

Außen zum äußerlichen Außen. Das Subjekt, das bei sich bleiben will, um sich zu finden, kehrt sich zum Außen, um sich am Außen zu messen. In einen Hegelschen Gedanken gekleidet: Das Subjekt ist *Grenze – und Schranke*. Die Geschichte und die Gesellschaft liegen nicht jenseits dieser Grenze, sondern der Weg zu ihnen führt durch die Grenze, insofern diese nur Schranke ist. Die Gesellschaft, als emanzipierte und an ihrer Emanzipation interessierte, hat ihren ontologischen Ermöglichungsgrund diesseits der Schranke – in den innersubjektiven Akten der *Ichfindung* und der *Ichdarstellung*.

## Beweysmöglichkeiten für die transzendente Ästhetik

Von Peter ROHS (Kiel)

Jede Interpretation der Kantischen Transzendentalphilosophie, die in systematischer Absicht unternommen wird, hat ihre maßgebliche Bewährungsprobe an der transzendentalen Ästhetik zu bestehen. Nicht nur, daß hier wohl vornehmlich die Konflikte mit der sich entwickelnden empirischen Wissenschaft liegen, in die die apriorische Philosophie geraten zu sein scheint – Heidegger hat auch aus den Problemen der Philosophie selbst die fundierende Bedeutung des Denkens über den Raum und vor allem die Zeit dargetan.

Im folgenden sollen verschiedene Möglichkeiten diskutiert werden, die transzendente Ästhetik theoretisch zu begründen. Dabei werde ich mich vor allem auf die jüngst erschienene Kantinterpretation Walter Bröckers beziehen: Walter Bröcker, *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt 1970. Bröckers Buch ist ein philosophiegeschichtliches Buch, das eine systematische Absicht verfolgt. Sein letzter Satz spricht diese Absicht, die die Darstellung selbst ständig sichtbar werden läßt, mit Nachdruck aus: „Die große Linie des Kantischen Gedankenzuges soll als etwas herausgestellt werden, dem immer noch die Zukunft gehört“ (161). Um dies zu zeigen, muß Bröcker Beweise formulieren, und Beweise bedürfen der Nachprüfung, ob etwas und unter welchen Voraussetzungen etwas bewiesen worden ist. Die Einsichtigkeit und Vollständigkeit der Bröckerschen Darlegungen lassen sie in besonderer Weise geeignet erscheinen, Beweisbehauptungen im Detail auf ihre Korrektheit zu überprüfen.

Ich hoffe zeigen zu können, daß der Kern des Beweises, der aller Kritik standhält, einerseits Bröckers Diktum über die Zukunft der Kantischen Philosophie bestätigt, andererseits aber zu Aufgaben und Positionen der Kantdeutung (und weiter der systematischen Grundlegung des transzendentalen Idealismus) führt, die sich von den Bröckerschen wesentlich entfernen. –

Bröcker geht mit Kant von der Frage aus: Wie ist reine Mathematik möglich? Reine Mathematik wäre eine synthetische und apriorische Theorie. Die Sätze der Arithmetik sind jedoch, wie Bröcker im Sinne modernerer Auffassungen der Mathematik mit Recht gegen Kant einwendet, analytisch. Das berühmte „ $7 + 5 = 12$ “ ist ein analytischer, kein synthetischer Satz (19). Doch wie steht es mit der Geometrie? „Woher also weiß man, daß der wirkliche Raum dreidimensional und euklidisch ist?“ (20). Bröcker verteidigt hier – zumindest für den unmittelbar anschaulich gegebenen Raum – die Kantische These, daß unser Wissen von Dreidimensionalität und Euklidizität apriorisch und synthetisch ist. Die systematische Prüfung der Darlegungen soll an dieser Stelle einsetzen. Für die Diskussion ist es dabei zweckmäßig, Dreidimensionalität und Euklidizität gesondert zu behandeln (mathematisch handelt es sich ja in der Tat um ganz verschiedenes). Ich beginne mit dem Problem der Dimensionszahl.

„Einen Raum von mehr als drei Dimensionen kann man sich zwar denken, aber man kann sich ihn auf keine Weise anschaulich vorstellen. Wir können uns die Empfindungen unserer Wahrnehmungen beliebig variiert denken; was uns da erscheint, wird immer dreidimensional bleiben. Daher lehrt Kant: Es ist die Form unserer Anschauung selbst, die uns den Raum als dreidimensional vorstellt, eine Form, die wir nicht von den angeschauten Dingen beziehen, sondern selbst mitbringen, in die wir Empfindungen, die Kant entsprechend die Materie der Anschauung nennt, hineinempfinden. Weil die Gesetze des Raumes nicht von den Empfindungen abhängen, sind sie a priori gewiß, und weil diese Gewißheit nicht aus unserem Denkvermögen stammt,

sondern aus der Natur unseres Anschauungsvermögens, ist diese Gewißheit nicht eine solche, die sich in analytischen Sätzen aussprechen läßt, sondern in synthetischen zum Ausdruck kommen muß“ (21 f.).

Die Prämissen dieser Argumentation sind offenbar nicht anzuzweifeln: wir können uns einen mehrdimensionalen Raum zwar denken, aber nicht anschaulich vorstellen; bei beliebiger Variation der Empfindungen unserer Wahrnehmungen werden wir immer im Dreidimensionalen verbleiben. Kann man aber aus diesen Prämissen schließen: es ist die Form unserer Anschauung selbst, die uns den Raum als dreidimensional vorstellt, eine Form, die wir nicht von den angeschauten Dingen beziehen, sondern selbst mitbringen? Rein formallogisch läßt sich aus den zugestandenen Prämissen die behauptete Konklusion offenbar nicht gewinnen. Außer formaler Logik wird hierzu noch eine Evidenz benötigt, d. h. eine nichtsinnliche, intellektuelle Anschauung. Darf man sich aber an dieser Stelle zu Recht auf eine solche Evidenz berufen?

Ich behaupte, daß dies nicht der Fall ist. Die Prämissen sind richtig, die Konklusion ist so, wie sie hier formuliert ist, falsch, und der ganze Schluß wird jedenfalls zu Unrecht als evident angesehen. Ich behaupte, wir können uns einen mehrdimensionalen Raum deswegen nicht vorstellen, weil wir nie einen gesehen haben.

Wenn man von „anschaulich vorstellen“, von „Variation unserer Empfindungen“ spricht, dann bezieht man sich auf gewisse Leistungen eines Vermögens, das Kant „produktive“ bzw. „reproduktive Einbildungskraft“ nennt. Wir können uns in der Einbildungskraft etwas vorstellen, was wir nie gesehen haben, einen Kentauren z. B. Es wird nun gefragt, ob wir uns in produktiver Einbildungskraft wie einen Kentauren so auch einen vierdimensionalen Raum vorstellen können, und aus der Verneinung hiervon wird auf die Apriorität einer Anschauungsform geschlossen. Hier geht offenbar die weitere Prämisse ein, daß es keine andere Grenze für die Vorstellungsfähigkeit der Einbildungskraft gibt als eine subjektive Anschauungsform. Nur unter dieser Voraussetzung kann ja aus einem Unvermögen unserer Vorstellungsfähigkeit auf die Existenz einer subjektiven Anschauungsform geschlossen werden; dieser Satz war unbemerkt als evident angenommen worden.

Unsere Einbildungskraft hat aber auch in Beziehung auf die Sinnlichkeit selbst eine Grenze. Wir können uns zwar etwas wie einen Kentauren vorstellen, was wir nie gesehen haben. Die Einbildungskraft vermag also den Bereich des sinnlich Wahrgenommenen zu überschreiten und ist insofern nicht durch die Sinnlichkeit begrenzt. Jedoch ist sie dies nicht schlechterdings und in jeder Hinsicht. In welcher nicht, sei kurz angedeutet: sie kann zwar Daten, die uns die Sinnlichkeit gibt, in einer Weise kombinieren, die uns die Wahrnehmung nicht zeigt (dies geschieht beim Kentauren), aber sie kann keine neuen Daten, keine „sinnlichen Elemente“ gleichsam erschaffen. Das Vermögen der Einbildungskraft ist also insofern durch die Sinnlichkeit begrenzt, als an solchen sinnlichen Daten in ihr nur vorkommen kann, was die Sinnlichkeit selbst gezeigt hat, unerachtet aller „schöpferischen Phantasie“, aller Produktivität und Reproduktivität der Einbildungskraft. Jemand, der nie eine Farbe gesehen hat (ein Blindgeborener), kann sich keine in seiner Einbildungskraft vorstellen; wir alle können uns keine Farben vorstellen, die Lichtwellen außerhalb des sichtbaren Spektrums entsprächen usw. Hier liegt es zwar an leiblicher Organisation, daß der Blindgeborene oder wir alle etwas Bestimmtes nicht wahrnehmen können – aber nicht dies ist das tertium comparationis zum vorliegenden Fall, sondern etwas anderes: die Abhängigkeit der Einbildungskraft von der sinnlichen Wahrnehmung. Ein Unvermögen der Einbildungskraft, sich etwas Bestimmtes vorzustellen, erklärt sich daraus, daß dieses nicht wahrgenommen worden ist, mag letzteres an einem leiblichen Umstand oder an sonst etwas liegen. Wenn es diese Abhängigkeit der Einbildungskraft gibt, dann kann jedenfalls nicht aus einem Unvermögen der Vorstellungsfähigkeit auf eine subjektive Anschauungsform gleichsam als Grund dieses Unvermögens geschlossen werden. Aus den Daten, die die sinnliche Wahrnehmung liefert, läßt sich zwar ein Kentaure, aber nichts Vierdimensionales bilden; und da die Einbildungskraft über den Bereich dieser Daten nicht hinauskann, insbesondere sich nicht eigenständig neue Daten bilden kann, darum kann sie sich keinen mehrdimensionalen Raum vorstellen.

Jedoch, wenn nicht von dem Unvermögen der Vorstellungsfähigkeit auf ein subjektives Apriori geschlossen werden kann, erlaubt nicht vielleicht das Faktum, daß wir nie einen vierdimensionalen Raum gesehen haben, diesen Schluß (die Möglichkeiten des Vorstellens bleiben

jetzt aus dem Spiel)? Dies könnte einmal daran liegen, daß der Raum eben dreidimensional ist, es könnte aber auch in unserer leiblichen Organisation begründet sein. Bröcker bringt (22) das Beispiel eines „Flächenauges ohne Akkommodation und Muskelsinn“, dem die ganze Wirklichkeit flächig erscheint. Ein solches Wesen würde nur „zweidimensionale Daten“ erhalten (woraus wieder folgen würde, daß auch seine Einbildungskraft auf Zweidimensionalität eingeschränkt bliebe). Der „wirkliche Raum“ könnte dabei durchaus etwa dreidimensional sein. Daß wir Menschen faktisch nur die Anschauung eines dreidimensionalen Raumes haben, könnte an etwas Analogem liegen, aber natürlich auch daran, daß der Raum eben dreidimensional ist.

Die vorliegende Alternative ist offenbar eine rein empirische. Auch in dem Bröckerschen Beispiel des Flächenauges sind es ja empirische Umstände, die die Möglichkeit sinnlicher Datengewinnung für das Lebewesen einschränken, nicht anders als bei einem Blinden oder einem Menschen, für den die Breite des Spektrums des sichtbaren Lichtes auf die Hälfte eingeschränkt wäre. Mit einer apriorischen Anschauungsform hat dies nichts zu tun, wie immer die vorliegende Alternative empirisch entschieden werden mag. Die Grenzen unserer Fähigkeit, faktisch sinnliche Empfindungen zu bekommen, lassen sich empirisch feststellen; sie beruhen nicht auf „Anschauungsformen“. – Im übrigen besteht keinerlei Anlaß, die Frage anders als so zu entscheiden: wir haben nie einen vierdimensionalen Raum gesehen, weil nie einer da war.

Man kann die Frage aufwerfen, ob wir einen vierdimensionalen Raum anschaulich erkennen könnten, falls einer gegeben wäre. Daraus, daß wir uns einen solchen Raum nicht in der Einbildungskraft vorstellen können, folgt ja nicht, daß wir ihn nicht anschaulich erfassen könnten, wenn er real gegeben wäre. – Auch diese Frage ist empirischer Natur, und sie ist unbeantwortbar, da die Probe nicht gemacht werden kann. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß die Dimensionszahl in innerem Zusammenhang steht mit den Kausalgesetzen der Natur und unser sinnliches Wahrnehmungsvermögen auf solchen Kausalgesetzen beruht. Unser gegebenes Wahrnehmungsvermögen würde in einer Welt, in der ganz andere Kausalgesetze herrschen, funktionsunfähig sein. In einer vierdimensionalen Welt würde wohl dieser Fall eintreten, da eben die Änderung der Dimensionszahl die Kausalstruktur nicht unbeeinflusst lassen kann. Dies alles hat mit subjektiven Anschauungsformen nichts zu tun; es betrifft Zusammenhänge der Natur. Unsere Sinnesorganisation ist ein Teil der Natur; sie ist als solcher durch die Dreidimensionalität bestimmt, nicht aber umgekehrt die Dreidimensionalität durch diesen Teil der Natur.

Es ist also gezeigt, daß weder das Unvermögen unserer Einbildungskraft noch das Faktum, daß wir nur bestimmte sinnliche Daten erhalten, den Schluß auf eine subjektive Anschauungsform erlauben. Der Versuch, auf diesem Wege wichtige Behauptungen der transzendentalen Ästhetik zu beweisen, gelingt nicht. Man kann im übrigen auch umgekehrt aufgrund einer Analyse der Zeitlichkeit der Form zeigen, daß die subjektive Anschauungsform nicht für die Dreidimensionalität verantwortlich gemacht werden kann: die Dimensionszahl ist eine Eigenschaft der objektiven Ereignisse selbst, und solche Ereignisseigenschaften können nicht allein aus der Subjektivität stammen. Die Dimensionszahl ist also etwas, was zur erscheinenden Welt gehört, und der Satz, daß der Raum dreidimensional ist, empirisch.

Im übrigen würde die apriorische Anschauungsform weder irgendeine konkrete Bestimmung für die Vernünftigkeit der Zahl 3 erbringen, und nach Bröcker ebensowenig die Fortdauer der Dreidimensionalität notwendig machen (was das letztere betrifft, bin ich allerdings anderer Ansicht: wenn die Dimensionszahl auf einem formalen Apriori beruhen würde, wäre sie unabhängig von der objektiven Zeit). Bröcker sagt: „Wie kann ich . . . eigentlich wissen, ob ich nicht eines Morgens mit einer verwandelten Form der Anschauung aufwache, so wie der Herr Samsa bei Kafka, der eines Morgens beim Erwachen sich in einen Käfer verwandelt fand? Nun, in dem Sinne wissen, daß man beweisen könnte, daß das undenkbar ist, kann man das gar nicht, aber im Ernst rechnet mit Recht niemand mit solcher Möglichkeit . . .“ (23). Das Argument: „im Ernst rechnet niemand mit solcher Möglichkeit“ läßt sich natürlich auch ohne den Umweg über Transzendentalphilosophie zur Anwendung bringen; die subjektive Anschauungsform macht es nicht besser.

Es kann allerdings empirische Gründe geben, die die Dimensionszahl 3 als nicht bloß zufällig auszeichnen. Mir sind im wesentlichen zwei bekannt: derjenige, den Weyl aus seiner Erweiterung der allgemeinen Relativitätstheorie gewinnt (Raum Zeit Materie, Darmstadt 1961, 301), und ein Argument, das sich aus der Theorie der hyperbolischen Differentialgleichungen (die

Wirkungsausbreitungen beschreiben) ergibt. Vgl. hierzu Courant-Hilbert, Methoden der mathematischen Physik, Berlin-Heidelberg-New York <sup>2</sup>1968, Bd. II, 407, 451-54 u. ö. Im einzelnen kann ich hier auf diese mathematisch-physikalischen Argumente nicht eingehen. Es sei nur hervorgehoben, daß sie wirklich etwas für die Vernünftigkeit der Zahl 3 sagen, aber eben empirisch sind.

Vielleicht ist es auch möglich, die Konstanz der Dimensionszahl empirisch zu rechtfertigen. Angenommen, der Raum sei einmal dreidimensional, so könnte man aus der Struktur von Naturkausalität zu beweisen suchen, daß er es immer bleiben muß, daß es also kein Kausalgesetz (keine Differentialgleichung) geben kann, das eine Änderung der Dimensionszahl zu erklären erlauben würde. Man würde so den Satz gewinnen: aufgrund der Struktur von Naturkausalität ist in einer kausal determinierten Welt die Dimensionszahl eine Konstante. –

Die Dreidimensionalität bietet also keinerlei Anlaß, den Raum als subjektiv-apriorische Anschauungsform zu begreifen, und ebenfalls nicht, mit Bröcker einen „transzendentalen“, d. h. einen unmittelbar anschaulich gegebenen Raum zu unterscheiden von einem „empirischen“, zu dem die Physik aufgrund ihrer Erfahrungen erst gelangt (22). Und die Physik hat ja auch bislang die Dreidimensionalität des Raumes nicht ernsthaft in Frage gestellt.

Anders liegen die Dinge beim Problem der Euklidizität. Hier hat die Physik in der Tat der unmittelbaren Anschauung widersprochen und behauptet, der reale Raum sei von nichteuklidischer Struktur.

Der wesentliche Unterschied dieser Frage von der der Dimensionalität liegt darin, daß sie von vornherein mit dem Problem der Messung zusammenhängt. Man kann nicht in vernünftiger Weise sagen, es sei Resultat einer Messung, daß der Raum dreidimensional sei. Dagegen ob z. B. die Winkelsumme im Dreieck gleich zwei Rechten ist, ist eine quantitative Frage; hier muß gemessen werden. Entsprechendes gilt für alle Kriterien für Euklidizität. Das ganze Problem ist also nur im Zusammenhang mit möglichen Messungen sinnvoll zu diskutieren. Geometrie ist hier wirklich eine „-metrie“. Das bedeutet zunächst, daß die Entscheidung dieser Frage über das rein Mathematische hinausgeht. Das Verhalten von materiellen Körpern, von Lichtstrahlen u. dgl. wird für sie wesentlich. Eine Entscheidung läßt sich demnach nur treffen für das Ganze, das aus Geometrie und Physik zusammengesetzt ist. – Da eine apriorische Anschauungsform keine Meßergebnisse liefern kann, kann sie zu einer Entscheidung dieser Frage nichts beitragen. Insbesondere kann ihre Existenz von hier aus nicht erwiesen werden. Die Entscheidung über die Euklidizität des wirklichen Raumes muß, auch deswegen, weil es sich wiederum um Beschaffenheiten von Ereignissen handelt, der empirischen Wissenschaft überlassen werden.

Dieses Ergebnis scheint der nicht unberechtigten Behauptung, der Anschauungsraum sei euklidisch, gar keine Rechnung zu tragen. Es bedarf darum noch der Ergänzung.

Bröcker unterscheidet wie gesagt den transzendentalen, d. h. unmittelbar anschaulich gegebenen Raum von dem empirischen, zu dem die Physiker gelangen. In der Frage der Euklidizität handelt es sich um die Größe bestimmter quantitativer Werte. Diese Werte sind uns in der unmittelbaren Anschauung ebenfalls in bestimmter Weise gegeben, und zwar so, daß der Anschauungsraum euklidisch zu sein scheint.

Auch im unmittelbar anschaulichen Raum wird gemessen, freilich ohne Meßinstrumente, sondern unmittelbar durch unsere Sinnesorgane, mit dem „Augenmaß“. Sonst könnten wir ja gar nicht wissen, daß der Anschauungsraum euklidisch ist. Da Physik auf Sinneserfahrungen beruht, ist die letzte Messung auch in der Physik immer eine solche des Augenmaßes. Dies ist ein Moment davon, daß die Physik stets in unsere Alltagswelt eingelassen bleibt. Physik wird dadurch möglich, daß sich Meßgenauigkeit echt verbessern läßt. Man muß, um ein Meßinstrument zu bauen, nicht schon so genau messen können, wie man mit Hilfe dieses Instrumentes messen kann. Auch die Ablesung eines Meßinstrumentes ist eine Messung. Auch hier gilt: man muß, um ein Meßinstrument abzulesen, nicht so genau messen, wie das Instrument mißt (natürlich muß man auch nicht dasselbe messen können, z. B. elektrische Feldstärke). Wären diese beiden Bedingungen nicht gegeben, so würde das Augenmaß offenbar unser einziges Maß bleiben; wir könnten niemals genauer messen, als es die Beschaffenheit unserer Sinnesorgane unmittelbar zuließe. Wir sind also gleichsam von der Natur unmittelbar mit einer gewissen Meßgenauigkeit versehen. Diese könnte bei besseren Sinnesorganen (einem „Falkenauge“) größer sein. Erkenntnistheoretisch wichtiger jedoch ist, daß wir diese Genauigkeit technisch verbessern können. Wer

ein erstes Meßinstrument baut, hat für die Messungen, die beim Bau dieses Instrumentes erforderlich sind, nur sein „Augenmaß“ zur Verfügung. Dies ist keine Schranke für die Genauigkeit, die sich mit Hilfe des Instrumentes erreichen läßt.

Für die Euklidizität des Anschauungsraumes bedeutet das, daß der Raum innerhalb der natürlichen Meßgenauigkeit (im großen oder kleinen) euklidisch ist. Ob die Winkelsumme in einem Dreieck kosmischen Ausmaßes gleich zwei Rechten ist, ist aber keine Frage des Augenmaßes mehr, das hierüber nichts präjudiziert. Logisch ist es so, daß ein ganzes Kontinuum von Geometrien mit der natürlichen Ungenauigkeit des Augenmaßes verträglich ist. Eine Verbesserung der Meßgenauigkeit durch Instrumente hebt aus diesem Kontinuum ein kleineres heraus. Hier entsteht kein Widerspruch, wenn die euklidische Geometrie in dem größeren Kontinuum enthalten ist, in dem kleineren jedoch nicht mehr. Insbesondere ist die euklidische Geometrie nicht in dem Sinn für Messungen vorausgesetzt, daß die Meßresultate nicht zu einem nicht-euklidischen Ergebnis führen dürften. Wenn man mit einem unter Benutzung der euklidischen Geometrie gebauten Meßinstrument die Nichteuklidizität des Raumes feststellt, so bedeutet das, daß die euklidische Geometrie mit der bei dem Bau zur Anwendung kommenden Meßgenauigkeit verträglich ist, nicht aber mit der durch das Meßinstrument erzielten usw.

Die euklidische Geometrie beschreibt also den Anschauungsraum derart richtig, daß die Anschauung (das Augenmaß) keinen Fehler feststellen kann. Das besagt nichts gegen ihre Exaktheit als mathematische Theorie, es betrifft nur die Anwendung auf den anschaulich gegebenen Raum. „Anschaulich“ hat hier faktisch den Sinn von „innerhalb einer gewissen natürlichen Fehlergrenze“.

Hier bleibt die philosophische Frage, ob nur zufällig die euklidische Geometrie innerhalb des Bereichs des mit dem Augenmaß Verträglichen liegt, oder ob hierin eine gewisse Notwendigkeit liegt. Mir scheint, daß die Untersuchungen von Paul Lorenzen und Peter Janich zeigen, daß in der Tat mit der euklidischen Geometrie angefangen werden muß, d. h. daß die euklidische Geometrie zu den vielen Geometrien gehören *muß*, die den Anschauungsraum befriedigend beschreiben, und daß sie auch aus diesen vielen notwendigerweise als *die* richtige herausgehoben sein muß – nicht im Sinne eines Konventionalismus (gar als ob hier je eine „Entscheidung“ stattgefunden hätte), sondern aus inneren, apriorischen Gründen. Diese ändern allerdings nichts daran, daß gegenüber der unmittelbaren Anschauung verbesserte Messungen widerspruchsfrei zu einer nichteuklidischen Geometrie als der wahren (empirisch wahren) Geometrie führen können.

Man könnte sich in einem Gedankenexperiment ein Wesen vorstellen, dessen Sinnesorgan so vorzüglich ausgestattet sind, das ein solches „Falkenauge“ besitzt, daß auch die genauesten Meßresultate jeder zukünftigen Physik zu seiner unmittelbaren Anschauung gehören – ein Wesen also, das z. B. noch Myriaden von Galaxien „überschaut“, aber auch im Kleinsten ohne Mikroskope von seiner Natur her zuhause ist. Würde auch für ein solches Wesen der Anschauungsraum euklidisch sein? Würde es einen nichteuklidischen Anschauungsraum haben, aber vielleicht darum zu theoretischer Physik außerstande sein?

Mir scheint, daß diese Fragen denen zu vergleichen sind, die Kant in den Einleitungen in die Kritik der Urteilskraft untersucht. Er zeigt dort, daß es ein Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur „zum Behuf unseres Vermögens, sie zu erkennen“, geben müsse. Die Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit der empirischen Gesetze, die Heterogenität der Formen der Natur könnte andernfalls so groß sein, daß theoretische Erfahrung nicht möglich wäre. Vermutlich aber wäre theoretische Erfahrung auch dann nicht möglich, wenn unsere sinnliche Wahrnehmung nicht von einer gewissen Einfachheit, und d. h. begrenzten Leistungsfähigkeit wäre. Ein Auge, das prinzipiell keiner Fernrohre und Mikroskope bedürfte, eine Sinnesorganisation, die auch alle anderen, uns gegenwärtig nicht unmittelbar gegebenen Daten der Natur direkt aufzufassen in stande wäre, würde der Sache nach dieselbe Wirkung haben wie die grenzenlose Mannigfaltigkeit der Natur, sie würde ebenso theoretische Erfahrung unmöglich machen. Die „Zweckmäßigkeit der Natur zum Behuf unseres Vermögens, sie zu erkennen“ muß sich also auch auf unsere Sinnesorganisation, die ja ein Teil der Natur ist, erstrecken. Auch hierin liegt ein gewisser Grund für eine relative Apriorität der euklidischen Geometrie für den Anschauungsraum, die wie gesagt nicht ausschließt, daß der wirkliche Raum nichteuklidisch ist (zumal die Prinzipien der Zweckmäßigkeit, wie Kant auseinandersetzt, keine objektive Bedeutung haben). Diese relative Apriorität der euklidischen Geometrie hinsichtlich unseres Erkenntnisverfahrens ist

selbst von empirischen Voraussetzungen abhängig, und sie impliziert nicht, was unmöglich wäre, eine absolut apriorische Determination von Ereigniseigenschaften.

Bröcker bringt folgendes Argument für die Euklidizität des Anschauungsraumes: „Aus dem Anschauungscharakter des transzendentalen Raumes folgt übrigens sogleich seine euklidische Struktur. Ein nichteuklidischer Raum ist ein gekrümmter Raum. Die Radien seiner Krümmung können aber in keine der der Anschauung zugänglichen drei Dimensionen fallen, so wenig, wie der Krümmungsradius einer Kugel in die Kugeloberfläche fallen kann. Diese Radien sind also für die Anschauung unzugänglich und also für sie gar nicht vorhanden, was zu beweisen war“ (22). Dies Argument beruht auf mangelhafter Vertrautheit mit den mathematischen Sachverhalten. Es müßte ja vor allem bewiesen werden, daß eine Raumkrümmung nur dann anschaulich gegeben sein kann, wenn der Krümmungsradius anschaulich gegeben ist. Seit den differentialgeometrischen Schriften von Gauß ist aber bekannt, daß die Gaußsche Krümmung eine innere Eigenschaft des Raumes ist, die nicht von seiner Einbettung in einen höherdimensionalen abhängt. Dies bedeutet gerade, daß die Krümmung anschaulich gegeben sein kann, ohne daß der Radius es ist. –

Aus allem Vorangegangenen ist der Schluß zu ziehen, daß es der transzendentalen Ästhetik keine Stütze bietet. Weder aus der Dreidimensionalität noch aus der Euklidizität ist eine solche zu gewinnen. Auch Bröcker bringt nach dem Erörterten noch einen neuen, zweiten, von allem bisherigen völlig unabhängigen Beweis für die Apriorität von Raum und Zeit. Daß ein solcher zweiter, ganz andersartiger Beweis einerseits noch erforderlich und andererseits auch noch möglich ist, sollte schon zu bedenken geben; es wäre verwunderlich, wenn ein so wesentlicher philosophischer Satz zwei ganz verschiedenartige Beweise zuließe.

„Daß das Bewußtsein von Raum und Zeit nicht aus den Empfindungen stammen kann, davon können wir uns leicht durch eine Art Gedankenexperiment überzeugen: wir, die beobachtenden Subjekte mit Zeitbewußtsein, stellen uns zu diesem Zweck ein anderes Subjekt vor, das noch gar kein Zeitbewußtsein hat, also auch noch nicht so etwas wie Erinnerung und Erwartung. Wir versuchen nun, ob wir dadurch, daß wir dieses Subjekt mit geeigneten Empfindungen füttern, in ihm so etwas wie ein Zeitbewußtsein hervorbringen können. Natürlich werden wir zu diesem Zweck einen Wechsel der Empfindungen in unserer Versuchsperson erzeugen. Aber ein Wechsel der Empfindungen ist noch keine Empfindung des Wechsels, wie überhaupt eine Veränderung im Bewußtsein nicht notwendig mit dem Bewußtsein dieser Veränderung verbunden ist. Wir könnten jetzt vielleicht meinen: Vielleicht geht es so, daß die erste Empfindung stehen bleibt und aufbewahrt wird, während die zweite kommt. Aber auch das genügt offenbar noch nicht, denn so erhielten wir einfach zwei Empfindungen zugleich, und es fehlt immer noch die Hauptsache, nämlich das Bewußtsein, daß die erste, die behaltene Empfindung jetzt ein Bewußtsein ist von etwas, was nicht ist, sondern war. D. h. es fehlt immer noch das Zeitbewußtsein, und wenn das Bewußtsein nicht schon von sich aus und im voraus offen ist für so etwas wie ein ‚ist‘ und ein ‚war‘ und ein ‚wird sein‘, dann können wir durch Empfindungen und ihren Wechsel auf keine Weise ein Zeitbewußtsein in das Subjekt hineinbringen. Ebenso wenig wären die Empfindungen imstande, die Vorstellung von einem Nebeneinander in uns zustande zu bringen, wenn nicht das Subjekt von sich aus schon die Vorstellung von Neben- und Außereinandersein mitbrächte. Damit ist bewiesen, daß Raum und Zeit keine empirischen, d. h. aus den Empfindungen stammende, sondern apriorische Vorstellungen sind“ (24).

Dieser Beweis ist richtig; er bedarf allerdings noch der Erläuterung. Zunächst ist ganz wesentlich, daß er sich auf nichts von dem Vorangegangenen stützt. Die Existenz apriorischer Evidenzen bezüglich der Dreidimensionalität oder der Euklidizität geht in das Argument nicht ein. Ebenso wenig bietet dieser Beweis irgendwelchen Anlaß, einen transzendentalen von einem empirischen Raum, eine transzendente von einer empirischen Zeit zu unterscheiden. Daß das Subjekt die Vorstellung von Nebeneinandersein mitbringen muß, damit die Vorstellung von einem Nebeneinander zustande kommt, gilt, welche Geometrie auch immer den realen Raum beschreibt. Dieses Argument hat also weder die Euklidizität als Prämisse, noch erlaubt es andererseits, auf sie zu schließen. Es ist eben ein ganz neuer, ein *zweiter* Beweis (oder, da das Vorangegangene in Wirklichkeit keiner ist, es ist ein erster Beweis). Die Unabhängigkeit dieses Beweises von dem Vorangegangenen kann nicht genug betont werden.

Des weiteren ist zu bemerken, daß die Formulierung, Raum und Zeit seien keine empirischen,

sondern apriorische Vorstellungen, mißverständlich ist. Offenbar ist nicht bewiesen worden und kann nicht bewiesen werden, daß man apriori wissen könne, daß irgend etwas aufeinander folgt oder nebeneinander ist. Der vorliegende Beweis erlaubt überhaupt nicht, auf die Existenz synthetischer Urteile a priori bezüglich Raum und Zeit zu schließen. Es ist ja vorausgesetzt, daß das, was aufeinander folgt oder nebeneinander ist, durch Empfindung gegeben ist bzw. selbst eine Empfindung ist. Da wir aber keine Vorstellung des Aufeinanderfolgens bzw. des Nebeneinanderseins haben, ohne daß da etwas wäre, was aufeinander folgt oder nebeneinander ist, haben wir kein von Empfindung losgelöstes, apriorisches Wissen von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen. Wir bringen zwar die Vorstellung von Neben- und Außereinandersein mit, aber wir bringen nicht das mit, was neben- und außereinander ist. Wir können zwar in der Reflexion das Nebeneinandersein trennen von dem, was nebeneinander ist, aber wir haben keine räumliche Vorstellung von einem Nebeneinandersein, ohne daß da etwas wäre, was nebeneinander ist. Das bedeutet aber, daß aus dem vorliegenden Argument, obwohl es richtig ist, nicht folgt, wir wüßten irgend etwas a priori über den Raum. Es wird mit Recht gesagt, ein Wechsel der Empfindungen sei noch keine Empfindung des Wechsels, und daraus auf die Subjektivität der Zeit geschlossen. Da aber auch umgekehrt gilt: es gibt keine Wahrnehmung eines Wechsels ohne einen Wechsel der Empfindungen, ist diese Subjektivität nicht von der Rezeptivität zu trennen. Aus jenem Satz kann also nicht gefolgert werden, es gebe apriorisches Wissen bezüglich der Zeit. Der richtige Beweis für die Subjektivität der Anschauungsformen erlaubt für sich nicht, synthetische Urteile a priori anzunehmen. – Daß die Argumentation weder die Prämisse enthält, es gebe synthetische Urteile a priori, noch die Konklusion, es gebe solche, erlaubt, ist selbstverständlich verträglich damit, daß *in ihr* synthetische Urteile a priori vorkommen.

Eine ungenaue Formulierung des Resultates dieses Beweises läßt leicht den Eindruck entstehen, als sei in Wirklichkeit sehr viel mehr bewiesen worden. Z. B. in dem Beweis wird vorausgesetzt, daß das, was aufeinander folgt, nicht vom Subjekt mitgebracht wird, sondern in Empfindungen besteht. Deswegen muß die These von der Subjektivität der Zeit damit zusammen bestehen, daß das, was aufeinander folgt, nicht vom Subjekt geschaffen ist. Der ungenaue Ausdruck, die Zeit sei eine subjektive Anschauungsform, legt aber nahe, diese Voraussetzung, die der Beweis macht, bei den Anwendungen zu vernachlässigen und so zu tun, als bestünde nicht die Einschränkung: das, was aufeinander folgt, ist in Empfindungen gegeben. Bei der Auflösung der kosmologischen Antinomien z. B. (bei Bröcker 104 ff.) macht es sich bequem, diese Einschränkung, die im Beweis die wesentliche Voraussetzung war, wegzulassen. „Weil die Welt gar nichts an sich Vorhandenes ist, sind die beiden Sätze, der, daß sie einen Anfang in der Zeit habe, und der, daß sie keinen habe, beide falsch“ (110). Der eben zitierte richtige Beweis für die Subjektivität der Zeit erlaubt keineswegs die einfache Schlußfolgerung, die Welt sei nichts Ansichseiendes. Aus ihm ergibt sich vielmehr, daß in dem, was aufeinander folgt, immer Ansichseiendes enthalten ist. Genauer: das, was aufeinander folgt, abstrahiert von allem Nichtdatierbaren, ist Ansichseiendes. Dies ist uns zwar nicht als solches gegeben, weil es Empfindungen für uns nicht gibt, ohne die Wahrnehmung eines Wechsels von Empfindungen – doch kann von diesem Moment auch nicht einfach, wenn es gefällt, abstrahiert werden. Die Subjektivität dessen, was aufeinander folgt, war nicht bewiesen worden, und sie kann nicht bewiesen werden, dies ist bei jeder Anwendung des Satzes von der Subjektivität der Zeit (wie bei der Auflösung der Antinomien) mit Sorgfalt zu berücksichtigen.

Daß in dem, was aufeinander folgt, Ansichseiendes enthalten sein muß, ergibt sich nicht nur aus der Betrachtung, was eigentlich genau und unter welchen Voraussetzungen etwas in dem richtigen Beweis für die Subjektivität der Anschauungsformen bewiesen ist, es folgt ebenso aus der Erklärung der Erfahrung selbst. Es heißt bei Bröcker: „Erfahrung, sagten wir, beruht auf Empfindung. Die Empfindung ist eine Information, die wir von den Dingen, die wir erkennen wollen, selbst erhalten. Diese Dinge üben eine Einwirkung auf uns aus, sie affizieren (wie Kant sagt) unsere Sinne, Lichtwellen unsere Augen, Schallwellen unser Ohr usw.“ (29); „... Hieraus folgt, daß das erscheinende Ding ein gemeinsames Produkt des Dinges und des dieses Ding zur Erscheinung bringenden Subjekts ist. Das zur Erscheinung gebrachte Ding nennt Kant auch schlechthin die Erscheinung und das noch nicht zur Erscheinung gebrachte Ding nennt er das Ding an sich“ (30). Das Ding an sich „produziert“ also, wie es in dem zweiten Zitat heißt, das erscheinende Ding zumindest zu einem Teil, und das erste lehrt, daß dieses Produzieren ein

datierbarer Vorgang sein muß. (Bei genauerer Sprechweise könnte natürlich nicht gesagt werden, das Ding an sich produziere das erscheinende Ding. Es handelt sich nicht um zwei verschiedene Dinge, zwischen denen auch noch Kausalbeziehungen bestünden.) Die produzierende Wirksamkeit des Dings an sich kann nicht in vernünftiger Weise als nichtdatierbar angesehen werden. Wenn sie aber datierbar ist, dann muß auch das Ding an sich selbst datierbar sein; es kann ja nicht angenommen werden, daß etwas zu einem Zeitpunkt wirkt, an dem es gar nicht existiert. Die Annahme eines datierbaren Mitwirkens des Dings an sich an dem erscheinenden Ding impliziert also die weitere Annahme, daß das Ding an sich in gewissem Sinn auch in die Zeit fällt. Dies widerspricht nur bei nachlässiger Formulierung dem Beweis für die Subjektivität der Zeit; eine genaue Betrachtung zeigt vielmehr das Umgekehrte: der Beweis fordert aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen eben dasselbe, zu dem auch die unbestreitbar richtige empirische Annahme einer Mitwirkung des Dings an sich im Erkenntnisprozeß führt. —

Bröcker hat den zitierten Beweis als „eine Art Gedankenexperiment“ bezeichnet, weil in der Formulierung, die er ihm gegeben, ein mit Zeitbewußtsein beobachtendes Subjekt untersucht, ob das Bewußtsein von Raum und Zeit aus Empfindungen stammen kann. Bei diesem Vorgehen wird also (aufgrund des Zeitbewußtseins des beobachtenden Subjekts) eine objektive Zeit schon vorausgesetzt. Bröcker spricht von einem „Wechsel der Empfindungen“, wozu mindestens zwei Empfindungen und ein Zeitverhältnis zwischen ihnen (das nur der Versuchsperson noch nicht bewußt ist) gehören. Das Zeitverhältnis wird also als existent angenommen und nur gezeigt, daß es der Versuchsperson nicht durch Empfindung zum Bewußtsein kommen kann. Dadurch wird einerseits die Anschaulichkeit eines „Experimentes“ erreicht, andererseits aber auch manches verdunkelt.

Die Anschaulichkeit ist schon dadurch eingeschränkt, daß sie eigentlich nur den Beweis für die Subjektivität der Zeit trägt, nicht aber den für den Raum. Die Parallelität beider Fälle ist aufgrund der vorliegenden Argumentation nicht so selbstverständlich, wie Bröcker anzunehmen scheint; was es nämlich bedeuten sollte, ein Nebeneinander von Empfindungen ergäbe keine Empfindung eines Nebeneinander, wäre zumindest recht unklar. Ohne diese These aber brächte das Gedankenexperiment keine Stütze für die Subjektivität des Raumes. Daß so die Parallelität der Argumentation für die Zeit und für den Raum verlorenzugehen droht, deutet darauf hin, daß die eigentliche Beweisgrundlage, die allerdings für beide Fälle dieselbe sein muß, noch nicht wirklich explizit gemacht worden ist.

Um den Beweis genauer zu verstehen, müßte zunächst von der Zeit (und dem Raum, wenn die Parallelität beibehalten werden soll), die das beobachtende Subjekt investiert, wieder abstrahiert werden. Die unanschauliche Unbequemlichkeit dieser Abstraktion kann nicht erspart werden. Sonst könnte am Ende die falsche Meinung entstehen, das Subjekt brächte zwar die Vorstellungen des Nacheinander und Nebeneinander von sich aus mit, ein Nacheinander und Nebeneinander wäre aber auch ohne dies an sich schon dagewesen im noch nicht als solchen bewußten Wechsel der Empfindung.

Dabei ist genau zu bemerken, was zu dem anschaulichen Rahmen des Gedankenexperimentes gehört, und was zur Essenz des Beweises: daß die Versuchsperson empfindet, Empfindungen hat — mit anderen Worten, daß das, was wenigstens hernach das Aufeinanderfolgende ist, nicht mitgebracht, sondern gegeben ist, gehört zum Beweis; abstrahiert werden muß nur von dem Zeit- und Raumverhältnis darin, von dem Aufeinanderfolgen und dem Nebeneinandersein. Das, was aufeinander folgt, und das, was nebeneinander ist, bleibt weiterhin (insofern dabei von allem nicht Datierbaren und Lokalisierbaren abstrahiert wird) Ansichseiendes; diese essentielle Voraussetzung des Beweises kann nicht weggelassen werden. Das Subjekt „bringt mit“ das Nach- und Nebeneinandersein, insofern es etwas anderes ist als das, was nach- bzw. nebeneinander ist, und dieses Nach- und Nebeneinander gibt es nicht an sich und unabhängig vom Subjekt. Die Trennung fällt also zwischen das, was aufeinander folgt, und das Aufeinanderfolgen selbst, zwischen das, was neben- und außereinander ist, und das Neben- und Außereinandersein. Das Gedankenexperiment läßt sichtbar werden, daß dies so ist, das Warum kann nur eine Untersuchung der Zeitlichkeit der Form klarstellen.

Daß eine solche weitergehende Untersuchung erforderlich wird, zeigt sich ebenfalls an diesem Gedankenexperiment. Seit den frühen Schriften Heideggers wissen wir, daß zur Fundierung der Transzendentalphilosophie notwendig gehört, die Zeitlichkeit des Subjekts selbst zu be-



greifen. Was das bedeutet, läßt sich an dem Gedankenexperiment exemplarisch darlegen. Das Subjektive am Zeitbewußtsein ist danach, daß das Bewußtsein „schon von sich aus und im voraus offen ist für so etwas wie ein ‚ist‘ und ein ‚war‘ und ein ‚sein wird‘“, daß es (beim Raumbewußtsein) „die Vorstellung von Neben- und Außereinandersein mitbringt“. Die Zeitlichkeit des Subjektiven beträfe also diese Leistung. Zwei Fragen ergeben sich dabei: erstens, ob diese Leistung selbst in die objektive Zeit fallen, also datierbar sein kann, und zweitens, welche Zeitlichkeit in dem Prozeß dieser Leistung, in dem Vorgang des „Mitbringens“, des „Produzierens“ zu denken ist (ob eine objektive, so daß die Dauer des Produzierens z. B. in Sekunden zu messen wäre, oder eine andere).

Das Gedankenexperiment legt die Vorstellung nahe, das Mitbringen der Vorstellung des Nacheinander geschähe zu einem bestimmten Zeitpunkt, zu dem nämlich, an dem die Wahrnehmung des Wechsels stattfindet. Die wechselnden Empfindungen sind noch nicht nacheinander (sofern nämlich von dem Zeitbewußtsein des Beobachters abstrahiert bzw. das Nacheinandersein nicht als etwas an sich Seiendes angesehen wird), sie werden erst zu solchen, die nacheinander sind, in dem Augenblick, in dem der Wechsel der Empfindungen und damit ihr Nacheinandersein wahrgenommen wird. Dies würde für alles Nacheinander (und alles Neben- und Außereinander) gelten: Wann auch immer die beiden nacheinander seienden Ereignisse zu datieren sind, ihr Nacheinandersein würde an irgendeinem dritten, im allgemeinen von beiden verschiedenen Zeitpunkt etwas Wirkliches. Wie man sieht, führt das für das vom Subjekt Mitgebrachte auf den Idealismus von *esse = percipi*. Nacheinandersein gibt es nur in den Zeitpunkten des Als-nacheinander-wahrgenommen-Werdens. Das Nacheinandersein wird zu bestimmten Zeitpunkten mitgebracht für jeweils bestimmte Ereignisse; es gibt kein Nacheinander, ohne daß es mitgebracht würde, u. d. h. zu anderen Zeitpunkten als zu denen es mitgebracht wird. Die These *esse = percipi* verwandelt, weil Perzeptionen innerzeitlich sind, alles Sein, für das sie gelten soll, in innerzeitliches Sein. Die Wirklichkeit des Nacheinander würde selbst zu einer datierbaren Wirklichkeit, ein Nacheinander wäre (da es nicht an sich wirklich sein soll und ein datierbares Mitbringen nur eine Wirklichkeit für das Datum des Mitbringens schaffen kann) nur an den Zeitpunkten, da es als solches wahrgenommen würde, wirklich. Das Mitbringen des Nacheinander wie die Ereignisse, die nacheinander sind, fielen alle drei in die objektive Zeit, und alle Beziehungen dazwischen müßten als solche innerzeitlichen beschrieben werden. Auch für den Vorgang des Mitbringens selbst sowie für die Kausalität, die darin ohne Zweifel gedacht wird, und die ja, wenn das Mitbringen datierbar sein soll, notwendig eine schematisierte sein muß, würde das gelten. Und da es in der objektiven Zeit nur *eine* schematisierte Kausalität geben kann, die der Physik, müßte das Produzieren des Ich unter solche Kausalprozesse fallen.

Bröcker zitiert den Hegelschen Vergleich, nach Kant verfare das Erkennen ungefähr wie das Essen, im ganzen zustimmend: „Der Vergleich ist darum gut, weil Essen und Erkennen beide darin übereinstimmen, daß sie Verfahren des Sich-zu-eigen-Machens sind. . . . Das Groteske des Bildes, daß das Zur-Erscheinung-Bringen durch das Zur-Verdauung-Bringen verdeutlicht wird, ist zwar für Hegel ein Zeichen der Falschheit solcher Vorstellung – aber es ist ein solches Zeichen eben nur für Hegel und nicht für uns“ (31). Wenn die Zeitlichkeit der subjektiven Leistungen in der angedeuteten objektiven Weise verstanden wird, dann wird dieser Vergleich auch darin treffend, daß das gesamte Verfahren in empirisch erforschbare, stetige Naturkausalprozesse zerfallen muß. Das Essen besteht offenbar nur (wenn jedenfalls auf mögliche Freiheit u. dgl. dabei nicht Rücksicht genommen wird) aus solchen Naturkausalprozessen, stetig in Raum und Zeit sich ausbreitenden Wirkungszusammenhängen, die nur empirisch betrachtet werden können. Wie das Essen empirisch Ursache des Zustandes des Speisebreis ist, so müßten die Tätigkeiten des Ich empirisch erforschbare Ursache des Zustandes der erscheinenden Welt sein, und keine Kausalerklärung irgendeines erscheinenden Vorganges könnte vollständig sein, die nicht die produzierenden Handlungen des Ich enthielte, so wie man auch den Zustand des Speisebreis nicht vollständig erklären kann, ohne die Bewegungen der Zähne zu berücksichtigen. Vielleicht käme man – bei sorgfältigerer Präzisierung der verwendeten Kategorien (insbesondere der schematisierten Kausalität) – am Ende zu der These, jeder Menschenkopf sei eine Art Lampe, um die sich Raum und Zeit kugelförmig – und *in* Raum und Zeit! – ausbreiten. Wie die Speise in einem bestimmten Zeitpunkt zuerst von den Zähnen be-

rührt wird, so wird das erscheinende Ding in einem bestimmten Zeitpunkt zuerst von der sich ausdehnenden Raum-Zeit-Kugel getroffen, „fällt“ in Raum und Zeit. Sollten einmal alle diese Lampen ausgehen (z. B. durch einen Atomkrieg), so fällt es wieder daraus heraus und befindet sich „danach“ in Raum-Zeit-Finsternis usw.

Eine genauere Untersuchung der Zeitlichkeit der Form kann zeigen, daß all dieses, und schon die These von *esse = percipi*, für die *Formen* Raum und Zeit falsch ist. Die Wirklichkeit eines Nacheinander fällt nicht datierbar in den Zeitpunkt ihrer Perzeption, sie ist von der Perzeption verschieden; Form *wird* zwar wirklich, aber nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt; das Hervorbringen von Form geschieht nicht datierbar im Augenblick der Perzeption. Das Hervorbringen ist nicht „empirisch“ (d. h. datierbar), sondern „transzendental“ (d. h. nicht datierbar). Die Kausalität darin ist ebenfalls nicht die der stetigen Wirkungsausbreitung z. B. in der Elektrodynamik. Darum kann innerhalb der Physik die Transzendentalphilosophie mit ihren Kausalerklärungen vernachlässigt werden, was andernfalls nicht möglich wäre. Empirische Kausalbeziehungen aufgrund der in der objektiven Zeit schematisierten Kausalität müßten ja in der Physik berücksichtigt werden, auch wenn sie „transzendental“ zu sein vorgebe. Die vorkommenden Handlungen sind auch nicht Gegenstand empirisch-psychologischer Untersuchung, was sie sein müßten, wenn sie datierbar wären, da von Datierbarem nur empirisch Kenntnis gewonnen werden kann; sie sind Gegenstand der Transzendentalphilosophie, die eine apriorische Theorie ist.

Die Entwicklung der dem Subjekt eigenen Zeitlichkeit und die Präzisierung einer in dieser Zeitlichkeit schematisierten Kausalität muß also letzten Endes die entscheidende Beweisgrundlage für den transzendentalen Idealismus werden. Nur so kann z. B. genau und mit Gründen angegeben werden, warum die These von der Subjektivität von Raum und Zeit nicht auf die Vorstellung von dem Menschenkopf als einer Raum-Zeit-Lampe führt. Wenn man sich für die Kausalität des subjektiven Tätigseins der in herkömmlicher Weise schematisierten Kausalität bedient, ist diese Vorstellung unabweichlich. Zu dem anschaulichen Rahmen des Gedankenexperimentes, nicht zu dem Beweis gehört also auch noch dies, daß es das subjektive Produzieren als ein sich ereignendes vorzustellen nahelegt. Auch dies muß auf das Konto des objektivierenden Zeitbewußtseins des Beobachters, von dem für den Beweis zu abstrahieren ist, gesetzt werden. Der reine Gehalt des Beweises kann nur aufgrund einer fundamentalen Untersuchung der Zeitlichkeit von Form zutage kommen. Nur so können alle möglichen Mißverständnisse eines empirischen, nur datierbare Akte kennenden Idealismus – der immer für das, was vom Subjekt herrühren soll, auf den Standpunkt von *esse = percipi* kommen muß – ferngehalten werden. Was allein sie abzuwehren vermag, ist das Wissen um die fundamentale Eigenschaft der Form, sich nicht zu ereignen.

Wie oben gesagt, gilt die Subjektivität nur für das Nacheinandersein und Nebeneinandersein als solches, insofern es verschieden ist von dem, was nacheinander und nebeneinander ist. Diese Trennung würde aufgehoben, wenn das Nacheinandersein oder Nebeneinandersein selbst solches wäre, das nacheinander oder nebeneinander zu sein vermöchte. Voraussetzung des Beweises war, daß das, was nacheinander oder nebeneinander ist, nicht subjektiv ist. Wäre das Nacheinandersein oder Nebeneinandersein selbst solches, so wäre es ebenfalls nicht subjektiv; der Beweis fiel in sich zusammen.

Das Fundament eines Beweises der transzendentalen Ästhetik kann also nur die anschauliche Gewißheit sein, daß das Nacheinandersein und Nebeneinandersein selbst nicht nach oder neben etwas ist, daß es kein Ereignis ist. Daraus folgt unmittelbar, daß das Wissen davon nicht auf Affektion beruhen kann. Es ist andererseits sinnlos, von einer Subjektivität der Ereignisse selbst zu sprechen. In ihnen ist vielmehr immer Ansichseiendes gegeben. – Mit der Form ist uns eine zweite Welt, die Welt des Nichtereignishaften eröffnet. Daß dies möglich ist, beruht auf Eigenschaften der Zeit. Und das Nach- und Nebeneinandersein gehört zu dieser zweiten Welt dessen, das selbst nicht nach oder neben etwas ist, und ist darum subjektiv. Dies liegt auch dem Gedankenexperiment zugrunde, freilich nur in impliziter Weise.

Und weil der transzendentalen Idealismus die Subjektivität des Nichtereignishaften lehrt, muß er auf einer nichtereignishaften Wirklichkeit des Subjekts selbst beharren – darauf, daß das „transzendente“ Ich von dem „empirischen“ (sich ereignenden) verschieden ist. Das Ich ist nicht nur nichtdinglich, sondern ursprünglicher nichtereignishaft; seine Nichtdinglichkeit

beruht auf seiner Nichtereignishaftigkeit. Auch die Akte des „Mitbringens“ können nur so (im Zusammenhang mit einer passend entwickelten Kausalität) als „transzendental“, d. h. sich nicht erlegend begriffen werden, wie das eben gefordert wurde.

Das naheliegende Argument, das Hervorbringen von Zeit könne nicht in der Zeit geschehen, d. h. die Akte des Mitbringens von Nacheinander könnten nicht selbst nacheinander sein, beweist trotz seiner Plausibilität nicht unmittelbar die Nichtereignishaftigkeit der transzendentalen Akte, weil eben Ereigniswirklichkeit außer der subjektiven Zeit ist. Verschiedene Akte des Mitbringens von Nacheinander (wenn etwa zwei verschiedene Wechsel der Empfindungen wahrgenommen werden) müßten selbst nacheinander sein. Es müßte sich folglich auf sie ein weiterer (dritter) Akt des Mitbringens von Nacheinander richten, der seinerseits wieder in die objektive Zeit fallen könnte usw. Dies wäre ohne Widerspruch denkbar. Es folgt aber, daß diese Akte dann selbst in sinnlicher Anschauung (im inneren Sinn) gegeben sein müssen, denn anders als so sollen nach Voraussetzung Ereignisse nicht nacheinander sein können. Nun sind uns aber solche Akte nicht im inneren Sinn gegeben (das ist ein erster Einwand gegen die Datierbarkeit der transzendentalen Akte); sonst könnte man ja die These von der Subjektivität der Zeit durch bloße Befragung von Personen bestätigen. Jedermann wüßte, daß er alles objektive Nebeneinander und Nacheinander mitbringt, gerade so, wie daß er hören und sehen kann. Es gäbe dann auch *in* dem Beweis für die Subjektivität von Raum und Zeit keine synthetischen Urteile a priori. Die ganze Theorie würde ein Teil der empirischen Psychologie.

Das Argument, das Mitbringen von Zeit könne nicht in der Zeit geschehen, ergibt also zwar wegen der Nichtsubjektivität der Ereigniswirklichkeit nicht unmittelbar die Nichtdatierbarkeit dieser Akte; es zeigt jedoch, daß eine solche Handlung keine *Folge* von Ereignissen sein kann. Hier ist der Fall ganz anders als eben; wenn das Mitbringen eines einfachen Nacheinander schon in sich eine Folge von Ereignissen wäre, dann wäre in der Tat das Subjektive, das Nichtereignishafte, das Nacheinander als solches samt seiner Beziehung auf Ereignisse seinem Mitgebrachtwerden vorausgesetzt; die Zeit wäre also als an sich seiend angenommen, ihre Subjektivität aufgehoben.

Im ersten Fall wäre der Akt selbst möglich, ohne daß sich weitere Akte auf ihn richten, weil die Wirklichkeit des Sichereignens selbst unabhängig von Subjektivität ist. Daß aber die Akte des Mitbringens in sich ein Nacheinander enthalten, würde bedeuten, daß sie selbst nur möglich sind, wenn andere Akte sich auf sie richten, daß sie also nur als erscheinende möglich sind, weil die Wirklichkeit eines Nacheinander *nicht* unabhängig von Subjektivität ist. Dies würde unmittelbar auf einen unendlichen Regreß führen; dabei wäre jeder Akt nur wirklich, insofern er bewußt ist. Im ersten Fall dagegen würde nicht die Wirklichkeit eines Aktes, nur seine Einordnung in die objektive Zeit von weiteren Akten abhängen.

Das Mitbringen bringt das mit, was nicht datierbar ist. Es könnte so Datierbarkeit voraussetzen, jedenfalls aber nicht ein Nacheinander. Daraus ergibt sich (noch vor aller Explikation einer hierhin gehörenden Kausalität) ein weiteres Argument dafür, daß die zeitkonstituierenden Akte wirklich als „transzendente“, d. h. sich nicht ereignende gefaßt werden müssen: eine Handlung, die datierbar wäre, jedoch ohne alle Folge von Ereignissen, ohne jedes immanente Nacheinander, — eine solche Handlung läßt sich nicht denken.

Das, was das Subjekt in die Welt einbringt, wodurch es sie zu einer erscheinenden macht, ist das Nichtereignishafte; Nichtereignishaftigkeit ist für Subjektivität kennzeichnend. Diese Leistung läßt sich schlechterdings nicht begreifen, wenn nicht eine ursprüngliche nichtereignishafte Wirklichkeit des Ich selbst zugrunde gelegt wird gleichsam als der Quell, aus dem alles Nichtereignishafte geschöpft ist; wenn also nicht das Ich selbst auch als transzendental begriffen wird, wenn nicht von dem Selbstbewußtsein im inneren Sinn, das mir meine sich ereignende Existenz gibt, eine „transzendente Apperzeption“ unterschieden wird. Diese transzendente Apperzeption ist nicht außer aller Zeit — im Gegenteil verlangt der Charakter von Spontanität, für sie eine eigentümliche Zeitlichkeit zu entwickeln —, sie ist jedoch nicht als Ereignis wirklich und gibt mir auch kein Bewußtsein meiner Existenz als sich ereignend, kein Bewußtsein eines „Ich denke jetzt in diesem Augenblick“. Sie ist so zugleich der Grund dafür, daß das Ich kein „Stück Lava auf dem Mond“ ist, denn diese nichtereignishafte Wirklichkeit des Ich, die in der Transzendentalphilosophie erwiesen wird, ist Basis seiner Nichtdinglichkeit, seiner Nichtvorhandenheit. —

Ich darf noch einmal daran erinnern, daß alle bisherigen Betrachtungen, ungeachtet dessen, daß in ihnen synthetische Urteile a priori vorkommen, nicht auf der Prämisse beruhen, es gebe solche, und den Schluß auf deren Existenz auch nur in reflexiver Weise erlauben: man kann zwar an der Argumentation konstatieren, daß in ihr synthetische Urteile a priori vorkommen, aber man kann nicht aus ihr erschließen, daß es sie gibt.

Traditionellerweise pflegen Kantianer an die Stelle der Zeitlichkeit der Form einen anderen Beweisgrund zu setzen: die Tatsache, daß es synthetische Urteile a priori gebe, die sich nicht anders als idealistisch erklären lasse. Diese Beweise sind allesamt in vielfacher Weise inkorrekt, wie sich oben an den Beispielen von Dreidimensionalität und Euklidizität des Raumes zeigte. Sie leiden vornehmlich an dem Gebrechen, daß die Beweisprämisse nicht richtig ist. Auch das Kausalgesetz (in der Formulierung von KrV B 232) kann kein synthetisches Urteil a priori sein: es enthält inhaltliche Information über bestimmte Eigenschaften von Ereignissen (Veränderungen sind Ereignisse), und eine solche läßt sich nicht a priori bekommen. Der Satz kann nicht unmittelbar als in nichtsinnlicher Anschauung evident angenommen werden, und bei jedem Beweis muß unter den Prämissen, aus denen er logisch folgt, mindestens ein empirischer Satz vorkommen (nämlich ein Satz, der selbst schon inhaltliche Information über Ereigniseigenschaften enthält). Das würde man leicht bemerken, wenn man den Beweis einmal wirklich „more geometrico“ hinzuschreiben versuchte. Der Beweisgrund für den Idealismus, der in der Zeitlichkeit der Form liegt, kann eben nicht durch einen anderen ersetzt werden.

Das Bemühen, die falsche Voraussetzung, man müßte von dem Faktum apriorischer Erkenntnisse in irgendeiner Wissenschaft ausgehen, mit den richtigen Behauptungen des Idealismus in Einklang zu bringen, hat vielfach Unbestimmtheiten und Gewaltsamkeiten zur Folge. So heißt es z. B. bei Bröcker: „Hinsichtlich der empirischen Erkenntnis bleibt es dabei, daß sie sich nach den Gegenständen richten muß. Sofern nun aber die Erkenntnis a priori nicht einfach neben der Erkenntnis a posteriori steht, sondern diese erst möglich macht, gibt es keine Erkenntnis a posteriori, in der nicht eine Erkenntnis a priori enthalten ist. Daher gilt nun für alle Erkenntnis, daß sich die Gegenstände nach ihr richten müssen, nämlich nach den darin enthaltenen apriorischen Elementen“ (30).

Was heißt, eine Erkenntnis ist in einer anderen enthalten? Ist eine Erkenntnis b dann in einer Erkenntnis a enthalten, wenn sie von dieser logisch impliziert wird? Dies würde bedeuten, daß hier eine aposteriorische Erkenntnis eine apriorische logisch impliziert, was wohl nicht gemeint sein dürfte. Es gäbe dann ja einen aposteriorischen Beweis für den apriorischen Satz. Daß der apriorische Satz logisch notwendige Bedingung für den aposteriorischen ist, bedeutet dasselbe: der aposteriorische müßte den apriorischen logisch implizieren. – Dieser Formulierung, die nur aufgrund falscher Voraussetzungen erforderlich wird, kann also kein für den Zusammenhang genügender Sinn gegeben werden.

Das Zusammentreffen des Subjektiven und des Gegebenen ist kein Enthaltensein zweier Erkenntnisse ineinander, wie schon das Beispiel der Zeitanschauung zeigt. Wenn zwei Empfindungen als nacheinander empfunden werden, dann ist das Ganze *eine* empirische Erkenntnis, und das subjektive Moment dabei kann nicht als apriorische Erkenntnis gedeutet werden. Die Möglichkeit des Zusammenkommens von Spontaneität und Rezeptivität beruht auf Wesensmerkmalen der Zeit: darauf, daß Gegenwart uns zumal in die Welt der Ereignisse und in die der Form eingliedert. Und die Gegenstände sind Erscheinung, weil sie – obwohl als ganzes lokalisierbar und datierbar – dennoch in ihrem Gegenwärtigsein Nichtereignishaftes mit ihrem Ereignissein vereinen. –

Als Ergebnis kann also festgehalten werden, daß es im wesentlichen zwei Versuche gibt, die transzendente Ästhetik theoretisch zu begründen. Das eine Mal wird davon ausgegangen, daß nichtphilosophische apriorische Erkenntnisse (z. B. der euklidischen Geometrie) anzunehmen seien und daß diese Annahme nicht ohne die Subjektivität der Anschauungsformen zu erklären sei. Andererseits kann von der anschaulichen Gewißheit ausgegangen werden, daß Form kein Ereignis ist, daß also das Nach- und Nebeneinandersein als solches getrennt werden kann von dem, was nach oder neben etwas ist, und daß ersteres selbst nicht nach oder neben etwas sein kann. Dieser Beweis hat keine nichtphilosophischen, mathematischen oder physikalischen Voraussetzungen, er beruht ganz auf Evidenzen bezüglich Form. Diese Evidenzen kommen in apriorischen Sätzen zum Ausdruck – Sätze über Nichtereignishaftes als solches müssen

immer a priori sein –, aber in apriorischen Sätzen der Transzendentalphilosophie selbst, nicht einer anderen Theorie.

Als Resultat kann weiterhin festgehalten werden, daß nur der zuletzt genannte Beweisversuch korrekt ist und philosophisches Wissen vermittelt.

Ein drittes Resultat scheint mir das wichtigste zu sein: der als stichhaltig anzusehende Beweis betrifft nicht nur irgendwelche sogenannten wissenschaftstheoretischen Grundlagenfragen, er sagt uns, ganz anders als der andere, etwas über uns selbst: er enthüllt den Grund der Nichtdinglichkeit von Subjektivität. Dies spricht am gewichtigsten dafür, daß es auf ihn ankommt, daß in ihm der Grund der Sache gegeben ist.

## Bedeutung und Problematik philosophischer Editionen

Zur Lage dieser Editionen in der Bundesrepublik

Von Wilhelm G. JACOBS (München)

### I.

Zu den Selbstverständlichkeiten heutiger philosophischer Arbeit zählen die historisch-kritischen Gesamt-, Teil- oder Einzelausgaben der Texte von Philosophen der Vergangenheit. Durch diese Ausgaben werden oder bleiben Werke, Nachlässe, Briefwechsel und Vorlesungsnachschriften dieser Philosophen allgemein zugänglich. Die Ausgaben lösen den Anspruch, kritisch zu sein, durch eine genaue Prüfung des herausgegebenen Textes an den Originalen ein. Wenn auch die Bemühungen um eine angemessene Textüberlieferung weit in die Antike zurückreichen, so erscheinen doch historisch-kritische Editionen erst im 20. Jahrhundert. Sie verweisen mit dem Adjektiv „historisch“ auf ihre Entstehung aus dem Historismus. In der Tat ist der Vorsitzende der Kant-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften, die seit 1902 „Kants Gesammelte Schriften“, die erste historisch-kritische Gesamtausgabe in Deutschland, erscheinen läßt, niemand anders als Wilhelm Dilthey, einer der bedeutendsten Theoretiker des Historismus. Der historische Ansatz geht in die Zielsetzung der Kant-Ausgabe ein und wird im Vorwort von Dilthey ausdrücklich formuliert: „Die Entwicklungsgeschichte der großen Denker erleuchtet ihre Systeme, und sie ist die unentbehrliche Grundlage für das Verständniß der Geschichte des menschlichen Geistes. Überall, bei Künstlern und Dichtern, bei wissenschaftlichen Denkern und Philosophen stellt sich die heutige Forschung dies entwicklungsgeschichtliche Problem. Insbesondere kann die Geschichte des philosophischen Denkens nur durch diese Methode den Zusammenhang erfassen, in welchem ihre einzelnen Gestalten unter sich und mit den letzten Tiefen unseres Wesens verknüpft sind“<sup>1</sup>. Die Ausgabe soll alles verfügbare Material für diese entwicklungsgeschichtliche Betrachtung sammeln und aufbereiten.

Seit der Veröffentlichung des ersten Bandes der Kant-Ausgabe erscheint eine beachtliche Anzahl von historisch-kritischen Ausgaben im deutschen Sprachraum; genannt seien hier nur die Ausgaben der Philosophen Albertus Magnus, Anselm v. Canterbury, Meister Eckhart, J. G. Fichte, A. v. Humboldt, Marx-Engels, Nicolaus de Cusa und Scheler. Einige Ausgaben deutscher Philosophen, z. B. die Husserl-Ausgabe, werden im außerdeutschen Sprachraum herausgegeben. An dieser Stelle können folgende, unten genannte Editionen genauer vorgestellt werden<sup>2</sup>. Diese Ausgaben werden mit Ausnahme der Nietzsche-Ausgabe wenigstens teilweise in der Bundesrepublik erarbeitet und sind, ausgenommen die Jacobi-Briefausgabe, Gesamtausgaben. Angegeben sind jeweils:

<sup>1</sup> Kants gesammelte Schriften, Bd. I, Berlin 1902, VIII.

<sup>2</sup> Die Auswahl der Editionen ist rein technisch dadurch bedingt, daß es in relativ kurzer Frist gelungen ist, von diesen Editionen die angeführten Informationen zu erhalten. Für ihr freundliches Entgegenkommen sei ihnen hier herzlich gedankt.