“ werden. Aber das geht nur, wenn die C-Reihe sich für diese Installation oder Implementierung auch darbietet. Die C-Reihe reicht ja in die Vergangenheit und in die Zukunft weit über diejenige Epoche der Geschichte des Universums hinaus, in der es freie Wesen gibt:

ta? Das Schema der Möglichkeit ist „die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgendeiner Zeit“. – „Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit“. – Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.“ Sagt Kant (A 144f./B 184).

Das mag ja so sein, und doch liegt es nahe, die Modalitäten auch noch in einer ganz anderen Weise auf die Zeit zu beziehen, nämlich zunächst einmal nicht auf die **lineare** Zeit, sondern auf die reine A-Zeit und ihre „Ekstasen“ (Modi) selber; und es ist auch klar, wie:

Was **gewesen** ist, ist nicht mehr zu ändern, sondern eine harte **Notwendigkeit**. Was **gegenwärtig** der Fall ist, liegt am Schnittpunkt des Unabänderlichen und des Beeinflußbaren und ist **wirklich**. Was **zukünftig** sein wird, ist – dank der Freiheit – noch partiell unbestimmt und insofern **möglich**.

Und man kann das auch noch näher an Kants Schemata der Modalitäten heranbringen und gleichzeitig von den Modi der reinen A-Zeit aus die lineare Zeit wieder in den Blick nehmen (um sie zu für das Wirken der Freiheit zu „präparieren“): Die Vergangenheit ist „**alle**“ (nämlich alle *bisherige*) Zeit; die Gegenwart ist die **bestimmte** Zeit (in der A-Reihe die jeweils einzige bestimmte); die Zukunft ist die noch **unbestimmte** („irgendeine“) Zeit.

Vergangenheit: alle (bisherige) Zeit, Bereich der Notwendigkeit

Gegenwart: die bestimmte Zeit (der Schnittpunkt von V und Z), wirklich

Zukunft: die (noch) unbestimmte Zeit, Raum der Möglichkeiten

So könnten eventuell die Schemata der Kategorien der Modalität dazu dienen, die lineare Zeit für das Eingreifen freier Wesen zu präparieren.

-- -- --

Damit sind unsere Ingredienzien in Übersicht gebracht. Bevor es nun richtig losgeht mit der Theorie (mit **FTZ**, der Freiheitstheorie des Zeitpfeils), will ich noch kurz eine **zweite Annä-**

herung an den Gedanken einer nichtsukzessiven Zeit versuchen. (Die erste lief über **McTaggarts** Zeitreihen hin zur Reihen A-Zeit und über **Heideggers** ursprüngliche Zeitlichkeit.)

Denken Sie einmal zurück an die **Synthesis**, die Aristotelisch/Kantische Synthesis, von der in der **TD** viel die Rede war. Sie ist, konkret gesprochen, *ενεργεια*, nicht *κινησις*, also Wirklichkeit, Tätigkeit, Vollzug, nicht Prozeß.

energeia: Tätigkeit, Wirklichkeit, Vollzug. Hat ihr Ziel in sich, ist vollendet.

kinêsis: Bewegung (i.w.S.), Veränderung, Prozeß. Hat ihr Ziel außer sich, unvollendet.

Aristoteles: Bewegung ist die Wirklichkeit der Möglichkeit als Möglichkeit. – Und die [sukzessive] Zeit ist die Maßzahl der Bewegung.

These: Bewegung verhält sich zur **sukzessiven** Zeit wie Tätigkeit zur **ursprünglichen** Zeit.

(Diese Aristotelischen Überlegungen in **Kantischen** Worten: Synthesis qua Tätigkeit/Wirklichkeit ist Handlung eines Subjekts, nicht Bewegung als Bestimmung eines Objekts.)

Ein **Vollzug** (eine Tätigkeit) im relevanten Sinn hat seinen (ihren) Zweck in sich, nicht in einem externen Ziel, das erst noch – in Minuten, Stunden, Tagen, Jahren – erreicht werden müßte und an dem der Vollzug dann enden würde. An einem Vollzug läßt sich insofern etwas von der Struktur der **nichtsukzessiven** Verfassung der A-Zeit erkennen. Kurz und vereinfachend gesprochen repräsentiert der **interne Zweck** eines Vollzugs, der stets eingebettet ist in das Ganze eines Lebensvollzugs, die ursprüngliche **Zukunft**. Die Wahrnehmung des objektiv Anwesenden im Raum repräsentiert die ursprüngliche **Gegenwart**; und das Gefühl (der Lust und Unlust) als subjektive Innenseite der Wahrnehmung repräsentiert die ursprüngliche **Vergangenheit**. In Kantischen Termini haben wir gesagt, daß das **Begehungsvermögen**, das **Erkenntnisvermögen** und das **Gefühl der Lust und Unlust** auf eine nichtsukzessive Weise das Ganze der Zeit aus ursprünglicher Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit darstellen.¹⁵

¹⁵ Daß damit die Struktur dessen, was Heidegger „Sorge“ nennt, unterbestimmt bleibt, ist offenkundig. Immerhin aber sieht auch er die Sorge, also das Sein des (menschlichen) „Daseins“, durch drei strukturelle Momente be-

Heidegger nennt dieses Ganze die „Sorge“ (im Sinn von lat. „cura“, nicht von engl. „sorrow“) und sagt es sei das Strukturganze des menschlichen Daseins)

Ein handelndes Wesen außerhalb der **Bewegung** und damit auch außerhalb der **Zeit** ist der Aristotelische **Gott**, der der erste, **unbewegte Beweger** des Kosmos ist und dessen Handeln darin besteht, sich selbst denkend zu erkennen. Dieser außerzeitliche Gott ist gleichwohl von Z, G und V geprägt. Er ist also eigentlich gar nicht außerzeitlich, sondern nur außerhalb der sukzessiven Zeit. Die drei Zeitmodi fallen bei ihm nicht außereinander, sondern ineinander; und insofern kann die ursprüngliche Zeitlichkeit (was Heidegger bestreiten würde) als eine Art **Ewigkeit** aufgefaßt werden.

Der Aristotelische Gott hat sein Ziel immer schon erreicht in seiner denkenden Tätigkeit, seine Zukunft ist schon da, und er ist insofern vollkommen *eudaimôn*, glücklich – in ursprünglicher, nichtsukzessiver **Zukunft**. Dem Erreichen eines Zieles folgt die *hêdonê*, Lust. Im Fall des Gottes ist diese Lust dem Erreichen seines Zieles immer schon gefolgt in ursprünglicher, nichtsukzessiver **Vergangenheit**; sein Leben ist also lustvoll. Und sein Erkennen ist geistige Schau, *theôria*, **Gegenwart** des Geschauten, das er ja selber ist. So ist der Gott schlechthin glücklich, *makarios*.

Wir Menschen können das auch sein, aber immer nur zeitweilig und vorübergehend. Davon – vom Glück des Gottes und vom Glück der Menschen – handelt Aristoteles am Schluß der **Nikomachischen Ethik** (10. Buch). Auch wir Sterblichen nämlich sind **tätig** im Sinne der *energeia*. Schauen und Spazierengehen sind z.B. solche Tätigkeiten: Sie sind vollendet, weil sie ihr Ziel in sich haben: Wer schaut, hat ipso facto schon geschaut; wer (ein Haus) baut, hat (es) noch nicht gebaut: die Aristotelische „Perfektprobe“ zum Sortieren von Tätigkeiten und Bewegungen.

stimmt: Sie ist „**Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-)als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seiendem)**“ (*Sein und Zeit*, S. 192). Uns jeweils vorweg, so daß wir uns gleichsam aus der Zukunft entgegenkommen, sind wir im Wollen. Schon in der Welt, in apriorischem Perfekt oder vielmehr Präteritum, sind wir als so und so Gestimmte, Fühlende. Jeweils jetzt aber sind wir, im Umgang und eben auch in der Wahrnehmung, bei anwesendem und innerweltlich belegendem Seiendem.

Aber wir Menschen sind in unseren Tätigkeiten faktisch immer an Bewegung, *kinêsis*, gebunden, also an endliches, prozessuales Geschehen; und so ermüden wir, werden hungrig und durstig, müssen essen, trinken, schlafen – all dies in der sukzessiven Zeit. Deswegen kann unser vollkommenes Glück anders als das des Gottes nie auf Dauer gestellt sein.

Soweit die Annäherung bzw. die **Werbung**. Nun also das **Produkt**: FTZ

-- -- --

3. Die Freiheitstheorie des Zeitpfeils (FTZ)

Ein Ereignis ist nach der zweiten Analogie der Erfahrung objektiv vorherbestimmt durch vorausgehende Ereignisse als Anfangsbedingungen sowie durch Naturgesetze. Um die transzendente Freiheit mit dem Naturdeterminismus in Einklang zu bringen, müssen wir also entweder auf der Seite der **Gesetze** oder auf der Seite der **Anfangsbedingungen** einen Freiheitspielraum ausfindig machen. Für die Gesetze schließt die zweite Analogie jeden Spielraum aus. Somit sind wir an die Anfangsbedingungen verwiesen.

Und dort sind wir in der Tat ja fündig geworden, denn die Anfangsbedingungen entziehen sich im Regreß der kausalen Fundierung in die unbestimmte zeitliche Ferne, und sie betreffen Erscheinungen, also Reales, das nicht gediegen real ist, sondern Bestimmtheitslücken hat oder haben kann. Diese Bestimmtheitslücken äußern sich im Sprechen und Denken als **Wahrheitswertlücken**.

Die **Wahrheitswertlücken** sind ontische Lücken: Bestimmtheitslücken im Sein selber, nicht etwa nur in unserer Erkenntnis.

Ontische Unbestimmtheit: Bestimmtheitslücke im Sein selber

Epistemische Unbestimmtheit: Bestimmtheitslücke in unserem Erkennen

Man kann sich die ontische Unbestimmtheit zum Beispiel nach dem Muster der **quantentheoretischen** Unbestimmtheiten vorstellen. Wenn ein Teilchen einen bestimmten Impuls hat,

dann *ist* sein Ort innerhalb eines gewissen Spielraums unbestimmt, und zwar in der *Sache* unbestimmt, nicht nur für unser Erkennen. Nun gibt es das berühmte **Schrödingersche** Gedankenexperiment mit der **Katze** im Kasten:

„Die Katze ist gemeinsam mit einem radioaktiven Atom und einem Giftbehälter eingesperrt [...]. Nach einer gewissen Zeit gibt es zwei Möglichkeiten [...]. Entweder ist das Atom zerfallen und [aufgrund einer entsprechenden Apparatur, die beim Zerfall des Atoms das Gift freisetzt] die Katze vergiftet, oder das Atom ist nicht zerfallen und die Katze am Leben. Nach der Quantenphysik [...] sollte [jedoch statt dessen] eine Superposition beider Möglichkeiten wenigstens im Prinzip auftreten können.“ (Anton Zeilinger, Einsteins Schleier, München 2003, S. 99)

Nach der Quantenphysik ist nämlich unbestimmt, ob das Atom zerfallen ist, bis man nachschaut. Dank dem Verstärkungsmechanismus, der den Atomzerfall an die Öffnung des Giftbehälters koppelt, ist dann auch objektiv unbestimmt, ob die Katze lebt oder tot ist – bis man nachschaut. Solange niemand nachschaut, besteht eine **Überlagerung** (Superposition) beider Möglichkeiten, und die Katze ist weder tot noch lebendig (der **Möglichkeit** nach beides, der **Wirklichkeit** nach keins von beiden, könnte man vielleicht mit Aristoteles sagen).

Die quantentheoretischen Unbestimmtheiten und Überlagerungen haben selber mit der Freiheit nichts zu tun (oder müssen jedenfalls nichts mit ihr zu tun haben). Nach der sog. **Wellenfunktion** besteht eine bestimmte Wahrscheinlichkeit, daß die Katze lebt, und eine bestimmte Wahrscheinlichkeit, daß die Katze tot ist, und die Summe dieser Wahrscheinlichkeiten ist 1:

$$p(L) + p(T) = 1$$

Das ist die objektive Realität, die **ganze** Realität (bezüglich der Frage nach Leben oder Tod der Katze), solange niemand nachschaut. Wenn aber jemand den Kasten öffnet, dann „bricht die Wellenfunktion zusammen“ (wie man sagt), und die Realität ist nun so oder so bestimmt, die Katze lebt (hoffentlich). Oder sie ist (bedauerlicherweise) tot.

Nun gibt es sicher Leute, die das Eintreten der Bestimmtheit, den Zusammenbruch der Wellenfunktion, als verursacht durch einen freien Akt des Nachschauens erklären wollen. Aber ich halte es für sicherer, sich davon nicht abhängig zu machen. Die Quantentheorie gibt uns nur einen *Präzedenzfall*, sie lehrt uns, daß und wie Bestimmtheitslücken (und Überlagerungen) im Sein selber möglich (und sogar wirklich) sind. Das genügt. Für die intendierte FTZ hat sie nur die Funktion, daß sie ein „tu quoque“ oder „vos quoque“ bereitstellt: „Ihr auch, nämlich ihr Quantenphysiker, müßt um Eurer Theoriebedürfnisse willen ontische Bestimmtheitslücken annehmen; dann dürfen wir Freiheitstheoretiker das wohl um unserer Theoriebedürfnisse willen auch tun, sofern wir dafür sorgen, daß *unsere* ontischen Bestimmtheitslücken *euch* nicht in die Quere kommen können.“

Wenn sich irgendwann einmal zeigen sollte, daß sich der Zusammenbruch der Wellenfunktion jeweils einem Akt der Freiheit verdankt, dann soll uns das recht sein. Aber wie gesagt, wir wollen uns von dieser Eventualität nicht abhängig machen.

Statt dessen können wir aus einer ganz anderen Unbestimmtheitsquelle schöpfen, nämlich dem Erscheinungscharakter des Realen. Die Dinge in Raum und Zeit sind Erscheinungen, das heißt zum einen, sie zeigen sich, sind nicht in sich verschlossen, sondern epistemisch zugänglich (gemäß dem phänomenalen Aspekt der Wahrheit). Es heißt zum zweiten, sie – die Dinge – sind wesentlich bezogen auf leibliche Subjektivität in ihrer Mitte; sie sind, für sich betrachtet, nicht gediegen real, sondern haben etwas Bodenloses, Unfundiertes. Wenn man sie immer weiter teilt (in Gedanken) führt das ins Nichts bzw. in einen unendlichen Teilungsprozeß, und wenn man nach ihren Naturursachen fragt, führt das ebenfalls ins Nichts, in einen unendlichen Ursachenregreß. Ebenso entziehen sich die Ränder des Raumes und die beiden Enden der Zeit ins Unbestimmte. (Das war die Lehre aus Kants Behandlung der Antinomie der reinen Vernunft.)

Wir halten daher fest (erstens):

1. Im Infinitesimalen und im Infiniten gibt es Raum für ontische Bestimmtheitslücken.

Zweitens sind ontische Bestimmtheitslücken im einzelnen gar nicht als solche erkennbar.

Denn wenn wir einen Satz nicht entscheiden können, so kann das immer zwei Gründe haben:

Entweder wir wissen (noch) zu wenig, d.h. wir sind auf eine epistemische Bestimmtheitslücke gestoßen, oder es handelt sich tatsächlich um eine ontische Bestimmtheitslücke:

2. Die ontischen Bestimmtheitslücken der Erscheinungen sind unentdeckbar.

(Das ist übrigens anders als in der Quantenphysik; denn die Frage nach Leben oder Tod von Schrödingers Katze soll ja ontisch unbestimmt sein, solange niemand nachschaut. Da hätte man also eine konkrete ontische Unbestimmtheit.)

Für Erscheinungen (und alle Dinge sind Erscheinungen) gelten daher der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und das zugeordnete Bivalenzprinzip nur als *regulative*, nicht als *konstitutive* Prinzipien (als Prinzipien für unser Denken, nicht als Konstitutionsprinzip des Realen).

Bivalenzprinzip: Jeder Aussagesatz hat (mindestens) einen von zwei Wahrheitswerten.

Satz vom ausgeschlossenen Dritten: p oder nicht p

Satz vom Nichtwiderspruch: nicht (p und nicht p)

-- -- --

Wir haben also, da die Welt aus Erscheinungen besteht, mit **unentdeckbaren ontischen Bestimmtheitslücken** zu rechnen, zum Beispiel im Mikroskopischen. Wir können beispielsweise auch annehmen, daß diese Seinslücken mit den Mitteln der **gegenwärtigen Physik** nicht entdeckbar und nicht beschreibbar sind. Die Physik nämlich kann bezüglich der Erscheinungen nie ans Ende kommen, sondern sie wird eine endlose Folge von immer besseren **Nachfolgertheorien** sein müssen. Wir könnten also zum Beispiel annehmen:

Annahme: Eine zum Zeitpunkt t bestehende Seinslücke kann mit den Mitteln der zu t bekannten Physik nicht entdeckt und nicht beschrieben werden.

Wenn diese Lücke zu dem angenommenen Zeitpunkt t durch eine freie Handlung geschlossen würde, könnte das physikalisch nicht auffallen. Erst viel später würde es eine physikalische Nachfolgertheorie geben, die dazu in der Lage gewesen wäre. Aber auch diese Nachfolgertheorie würde noch Raum für unentdeckbare Seinslücken und daher einen Freiheitsspielraum lassen. Und da die Reihe der physikalischen Nachfolgertheorien ins Unendliche geht, würde der Freiheitsspielraum nie ausgeschöpft werden.

Dies vorweg, um Sie mit dem Gedanken von unentdeckbaren Seinslücken (d.h. unentdeckbaren ontischen Bestimmtheitslücken) vertraut zu machen.

Daß es um der Freiheit willen solche Seinslücken geben muß, ist klar. Die Argumentation (um es noch einmal zu wiederholen) läuft so:

Der Naturdeterminismus ist ein bedingter Determinismus, d.h. die Naturgesetze haben konditionale Form: „Wenn die Welt zum Zeitpunkt t_x im Zustand x ist, so ist sie zum Zeitpunkt t_y im Zustand y “. Andererseits gelten die Naturgesetze streng, d.h. ausnahmslos. Wenn nun die Freiheit real ist, muß es wegen ihres transzendentalen Aspektes eine Unabhängigkeit vom Naturgeschehen geben; aber diese kann den strengen Bedingungs Zusammenhang nicht beeinträchtigen. Es bleiben für mögliche Bestimmtheitslücken also allein die jeweiligen Anfangs- oder Randbedingungen, d.h. die bedingenden Weltzustände übrig. Gesetze oder Weltzustände – tertium non datur. Wenn wir die Freiheit nicht in Gesetzeslücken finden können (weil es dergleichen nicht gibt), müssen wir sie in Bestimmtheitslücken der Weltzustände suchen. Freiheit ist also nur dann real, wenn es in den Weltzuständen objektive Unbestimmtheiten gibt, Lücken im Der-Fall-Sein selber, die auf der Ebene der Sprache die Form von Wahrheitswertlücken haben.

Damit das Bivalenzprinzip bzw. das *Tertium non datur* der klassischen Logik zumindest als regulatives Prinzip in Geltung bleiben kann, müssen diese Seinslücken unentdeckbar sein.

Aber es muß möglich sein, sie zu schließen; allerdings nicht durch Theorie, sondern nur durch Praxis. Solange keine freien Akteure in der Welt auftreten, werden sich jene Lücken gemäß dem Naturdeterminismus von einem Weltzustand auf den nächsten vererben, oder vielmehr wird, da dann noch kein Pfeil der Zeit existiert, das intrinsische Bestimmtheitsdefizit der Welt in beiden zeitlichen Richtungen konstant bleiben. Aber mit dem Auftreten von freien Akteuren ändert sich die Lage.

-- -- --

Versuchen wir nun, die Freiheit einzuführen, und zwar in **drei Schritten** so, daß die Bedingungen der Möglichkeit des Zeitpfeils dabei schrittweise erfüllt werden.

In einem **ersten Schritt** berufen wir uns auf unsere ontischen Bestimmtheitslücken. D.h., wir nehmen an, daß zu jedem Zeitpunkt, zu dem ein freies Subjekt existiert, eine freie Handlung erfolgen kann, durch die eine **Seinslücke** geschlossen, d.h. eine Unbestimmtheit in der Welt beseitigt wird. Mit dem Platonischen Schöpfungsmythos im *Timaios* könnte man sagen, daß der Demiurg zwar den Rohbau der Welt erstellt hat, daß aber für die innerweltlichen Subjekte noch Malerarbeiten zu erledigen übrigbleiben. Die **innerweltlichen Akteure** komplettieren also die Welt von innen und erhöhen durch ihre freien Handlungen die kosmische Bestimmtheit. Diese nimmt entlang des Zeitpfeils zu, solange freie Akteure in der Welt existieren.

1. Schritt: Durch freie Handlungen vermehrt sich die ontische Bestimmtheit längs der Zeitachse. Mit der Zeit wächst die Bestimmtheit der ganzen Zeit (und ganzen Welt).

Aber halt! In welche Richtung denn? Denn wir haben noch keinen Zeitpfeil, sondern wollen ihn erst einführen.

Wir müssen daher in einem **zweiten Schritt** zuerst einmal eine **doppelte** Ansicht von der Zeit, eine doppelte zeitliche Buchführung, eine **zweidimensionale Betrachtung** der eindimensionalen Zeit einführen. Wir zerlegen dazu in Gedanken die Zeit in eine – sagen wir –

Handlungszeit und eine **Naturzeit** und können dann sagen, daß in der Handlungszeit die Bestimmtheit der jeweils ganzen Naturzeit wächst.

2. In der Handlungszeit wächst die Bestimmtheit der ganzen Naturzeit.

Dem entspricht phänomenal das **Verfließen** der Zeit, das uns vertraut ist und uns doch verwirrt, weil die Zeit selber als das Maß der Veränderung ihrerseits sich nicht ändern oder verfließen zu können scheint. Aus diesem Grund können Theorien, die nur eine einfache zeitliche Buchführung anerkennen, dem Phänomen des Verfließens der Zeit nicht Rechnung tragen. Mit der geplanten Freiheitstheorie des Zeitpfeils erfüllen wir en passant auch dieses Desiderat.

So gesehen, war im **Jahre 0** unserer Zeitrechnung die Zeit insgesamt weniger (kategorisch) determiniert als im **Jahr 1000** und im Jahr 1000 weniger als im **Jahr 2000** usf. Es ist dieser Sachverhalt, dem wir Rechnung mit der zweidimensionalen Betrachtung Rechnung tragen wollen. Wir unterscheiden also zwischen der Zeit in praktischer Betrachtung, als Handlungszeit, und der Zeit in theoretischer Betrachtung, als Naturzeit, und stellen die Zeit dementsprechend zweidimensional, mittels eines kartesischen Koordinatensystems dar.

Dessen Abszissenachse soll die Naturzeit, t_{Na} , seine Ordinatenachse die Handlungszeit, t_{Ha} , repräsentieren. In der Handlungszeit nimmt die (kategorische) Determination der Naturzeit zu, in der Naturzeit bleibt sie jeweils, für eine gegebene Handlungszeit, konstant. Die Diagonale, die durch die Gleichung: $t_{Na} = t_{Ha}$, gegeben wird, repräsentiert die Zeit simpliciter, d.h. die sukzessive Zeit im Vollsinn, die „in sich selbst“ verfließt.

Diagramm 1: *Handlungszeit und Naturzeit*

t_{Ha}

$$t_{Na} = t_{Ha}$$

$$t_{Na}$$

Für jede Abszisse, d.h. jeden Wert der Naturzeit, erhält man eine Parallele zur Ordinatenachse, also eine senkrechte Linie, und für jede Ordinate, d.h. jeden Wert der Handlungszeit, eine Parallele zur Abszissenachse, also eine waagerechte Linie. Die senkrechten Linien können dann als **A-Skalen** der Zeit und die waagerechten Linien als **B-Skalen** der Zeit interpretiert werden.

Den A-Skalen ist gemeinsam, daß in jeder von ihnen die kategorische Bestimmtheit mit t_{Ha} wächst. Sie unterscheiden sich voneinander durch ihre charakteristischen Jetztpunkte, d.h. durch ihre t_{Na} -Werte. Für die A-Skala 1 gilt: $t_{Na}(A_1) = 1$, für die A-Skala 2: $t_{Na}(A_2) = 2$, allgemein für die A-Skala n: $t_{Na}(A_n) = n$.

Den B-Skalen ist gemeinsam, daß in jeder von ihnen die kategorische Bestimmtheit konstant ist, und sie unterscheiden sich voneinander eben durch ihre je charakteristische konstante kategorische Bestimmtheit, d.h. durch ihre t_{Ha} -Werte. Für die B-Skala 1 gilt: $t_{Ha}(B_1) = 1$, für die B-Skala 2: $t_{Ha}(B_2) = 2$, allgemein für die B-Skala n: $t_{Ha}(B_n) = n$.

Diagramm 2: *A-Skalen mit charakteristischen Jetztpunkten*

$$A_1 \quad A_2 \quad A_3 \quad A_4$$

$$t_{Ha}$$

$$t_{Na}$$

Diagramm 3: *B-Skalen mit charakteristischen Bestimmtheitsgraden*



(Die Physik abstrahiert von der Zeit als Handlungszeit und damit auch von den Bestimmtheitsdifferenzen der B-Skalen. Damit fallen in der Physik alle B-Skalen als ununterscheidbar, somit als ein und dieselbe B-Skala, zusammen.)

Betrachten wir nun eine freie Handlung, die zu einem bestimmten Zeitpunkt geschieht, etwa das Abfeuern einer Leuchtrakete zum Jahresbeginn 2010 mitteleuropäischer Zeit. Da das Abfeuern frei geschah, war bis Ende 2009 objektiv unbestimmt, ob es eintreten würde oder nicht. Die Welt vor 2010 hatte in dieser Hinsicht eine Seinslücke, und zwar die ganze damalige Welt einschließlich ihrer damaligen Vergangenheit und damaligen Zukunft, d.h. einschließlich ihrer ganzen damaligen Naturzeit. Durch das Abfeuern der Rakete ist diese Lücke ein für allemal geschlossen worden: Die Welt bzw. die Naturzeit seit 2010 ist insgesamt, einschließlich Vergangenheit und Zukunft, eine andere als die Welt bzw. die Zeit vor 2010. Es gibt also einen Sinn, in dem man sagen kann, daß mit jeder freien Handlung eine ganze Welt und ihre ganze Naturzeit verlorengelht, freilich meistens auf unspektakuläre Weise zugunsten einer nur geringfügig bestimmteren Welt und Zeit.

Dem Naturdeterminismus wird dabei Rechnung getragen; denn in der Welt und Zeit seit Neujahr 2010 ist durch jenes freie Abfeuern der Rakete selber dasjenige gesetzt, was, gegeben die Naturgesetze, an den hinreichenden kausalen Bedingungen des Abfeuerns in der Welt und Zeit vor Ende 2009 noch fehlte. Eine freie Handlung hebt also, indem sie vollzogen wird, sich

als freie auf und wird zu einem Stück Natur. Sie setzt in der neu von ihr gestifteten Naturzeit rückwirkend sich als ein nach Naturgesetzen notwendiges Geschehen, denn sie bestimmt rückwirkend die Antezedensbedingungen in der neuen Naturzeit so, daß nunmehr sie selber, diese Handlung, naturnotwendig erfolgen mußte. Unsere doppelte zeitliche Buchführung erlaubt uns also zu verstehen, daß und wie in der Handlungszeit die verschiedenen Naturzeiten (und Welten) aufeinander folgen.

-- -- --

Aber diese Konzeption reicht noch nicht aus, um uns den Zeitpfeil verständlich zu machen. Zwar nimmt in der Handlungszeit die Bestimmtheit der Naturzeiten asymmetrisch zu; aber ungefähr so wie die Entropie; d.h., man versteht noch nicht, warum sie eher in die eine als in die andere Richtung zunimmt, was also die Zukunft *fundamental* gegenüber der Vergangenheit auszeichnet. Dem entspricht folgendes Problem: Auf jedem erreichten Stand der Entwicklung der Naturzeit oder, anders gefaßt, in jeder neuen Naturzeit scheint eine zeitliche Symmetrie zwischen Vergangenheit und Zukunft zu herrschen. Denn nach dem Bisherigen wird durch eine freie Handlung die Welt (und die zugehörige Naturzeit) in *beiden* zeitlichen Richtungen weiterbestimmt. Eine freie Handlung greift also in die naturzeitliche Vergangenheit ebenso ein wie in die naturzeitliche Zukunft und stiftet eine neue Naturzeit, in der sie im nachhinein notwendig ist. Zum Pfeil der Zeit gehört es aber, daß die Vergangenheit festgelegt und die Zukunft partiell offen ist. Diese fundamentale Asymmetrie ist durch die bisherigen Theorieschritte noch nicht abgedeckt worden.

-- -- --

Wir wollen daher in einem **dritten Schritt** die Asymmetrie der Zeit aus den Aspekten der Freiheit und damit aus den Aspekten der Wahrheit verstehen; und dazu brauchen wir nun auch unser **drittes Theorie-Ingrediens**, den Wesensbezug der Zeitreihe zur menschlichen Subjektivität.

Aber zunächst noch einmal zu unserem **ersten Ingrediens**, der inhaltlichen **Grunddifferenz** zwischen den Modi der Zeit.

Die Vorstellungen einer offenen Zukunft und einer festgelegten Vergangenheit ergeben sich aus dem pragmatischen bzw. aus dem realistischen Aspekt der **Wahrheit**. Die Wahrheit selber (das Der-Fall-Sein selber) ist in sich **asymmetrisch** verfaßt und deswegen auch die **A-Zeit**. Kraft dieser Asymmetrie der **A-Zeit** muß nun auch in der **A-Reihe** die Unbestimmtheit der Vergangenheit qualitativ anders konzipiert werden als die Unbestimmtheit der Zukunft, obwohl sie quantitativ gleich sind. Hier also kommt die Zeitreihe – und damit unser drittes Ingrediens – ins Spiel.

Weil die Zeitreihe wesentlich auf menschliche Subjektivität bezogen ist und weil die menschliche Subjektivität (wie wir gesehen haben) zeitlich **asymmetrisch** verfaßt ist, ist auch die Zeitreihe asymmetrisch verfaßt. Die gegenwärtige Naturzeit zeichnet sich aus durch einen spezifischen Bestimmtheitsgrad, der für Zukunft und Vergangenheit derselbe ist. Aber die Bestimmtheitslücken der Zukunft sehen ganz anders aus als die Bestimmtheitslücken der Vergangenheit.

3. Schritt: Die Bestimmtheitslücken der Zukunft einer gegebenen Naturzeit sind in der Summe quantitativ gleich den Bestimmtheitslücken der Vergangenheit dieser Naturzeit, aber qualitativ radikal verschieden.

Um die **qualitative Differenz** zwischen den zwei Sorten von Bestimmtheitslücken zu verstehen, denken wir zurück an **Schrödingers Katze**. Die Quantenphysik kennt **mikroskopische** Unbestimmtheiten und Superpositionen. Aber im Katzenkasten werden diese künstlich verstärkt zu einer **makroskopischen** Unbestimmtheit und Superposition (solange niemand in den Kasten schaut). Ganz analog dazu nehmen wir an, daß die von einem Menschen erlebte **Gegenwart** rein als solche mikroskopische Bestimmtheitslücken der Vergangenheit zu makroskopischen Bestimmtheitslücken in der Zukunft verstärkt. D.h., die **Bestimmtheitslücken**

in der **Vergangenheit** haben **mikroskopische** Form, und zwar derart, daß die Lücken mit den Mitteln der je gegenwärtigen Physik noch nicht beschreibbar, geschweige denn entdeckbar sind (das sind erst mit den Mitteln einer spätere Physik, für die sie dann aber keine Lücken mehr sind). Die Bestimmtheitslücken der **Zukunft** aber haben **makroskopische** Form.

Aber anders als bei Schrödingers Katze wird im Falle der Zeitasymmetrie die Verstärkung durch Menschen geleistet, deren Gegenwartserleben wie ein **Reißverschlußschieber** an der Zeitachse entlangfährt und die Zukunft zur Vergangenheit zusammenschiebt und verhakt.

Die Zukunft ist offen, eine Verzweigung alternativer makroskopischer Möglichkeiten, die einander überlagern, bis sie durch Freiheit so oder so entschieden und vom Reißverschlußschieber – oder vielmehr Zeitverschlußschieber „Gegenwart“ erfaßt und zur Vergangenheit verschlossen und zusammengesoben werden, die nur noch mikroskopische und prinzipiell unentdeckbare Bestimmtheitslücken hat.

Parasitär zu den (oder in Vertretung für die) Menschen können dann auch alle Makroobjekte die Reißverschlußschieberfunktion bezüglich der Zeitachse übernehmen. Aber eigentlich gründet diese Funktion (bzw. die Fähigkeit dazu) in einer zweiten Art der Kausalität, eben derjenigen aus **Freiheit**, der **Akteurskausalität**. Diese quasinatürliche Akteurskausalität ist eine Vorform der menschlichen Freiheit in der Natur.

-- -- --

Die qualitative Differenz von Zukunft und Vergangenheit ist in der Zeitreihe also so zu denken, daß es möglich ist, die **Zukunft** auf erkennbare und planbare Weise zu beeinflussen, durch das Schließen **makroskopischer** Bestimmtheitslücken; die **Vergangenheit** jedoch nur auf unspezifische, unplanbare, unstrukturierte Weise, durch das unbeabsichtigte Füllen unbekannter **mikroskopischer** Bestimmtheitslücken.

Dem Naturdeterminismus zufolge ist in der Gegenwart die Unbestimmtheit der Zukunft quantitativ dieselbe wie die Unbestimmtheit der Vergangenheit. Durch freie Handlungen wird die-

se Unbestimmtheit bis morgen abnehmen, und zwar um denselben Betrag in beiden zeitlichen Richtungen. Qualitativ jedoch (und unter bestimmte Begriffe gebracht) ist die Unbestimmtheit der Zukunft eine ganz andere als die der Vergangenheit, weil wir die Zukunft aus der *eudaimonia*, dem Begehren und dem pragmatischen Wahrheitsaspekt, die Vergangenheit aber aus der Faktizität, dem Gefühl der Lust und Unlust und dem realistischen Wahrheitsaspekt verstehen. Deswegen läßt sich die handlungsrelevante Unbestimmtheit der Zukunft auf bündige Begriffe bringen, wie wir sie gebrauchen, wenn wir Handlungen erwägen, planen, vorbereiten und durchführen. Die Unbestimmtheit der Vergangenheit ist hingegen diffus, nur in abstrakten Begriffen, nicht in concreto faßbar; und vieles dessen, was diffuser Weise vor einer Stunde der Fall war, läßt sich schon jetzt de facto nicht mehr eruieren. In solchen verstreuten Wissenslücken ist Platz für unentdeckbare mikroskopische Seinslücken, die das quantitative Pendant zur jeweiligen Unbestimmtheit der Zukunft bilden.

-- -- --

Diese Konzeption, die Freiheitstheorie des Zeitpfeils, ist eine Alternative zu Kants Freiheitslehre aus der transzendentalen Dialektik und der Kritik der praktischen Vernunft. Aber ich fürchte, daß es nicht angeht, sie noch als eine konservative Erweiterung oder Modifikation der Kantischen Theorie durchgehen zu lassen.

– E N D E –