

## Das metaphysische Problem der Freiheit

### Versuch einer Revision im Ausgang von der Kantischen Lösung

Von Bernward GRÜNEWALD (Bonn)

Das metaphysische Problem der Freiheit, dies, daß der Mensch ebensowohl als Glied der Natur den Gesetzen der Kausalität wie als „moralisches Wesen“ praktischen Prinzipien für freie Handlungen zu unterliegen scheint<sup>1</sup>, hat Kant als erster mit voller Schärfe herausgearbeitet und zu lösen versucht.

Die logische Struktur der Kantischen Lösung des Problems besteht vor allem in zweierlei: *einerseits* in dem transzendentalphilosophischen Lösungsansatz für die letzten beiden der vier Antinomien, daß nämlich die Thesis für die Welt als Ding an sich betrachtet, die Antithesis aber für die Welt als Inbegriff der Erscheinungen Geltung beanspruchen könne, und *andererseits* in der schon speziell auf das menschliche Handeln bezogenen ergänzenden Überlegung, daß nämlich die empirische Kausalität unserer Handlungen, der empirische Charakter des Menschen, selbst *Wirkung* einer intelligiblen Kausalität, unseres intelligiblen Charakters sei.<sup>2</sup>

Auch wenn man diese logische Struktur für theoretisch tragfähig und also beiderlei Determination in derselben Handlung für vereinbar ansieht, enthält der Vorschlag doch insgesamt genug Befremdliches, das uns zumindest nach zusätzlichen Interpretationshilfen für die Elemente dieser Lösung Ausschau halten lassen könnte.

Befremdlich ist die Konzeption des seiner selbst bewußten freien Handlungssubjekts als ‚Dings an sich‘, das dadurch mit dem ‚unbekannten Grund der Erscheinungen‘ und durch den metaphysischen Gehalt der ‚Dritten Antinomie‘ mit dem erfahrungstranszendenten Schöpfer in eine Reihe gestellt wird; befremdlich ist aber ebenso der allumfassende Determinismus, der unsere Handlungen in der Erfahrungswelt mit den exakt vorhersehbaren Ereignissen des Himmelsgeschehens auf eine Stufe stellt (vgl. V 99,12–19).<sup>3</sup> Sollten wir wirklich in einer unerfahrbaren, intelligiblen Welt verantwortlich sein, obwohl alle unsere künftigen Handlungsentscheidungen, lediglich unserem begrenzten Wissen noch nicht erreichbar, schon vorweg feststehen?

An zwei theoretischen Elementen der Kantischen Überlegungen möchte ich Klärungen herbeiführen: *einerseits* an der Darstellung der konkreten Struktur der erfahrbaren Hand-

<sup>1</sup> Sofern das *metaphysische* Problem (als Konkretisierung des ‚transzendentalen‘ oder auch ‚ontologischen‘ Problems) der Freiheit für uns nur in bezug auf den Menschen explizierbar ist, kann es zugleich als ein (zentrales) *anthropologisches* Problem bezeichnet werden. Das *praktische* Problem der Freiheit bestünde demgegenüber in der Frage nach jenen vom Naturzusammenhang unabhängigen Prinzipien, ohne die der *metaphysische* Freiheitsbegriff, auch in seiner *anthropologischen Konkretisierung*, ein leerer Begriff der Indeterminiertheit bliebe. Die folgenden Überlegungen setzen voraus, daß das praktische Freiheitsproblem in der Kantischen Weise lösbar ist. Bezüglich des metaphysischen Problems können sie nicht beanspruchen, eine zureichende Analyse und Kritik der Kantischen Konzeption zu enthalten; sie sollen nur den vorläufigen Entwurf einer denkbaren Alternative zu gewissen Elementen der Kantischen Lösung zur Diskussion stellen.

<sup>2</sup> Hans Wagner hat in jüngster Zeit diese logische Struktur in aller wünschenswerten Deutlichkeit herausgearbeitet und gewürdigt: Kants ergänzende Überlegungen zur Möglichkeit von Freiheit im Rahmen der Auflösung der dritten Antinomie (Kr.d.r.V., AA III 366–377), in: *Realität und Begriff*. Festschrift für Jakob Barion, hg. von Peter Baumanns (Würzburg 1993).

<sup>3</sup> Kants Schriften werden nach der Akademie-Ausgabe mit Band-, Seiten- und Zeilenzahl zitiert, bei der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ wird die Seitenzahl der Originalausgaben A und B vorangestellt.

lungsbedingungen (um gewisse, durch die Rede vom Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung naheliegende Mißverständnisse zu überwinden und dann zu fragen, ob der Kantische Lösungsvorschlag unserem Handlungsbewußtsein gerecht zu werden vermag); *andererseits* an der Einschätzung des Verhältnisses von Naturkausalität und dem, was man oft sehr pauschal und undifferenziert ‚Determinismus‘ nennt (um zu fragen, ob die Freiheitsthese eigentlich dem Kausalprinzip oder ob sie nur dessen dialektischem Mißbrauch widerstreite). In einem *dritten* Überlegungsschritt möchte ich die Ergebnisse der beiden ersten Schritte zur Skizze eines eigenen Lösungsvorschlags vereinigen. – Dabei wird es wie in Kants *theoretischen* Überlegungen (in der „Kritik der reinen Vernunft“) nicht um einen *Beweis* der Freiheit, sondern lediglich um den Aufweis ihrer *Denkbarkeit* und *Vereinbarkeit* mit der Naturkausalität gehen.

### Erster Teil

Wie also steht es zunächst mit der Struktur der erfahrbaren Handlungsbedingungen? – Kants Gegenüberstellung der empirischen Verursachung von Handlungen mit der Kausalität aus Freiheit in der ‚transzendentalen Dialektik‘ erweckt mitunter den Anschein, als lägen, auf der einen Seite, der empirischen Kausalität (und dem ‚empirischen Charakter‘) nichtgeistige Prozesse und Antriebskräfte zugrunde (soziale Konditionierung und ein böserartiges Naturell)<sup>4</sup> und als seien, auf der anderen Seite, die vernünftigen Entscheidungen per se nicht-empirische Akte (vgl. KrV, B 583; III 375,28–376,8), die sich im unzugänglichen Bereich von „Dingen an sich“ abspielten.

Dagegen möchte ich darauf hinweisen, daß Kant von vornherein auch die empirische Kausalität der menschlichen Handlungen als die eines ‚Begehrungsvermögens nach *Begriffen*‘ (V 172,4–13)<sup>5</sup> auffaßt: Der ‚empirische Charakter‘ der menschlichen Willkür ist ‚nichts anders . . . als eine gewisse Causalität seiner Vernunft, so fern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt‘ (B 577; III 372,23–25). Nach dieser Regel aber kann man die „Vernunftgründe“ und schließlich „subjectiven Principien“ (Maximen) der Handlungen erkennen (ebd. Z 25–28). Auch die Handlungen als erfahrbare Prozesse („Erscheinungen“) sind also durch Begriffe und Maximen bestimmt, sie sind Erfahrungsgegenstände mit einer ‚noematischen‘ Struktur (um einen Husserlschen Terminus zu benutzen).

Die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ wertet nun die noematische Struktur für das Freiheitsproblem<sup>6</sup> eher negativ aus, indem sie betont, daß mit dieser Struktur wahrhafte Freiheit gerade noch nicht gegeben ist; sie stellt die absolute Differenz zwischen einem ‚automaton spirituale‘ und einem wahrhaft freien Wesen heraus. Danach schließt die begriffliche oder noematische Struktur noch keineswegs Naturkausalität aus; in phänome-

<sup>4</sup> Vgl. B 582 f.; III 375,18–28; zusätzlich verwirrend sind für den heutigen Leser Ausdrücke wie ‚physiologisch‘ und ‚bewegende Ursache‘ (B 578; III 373,3), bei denen man leicht an körperliche Prozesse und gar an mechanische Verursachung denken könnte, während Kant doch dabei ganz umfassende Begriffe von *Natur* (die auch die ‚denkenden Natur‘ umfaßt – vgl. B 874; III 546,36–547,5) und *Natursachen* benutzt (zu welchen auch ‚der Wille als Begehrungsvermögen‘ gehört – vgl. etwa die Einleitung zur ‚Kritik der Urteilskraft‘, V 172,4–13).

<sup>5</sup> Vgl. der Sache nach auch V 11, Fußnote und V 96 f., die Diskussion des ‚comparativen Freiheitsbegriffs‘, der auch ‚mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe‘ einschließt (V 96,24 f.).

<sup>6</sup> V 94,22–98,12; vgl. auch die ironische Polemik gegen den ‚unkritischen‘ Gebrauch des Begriffs vom ‚oberen‘ Begehrungsvermögen, Anm. 1 zu § 3, V 22,33–25,1.

nologischen Termini könnten wir die Sachlage so beschreiben: Wie ‚vernünftig‘ wir immer zu theoretischen oder praktischen Entscheidungen kommen mögen, wir kommen zu ihnen aufgrund von Überzeugungen und Zwecksetzungen, die wir vorher schon haben (als ‚Habitualitäten‘), welche auf aktuelle Situationen und Probleme angewandt werden; und jede unserer Entscheidungen stiftet ihrerseits neue Habitualitäten, die in der Anwendung auf empirischen Daten aus unserer Umwelt unsere künftigen Entscheidungen bestimmen. Es liegt also ein ‚Mechanismus‘ vor – zwar nicht materieller, sondern geistiger Art, aber eben doch ein Mechanismus, der eines ‚automaton spirituale‘, dessen für seinen *Erscheinungs*-Charakter entscheidende Bestimmtheit für Kant offenbar seine Zeitlichkeit ist.<sup>7</sup>

Freilich scheint mir damit das positive Potential der noematischen Struktur für das Verständnis des Verhältnisses von Empirie und Freiheitsbewußtsein noch nicht genutzt zu sein: Denn noematische Einheiten (z. B. Urteile) haben die bemerkenswerte Eigenschaft, nicht nur einen erfahrbaren faktischen Bestand, sondern nach unserem Bewußtsein eine ganz und gar *nicht*-erfahrbare Geltungsdifferenz zu besitzen; die moralisch-praktische Geltungsdifferenz der Maximen gemäß einem Sittengesetz ist nur eine besondere Art dieses allgemeineren Charakteristikums, das offenbar auch der Grund dafür ist, daß unsere Vernunft, schon im pragmatischen Gebrauch, ‚sagt, was geschehen *soll*‘, (wie Kant schon in der Methodenlehre der KrV darlegt – vgl. B 830; III 521,15–25); und gegebenenfalls sagt sie auch, daß das, was geschehen ist oder was wir zunächst zu tun geneigt waren, *nicht* geschehen sollte. Beides, der faktische Bestand und die Geltungsdifferenz, spielt in unseren Erkenntnis- und Handlungsentscheidungen eine je verschiedene Rolle. Mögen wir nämlich in den meisten Fällen unseres Entscheidungslebens uns auch nach vorher gefällten Entscheidungen richten, wir tun es doch *zum ersten* nicht eigentlich, *weil* wir, genauer: in dem schlichten Bewußtsein der *Tatsache*, daß wir vorher so entschieden hätten, sondern, weil (in dem Bewußtsein, daß) die Gründe (Gründe im logischen Sinne, nicht die Ursachen) für die früheren Entscheidungen auch jetzt *gültig* sind – besser (weil keine objektive Gültigkeit einen Zeitindex verträgt): wir sie auch jetzt als gültig betrachten. *Zum zweiten* tun wir es keineswegs durchgängig; der leiseste Anlaß zum Zweifel kann uns u. U. dazu bringen, die Gründe erneut bzw. (wenn die frühere Entscheidung allzu sorglos gefällt wurde) nun erst richtig zu prüfen. Und nun kann grundsätzlich jede vorangehende eigene Entscheidung, obwohl oder gerade insofern sie in ihrer Tatsächlichkeit unserer erinnernden Erfahrung zugänglich ist, ihrer *Geltung* nach auf den Status einer unentschiedenen Frage oder einer fremden Behauptung reduziert werden. An die Stelle jedes beliebigen zeitlichen Kausalzusammenhangs tritt in dieser bewußten Determination der Entscheidung das kritische, d. i. an Geltungskriterien orientierte, Konzipieren eines *logischen Zusammenhangs* als Grund unserer Entscheidung.

Dies scheint mir dem Kantischen Gedanken, unsere *empirische* Kausalität sei eine Wirkung unserer *intelligiblen* Kausalität aus Freiheit (vgl. B 572; III 309,24–35), nahezukommen. Denn die Entscheidung als Wechsel von einem Zustand der Unentschiedenheit zur Entschiedenheit ist ja durchaus ein empirisches Vorkommnis, nicht aber der in ihr bewußte logische Zusammenhang als solcher. Von dem kritischen Geltungsbewußtsein können

<sup>7</sup> Vgl. V 97,12–20: „Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung in einer Zeitreihe gesehen . . . so würde sie [die psychologische Freiheit] im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein . . .“ – Dies ist offenbar auch der Hintergrund der terminologischen Verschärfung des ‚Determinismus‘-Problems (das bloß die Vereinbarkeit von *immerer* Determination und Freiheit verlangte und beides schon durch den Ausschluß einer äußeren Determination gesichert sähe) zu einem ‚Prädeterminismus‘-Problem in einer Fußnote der ‚Religionsschrift‘ (VI 49,22–39).

wir daher *nicht* sagen, es sei *Erfahrung* eines logischen Zusammenhangs; logische Zusammenhänge werden niemals erfahren, sondern ‚gedacht‘. Auch das Konzipieren selbst wird nicht, indem und während es stattfindet, von uns erfahren; es handelt sich vielmehr, wie Kant formuliert, um ein ‚*transzendentes*‘, nicht ein empirisches Bewußtsein.<sup>8</sup> Es bestimmt sich durch nichts anderes als das, was in ihm aktuell oder potentiell (explizit oder implizit) bewußt ist.

Wenn nun allein dasjenige, was zu unserem Jetztbewußtsein in einem *zeitlichen* Verhältnis steht und in der Erfahrung in solche Verhältnisse gesetzt wird, Erscheinung heißt, so ist der *Grund* unserer Entscheidungen sicherlich *keine* Erscheinung; und heißt alles, was *nicht Erscheinung* ist, ‚Ding an sich‘, so müssen wir ein *Entscheidungssubjekt*, sofern und indem es sich solche Gründe seiner Entscheidungen zueignet und sonst nichts, ein ‚Ding an sich‘ nennen. In gewissem Sinne ist es ein bloß Gedachtes, nämlich durch Denkakte – besser noch *als* jeweils sich vollziehender Denkak – Wirkliches. Freilich ist es nicht ein ‚unbekannter Grund der Erscheinungen‘ wie wir dies von den eventuell vorauszusetzenden; nur denkbaren ‚Substraten‘ der Erfahrungsgegenstände oder gar von einem Schöpfergott sagen könnten. Vielmehr ist dieses Subjekt das für uns im Selbstvollzug (oder Selbstentwurf) Allerbekannteste; das macht die Befremdlichkeit und ohne eine begriffliche Differenzierung auch das Irreführende der Anwendung des Ding-an-sich-Begriffs auf dieses Subjekt aus. Es ist im Selbstvollzug ‚*er-dacht*‘, wenn auch nicht erfahrbar. – Denn was wir ‚von uns‘ erfahren, das ist schon die Wirkung dieser subjektiven Aktualität auf unser empirisches Zeitbewußtsein (wie Kant sagt: den ‚inneren Sinn‘).

Gleichwohl erfahren wir (aufgrund der Affektion des inneren Sinnes durch das transzendente Bewußtsein), was dazu gehört, daß wir eine solche Entscheidung fällen‘ (um eine Kantische Formulierung aufzugreifen – vgl. XVIII 319,11–18). Das heißt, wir haben nach der Entscheidung (und zwar auch dann noch, wenn wir an ihr, unserem transzendentalen Bewußtsein nach, gar nicht mehr festhalten) ein empirisches Wissen um sie, einschließlich ihrer Gründe. – Und zu diesem empirischen Wissen gehört schließlich *auch* das Wissen, daß die Entscheidung zu einer bestimmten *Zeit* stattgefunden hat, so sehr die in ihr bewußten Gründe als von aller Zeit unabhängig bewußt sein mögen.

Was bedeutet nun die Kritisierbarkeit vergangener Entscheidungen in unseren jetzigen Entscheidungen für das Problem der Freiheit? Wir können nicht zugleich das Bewußtsein haben, eine frühere Entscheidung zu kritisieren und in dem Resultat der Kritik von ihr kausal abhängig zu sein (wenn auch die frühere Entscheidung *eine* kausale Bedingung für den Prozeß der Kritik bleibt). Das Bewußtsein, eine Entscheidung jederzeit *kritisieren* zu können, verträgt sich kaum mit einem Bewußtsein, durch einmal getroffene Entscheidungen *prä-*determiniert zu sein. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß wir von anderen früheren Entscheidungen (gar den Entscheidungen anderer, die wir blind übernommen haben) abhängen, insbesondere solchen, in denen wir uns die Gründe und Kriterien unserer jetzigen Entscheidung angeeignet haben. Die Frage nach der Kausalität der Entscheidung reduziert sich mithin in einem bestimmten Sinne auf die nach Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der in der Entscheidung als logisch letzte Gründe und Kriterien fungierenden Prinzipien.

Sie müssen einerseits in ihrer *objektiven Geltung* von vorangehenden Zuständen des Subjekts (logisch) unabhängig sein; und sie dürfen andererseits ihre *subjektive Geltung*, ihre entscheidungsdeterminierende Kraft, nicht allein den vorangehenden Zuständen ver-

<sup>8</sup> Vgl. Kants Aufsätzchen für Kiesewetter: Beantwortung der Frage, ist es eine Erfahrung, daß wir denken?, XVIII 318,36–319,1; 319,9–11 und 32–35.

danken. Das erstere ist offenbar das Problem, das Kant durch die Exposition<sup>9</sup> des Sittengesetzes in der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ zu lösen versucht, es ist das ‚praktische‘, nicht das metaphysische Problem der Freiheit (und wir wollen es deshalb hier als von Kant gelöst betrachten).

Ein denkbarer Einwand gegen die Freiheitsthese jedoch ist dadurch noch nicht ausgeschlossen: der Einwand, jedes in Entscheidungen verwendete Prinzip müsse (implizit oder explizit) erworben sein und sei insofern in die kausale Abfolge der individuellen Geschichte eingebunden. Trotz unseres *Freiheitsbewußtseins* sei daher das Resultat unserer Entscheidungen im voraus determiniert. Diesem Einwand scheint auch die Kantische Konzeption, selbst wenn man die *Geltungs-Unabhängigkeit* des Sittengesetzes für erwiesen hält, noch ausgesetzt zu sein. Es ist ja zunächst nicht zu sehen, wie die Prädetermination im Fall der Bestimmung durch Vernunftprinzipien aufgehoben sein soll. Es sei denn, wir könnten den Akt der Anwendung von Prinzipien zugleich als einen solchen denken, der diesen Prinzipien allererst ihre determinierende Kraft gäbe.

Die Kantische Strategie nun, die Handlungen als sowohl durch den empirischen Charakter vollständig determiniert zu betrachten wie durch den intelligiblen Charakter (welcher den Grund des empirischen abgibt), scheint mir zwar den Streit mit dem Determinismus zu vermeiden, aber das mit dem Freiheitsbewußtsein verbundene Problem nicht wirklich zu lösen. Sie läuft darauf hinaus, die Handlungen eines Menschen „als Erscheinungen in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und so fern unausbleiblich notwendig“ anzusehen und gleichwohl als eine solche, die er (wenn sie gesetzwidrig war) „hätte unterlassen können“, weil sie „zu einem einzigen Phänomen seines Charakters“ gehöre, „den er sich selbst verschafft“ (vgl. V 98,6–12). Damit bleibt jede *Selbstveränderung* durch die Selbstbestimmung der Vernunft unverständlich. Wenn der intelligible (und in der Folge der empirische) Charakter ein selbst-verschaffter ist und darauf das Bewußtsein der Zurechenbarkeit und des *So-aber-auch-anders-handeln-Könnens* beruht, dann müssen wir die uns bewußten Entscheidungen zu dieser Selbstbestimmung unseres Charakters in Beziehung setzen. Für einen uns unbewußten, außerhalb aller Zeit stattfindenden Akt der Selbstbestimmung können wir nicht die Verantwortung übernehmen, und alle Bemühung um Selbstkritik und Selbstkorrektur würde ad absurdum geführt. Denn wie könnte *derselbe*, zeitlos-unveränderte, ‚intelligible Charakter‘ Grund *sowohl* einer gesetzwidrigen

<sup>9</sup> ‚Exposition‘ des Sittengesetzes nennt Kant den Nachweis, daß und wie (mit welchem Gehalt) ein solches allein a priori gedacht werden kann (vgl. V 46,16–20). Ihr wird (in der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ als durchaus problematisch – anders als noch in der ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘) die ‚Deduktion‘ des Sittengesetzes (die „Rechtfertigung seiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit“ gegenübergestellt (vgl. V 46,20 ff. und dagegen IV 454,20 f.). Jedenfalls gilt Kant das in der Erzeugung (nicht der empirischen Vorfindlichkeit) jedes moralischen Urteils enthaltene (und seinen Geltungsanspruch konstituierende) ‚Bewußtsein des Sittengesetzes‘ als eine Tat (ein ‚Faktum‘) der reinen praktischen Vernunft, welche dem nun positiv zu denkenden Begriff der Freiheit eine Deduktion seiner ‚objektiven, obgleich nur praktischen Realität‘ verschafft (vgl. V 47,21–48,16).

<sup>10</sup> Gewiß könnten wir uns den intelligiblen Charakter noch als einen im Grad seiner Moralität gleichbleibend bestimmt denken, so daß dieser dann, sozusagen per ‚Depotwirkung‘, in den Handlungen eine mehr oder weniger große moralische Kraft beweisen würde, indem letztere sich je nach Stärke der empirischen Gegenmotive durchsetzen würde oder nicht. Nur: was an einem so gedachten intelligiblen Charakter könnte freie Selbstbestimmung sein, wenn wir nicht eine Charakterwahl nach Art des Platonischen Mythos voraussetzen wollten? („*Αἴτια ἐλουμένου θεὸς ἀνάτιος*.“ [„Die Schuld liegt beim Wählenden, der Gott ist unschuldig“ – *Politeia* 617e 4f.], sagt die jungfräuliche Lachesis, doch diese ist die Tochter der *Ananke*; und die *Autonomia* verbirgt sich noch ‚jenseits des Wesens‘ [*ἐπέκει-*

Handlung *wie* ihrer Kritik<sup>10</sup> sein? Im Begriff der Entscheidung müssen wir das Bewußtsein der Vernunftprinzipien und die *Zeit* zueinander in Beziehung setzen. Wir müssen daher fragen, was eigentlich dagegen spricht, unsere Handlungen zwar als durch die Vergangenheit (und insbesondere durch vergangenen Entscheidungen) bestimmt, aber nicht notwendig als vollständig bestimmt anzusehen.

### Zweiter Teil

Damit komme ich zum zweiten Teil meiner Überlegungen, der das Verhältnis von Kausalitäts-Prinzip und Determinismus betrifft: Ich möchte zunächst behaupten, daß die ‚Zweite Analogie der Erfahrung‘, wenn man ihrem Gehalt nicht *mehr* zudenkt als das, was in ihrem Beweis entwickelt wird, einen Determinismus, der zukünftige Ereignisse als schon jetzt entschieden betrachtet, keineswegs impliziert. Ich halte vielmehr diesen Prä-Determinismus für eine dialektische Behauptung – womit ich freilich der Kantischen Einschätzung von der Voraussagbarkeit unserer Handlungen *trotz* unserer Freiheit widerspreche. Zwar ist es richtig, daß die Erklärungshypothese des transzendentalen Idealismus für sich genommen die Vereinbarkeit eines solchen Determinismus mit der Freiheitsthese denkbar machen würde, aber mit einer zureichend durchgeführten transzendentalphilosophischen Theorie der *Erfahrung*, welche das Erfahrungs-*Subjekt* nicht vergißt, scheint mir der Zukunfts-determinismus letztlich doch nicht vereinbar zu sein. Und er scheint mir darüber hinaus nicht vereinbar zu sein mit einer Theorie des *praktischen Bewußtseins*, welche dessen eigene Zeitlichkeit wie dessen Bezug auf Geltungsprinzipien nicht vergißt.

Die ‚Zweite Analogie der Erfahrung‘ behauptet das Bedingte sein jeder Veränderung (jedes Geschehens) durch eine Ursache (etwas, worauf es nach einer Regel folgt – vgl. B 232 / A 189; III 166,30–35); Veränderung (Geschehen) ist dabei zu denken als Übergang eines Substrats von einem Zustand (a) in einen anderen (b); die Ursache (U) ist dabei *nicht* mit a identisch (was selten bedacht wird), sondern ein Drittes, worüber der Verstandesgrundsatz selbst nichts sagt (schon gar nicht sagt er dies: U sei selbst wiederum ein Geschehen). Vielmehr heißt es im Text, *wie* „überhaupt etwas verändert werden könne . . . davon haben wir a priori nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntnis wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann . . .“ (vgl. B 252; III 178,3–7)

Also: mögen Veränderungen (zureichende) Ursachen voraussetzen, über die Ursache ist *damit* nichts gesagt, insbesondere nicht, daß sie selbst eine Veränderung und also ihrerseits verursacht sein müßten. Erst die Antithesis der ‚Dritten Antinomie‘ stellt das Problem des Determinismus in aller Schärfe heraus. Sie behauptet, auch die Ursache, genauer: die ‚Kausalität der Ursache‘<sup>11</sup> müsse als eine Veränderung aufgefaßt werden, nämlich aus einem Zustand des Nicht-Wirkens (im Text in altertümlich-ontologischer Redeweise: Nicht-Handelns) in einen Zustand des Wirkens (Handelns). Das führt dann zu dem Schluß auf die endlose Kette der Ursachen, welche jedes Geschehen prä-determiniert (vgl.

va τῆς οὐσίας – Politeia 509 b 9]). – Wenn Kant in der ‚Religionsschrift‘ immer wieder betont, daß wir nicht nach dem Zeiter sprung, sondern nur nach dem Vernunftsprung unserer Taten fragen können (vgl. etwa VI 41,25 f.), wiewohl wir nicht nur eine Reformation für die (empirische) Sinnesart, sondern auch eine Revolution für die (intelligible) Denkungsart anzunehmen genötigt sind (vgl. VI 47,29–49,5), so trifft das genau unser Problem.

<sup>11</sup> Unter dem bloßen Terminus ‚Ursache‘ – ohne die Eingrenzung auf deren ‚Kausalität‘ – wird hier offenbar das dauernde Verursachungs-*Vermögen* eines Substrats gedacht.

B 473; III 309,7–22). – Die Voraussetzung dafür ist jedoch nicht bloß die ‚Zweite Analogie‘, sondern die Behauptung einer absoluten Abgeschlossenheit des Gegenstandssystems, so daß nicht nur die ‚Kausalität der Ursache‘, sondern auch die Ursache als ganze und in jeder Hinsicht zur Welt derjenigen Gegenstände gehört, für welche die Argumentation der ‚Analytik der Grundsätze‘ das Kausalprinzip bewiesen hat.

Nun behaupte ich: eine solche These der Abgeschlossenheit der Erfahrungsgegenstände und eine solche deterministische Folgerung würde die *relationslogischen* mit den *modallogischen* Verhältnisse konfundieren: Die ‚Zweite Analogie‘ und die zu ihr gehörige Argumentation haben den Sinn, *objektive* Zeitverhältnisse von *subjektiven* Zeitverhältnissen in der Wahrnehmung unterscheidbar zu machen. Das objektive Zeitverhältnis ist das zwischen zwei Zuständen eines Erfahrungs-Gegenstandes, den man zwar empirisch sehr umfassend ansetzen kann, zu dem aber jedenfalls nicht schon das Erfahrungs*subjekt* mit seinen Wahrnehmungsfolgen hinzugehört; sonst gäbe es jenes Problem nicht, dessen Lösung die ‚Zweite Analogie‘ darstellt. Der Erfahrungs-Gegenstand ist also keineswegs die absolute Totalität des in der Erfahrung als existierend zu Denkenden. Darüber hinaus existiert auch noch das Erfahrungs-Subjekt. – Was heißt das für die Ursache des im Kausalprinzip ins Auge gefaßten Geschehens? Zwar muß auch sie (dem Sinn der ‚Zweiten Analogie‘ nach) erfahrbar sein; aber müssen deren Bedingungen (bzw. die Bedingungen ihrer Wirksamkeit oder Kausalität) deshalb immer schon zum System des Erfahrungsgegenstandes gehören? Eine solche Behauptung, wonach auch die Bedingungen der Kausalität der Ursache erfahrbar und empirisch bestimmbar wären und also zur Erfahrungsgegenständlichkeit gehören würden – eine solche Behauptung ist eine These über die Erfahrungs-Welt *als ganze*: daß sie nämlich ein dynamisch *geschlossenes System* sei, welches für keinerlei Entscheidung irgendeiner denkbaren Prozeßalternative offen sei – für Entscheidungen etwa des Erfahrungs-Subjekts, das immerhin schon durch seine Wahrnehmungen in einem wie immer zu bestimmenden dynamischen Verhältnis zum Erfahrungs-Gegenstand steht.

Die Behauptung von der Zugehörigkeit aller Bedingungen einer Geschehensursache zur Erfahrungsgegenständlichkeit ist keine relationslogische Aussage (über Verhältnisse in der Erfahrungs-Welt), sondern eine modallogische über die Entschiedenheit der die Erfahrungs-Welt als ganze konstituierenden Sachverhalte (korrelativ zur Entschiedenheit aller auf sie beziehbaren Urteile), eine Aussage, welche schon wegen ihres Totalitätsanspruchs überschwinglich zu sein, d. i. über jede mögliche Erfahrung hinauszugreifen scheint.

Zur Frage der Abgeschlossenheit der Erfahrungswelt möchte ich nun eine transzendentalphilosophische Reflexion auf das Verhältnis der *Objektbestimmtheiten* zum Erfahrungs*subjekt* („Erkenntnisvermögen“ – vgl. B 266; III 186,4–7), d. h. zur *Modalität* der Gegenstandsbestimmtheiten anstellen, u. zw. in fünf Schritten:

1) Erfahrung als empirische *Erkenntnis* ist Bestimmung objektiver, gegenüber der Zufälligkeit der Wahrnehmungsfolgen notwendiger, Bedingungsverhältnisse zwischen dem Der-Fall-Sein des einen und dem des anderen Sachverhalts.

2) Bloße Beobachtung kann zwar die wiederholte Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge von Sachverhalten feststellen und so zu Hypothesen über notwendige Bedingungsverhältnisse Anlaß geben (wenn man deren Begriff schon einmal zur Verfügung hat), kann aber für sich keine Zufälligkeit des Zusammentreffens ausschließen („Zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen“ hängen „gar nicht in einem nothwendigen Gesetze zusammen“, sagt Kant in der Vorrede zu 2. Aufl. der KrV, B XIII; III 10,19–21).

3) Nur *experimentelle* Erfahrung kann einen Grund abgeben, über den Verdacht der Zufälligkeit hinauszugehen, denn sie gewährt ‚Einsicht in das, was die Vernunft nach ihrem Entwurfe hervorbringt‘ (vgl. ebd. Z 15–16). Dazu gehört a) ein Entwurf – aber nicht

um bloß zu beobachten (wie ein Schüler), sondern b) das Hervorbringen von Sachverhalten, indem wir die Natur *nötigen*, auf die aus dem Entwurf zu entwickelnde Frage (die eines Richters) zu antworten. Nur dadurch ist die Isolierung der in den Bedingungsverhältnissen relevanten Sachverhaltsmomente möglich, so daß ich Grund habe, zu schließen, daß  $\alpha$  und nicht  $\beta$  die Bedingung von  $\gamma$  sei (mögen die betreffenden Gesetzbehauptungen auch den Status von Hypothesen im Prinzip behalten – vgl. IX 85,3–9).

4) Diese experimentelle Nötigung ist ein *Eingriff* des Erfahrungs-Subjekts in den objektiven Naturverlauf, d. i. Setzung eines Sachverhaltes durch das Subjekt.

5) Dann aber sind das Resultat des experimentellen Eingriffs und der Eingriff selbst abhängig von der *Wahl* des Subjekts. Fragt der Experimentator, ob das Resultat stattfinden werde oder nicht, so muß er nicht bloß antworten, das hänge von den sich nun zeigenden Bedingungen ab, sondern er muß auch sagen, das hänge davon ab, ob er diese Bedingungen (durch Tun oder Lassen) herstellen werde, d. h. ob er sich für ihre Herstellung *entscheide*. Zukünftige Sachverhalte, soweit sie experimentellen Eingriffen zugänglich sind, sind nicht schon ‚an sich‘ (durch die schon im Erfahrungs-Gegenstand *bestehenden* Bedingungen) entschieden, sondern hängen von der experimentellen Entscheidung des Erfahrungs-Subjekts ab und sind insofern, vor der Entscheidung des Subjekts, ‚*bloß möglich*‘. (Ich habe an anderer Stelle dafür plädiert, diese bloße Möglichkeit zukünftiger Sachverhalte als den eigentlichen, erfahrungskonstitutiven Gehalt des ersten Modalgrundsatzes aufzufassen.)<sup>12</sup>

Nun beweist diese Überlegung natürlich keineswegs die *Freiheit* des Erfahrungs-subjekts, sondern nur die *Unabgeschlossenheit* des Erfahrungs-Gegenstands gegenüber dem Erfahrungs-Subjekt, das zwar ein Bewußtsein haben mag, in seiner Entscheidung nicht vom Gegenstand abzuhängen, aber über die Bedingungsverhältnisse, in denen diese Entscheidung im Entscheidungsleben des Subjekts steht, ist damit noch nichts gesagt. – Sie könnten (nach dem bisher Gesagten) ja ihrerseits einfach ein weiterer, besonderer Komplex erfahrbarer und also im Sinne der ‚Zweiten Analogie‘ bestimmbarer Sachverhalte sein; nur daß es dabei vielleicht größere Beobachtungsprobleme gäbe.

Nun gilt aber nicht bloß die ‚Zweite Analogie‘ ganz generell von der (inneren wie der äußeren) Erfahrung bzw. von deren Gegenständen, sondern auch unsere eben angestellten modaltheoretischen Überlegungen zur Nicht-Entschiedenheit künftiger Sachverhalte; beide Gedanken sind in ihrem Objektbegriff keineswegs auf äußere Gegenstände eingeschränkt, und deren transzendentalphilosophischer ‚terminus a quo‘, die subjektive ‚Wahrnehmungs‘- (besser und auf die innere Wahrnehmung passend: Vergegenwärtigungs-)Folge, ist noch nicht mit der objektiven Bestimmung dieser Folge als Zustandsfolge des empirischen Subjekts identisch.

Auch die ‚Modifikationen des Gemüts‘ sind, wenn *innere* Erfahrung zur Aufgabe gemacht wird, in ein objektives Verhältnis zu setzen; Vergegenwärtigungen etwa *vergänger* Erlebnisse können nur deshalb als solche bewußt sein, weil das in ihnen Vergegenwärtigte in eine *für sich* schon geordnete und eine *andere* Zeitfolge gesetzt wird als das Vergegenwärtigte, mithin weil dem ersteren schon gewisse, vom Vergegenwärtigten *unabhängige* Ursachen seines Zustandswechsels zgedacht werden. Speziell aber werden die Zeitverhältnisse der Wahrnehmungen nicht schon dadurch objektiv bestimmt, daß sie ak-

<sup>12</sup> Vgl. B. Grünewald, Modalität und empirisches Denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Modaltheorie (Hamburg 1986) insbes. 135 ff. – sowie: Modale Gegenstandsbestimmung und modale Reflexion bei Kant. Versuch einer Korrektur, mit Hinweisen auf modaltheoretische Überlegungen Fichtes, in: Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806, hg. von A. Mues (Hamburg 1989) 41–57.

tuell in der Konstitution der äußeren Objekte fungieren, sondern erst dadurch, daß sie in der (nachträglichen) Reflexion als materialiter durch die Objekte verursacht begriffen werden.

Die Unterscheidung zwischen transzendentalen (konstituierendem) Bewußtsein und in ihm zu konstituierendem Objekt ist auch für die innere Erfahrung nicht vermeidbar (vgl. Kants These von der Phänomenalität des in der Selbstanschauung gegebenen Ich, z. B. B 152 ff., III 120,22 ff.); und dies auch deshalb nicht, weil das erfahrende Subjekt in die erfahrbaren Modifikationen des Gemüts nicht weniger ‚eingreifen‘ kann, ja muß, als in die äußeren Prozesse. Schon jede Entscheidung, sich einen vergangenen Verlauf, sei er ein äußerer oder ein innerer, zu vergegenwärtigen, greift damit in den Verlauf der ‚Vorstellungsfolge‘ ein. Erst recht gilt das für den Versuch, etwa die Wirkung eines Gedankens, einer Wahrnehmung oder einer Imagination auf das eigene Gefühl zu ermitteln, indem wir dergleichen Vorstellungen mit oder ohne Hilfe körperlicher Bewegungen selbst herbeiführen.

Wiederum können wir dabei unsere aktuell bewußte Entscheidung nicht in die erfahrene (nun innere) Gegenständlichkeit integrieren: Selbst wenn wir nämlich gesetzliche Bedingungsverhältnisse zwischen solchen Vorstellungen und Gefühlen ermittelt hätten und also in der Lage wären, solcherlei Wirkungen *unter der Voraussetzung* ihrer zureichenden Bedingungen (damit der Ursachen) vorauszusagen, können wir *vor* unserer Entscheidung diese Wirkungen *nicht wirklich* (in concreto) voraussagen, d. i. *wissen*, daß sie der Fall sein werden, weil wir statt dessen durch den Entschluß zur Herbeiführung (oder zur Nicht-Herbeiführung) der Bedingungen *wählen*, ob sie der Fall sein mögen. Zu den Bedingungen der Erfahrung gehört als subjektives Korrelat des zu erfahrenden Gegenstandes (sei dies auch das empirische Subjekt) notwendig das Bewußtsein eines erfahrenden, nicht-empirischen, Subjekts, welches Sachverhalte *erzeugt*, statt sie zur Kenntnis zu nehmen.

### Dritter Teil

Versuchen wir unsere modaltheoretischen Überlegungen mit denen zur noetisch-noematischen Struktur von Entscheidungsprozessen zu verknüpfen. Die Wahl erfolgt in jenem Falle (wie in dem des physikalischen Experiments) in der Absicht auf Erweiterung oder Überprüfung unseres empirischen Wissens und unter der methodologischen Prämisse, daß der betreffende Versuch zu diesem Zweck geeignet sei. Mögen die betreffenden Überlegungen mitunter oder auch zumeist sozusagen in bedenkenloser Selbstverständlichkeit ‚ablaufen‘, jederzeit haben wir doch das Bewußtsein, sie nicht einfach ablaufen zu lassen – nein, selbst wenn wir sie (wie eine Assoziationskette) ablaufen ließen, haben wir das Bewußtsein, daß wir dieses ‚Lassen‘ unterbrechen können, das sich aufdrängende Ergebnis in einen kritisch zu erwägenden Vorschlag, eine bloße Möglichkeit, verwandeln können, aus nicht kausal vorausliegenden, sondern aus logisch vorauszusetzenden Geltungsgründen (die wir ihrerseits wiederum kritisch prüfen könnten) über den Vorschlag entscheiden können.

Die Interpretation der Entscheidung als eines inneren Dialogs, die sich in meinen Formulierungen andeutet, ist eine Anzeige dafür, daß die Entscheidungsgründe als prinzipiell unabhängig von unserer eigenen Geschichte, als jetzt für uns gültige Gründe gedacht sind. Mögen wir sie in unserer Geschichte kennengelernt haben, ihre bestimmende Funktion (ihre Kraft) haben sie in der aktuellen Entscheidung nur aus der ihnen jetzt zugebilligten Geltung. Gewiß können wir fragen, warum wir ihnen diese Geltung zubilligen; und die Antwort mag im Rückblick durchaus lauten, dies habe, von den vorangehenden Erlebnissen und Entscheidungen her gesehen, nahegelegen. Aber wir können *in* der Entsch-

dungssituation auf diese Frage nicht mit einem Verweis auf vorangehendes *Geschehen* antworten, sondern nur mit einer ‚neuen‘ Entscheidung, in welcher wir wiederum einem Entscheidungsgrund determinierende Kraft erteilen. Dies gilt in modifizierter Form auch dann noch, wenn die Entscheidung schon gefallen und gar die Handlung schon ausgeführt ist: Insofern wir sie trotz ihrer Abgeschlossenheit jederzeit in derselben geltungsbezogenen Einstellung kritisieren können, begreift sich unser Entscheidungsbewußtsein als niemals durch das erfahrbare Seelenleben einholbare, von ihm unabhängige Subjektivität.<sup>13</sup>

Ich möchte abschließend zwei Thesen zur Modifikation der Kantischen Konzeption vorschlagen, deren erste nur eine Zusammenfassung von bisher Gesagtem ist, während die zweite den Versuch darstellt, die Kantische Theorie der Erfahrungsbegründung mit Hilfe der ‚Zweiten Analogie‘ gleichwohl auch auf den Bereich der ‚inneren‘, geistigen Erfahrung anwendbar zu machen:

1) Unsere Handlungsentscheidungen und Handlungen sind vor der Entscheidung nicht aus den schon bestehenden Bedingungen ableitbar, und dies nicht etwa nur wegen unseres faktisch lückenhaften Wissens. Es gibt bis zum Zeitpunkt der Entscheidung kein abgeschlossenes System von Determinanten für unsere Entscheidung und unsere Handlung in einem darauf folgenden Zeitpunkt, weil der Entscheidung das Bewußtsein eines noematischen Geltungszusammenhangs zugrunde liegt, der erst zu diesem Zeitpunkt nach Geltungskriterien geschaffen wird. Daher existiert die noematische *Gesamtstruktur* der Entscheidung nicht *vor* der Entscheidung als erfahrbare Bestimmtheit des Subjekts; sie muß *in* ihr, zur Lösung eines Problems, allererst ‚*erdacht*‘ werden – und dies auch dann, wenn die Prinzipien der Lösung, weil sie schon früher habitualisiert worden sind, nur aktualisiert werden. Denn auch die schon habitualisierten Prinzipien sind gegen eine kritische Korrektur nicht grundsätzlich gefeit.<sup>14</sup>

2) Das Bewußtsein des noematischen Geltungszusammenhangs ist *Ursache* einer Subjektivitätsveränderung (eines Geschehens), aber sein *entscheidungsrelevanter Gehalt* ist selbst *kein Geschehen*, nach dessen Ursache gemäß der ‚Zweiten Analogie‘ zu fragen wäre.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Natürlich läßt es das wissenschaftliche Tun (wie auch jedes andere) zu, daß wir uns in der Entscheidung *letztlich* von unseren natürlichen Bedürfnissen (z. B. nach wissenschaftlichem Ruhm und nach den Freuden des Erkennens) abhängig machen; und wenn es kein prinzipiell anderes, *praktisches* Entscheidungskriterium gibt, würde uns die ganze Fähigkeit zur Anwendung gültiger theoretischer Prinzipien nicht zu einer wahrhaft letztgültigen Freiheit verhelfen, denn sie wäre (bei aller *Unentschiedenheit* bis zur Entscheidung) nur das intelligent sublimierte Mittel der Befriedigung eines natürlichen Antriebs. Aber – damit greifen wir freilich über das oben gestellte Thema hinaus – es wäre ja auch denkbar, daß etwa jemand aus Achtung vor der Menschenwürde ein vielversprechendes Experiment (an Menschen) unterläßt und nur nach solchen Letztkriterien seinen Wissensdurst befriedigt.

<sup>14</sup> Mit dieser These bestreiten wir also dasjenige, was Kant in der zitierten Fußnote zur ‚Religionschrift‘ (VI 49,32–39) ‚*Prädetermination*‘ genannt hat, soweit es als eine durch die Erfahrungsbedingungen notwendig gemachte Kausalstruktur behauptet wird, aber nicht, weil wir uns (wie diejenigen, die er dort kritisiert) schon mit einer nur inneren (psychologischen) Determination begnügten, um mit der Freiheit von äußeren Einflüssen ein ‚Blendwerk‘ zu vollführen: Auch die Bestreitung der inneren Determination ist ja in der Bestreitung der Prädetermination enthalten.

<sup>15</sup> Selbstverständlich ist der Übergang in die Entscheidungssituation ein Geschehen, das seine Ursache hat. Gelegnet wird hier nur, daß das die Entscheidung bestimmende Geltungsbewußtsein seinem Gehalt nach ein Geschehen sei, das oder dessen Phasen einer Ursache bedürften. *Anlässe* zur Selbstkritik und -korrektur liegen gewiß in dem schon empirisch Gegebenen, und sie mögen sogar völlig trivialer und irrationaler Natur sein. Aber die *Prinzipien* dieser Kritik sind nichts empirisch Gegebenes, sondern etwas bloß erzeugend zu Denkendes (anders wiederum als ihr schon geschעהer *Gebrauch*, der in der nachträglichen Reflexion empirisch gegeben sein mag).

Vielmehr ist dieses Bewußtsein eine, *Grund und Begründetes* retentional-potential *vereinigende, Geltungs-Synthesis*, in der etwa die Reihenfolge der durchlaufenen Glieder völlig gleichgültig ist und statt dessen allein logische Qualitäten und Relationen darüber entscheiden, *was* in diesem gesamten Noema *Grund* und *was Begründetes* ist. Das Verhältnis von Entscheidungsgrund und Entscheidungsergebnis ist kein Verhältnis von Zuständen des Subjekts, sondern eine logische Geltungsrelation, deren sich das Subjekt zu einer bestimmten Zeit bewußt ist. – Die ‚Vergleichgültigung‘ der Zeitfolge in der noetischen Synthesis berechtigt uns dazu, die Kantische Behauptung, *Bewußtsein* sei an sich *nichts Empirisches*,<sup>16</sup> zu der These zu präzisieren, es sei, wiewohl es zu einer bestimmten Zeit stattfindet und sich in seiner Dauer Phasen des Durchlaufens noematischer Einheiten unterscheiden ließen, *kein Geschehen*.

Seine Wirkung auf mein empirisches Zeitbewußtsein (den ‚inneren Sinn‘, wenn man Kantisch reden möchte) ist erfahrbar, daher kann ich *nachträglich* von seinem Gehalt (als von einem *empirischen* Faktum) ein empirisches Wissen haben. Aber es selbst *in* seiner entscheidungs-determinierenden *Funktion* kann ich nicht erfahren, sondern, meinem eigenen Bewußtsein nach, nur vollziehen (und dadurch seinen Gehalt erzeugen). – Dadurch ist gewiß noch keine ‚unbewußte‘ (und unerfahrbare) Prädetermination ausgeschlossen; aber es eröffnet sich ein Weg, gerade aus der Reflexion auf die Möglichkeit der Erfahrung das Verhältnis von Kausalität und Freiheit zu begreifen, insofern nämlich Erfahrung über den Erfahrungsgegenstand hinaus immer auch das Erfahrungs*subjekt* als existierend zu setzen hat.

Die zweite, gewagtere These bedeutet, daß in der Entscheidung die Entscheidungs-determinanten durch die implizite und (oder) explizite Anwendung von Geltungsprinzipien in dem Sinne vervollständigt werden, daß entweder den bisher erreichten ‚Habitualitäten‘ (Überzeugungen und Zwecksetzungen) determinierende Kraft erteilt wird oder diese Habitualitäten kritisch ergänzt bzw. korrigiert werden. *Nachträglich*, in Kenntnis der noematischen Gesamtstruktur der Entscheidung, können wir diese als durch die vorangehende Entwicklung des Entscheidungs*subjekts* kausal bedingt, ja unter Voraussetzung jener (eventuell in der Entscheidungssynthesis erstmals durch ein gewisses Prinzip ergänzten) Gesamtstruktur eindeutig bestimmt ansehen: Denn nun wissen wir, daß das betreffende Subjekt auch *in* der Entscheidung keine weitere Selbstkorrektur mehr vorgenommen hat. Insofern Entscheidungen samt ihren Prinzipien habitualisiert werden und also zur Entwicklung einer Person beitragen, gibt es für die empirischen Geisteswissenschaften auch keine prinzipielle Schwierigkeit, Handlungen aus solchen Habitualitäten der Person *nachträglich* zu ‚erklären‘ oder (wenn man für die Rekonstruktion eines Subjektivität einschließenden Kausalzusammenhangs einen besonderen Terminus sucht) ‚verstehend‘ zu begreifen.

Die Qualifikation der Subjektivität als notwendiger, aber *nicht hinreichender* Bedingung, welche durch ein uneinholbar *subjektives* Entscheidungsbewußtsein zu ergänzen ist, stellt nach diesem Vorschlag sowohl das für die Möglichkeit der Subjektivität-*Erfahrung* nach der ‚Zweiten Analogie‘ *Erforderliche* als auch eine für nicht-prädeterminierte Entscheidungen nach dem *praktischen* Bewußtsein *hinreichende* Struktur bereit. Diese Struktur enthält noch keinen *positiven* Begriff der Freiheit und daher auch keinen Beweis ihrer objektiven Realität: Es bleibt ja die Möglichkeit, daß wir uns durch die Wahl unserer (subjektiven) Entscheidungsprinzipien selbst in Abhängigkeit zu unserer Vergangenheit, zu unseren Erfahrungen und damit zur Natur (im weitesten Kantischen Sinne) begeben. – Der positive Begriff der Freiheit ist das Thema der praktischen Philosophie.

<sup>16</sup> Vgl. nochmals den Kiesewetter-Aufsatz, XVIII 319,9–11.