

Marvin Tritschler

Die Aktivität des Denkens

Meiner

Tritschler

Die Aktivität des Denkens

Marvin Tritschler



Die Aktivität des Denkens

Eine Untersuchung zur geistigen Zeit
endlicher Subjekte

Meiner

Diese Publikation wurde unterstützt durch den
Open-Access-Publikationsfonds der Universität Leipzig.

Affiliation: Universität Leipzig / Fakultät für Sozialwissenschaften
und Philosophie / Institut für Philosophie



Open Access: This work is licensed under a Creative Commons
Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

DOI: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4523-6>

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über portal.dnb.de abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4522-9

PDF 978-3-7873-4523-6

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

Felix Meiner Verlag Hamburg 2026

Satz: [satz&sonders](http://satz&sonders.com), Dülmen

Druck: Libri Plureos GmbH

Printed in Germany

*Im Andenken an
meine Mutter*



Inhalt

Einleitung	11
Freges zeitloser Gedanke	11
Kants zeitloses Denksubjekt	15
Aristoteles und die geistige Zeit des Denkens	18
I. DER GEDANKE ALS ZEITLOSER GEGENSTAND DES DENKENS	
1. Logische Form und zeitlose Wahrheit	25
1.1 Die Wahrheit des Gedankens	25
§ 1 Wahrheit als Übereinstimmung	25
§ 2 Tarskis deflationistische Wahrheitsdefinition	29
§ 3 Frege über die undefinierbarkeit der Wahrheit	32
§ 4 Gedanken als Wahrheiten	36
§ 5 Zeichen, Sinn und Bedeutung	38
§ 6 Die logischen Gesetze als Entwicklung der Wahrheit	43
1.2 Die logische Form des Gedankens	45
§ 7 Der Begriff der logischen Form	45
§ 8 Frege zu Begriff und Gegenstand	50
§ 9 Die Erläuterung der Form	53
§ 10 Das Logische und das Psychologische	57
§ 11 Kraft und Inhalt	60
§ 12 Denken, Urteilen, Behaupten	62
1.3 Denken als Erfassen des zeitlos Wahren	66
§ 13 Der Propositionalismus	66
§ 14 Der empirische Begriff des Denkakts	70
§ 15 Das Erfassen des Gedankens	74
§ 16 Denken als mysteriöser Vorgang	78
§ 17 Freges ambivalenter Begriff des Denkens	81

2. Das Problem der Einheit des Gedankens	85
2.1 Die Negation als Akt der Entgegensetzung	85
§18 Drei Spielarten der Frege-Kritik	85
§19 Wahrheit, Falschheit und Negation	87
§20 Der logische Ort der Negation	91
§21 Wittgenstein zu Funktion und Operation	94
§22 Das Modell der Außerkraftsetzung des Gedankens	97
§23 Der kraftvolle Akt der Entgegensetzung	102
2.2 Die Kopula als Akt der Festlegung	106
§24 Moores Paradox	106
§25 Semantische und pragmatische Explikation	109
§26 Eine fregesche Analyse	112
§27 Wittgensteins Vollendung der Psychologismus-Kritik	114
§28 Freges Versuch der Eliminierung der Kopula	118
§29 Der kraftvolle Gebrauch der Kopula	122
II. DAS SUBJEKT ALS ZEITLOSER AKT DES DENKENS	
3. Einheit des Urteils und zeitliches Objekt	129
3.1 Der Begriff des Selbstbewusstseins	129
§30 Vom empirischen zum transzendentalen Denkakt	129
§31 Kant über die Einheit der Verbindung	132
§32 Transzendente Apperzeption und <i>Ich denke</i>	136
§33 Ich als Subjekt und Ich als Objekt	142
§34 Logisches und psychologisches Ich	144
3.2 Die Vermögen des Subjekts	148
§35 Objektbezug und transzendente Logik	148
§36 Der allgemeine Begriff des Vermögens	153
§37 Verstand und Sinnlichkeit	158
§38 Kants Hylemorphismus	165
§39 Ursprüngliche Erwerbung reiner Verstandesbegriffe	168
§40 Reine Anschauung von Raum und Zeit	173
3.3 Die Bestimmung des zeitlichen Objekts	177

§ 41	Aufgabe und Methode der <i>Deduktion</i>	177
§ 42	Die objektive Einheit des Urteils	182
§ 43	Die Möglichkeit synthetischer Urteile <i>a priori</i>	187
§ 44	Empirische Urteile und Es-scheint-mir-Sätze	191
§ 45	Die natürliche Zeit: Grundzüge des zeitlichen Objekts	197
§ 46	Das Paradox der Selbstaffektion	201
4.	Das Problem des absoluten Subjekts	207
4.1	Das absolute Subjekt als denkende Substanz	207
§ 47	Endliches oder absolutes Subjekt	207
§ 48	Descartes' <i>res cogitans</i>	210
§ 49	Der Schluss auf das absolute Denksubjekt	213
§ 50	Die Problemstellung der <i>Paralogismen</i>	218
§ 51	Logische Analyse des Selbstbewusstseins	221
§ 52	Das denkende Subjekt als Aktivität	226
4.2	Das absolute Subjekt als freie Selbstsetzung	230
§ 53	Der Akt des Setzens	230
§ 54	Die Antinomie der Freiheit	235
§ 55	Transzendente und praktische Freiheit	237
§ 56	Kants außerzeitliches Handlungssubjekt	242
 III. DIE ZEIT DES DENKENS		
5.	Die geistige Zeit endlicher Subjekte	249
5.1	Die Zentrierung der Zeit in der Gegenwart	249
§ 57	Was ist die Zeit realen Denkens?	249
§ 58	Kants Problemaufriss	251
§ 59	Aristoteles zu Kinesis und Energeia	255
§ 60	A-Zeit und B-Zeit	260
§ 61	Gegenwart als Selbstwahrnehmung im Denkakt	266
§ 62	Wissen um sich als zeitliche Perspektive	269
5.2	Die Ausrichtung der Zeit an der Zukunft	272
§ 63	Die Zeit des noch möglichen Denkakts	272

§ 64 Praxis als Selbstzweck	274
§ 65 Die Asymmetrie der Zeit	277
§ 66 Zukunft als Selbstbestimmung im Denkakt	281
§ 67 Wissen um sich als zeitliche Offenheit	283
5.3 Die Rückbeugung der Zeit in die Vergangenheit	286
§ 68 Die Zeit des bereits vollzogenen Denkakts	286
§ 69 Denkerlebnis und anhaltende Festlegung	289
§ 70 Vergangenheit als Selbsterfassung im Denkakt	291
§ 71 Wissen um sich als zeitliche Reflexion	294
§ 72 Historisch-reales Denken und geistig-reale Zeit	298
Danksagung	303
Zitationsweise	305
Literaturverzeichnis	307

Einleitung

Die vorliegende Untersuchung widmet sich der Frage, welche Art von Aktivität das Denken ist. Der Schlüssel zu ihrer Beantwortung soll in einer Beschäftigung mit dem Verhältnis des Denkens zur Zeit gesucht werden. In der Regel verstehen wir unter dem Denken etwas, das wir bewusst und absichtsvoll tun, und das deshalb wie alles andere auch in der Zeit geschieht. Folglich wäre die Aktivität des Denkens samt ihres Inhalts uneingeschränkt dem Wechsel der sukzessiven Zeit unterworfen. Ließe sich das Denken auf diese Weise als durch seine zeitliche Abfolge bestimmt verstehen, dann wäre es ein psychologischer Vorgang. Dieser Vorgang verliefte, analog den physikalischen Bewegungen im Raum, als eine Art inneres Erleben einzelner Personen in der Zeit. Das Ziel dieser Arbeit ist es zu zeigen, dass diese Auffassung der Denktätigkeit irreführend ist. Philosophisch richtig verstanden ist das Denken nichts Zeitliches, sondern muss vielmehr als etwas Zeitloses aufgefasst werden. Da aber gleichzeitig nicht geleugnet werden kann, dass wir als endliche Denker in der Zeit tätig sind, gilt es in der Untersuchung den Begriff einer gegenüber der Naturzeit abzugrenzenden spezifisch geistigen Zeit zu motivieren, auszuarbeiten und zu begründen. Mit diesem Ziel vor Augen wird im Folgenden das Gespräch mit drei Autoren der Philosophiegeschichte gesucht, die jeweils eine Seite der Zeitlosigkeit des Denkens herausarbeiten: Frege, Kant und Aristoteles.

Freges zeitloser Gedanke

In *Teil I* schließe ich mich zuerst Frege darin an, dass dasjenige, worauf unser Denken gerichtet ist, wahre oder falsche Gedanken sind. Diese sind insofern zeitlos, als dass ihre Wahrheit nicht davon abhängt, dass sie von jemand Bestimmtem in der Zeit gedacht werden. Wenn wir beispielsweise anerkennen, dass Gedanken wie *Die Zahl 5 ist eine Primzahl* oder *Dieser vor mir liegende Ball ist rot* wahr sind, dann sind sie das unabhängig davon, wann sie wo und von wem gedacht werden. Dass sie wahr sind, kann davon offenbar nicht beeinflusst werden. Allein durch diese einfache Überlegung stößt man auf dasjenige, was man die Zeitlosigkeit der Gedanken nennen kann.

Wahre Gedanken und Freges ambivalenter Denkbegriff (§§ 1–17)

In *Kapitel 1* wird diese Einsicht als Ausgangspunkt genommen. Frege ist darin zuzustimmen, dass der Gedanke, verstanden als der Sinn eines Satzes, der wahr oder falsch sein kann, selbst etwas Zeitloses ist, da seine Wahrheit nicht davon abhängt, dass er zu einem gewissen Zeitpunkt von jemand Bestimmtem gedacht wird (NS: 189). Das ist das zentrale Resultat seiner erfolgreichen Psychologismus-Kritik. Sie zeigt, dass das subjektive Fürwahrhalten eines wahren Gedankens nichts zu schaffen hat mit seiner objektiven Wahrheit (GA: X). Verbindet man das mit der ebenso richtigen Überlegung, dass wir den Wahrheitsbegriff – ebenso wie alle anderen grundlegenden Begriffe der philosophischen Logik – nicht in einem positiven Sinne definieren können (vgl. G: 32), dann ist das rein negative Resultat, dass Gedanken als dasjenige, was wahr oder falsch sein kann, nicht in der Zeit existieren (GG: XVII). Denn der Verlauf der Zeit ist hierfür nur insofern notwendig, als eine bestimmte Denkerin darin den Gedanken erfassen kann (V: 63, Fn4). Für Frege zeigt hingegen schon die Form des Behauptungssatzes, den eine Denkerin verwendet, an, dass sie auf etwas Anspruch erhebt, das nicht von diesem Akt abhängt, nämlich die Wahrheit ihres Urteils (NS: 140).

Freges treffende Einsicht kann allerdings dazu verleiten, Denken als ein mysteriöses Erfassen jener zeitlosen Gedanken misszuverstehen. Das ist deshalb ein Missverständnis, weil das Bild des Erfassens zu einer dualistischen Gegenüberstellung von zeitlos wahren Gedanken einerseits und in der Zeit auszuführenden Denkakten andererseits führt. Während jene unabhängig von jeglichen zeitlichen Bestimmungen bestehen, müssten diese gerade durch ihre Zeitlichkeit charakterisiert werden. Freges Auffassung zufolge sollten Denkakte als bloß psychologische Begleiterscheinungen unseres Bezugs auf das Wahre aus dem Zuständigkeitsbereich der Philosophie verbannt werden. Frege ist hier vor allem in drei Punkten zu widersprechen. Erstens kann die Wahrheit eines Gedankens nicht unabhängig davon begriffen werden, dass er von irgendjemandem gedacht wird. Diese Vorstellung liegt dem irreführenden fregeschen Bild vom äußerlichen Erfassen eines Gedankens zugrunde. Zweitens kann der Gedanke nicht für seine eigene Einheit sorgen, ohne dass dazu ein Denkakt vonnöten wäre. Dies führt bei Frege zu einer problematischen Auffassung davon, wie Kraft und Inhalt des Gedankens voneinander zu trennen sind. Drittens ist der Denkakt nicht etwas, das zum Gedanken hinzukommt. Hierauf beruht Freges Missverständnis der Rolle des Denkakts im Verhältnis zum Urteilen.

In seinen Überlegungen zum Urteilen vermischt Frege laufend empirische Beobachtungen der Prozesse der Reflexion und der wissenschaftlichen

Forschung (V: 63) mit grundlegenden logischen Erfordernissen, etwa die erwägende Rolle eines Gedankens in einem logischen Schluss oder einer Frage (FuB: 21–22) sowie schließlich die selbstbewusste Natur des Urteils anzuerkennen (GG: § 5, 9). Insofern lässt sich ihm ein ambivalenter Begriff des Denkens attestieren. Einerseits gesteht Frege zu, dass wir der fundamentalen Rolle des selbstbewussten Urteilens logisch gerecht werden müssen. Andererseits missversteht er diese Einsicht als das Erfordernis, das bloße Denken eines Inhalts vom kraftvollen Urteilen vollständig zu trennen (SuB: 35; Verneinung: 64; NS: 150, 214 und 271). Sein Bild vom Erfassen eines Gedankens führt dabei nur zu einer zusätzlichen Mystifizierung des Denkakts, da sie nahelegt, dass es den Gedanken bereits gibt, bevor wir denkend auf ihn zugreifen (GG: XXIV). Demnach scheint für Frege das Denken als Erfassen des Wahren zwar an der Grenze zum Logischen angesiedelt, aber dennoch ein in der Zeit ablaufender psychologischer Vorgang zu sein (NS: 157). Eine solche Kritik könnte allerdings durch eine deflationistische Frege-Lesart abgewendet werden. Diese würde zu Recht darauf bestehen, dass wir Freges Ausführungen sowohl von jeglicher platonisierenden Tendenz befreien als auch seine Distanz zum zeitgenössischen Propositionalismus, demzufolge sich Denker in Form einer propositionalen Einstellung in eine reale Beziehung zu einem Gedanken bringen, anerkennen sollten.

Begriff der Negation und Moores Paradox (§§ 18–29)

Es reicht also nicht aus, einfach nur zu behaupten, dass die Trennung von Kraft und Inhalt sowie von Urteilen und Denken, so wie Frege sie versteht, unbefriedigend sind, da sie auf einem ambivalenten Begriff des Denkens beruhen. Vielmehr muss sich am Begriff des Gedankens selbst zeigen lassen, dass diese Unterscheidungen problematische Folgen zeitigen. Mein Vorschlag im Anschluss an Wittgenstein lautet in *Kapitel 2*, dies anhand des Problems der Einheit des Gedankens zu tun. Dieses betrifft sowohl komplexe Gedanken, in denen ein negativer Bezug auf einen anderen Gedanken vorkommt, als einfache Gedanken, in denen dies nicht geschieht. Da sowohl einfache als auch komplexe Gedanken nur dann eine Einheit ausmachen, wenn sie als kraftvolle Festlegung, die über ein bloßes Erwägen hinausgeht, gedacht werden, sind sie notwendig mit einem Denkakt verbunden. Das stellt allerdings die dualistisch versatndene Unterscheidung zwischen Kraft und Inhalt des Denkens infrage.

Dass komplexe Gedanken mit einem Denkakt verbunden werden müssen um eine Einheit zu besitzen, lässt sich anhand der Negation zeigen. Diese ist

nicht selbst ein propositionaler Gehalt, sondern stellt als Akt die kraftvolle Entgegensetzung zweier Inhalte dar. Frege sagt von der Negation richtigerweise, dass sie nicht eine negative Gegenkraft zur behauptenden Kraft sein kann, da wir auch Gedanken, in denen eine Negation vorkommt, behaupten können (vgl. Geach 1961: 134). Ebenso richtig ist, dass wir durch das Denken eines Gedankens im selben Akt auch mitdenken, dass sein Gegenteil den entgegengesetzten Wahrheitswert erhalten muss (NS: 161). Gleichzeitig irrt Frege aber, wenn er meint, dass wir, um ein durch Negation einander kontradiktorisch entgegengesetztes Paar von Gedanken zu denken, zwei separate Urteilsakte vollziehen müssen (NS: 162). Dann ließe sich nämlich die Einheit eines komplexen Gedankens $\neg p$ nicht mehr verstehen. In ihm käme dann p vor, ohne auf irgendeine Weise mit einer Kraft verbunden zu sein, während es doch gerade die Rolle der Negation ist, etwas zu sagen, das damit aber nicht auch behauptet werden soll. Das Problem lässt sich nur lösen, wenn wir unter der Negation weder einen Inhalt noch eine Funktion, sondern vielmehr Wittgenstein folgend eine Operation der internen Überführung eines Gedankens in sein Gegenteil verstehen (TLP 5.23). Dann muss die Einheit eines komplexen Gedankens allerdings durch einen Denkakt – in diesem Fall das kraftvoll-entgegensetzende Zurückweisen des abzulehnenden Gedankens – gedacht werden (vgl. Martin, 2019: 203–204).

Einfache Gedanken müssen hingegen bereits aufgrund ihrer inneren Einheit einen Bezug auf Denkakte aufweisen. Dieser ursprüngliche Akt des Denkens kann, wie wir zeigen werden, im kraftvollen Gebrauch der Kopula als sich seiner selbst bewusste Festlegung auf den Denkinhalt angezeigt werden. Für logisch einfache Gedanken tritt eine Schwierigkeit auf, wenn wir Frege folgend die Kopula auf eine Weise eliminieren, der zufolge an einem Akt der Prädikation der Form $F(a)$ noch keine behauptende Kraft beteiligt ist. Denn das würde implizieren, dass zu prädizieren in einem ersten Schritt immer nur bedeutet etwas zu erwägen, und die behauptende Kraft erst noch zur kraftlosen Prädikation in einem zweiten Schritt hinzukommen muss. Dass diese Konzeption scheitert, erkennt man an Moores Paradox. Wenn in p nicht schon enthalten wäre, dass ich p auch glaube, wären wir nicht in der Lage, Sätze der Form » p , aber ich glaube nicht, dass p « oder » $\neg p$, aber ich glaube, dass p « als zwar nicht widersprüchlich, aber dennoch als grundlegend verwirrt zu verstehen (Moore, 1993: 207). Die Verwirrung dieser Sätze besteht, Wittgenstein folgend, nicht darin, dass sich in ihnen ein Widerspruch oder auch nur eine implizite Behauptung versteckt (BPP I: §472, 97). Vielmehr drücken sie eine Grenzbestimmung sinnvoller Gedanken aus. Denn letztere implizieren notwendigerweise, dass jemand sie kraftvoll denkt. Gerade dies muss aber in der Behauptung Moorescher Sät-

zen gelegnet werden (BPP I: §504, 102). Moores Paradox veranschaulicht also das Scheitern des Versuchs, die behauptende Kraft auf der einen Seite vollkommen vom zu behauptenden Inhalt zu trennen, nur um sie auf der anderen Seite als gleichwertige Bestandteile eines Satzes miteinander zu verbinden.

Durch diese beiden Argumente ist die in dieser Untersuchung anvisierte Frege-Kritik auf einen sicheren Boden gestellt. Denn da jeder Gedanke entweder logisch einfach, oder aber logisch komplex ist – das heißt entweder mit einem Bezug auf andere Gedanken, oder aber ohne einen solchen eine logische Einheit bildet – und beide Gestalten der gedanklichen Einheit – die Negation und die Prädikation – nach den skizzierten Argumenten ein kraftvolles Festlegen im Urteilsakt erfordern, müsste Freges Verständnis des Unterschieds zwischen Kraft und Inhalt abgelehnt werden. In der Folge wäre zwar an der Zeitlosigkeit des Wahren festzuhalten, nicht aber an Freges ambivalentem Begriff des Denkakts.

Kants zeitloses Denksubjekt

Für die Einheit eines Gedankens ist also notwendig, dass er gedacht wird. Dies ergibt sich bereits aus der kritischen Auseinandersetzung mit Freges Begriff des Denkens und dessen Gegenstand. In *Teil II* wird deshalb die Frage zu diskutieren sein, wer genau dieses Denken leisten kann, und damit, um welche Art von Subjekt es sich dabei handelt. Um diese Überlegung nicht als Rückfall in den Psychologismus misszuverstehen, wenden wir uns in diesem Teil Kant zu. Dessen Ansatz kann leisten, was Frege nicht gelingt, nämlich die Aufrechterhaltung der Einheit des Gedankens nicht nur trotz, sondern gerade aufgrund der Notwendigkeit seines Gedachtwerdens.

Einheit des Gedankens und ursprüngliches Selbstbewusstsein (§§ 30–45)

In *Kapitel 3* besteht im Anschluss an Kant die Aufgabe darin, zu zeigen, dass die Festlegung des Denkenden in einem Urteil letztlich nichts anderes ist als die selbstbewusste Verbindung der Gedankenteile zu einer Einheit, die jenen Teilen vorausgeht. Das setzt ein denkendes Subjekt voraus, das sich in seinem Denkakt von den Gegenständen unterscheidet, die es denkt. Gleichzeitig ist die Denkerin identisch mit der Festlegung auf die in einem Urteil geleistete Bestimmung des raumzeitlichen Gegenstands. Sie ist deshalb nicht als ein Selbst, sondern vielmehr als die tätige Einheit der Gedanken

zu verstehen. Insofern nach Kant aber sowohl die Form der Zeit als auch der Begriff eines zeitlichen Gegenstands überhaupt auf die Tätigkeit des Denkens zurückführbar sind, kann der Denkakt nicht selbst in der durch ihn bestimmten Zeit stattfinden. Während Frege also in erster Linie die zeitlose Wahrheit des Gedankens herausarbeitet, zeigt Kant auf, dass auch der Akt, in dem jener Gedanke gedacht wird, zeitlos sein muss.

Wenn wir Frege auf der einen Seite darin folgen, dass Gedanken zeitlose Wahrheiten sind, auf der anderen Seite aber seine Trennung des Denkakts von eben diesen Gedanken ablehnen, dann muss das kraftvolle Festlegen selbst einen zeitlosen Charakter haben. Diese Position findet sich bei Kant, und ich argumentiere dafür, dass wir ihm hierin folgen sollten. In der *Kritik der reinen Vernunft* stellt Kant in der *Transzendentalen Deduktion* unter anderem die folgenden Überlegungen an, um die objektive Gültigkeit von Urteilen zu rechtfertigen. Da die Verbindung der Elemente eines Gedankens untereinander nur durch den Verbindungsakt selbst zustande kommen kann (vgl. A 77 | B 103; B 130), muss der ganze Gedanke als Einheit notwendigerweise seinen Teilen, also den Begriffen und den in diesen repräsentierten Anschauungen, logisch vorausgehen (vgl. Koch 2006: 563). Gleichzeitig kann die Einheit selbstbewussten Denkens nichts anderes sein als die Einheit des Gedankens, der dabei gedacht wird (B 131–132; vgl. Rödl 2018a: 6). Denn wären der Denkakt und die Gedankeneinheit voneinander verschieden, könnte ersterer nicht für die Einheit von letzterem aufkommen und würde sozusagen in die einzelnen Teile des Gedankens zerfallen (vgl. B 134). Die reflektierende Vorstellung »Ich denke« weist deshalb auf die ursprünglich synthetische Einheit der Apperzeption zurück, die einen Verbindungsakt, der sich seiner selbst bewusst ist, in Gestalt der Gedanken, die sie denkt, leistet. Gleichzeitig ist die Einheit des Gedankens für Kant wesentlich auf dasjenige, was in ihm gedacht wird, also den realen Gegenstand, bezogen (B 133–134, Fn; A 79 | B 105). Wenn wir einen gegenstandsbezogenen Gedanken denken, und Anspruch auf seine Wahrheit machen, behaupten wir damit auch, dass es sich so verhält, wie in ihm vorgestellt wird. Diese objektive Einheit der Apperzeption, d. h. die Objektivität der subjektiven Leistung des Selbstbewusstseins, ist demnach nichts anderes als die urteilende Setzung der Einheit des Gegenstands in der Einheit des Gedankens (B 141–142). Daher stammt auch die in Moores Paradox aufgedeckte wechselseitige Transparenz der Ausdrücke »Ich denke p« und »p«.

Ist dieser Gedankengang Kants schlüssig, ergeben sich wichtige Konsequenzen für die Frage nach der Zeitlichkeit des Denkakts. Die Verbindungsleistung muss unter diesen Voraussetzungen zwar etwas sein, das jemand vollbringen muss, aber gleichzeitig kann sie nicht wesentlich auf die Zeit,

in der das geschieht, bezogen sein. Denn sonst würde das ursprüngliche Selbstbewusstsein eine bloß analytische Einheit ausmachen, die sich in ihren einander ablösenden Vorstellungen verliert. Soll das ausgeschlossen bleiben, müssen wir annehmen, dass schon das Denken eines Gedankens eine Festlegung auf die Objektivität dessen, was gedacht wird, leistet. Eine solche Festlegung harrt aber nicht noch des Urteilsakts, sondern wird schon durch dessen Vollzug in einer synthetischen Einheit vollbracht. Damit wäre gezeigt, dass nicht nur, wie Frege meinte, der Denkinhalt, sondern auch, und untrennbar damit verbunden, der Denkakt zeitlos sein muss. Kant führt außerdem aus, wie auf dieser Grundlage der Begriff eines zeitlichen Objekts, auf den wir uns notwendigerweise im selbst zeitlosen Urteilen beziehen, gerechtfertigt werden kann.

Selbstaffektion und intelligibles Subjekt (§§ 46–56)

Diese kantischen Überlegungen führen uns schließlich in *Kapitel 4* zur Frage, um welches Subjekt es sich bei derjenigen handelt, die jenen zeitlosen Denkakt als Verbindungsleistung vollzieht. Die beiden problematischen Antwortversuche Kants sind meiner Auffassung nach in seiner Rede von der Selbstaffektion sowie der Idee eines intelligiblen Charakters zu finden. Bereits in der *Transzendentalen Deduktion* behandelt Kant die Schwierigkeit, wie wir den selbst nicht wesentlich zeitlichen Akt des Denkens zu verstehen haben, wenn er doch gleichzeitig etwas ist, das in unserem Bewusstsein unter Zeitbedingungen erscheinen soll, wenn wir einen Gedanken denken (B 152–153). Sein Lösungsvorschlag besteht darin, dass er dem Verstand die Fähigkeit zuschreibt, den inneren Sinn zu affizieren (B 153–154; A 102). Diese Idee krankt vor allem daran, dass der Begriff der Affektion notwendigerweise eine kausale Einwirkung, und diese wiederum eine Abfolge in der Zeit impliziert (vgl. B 157–158, Fn). Gerade das muss aber für den Denkakt ausgeschlossen bleiben: Vorstellungen, insofern sie Gedankenteile ausmachen, können nicht durch mein Denken verursacht werden, da es sich hierbei um einen zeitlichen Vorgang handeln müsste. Zwar ist mein Denken der Grund für die Verbindung in einem Urteil, aber gerade deshalb kann es sich nicht um eine freie Verursachung meiner Gedanken in der Zeit handeln.

Die problematische Idee einer Selbstaffektion der Denkerin wird von Kant deshalb auch nicht wirklich weiter verfolgt. Allerdings setzt er an ihre Stelle in gewisser Hinsicht das ebenso problematische Konstrukt eines intelligiblen Charakters. Dieser soll zwar frei handeln können (Prol, AA 4: 343–344), allerdings ohne dabei irgendwelchen Zeitbedingungen zu unterstehen (A 539–

540 | B 567–568). Die größte Schwierigkeit hiermit ist, dass schwer begreifbar gemacht werden kann, wie die ›außerzeitlichen‹ Handlungen eines solchen Subjekts überhaupt die Zukunft bestimmen könnten, da sie ja ›von immer‹ aus wirken müssten. Dass diese rein intelligible, und deshalb letztlich dualistische Auffassung von Freiheit problematisch ist, folgt schon aus Kants eigener Annahme, dass wir endliche und keine absoluten Subjekte sind. Ein absolutes Subjekt könnte unter Umständen zwar die zeitlose Geltung seines Denkens dadurch garantieren, dass es sich selbst als Inhalt seiner eigenen Denkaktivität frei hervorbringen würde. Den wirklichen Vollzug der Aktivität eines solchen nicht diskursiv denkenden absoluten Subjekts könnten wir allerdings nicht begreifen, weil dieser vollkommen außerhalb der natürlichen Zeit stattfinden müsste. Deshalb scheitern in der *Transzendentalen Dialektik* sowohl der Versuch, uns als absolute Denksubstanz als auch der Versuch, uns als absolut freie Ursache unserer eigenen Gedanken zu erkennen.

Aristoteles und die geistige Zeit des Denkens

Daraus ergibt sich schließlich in *Teil III* das Problem, in welcher Art von Zeit ein zeitloser Denkakt durch ein zeitlich existierendes Subjekt vollzogen werden kann. In *Kapitel 5* wird eine mögliche Lösung für diese Schwierigkeit darin gesucht, dass im Vollzug unserer Denkakte in Form der drei Zeitaspekte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft etwas Entscheidendes an der natürlichen Zeit, die wiederum durch die Beziehungen zwischen allen Zeitpunkten am Zeitstrahl eindeutig geordnet ist, hervorgebracht wird.

Die Zeit des realen Denkens (§§ 57–59)

Auch wenn die beiden Lösungsvorschläge Kants nicht befriedigen, gibt er doch einige wichtige Hinweise darauf, in welche Richtung wir seinen Ansatz weiterführen sollten. So gibt er zu, dass wir verstehen müssten, wie das Denken zwar in der Zeit »geschieht«, aber deshalb noch nicht selbst ein wesentlich zeitlicher Vorgang sein kann (Refl, AA 18: 319). Um allerdings die Einheit der Zeit zu erhalten, und keine zusätzlichen Zeitreihen, die für das Denken reserviert bleiben, einzuführen, was den Zeitbegriff selbst widersprüchlich machen würde (vgl. Refl, AA 18: 319), lässt es Kant offen, wie das real vollzogene Denken gleichzeitig seine eigene Zeitlosigkeit erhalten kann. Um diese Schwierigkeit zu lösen, wenden wir uns in diesem letzten Teil der Untersuchung Aristoteles zu.

Aus unserer Verlegenheit herausführen kann uns insbesondere die aristotelische Unterscheidung zwischen Kinesis und Energeia. Bewegungen – oder allgemeiner formuliert: Veränderungen überhaupt – zeichnen sich dadurch aus, dass sie während ihres Vollzugs noch nicht vollbracht sind, da ihr Ziel außerhalb derselben liegt (Met. 9.6: 1048b). Nach Rom zu fahren impliziert beispielsweise, dass das betreffende Subjekt Rom noch nicht erreicht hat. Aktivitäten sind hingegen während ihres Vollzugs schon vollbracht, da ihr Ziel in ihnen selbst liegt (Met. 9.6: 1048b). So impliziert den Ball zu sehen, dass das betreffende Subjekt zu jedem Zeitpunkt des Wahrnehmens den Ball schon sieht. Dieser wesentliche Unterschied zwischen Kinesis und Energeia drückt sich in der sogenannten Perfektprobe aus. Wenn gilt, dass *A tut X* (progressiver Aspekt) gleichbedeutend ist mit *A hat (immer schon) X getan* (perfektiver Aspekt), dann impliziert *X zu tun*, sein Ziel dadurch schon erreicht zu haben (Energeia). Andernfalls wird *X getan*, um etwas anderes zu erreichen (Kinesis) (vgl. Rödl 2011: 58).

Aristoteles ist darin zu folgen, dass das Denken eine Energeia ist, die zwar vollzogen wird, aber dabei nicht wesentlich noch ihrer Vollendung harrt, sondern sich nur akzidentellerweise auch in einer Kinesis ausdrückt. Das wirft wiederum ein Folgeproblem auf. Denn um zu rechtfertigen, dass dem Denken als Energeia auch reale Veränderungen in der Zeit entsprechen, die sein Wesen zwar nichts angehen, aber untrennbar mit ihm verbunden sind, muss man die aristotelische Definition der Bewegung als das endliche Verwirklichen des der Möglichkeit nach Seienden diskutieren (Phys. 3.1: 201a). Ich schließe mich der Interpretation an, dass sich entgegen dem ersten Eindruck gerade nicht die natürliche Veränderung, sondern vielmehr die Aktivität des Subjekts als das eigentlich Grundlegende herausstellt. Denn ohne diese ließe sich auch die Möglichkeit der Veränderung des Subjekts als die Fähigkeit, etwas Anderes zu werden, als man schon ist, nicht verstehen (vgl. Kosman 2013: 68).

Die drei Aspekte der geistigen Zeit (§§ 60–72)

In seiner Diskussion des Zeitbegriffs deutet Aristoteles an, dass es zwei verschiedene Weisen gibt, zeitliche Unterschiede zu setzen. Entweder, indem man die Zeitpunkte am Zeitstrahl als absolute Skala gemäß den Relationsbegriffen »früher« und »später« ordnet, oder aber, indem man von einer Beobachterperspektive aus Zeitpunkte als »gegenwärtig«, »zukünftig« oder »vergangen« bestimmt (vgl. Phys. 4.13: 222a und 4.14: 223a). Damit nimmt Aristoteles die heute geläufige Differenzierung zwischen B-Zeit und A-Zeit

vorweg (vgl. McTaggart 1908: 458). Ich verwende diese Unterscheidung um die beiden folgenden Zeitbegriffe voneinander abzugrenzen:

Natürliche Zeit Abfolge von Zeitpunkten, die durch die Unterscheidung zwischen »früher als...« und »später als...« geordnet ist (B-Zeit)

Geistige Zeit Einheit der drei Zeitaspekte, die einen Zeitpunkt als »gegenwärtig«, »zukünftig« oder »vergangen« bestimmen (A-Zeit)

Die geistige Zeit ist meiner Auffassung nach zwar nur durch die denkende Tätigkeit von Subjekten wie uns wirklich. Verständlich als reale Zeit des Denkens wird sie aber nur als die Aufhebung der Bestimmungen der natürlichen Zeit. Die Bestimmungen der natürlichen Zeit hingegen sind zwar für sich verständlich, aber nicht ohne ihre Aufhebung in die geistige Zeit im Vollsinne wirklich. Erst durch die tatsächliche Überführung der Bestimmungen der B-Zeit in jene der A-Zeit kann die natürliche Zeit Veränderungen eines zeitlich bestimmten Denksubjekts ermöglichen.

Dadurch können wir abschließend verstehen, wie in Gestalt endlicher Subjekte die natürliche Zeit zu einer geistigen Zeit erweitert wird. Denn die geistige Zeit des Denkakts besteht gerade darin, die natürliche Zeit im Vollzug des Denkens in der Gegenwart zu zentrieren, sie dadurch auf die Vollendung dieses Akts in der Zukunft auszurichten sowie schließlich reflexiv in die Vergangenheit zurückzubeugen (vgl. Koch 2006: 381, 538 sowie Martin 2020: 305). Dadurch lässt sich nachvollziehen, wie wir als endliche Subjekte zwar auf der einen Seite denkend in der natürlichen Zeit existieren, auf der anderen Seite aber durch die Aktivität des Denkens jene Bedingung wiederum überwinden. Dies leisten wir eben gerade dadurch, dass wir die geistige Zeit als Gesamtheit der in den drei Zeitaspekten vollzogenen Denkakte hervorbringen. Dasjenige, was man »früher« und »später« in Bezug auf einen Denkakt nennt, kann nur verständlich sein, wenn wir den Denkakt durch die Einheit der drei Zeitaspekte real vollziehen:

Gegenwart Wir unterscheiden denkend das Früher und das Später eines Akts in der Gegenwart voneinander. Damit ist der *Ursprung* der geistigen Zeit im jetzigen Denkvollzug dasselbe wie die Zentrierung der natürlichen Zeit in einem »geistigen Jetzt«.

Zukunft Wir richten denkend das Später eines Akts an der bereits jetzt vorwegnehmend zu verwirklichenden Zukunft aus. Die *Offenheit* der geistigen Zeit im noch ausstehenden Denkvollzug ist insofern dasselbe wie die Ausrichtung der natürlichen Zeit auf ein »geistige Später«.

Vergangenheit Wir reflektieren denkend auf das bereits geschehene Früher eines Akts in der Vergangenheit zurück. Die *Tiefe* der geistigen Zeit

im bereits vollzogenen Denkkakt ist darin schließlich dasselbe wie die Rückbeugung der natürlichen Zeit in ein ›geistiges Früher‹.

Genauso wie die geistige Zeit nicht ohne die natürliche wirklich werden kann, ist auch jede *Energeia* nur durch das Geschehen einer *Kinesis* möglich. Umgekehrt ist die *Kinesis* nicht für sich im Vollsinn wirklich, sondern hat zu ihrem Zweck die Ermöglichung einer *Energeia*. Das Zugrundeliegende ist hier das denkende Subjekt, und das Natürliche ist darauf ausgerichtet, dessen Akte zu ermöglichen. Das Denken ist damit derjenige Akt, der sich in der geistigen Zeit vollzieht, indem er diese durch den ›Gebrauch‹ der natürlichen Zeit als ein zeitloses Ganzes hervorbringt. Deshalb endet diese Untersuchung auch mit dem Hinweis, dass sich in den drei Zeitaspekten der Grundgedanke einer philosophisch gerechtfertigten *historischen* Zeit findet. Denn vor diesem Hintergrund kann das Verhältnis des Denkens zu seiner eigenen Zeit so verstanden werden, dass durch die Prägung der natürlichen Zeit als Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit erst so etwas wie eine Geschichte des Geistes möglich wird.

I.
**Der Gedanke als zeitloser Gegenstand
des Denkens**

1. Logische Form und zeitlose Wahrheit

1.1 Die Wahrheit des Gedankens

§1 *Wahrheit als Übereinstimmung*

Das Thema dieses ersten Teils ist die Frage, was der Gegenstand des Denkens ist. Damit wird ganz allgemein danach gefragt, worauf sich das Denken richtet. Im Anschluss an Frege soll dafür argumentiert werden, dass dieser Gegenstand das zeitlos Wahre ist. Da Gedanken als dasjenige, was wahr oder falsch sein kann, eingeführt werden, ist das Denken also auf Gedanken ausgerichtet. Dabei werden wir Frege darin folgen, dass Gedanken als Gegenstand des auf Wahrheit ausgerichteten Denkens unabhängig von einzelnen Denkakten sind.¹ Das bedeutet allerdings nicht, dass sie möglich wären, ohne dass überhaupt irgendein Denkakten mit ihnen verbunden wäre. Im zweiten Kapitel wenden wir uns daher mit Wittgenstein dem Denkakten zu, allerdings nicht insofern er als einzelne Tat für die Wahrheit des Gedankens entbehrlich, sondern insofern er für ihn in allgemeiner Hinsicht notwendig ist.

Beginnen wir also mit der minimalen Vorstellung, dass die Philosophie, ebenso wie die Wissenschaft, nach Wahrheit strebt. Sie tut dies nicht nur im Sinne eines zu erreichenden Ideals, sondern auch als Maßstab ihrer jeweils konkreten Durchführung. So beginnt Frege einen frühen Entwurf zu einem Logik-Lehrbuch mit dem Satz: »Das Ziel des wissenschaftlichen Strebens ist *Wahrheit*.« (NS: 2) Insofern sich das Denken mit der Absicht, dieses Ziel zu erreichen, auf die Welt bezieht, und die Philosophie diese Bezugnahme systematisch zu klären versucht, ist ein Ziel der Philosophie, deutlich zu machen, worin die Wahrheit des Denkens besteht. Der Logik als Wissenschaft von den Gesetzen des korrekten Denkens kommt dabei die Rolle zu, diesen Bezug auf Wahrheit genauer zu erläutern.

Wenn wir einen Satz *s* äußern, habe er einen mathematischen, naturwissenschaftlichen oder historischen Inhalt, so erheben wir in der Regel

¹ Dadurch sollte bereits klar sein, dass ich »Gegenstand« hier nicht im fregeschen Sinne gebrauche, sondern als nicht-technischen Begriff. Ein Fregescher Gegenstand ist dasjenige, worauf wir in einem Gedanken einen Fregeschen Begriff anwenden (vgl. §8 unten). Mit dem Gedanken beziehen wir uns deshalb auch nicht auf ein Ding, sondern auf einen Wahrheitswert. Wenn ich vom Fregeschen Sprachgebrauch abweichend im Folgenden beispielsweise schreibe, »wir beziehen uns im Denken auf...«, dann ist das gleichbedeutend mit »wir denken...« oder »der Gegenstand des Denkens ist...«.

damit den Anspruch, etwas Wahres zu sagen.² Dieser Anspruch auf Wahrheit drückt sich darin aus, dass wir dem Gedanken oder der Proposition p das Eigenschaftswort »wahr«, bzw. die Charakterisierung »Es ist wahr, dass...« (beides im Folgenden abgekürzt w) beilegen können.³ Ein Gedanke p , als die kleinste sinnvolle Einheit des Denkens, scheint also in erster Linie dadurch ausgezeichnet zu sein, dass er wahr oder falsch sein kann:

»Ohne damit eine Definition geben zu wollen, nenne ich Gedanken etwas, bei dem überhaupt Wahrheit in Frage kommen kann.« (G: 33) »Als äusseres Kennzeichen für die denkende Verknüpfung kann dienen, dass bei ihr die Frage, ob sie wahr oder unwahr sei, einen Sinn hat.« (NS: 189)⁴

Woran erkennt man aber, ob diese Frage in Bezug auf einen bestimmten Satz einen Sinn hat? Dazu scheint geklärt werden zu müssen, was »wahr« bedeutet. Denn nur wenn die Bedeutung des Kennzeichens w klar ist, kann man wissen, ob es in einem bestimmten Fall angewendet werden muss oder nicht, und das heißt nach dem Bisherigen, ob etwas als ein Gedanke zu gelten hat oder nicht.⁵

² Es liegt in der Natur der Sache, dass wir vorerst von »Satz«, »Äußerung« etc. sprechen müssen. Denkt man dabei an bestimmte, an empirische Kontexte gebundene Aussagen, so ist es natürlich möglich, zu lügen, oder auch herausfinden zu wollen, was wahr und was falsch ist. Die Frage, wie diese pragmatischen und empirischen Bedingungen in Bezug auf die Behauptung eines Gedankens mit dem hier gewählten Anfang, dem Streben nach Wahrheit, wesentlich verbunden sind, muss vorerst zurückgestellt werden.

³ Ich verwende hier »Gedanke« bereits im freigeschen Sinn, also vorerst synonym zu dem, was man früher »Urteil«, später jedoch »Proposition« genannt hat (vgl. G: 33 Fn1, 35 Fn3). Allerdings ziehe ich den Begriff »Gedanke« vor, da, wie wir später noch sehen werden, mit dem Begriff »Proposition« bereits eine bestimmte Position in Bezug auf das Verhältnis von Denkendem und Gedankeninhalt eng verbunden ist, die mir nicht richtig zu sein scheint (vgl. § 13 unten). Der Urteilsbegriff soll hingegen für eine noch zu rechtfertigende kantische Position reserviert bleiben (vgl. insbesondere § 30 unten).

⁴ Die hier relevante Unterscheidung wird zwischen demjenigen, was wahr oder falsch sein kann, und demjenigen, was es nicht sein kann, gemacht. Da Gedanken auf diese Weise durch ihre Wahrheitsfähigkeit bestimmt werden, setzen wir hier vorerst den Kontrast zu demjenigen voraus, was *kein* Gedanke ist (also etwa Dinge oder Tatsachen), und nicht etwa zu *anderen* Gedanken, die vermeintlich weder wahr noch falsch, oder aber ein Drittes sind (beispielsweise Tautologien, Fragen oder Befehle). Es ist deshalb kein Einwand gegen diesen Anfang auf vermeintliche Gedanken zu verweisen, die weder wahr noch falsch seien, da nach dem jetzigen Stand der Argumentation solche Fälle ausgeschlossen sind. Zur vorerst rein negativen Charakterisierung dessen, was nicht wahr oder falsch sein kann, vgl. (Martin 2020: 210–211).

⁵ Im Folgenden soll unter »Satz« immer die konkrete sprachliche Äußerung verstanden werden, etwa »Napoleon krönte sich im Jahre 1804 zum Kaiser Frankreichs«. »Gedanke«

Die Wahrheit w eines Gedankens p besteht in seiner Übereinstimmung mit der Wirklichkeit – so lautet die gängige Definition.⁶ Mit dem Prädikat w scheint man sagen zu wollen, dass es sich tatsächlich so verhält, wie mit dem Satz s , dem es zugeordnet ist, behauptet wird. Die geforderte Übereinstimmung soll also zwischen dem im Satz ausgedrückten Gedanken p , und den Dingen, bzw. der behaupteten Tatsache t , bestehen. Damit ist zum einen die Idee verbunden, dass Wahrheit eine Eigenschaft von Gedanken ist, deren sprachliches Abbild Sätze sind ($w: p \rightarrow t$). Zum anderen besteht die Überprüfbarkeit dieser Wahrheit in der Unabhängigkeit der Tatsache vom Akt des Urteilens.⁷

Während die Übereinstimmung meist in der strukturellen Analogie zwischen dem sprachlichen Ausdruck des Gedankens in einem Satz und der Sachlage in der Welt gesehen wird,⁸ scheint für die sogenannte Korrespondenztheorie der Wahrheit noch grundlegender zu sein, dass eine wie auch immer geartete Übereinstimmung auch überprüfbar ist. Der Satz » $w: 5$ ist eine Primzahl« impliziert demnach, dass wir überprüfen können, ob es sich tatsächlich so verhält, wie mit dem Satz behauptet wird. Das ließe sich bewerkstelligen, indem wir die Definition von »Primzahl« (eine Zahl, die nur

verwenden wir vorerst als dasjenige, was mit einem Satz durch das Denken des darin ausgedrückten Inhalts gesagt wird, also die Tatsache, dass dieses historische Ereignis stattgefunden hat, und zwar im angegebenen Jahr. Die genauere Klärung dieser Begriffe wird erst im Laufe dieses Kapitels möglich sein.

⁶ Ein klassischer Topos für die Einführung und Diskussion dieser Definition ist Thomas von Aquins *De veritate (Quaestio I)* (Thomas 1986: 18–23). Eine neuere Version findet sich bei Russell. Dieser erinnert wiederholt zu Recht daran, dass es hier nicht um die Frage geht, was als ein Kriterium von Wahrheit gelten kann, sondern darum, was das Wort »Wahrheit« bedeutet, d. h. welche Definition von Wahrheit wir unabhängig von bestimmten Fällen des Wahrseins geben können (Russell 1992: 117).

⁷ Das fasst Russell bündig zusammen, wenn er schreibt, dass aus erstens der Möglichkeit der Falschheit eines Urteils, zweitens der Tatsache, dass Wahrheit eine Eigenschaft von Überzeugungen sei und drittens daraus, dass das Maß der Wahrheit in der vom Urteil unabhängigen objektiven Realität bestünde, insgesamt folge, »that truth consists in some form of correspondence between belief and fact«. (Russell 1988: 70) Auf das dabei zugrunde liegende, und letztlich irreführende Verständnis von Überzeugung (»belief«) kommen wir noch zu sprechen (vgl. § 13 unten).

⁸ Man denke etwa an Wittgensteins Versuch, diese strukturgleiche Beziehung zwischen Satz und Welt mithilfe einer Bildtheorie auszubuchstabieren (vgl. TLP 2.12 ff.). Diesen Vorschlag nimmt er allerdings am Ende des *Tractatus logico-philosophicus* (im Folgenden einfach: *Tractatus*) in einem spezifischen und viel diskutierten Sinn wieder zurück (vgl. TLP 6.53–6.54). Da ich insgesamt der in sogenannten resoluten Lesarten verteidigten Auffassung folge, dass man den Autor hier beim Wort nehmen sollte (vgl. hierzu Conant/Diamond 2004), verstehe ich die Abbildtheorie als von Seiten Wittgensteins schlussendlich zurückgewiesenen Ansatz

durch sich selbst sowie durch 1 teilbar ist) an der Zahl 5 überprüfen. Da allein unter der Berücksichtigung der natürlichen Zahlen die 5 durch keine Zahl größer als 5 sowie nicht durch 2, 3 oder 4 teilbar ist, fällt sie unter den Begriff der Primzahl. Ganz unabhängig davon, was Zahlen nun genau sind, scheint dadurch klar, dass der Satz »5 ist eine Primzahl« deshalb wahr ist, weil er einer Überprüfung des behaupteten Zusammenhangs zwischen dem Begriff der Primzahl und dem Gegenstand, der Zahl 5, standhält.

Ebenso ist die Wahrheit des empirischen Satzes »Der Siedepunkt von Wasser liegt (unter ganz bestimmten experimentellen Bedingungen) bei 100 Grad Celsius« dadurch gewährleistet, dass bisher kein Ereignis beobachtet wurde, welches diese Behauptung widerlegt. Wenn also nicht nach experimentellen Standards dokumentiert wird, dass Wasser unter Normalbedingungen bei einer anderen Temperatur siedet, ist der Satz wahr. Auf gleiche Weise ist die Wahrheit des Satzes »Napoleon krönte sich im Jahre 1804 zum Kaiser der Franzosen« überprüfbar, indem wir die historischen Quellen konsultieren. Der den Sätzen vorangestellte Zusatz »Es ist so, dass...« würde in beiden Fällen bedeuten, dass der Zusammenhang assertorisch und nicht bloß problematisch behauptet wird, unabhängig davon, ob die Überprüfbarkeit stets aufs Neue empirisch gewährleistet oder ein für alle Mal erfahrungsunabhängig bewiesen werden kann (NS: 150 ff.).

Der Vorteil dieser Wahrheitsdefinition scheint zu sein, dass eine Möglichkeit der wirklichen Überprüfung der Wahrheit eines Satzes eingeräumt wird. Bei anderen Wahrheitsdefinitionen, etwa der Konsenstheorie, ist diese Möglichkeit zwar prinzipiell auch gegeben, aber sie ist an sich zufällig. Denn ob eine Aussage von der Mehrheit der Urteilenden angenommen wird oder nicht, kann sich ändern anhand von der Aussage selbst nicht inhärenten Faktoren. Anders liegt die Sache, so scheint es, bei der Definition der Wahrheit als Übereinstimmung. Hier ist es möglich, zu überprüfen, ob der Satz *s*, mit Hilfe dessen ein Gedanke *p* behauptet wird, auch mit der Tatsache selbst übereinstimmt. Es wird nicht etwa der Inhalt des Satzes mit einem anderen Inhalt oder die Meinung eines Urteilenden mit der eines anderen verglichen, sondern vielmehr der Inhalt mit dem, worauf er sich bezieht, d. h. mit der objektiven Welt, die unabhängig von dieser Aussage besteht.⁹

⁹ Unter Verweis auf Gareth Evans' Text »Things Without the Mind« macht Rödl klar, dass die Annahme einer »objektiven Welt« notwendigerweise auf die Unabhängigkeit derselben vom sie auffassenden Subjekt hinausläuft: »A world, an objective world, the object of thought insofar as thought is objective, is something that is and is as it is independently of being apprehended by her who apprehends it[.]« (Rödl 2018a: 3)

§2 Tarskis deflationistische Wahrheitsdefinition

Man könnte nun versuchen, diese ontologischen bzw. epistemologischen Voraussetzungen zu eliminieren, indem man eine rein formale Definition von Wahrheit gibt. Diesen Weg, den Begriff der Wahrheit eines Satzes durch die formale Analyse von bestimmten Sprachen allgemein zu definieren, schlägt Tarski ein. In seinem Aufsatz »The Concept of Truth in Formalized Languages« stellt er zu Anfang das methodische Prinzip auf:

»I shall not make use of any semantical concept if I am not able previously to reduce it to other concepts.« (Tarski 1936: 152–153)

Dieses Vorgehen soll es erlauben, Wahrheit unabhängig von einer konkreten Theorie über die Beschaffenheit der Welt sowie unabhängig von epistemischen Annahmen über die Voraussetzungen wahrer Sätze zu definieren. Tarski führt zuerst aufgrund der Lügnerparadoxie, die prinzipiell in jeder nicht-formalen natürlichen Sprache auftreten kann, eine für formale Sprachen sinnvolle Unterscheidung verschiedener Sprachebenen ein (Tarski 1936: 167).¹⁰ In der Folge kann die Wahrheit eines Satzes w definiert werden:

(W) »Gras ist grün« ist wahr, genau dann, wenn Gras grün ist.

Diese Definition erfüllt die T-Konvention, nach der p nur dann wahr ist, wenn p (Tarski 1936: 187–188). Ein Satz der Objektsprache, durch die Anführungszeichen gekennzeichnet, wird in der Metasprache durch die T-Konvention als wahr eingestuft.¹¹

Ein oft vorgebrachter, letztlich aber haltloser Einwand gegen Tarskis Definition lautet, dass das Wahrheitsprädikat nur in Bezug auf eine bestimmte Sprache definierbar ist, und deshalb kein hinreichend allgemeiner Begriff der Wahrheit festgelegt wird. Dessen ist sich Tarski bewusst, denn die Beschränkung auf eine bestimmte Objektsprache ist expliziter Bestandteil

¹⁰ Die Lügnerparadoxie kann deshalb immer entstehen, weil in jeder nicht-formalen Sprache der Name eines Satzes wiederum Teil dieser Sprache ist und gleichzeitig in die Definition von wahren Sätzen eingehen kann (Tarski 1933: 165). Denn unter dieser Voraussetzung sind sich selbst widersprechende Sätze wie »Dieser Satz ist nicht wahr« formulierbar.

¹¹ Das ist eine gerechtfertigte Anforderung an jede Wahrheitstheorie: »A theory of truth, serving as a theory of sense for a language, must show how to derive, for each indicative sentence of the language, a theorem of the form 's is true if and only if p', where what replaces 'p' in each case is [...] a sentence giving the content of propositional acts [...].« (McDowell 1998: 12). Der Bezug auf propositionale Akte wird weiter unten noch verständlich werden.

seines Vorgehens, um das Prädikat *w* zu definieren (vgl. Tarski 1944: 342 ff.). In diesem Sinn kann man bemerken, dass es sich bloß um die Definition eines Prädikats für Aussagesätze bestimmter Sprachen handelt, ohne dass dies für sich schon ein Argument gegen die philosophische Relevanz der Definition wäre.¹²

Eine interessantere Überlegung scheint zu sein, dass Tarskis Definition nur verständlich ist, wenn sie mithilfe der semantischen Begriffe der Sättigung eines Prädikats und der Referenz auf ein Objekt angereichert wird (vgl. McDowell 1998: 12). Denn ein wahrer Satz ist der Definition zufolge einer, der durch alle unendlichen Mengen von Objekten erfüllt wird, während ein falscher Satz durch keine unendliche Menge von Objekten erfüllt wird (Tarski 1936: 194). Das bedeutet: Insofern »Gras« auf Gras referiert und »() ist grün« von etwas dann erfüllt wird, wenn es grün ist, ist der Satz »Gras ist grün« wahr, genau dann, wenn das damit bezeichnete Objekt unter das Prädikat fällt. Damit rekurriert Tarski letztlich auf die semantisch zu klärenden Begriffe der Sättigung eines Prädikats und des Gegenstands der sprachlichen Referenz. Auch das ist zwar offensichtlich kein substantieller Einwand gegen seine Arbeit, weist aber darauf hin, dass für eine sinnvolle Definition von Wahrheit in jedem Fall geklärt werden muss, was unter dem Ausdruck »genau dann, wenn« in der Definition (W) zu verstehen ist, und damit, was die Sättigung eines Prädikats durch ein Referenzobjekt bedeutet (vgl. Davidson 1996: 268).¹³ Die klassische Wahrheitstheorie versucht diese Schwierigkeit mithilfe der Übereinstimmung von Gedanke und Tatsache zu lösen. Davidson hingegen betont, dass die semantischen Bedingungen des Wahrheitsbegriffs letztlich auf das Bedeutungsfeld der Überzeugung (»belief«), die mit einem Satz ausgedrückt wird, zurückführt (vgl. Davidson, 1990: 286 sowie Davidson: 1996: 276).

¹² Vgl. auch Davidsons Einschätzung: »What is clear is that Tarski did not define the concept of truth, even as applied to sentences. Tarski showed how to define a truth predicate for each of a number of well-behaved languages, but his definitions do not, of course, tell us what these predicates have in common.« (Davidson, 1990: 285–286) Ähnlich auch in (Davidson 1996: 269).

¹³ So argumentiert auch Putnam in seinem kurzen Aufsatz »On truth«, wenn er herausstellt, dass die Definition Tarskis nicht falsch, aber für eine wirkliche Klärung des Sinns von »Wahrheit« nutzlos sei (Putnam 1983: 37–40). Die vorhandene Erklärungslücke, die hier mit den Begriffen »Sättigung« und »Referenz« angedeutet wurde, bezeichnet Putnam als die Frage nach dem Begriff der »assertability« eines Wahrheitsanspruchs (Putnam 1983: 42 ff.). Allerdings führt die hieran anschließende Diskussion um die Bedingungen der Behauptbarkeit eines Satzes auf ähnliche Probleme, wie wir sie im nächsten Paragraphen diskutieren werden. Deshalb erweist sich auch Putnams am Pragmatismus orientierter Weg als wenig gewinnbringend.

Schwerwiegender ist aber ein Einwand, der sich im Anschluss an Wittgensteins Unterscheidung zwischen transitiver und intransitiver Verwendung von Sätzen, bzw. Prädikaten ergibt (vgl. BrB: § 15, 245). Während wir sprachliche Ausdrücke wie beispielsweise »eigenartig« manchmal verwenden, um zu spezifizieren, was die jeweilige Eigenart von etwas genau ist (transitiv), gebrauchen wir sie in anderen Fällen, um bloß eine Betonung oder Hervorhebung von etwas in seiner Eigenart zu erreichen (intransitiv) (vgl. hierzu auch Diamond 2001: 110–111). Diesen Unterschied kann man nun auf die deflationistische Definition der Wahrheit anwenden. Demnach liegt ihr Problem nicht darin, dass Tarski keine semantischen Begriffe zur Klärung der T-Konvention einführt. Vielmehr begründet die T-Konvention selbst eine irreführende Praxis der Erklärung der Wahrheit eines Satzes. Wenn ich die Wahrheit von »Gras ist grün« dadurch erkläre, dass ich die Worte ohne Anführungszeichen wiederhole, dann könnte man das für eine Spezifizierung der Bedeutung des Satzes halten, durch die deutlich gemacht wird, dass er wahr ist. Gleichzeitig scheint es sich aber um eine bloß wiederholende Hervorhebung des bereits Gesagten zu handeln. Das kommt einer Praxis der Messung meiner eigenen Körpergröße gleich, bei der ich meine Hand auf meinen Kopf lege, um damit zu sagen, ich sei genau *so* groß (vgl. PU I: § 279, 368). In beiden Fällen reicht die intransitive Verwendung nicht aus. Denn um etwas Sinnvolles zu sagen, benötigen wir einen transitiven Gebrauch des Satzes. Dieser könnte darin bestehen, dass ich meine Größe zum Vergleich mit einer anderen Größe verwende oder aber den englischen Satz »Grass is green« als bedeutungsgleich mit der Aussage im Deutschen »Gras ist grün« übersetze.¹⁴ Das ist deshalb ein relevanter Einwand, weil Tarskis Definition als bloß intransitive Wiederholung des Satzes keinerlei Erklärung der Praxis des Gebrauchs des Wahrheitsprädikats leistet. Es ist zwar nicht problematisch, wenn man das Wahrheitsprädikat auf diese Weise in Bezug auf eine bestimmte Sprache definiert, aber es ist auch nicht nützlich für die wirkliche Erklärung der Wahrheit eines Satzes, insbesondere gegenüber dem gegenteiligen Fall, der Falschheit *f*.

¹⁴ Diese Verbindung der wittgensteinschen Unterscheidung mit Tarskis Definition findet sich bei Diamond: »My height can be used to give you someone else's height, an English sentence to give you the meaning of a German one, or of another English sentence, but repeating a sentence and taking its quotes off is putting your hand on your own head.« (Diamond 2001: 132)