

Kants problematische Erbschaft*

Koo van der Wal

Das Denken Immanuel Kants bildet fraglos einen Brennpunkt der abendländischen Philosophie. Immer noch und immer wieder kehren Philosophen zu Kantischen Gedankengängen zurück. Von seinen Schriften erscheinen unausgesetzt Neudrucke und Übersetzungen. Und der Strom von Betrachtungen über die unterschiedlichsten Aspekte seines Denken ist wirklich unüberschaubar.

Zu diesem breiten Interesse am Denken Kants besteht auch aller Anlass. Denn durch sein phänomenal formschaffendes und synthetisches Vermögen hat Kant der Philosophie einen unauslöschlichen Stempel aufgedrückt. In den meisten philosophischen Diskussionen ist er, wie gesagt, bis auf den heutigen Tag nachdrücklich zugegen. Aber auch außerhalb der Philosophie im strikteren Sinne haben seine Auffassungen eine beträchtliche Ausstrahlung gehabt, u.a. auf das politische Denken und auf die Rechtsentwicklung in Europa, zum Beispiel über neukantianische Juristen wie Gustav Radbruch.

Dennoch kann man auch Zweifel hegen in Bezug auf viel Aktivität um Kant. Erstens und noch am wenigsten wichtig gibt es die Gefahr, in Kant-Philologie steckenzubleiben, minuziös Texte und Gedankengänge auszuforschen, ohne dass die Gültigkeitsfrage viel Aufmerksamkeit bekommt - immerhin eine Schwäche vieler philosophischen Betätigung: mit Philosophen und ihren Texten und nicht primär mit Problemen beschäftigt zu sein. Kant selber würde ein wenig missbilligend sagen, dass man auf diese Weise lediglich Philosophie und nicht Philosophieren betreibt. Nicht, dass eine derartige intensive Beschäftigung mit wichtigen Texten, wobei ihr Inneres sozusagen nach außen gekehrt wird, nicht äußerst faszinierend sein könnte. Im Gegenteil. Zum Beispiel, wenn es darum geht, was in der *Kritik der Urteilskraft* 'nun eigentlich' vor sich geht, ob und in welcher Hinsicht Kant hier eine Problematik anspricht, die in den ersten zwei Kritiken liegen geblieben war, sei es, um einige Beispiele zu geben, dass Kant hier einen den Weltbegriffen der ersten und zweiten Kritik zugrunde liegenden neuen Weltbegriff entwickelt (so Klaus Düsing), sei es, dass die *Kritik der Urteilskraft* die beiden früheren Kritiken in einen Zusammenhang bringt und so das Kantische System vollendet (so Wolfgang Bartuschat), sei es, dass Kant hier eine Art Kulturphilosophie vorlegt, die seiner weitgehend formal gebliebenen Moralphilosophie ein historisch-praktisches, die Frage der

Realisierung der Freiheit betreffendes Komplement an die Seite stellt (so Gerhard Krämling). Aber dennoch: es bleibt bei Kants Problemen, Begriffsbestimmungen und Gedankengängen, man bewegt sich dauernd innerhalb seiner Perzeptionen und seines Erfahrungshorizonts, ist gebunden an die intellektuelle Lage, die seinen Ausgangspunkt bildete, kurzum, es ist auch weiterhin Mit-denken und nicht Selbst-denken.

Viel wichtiger aber ist ein anderer Aspekt: dass wir uns inzwischen von der Welt, in der Kant lebte und dachte, so weit entfernt haben, dass zwischen seiner und unserer Sicht der Dinge und zwischen seinen und unseren Problemen nur noch eine ziemlich indirekte Beziehung besteht. Kants Position könnte aus heutiger Sicht wohl viel verletzlicher sein als oft angenommen wird und sie ist das auch wirklich. Es scheint mir daher nicht überflüssig, neben aller Bewunderung (und nochmals: dazu gibt es ausgiebig Gründe) den problematischen Charakter des Kantischen Philosophierens mal in den Vordergrund zu rücken. Ich wähle zwei Eingänge: zuerst den Abstand, der sich inzwischen zwischen Kant und uns gebildet hat und sodann den problematischen Beitrag, den Kant zum Entstehen wichtiger Sackgassen, in die die moderne Kultur geraten ist, geliefert hat.

Gewässer, die uns von Kant trennen

Die Zeit hat auch in der Philosophie nicht still gestanden. Beziehungsweise, wir haben seit Kant hinzugelernt. In der Philosophie bedeutet das, dass wir zu einer anderen Sicht der Dinge gelangt sind. Besonders, dass wir ein Auge für in früheren Phasen der Philosophie vernachlässigte oder zu wenig beachtete Dimensionen des Daseins bekommen haben. Wenn wir uns auf die wichtigsten Entwicklungen der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert beschränken, diese sind: 1) eine neue Auffassung der Subjektivität; 2) die Entdeckung des Phänomens der Intersubjektivität und Relationalität; 3) Einsicht in die Bedeutung des allgegenwärtigen Faktums der Vermittlung; und 4) die Entwicklung in Richtung eines mehrfachen Erfahrungs- und Rationalitätsbegriffs. Das sind ebenso viele Gewässer, die uns von Kant trennen.

Was den ersten Punkt betrifft, besonders die Existenzphilosophie hat betont, Subjektsein bedeute: von innen heraus das eigene Dasein durchleben, unter anderem in Stimmungen wie Freude, Angst, Ekel, Einsamkeit u.d., oder in mich auf mich selbst zurückwerfenden Grenzsituationen wie Leiden, Schuld, Todesbewusstsein, Liebe und tief empfundenem Glück. Eine philosophische Explikation des Subjektseins soll also von der innerlich durchlebten Selbsterfahrung von mir als unverwech-

selbarem Wesen ausgehen. Bei Kant jedoch bleibt das Subjekt ein abstraktes und anonymes Wesen ohne persönliche Biographie und konkrete historisch-kulturelle Situierung. Es wird nicht von der inneren Erfahrung her expliziert, sondern von der äußeren Dingwelt her, deren Merkmale es gleichsam spiegelbildlich aufweist.

Das Subjekt ist Kants Auffassung nach mit Anschauungsformen, Verstandesbegriffen und Vernunftideen ausgestattet, die verständlich machen sollen, dass die Erfahrungswirklichkeit immer raum-zeitliche (oder wenigstens zeitliche) Struktur aufweist, ausnahmslos kausal geordnet ist und dass wir die empirische Realität immer unter dem Aspekt von Einheit und Zusammenhang denken. Die Erforschung des Aufbaus des Subjekts hat also die Absicht, die Art der uns erscheinenden Wirklichkeit einsichtig zu machen - etwas Ähnliches ist noch bei Husserls Analyse der Intentionalitätsstrukturen, bei Cassirers Beschreibung der symbolischen Formen und bei Heideggers Daseinsanalyse der Fall, bei der Transzendentalphilosophie über die ganze Front also.

Kurzum, der existentielle Charakter der Subjektivität, die ganz persönliche Selbsterfahrung in intensiv erlebten Stimmungen oder in Grenzsituationen, wird bei Kant nicht thematisiert. Eben solche Erfahrungen aber, und nicht die abstrakte Reflexion des reinen Denkens, bedingen - das ist die Überzeugung, die sich im vergangenen Jahrhundert durchgesetzt hat - in wesentlicher Hinsicht das Auflichten des Phänomens der Subjektivität. Nicht, dass so etwas bei Kant völlig fehlte. Aber wenn es da ist - es meldet sich z. B. in solchen Herzensergießungen, dass zwei Dinge das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir -, so gibt es dafür im Rahmen des Kantischen Denkens kaum originär philosophische Artikulationsmittel.

Ich-Es-Denken

Die spezifische Seinsweise des Subjekts wurde auch noch in der Existenzphilosophie, aber nicht nur da, in wichtigem Maße über die Gegenüberstellung zur Seinsweise des Objekts entwickelt. Und weil Letzterem für das Subjekt charakteristische Merkmale wie Innerlichkeit, Selbsterfahrung, Gestimmtsein, Absichten, Streben, Verantwortungsbewusstsein u.d. abgehen, Subjekt und Objekt anders gesagt ganz verschiedenen ontologischen Ordnungen angehören, kann die Subjekt-Objekt-Beziehung auch nur eine sehr äußerliche sein. Von irgendwelcher Form der Interaktion oder Kommunikation kann mit anderen Worten

nicht die Rede sein. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt kann folglich kein anderes als das eines persönlichen Ich zu einem unpersönlichen Es sein.

Im vergangenen Jahrhundert, damit gehe ich zum zweiten der oben genannten Punkte über, ist die Philosophie zur Überzeugung gelangt, dass die Beziehung *zwischen* Subjekten ganz besonderer Art ist, dass also die zwischenpersönliche Beziehung im Rahmen der Ich-Es-Beziehung nicht adäquat charakterisierbar ist. Die Kategorie der Intersubjektivität wurde damit als eigenständige philosophische Basiskategorie erkannt, mit der eine Seinsdimension *sui generis* angedeutet wird.

In diesem von Buber als dialogische oder Ich-Du-Beziehung bezeichneten Verhältnis treten nicht zwei von sich her schon ausgewachsene Subjekte in zweiter Instanz zu einander in Beziehung. Im Gegenteil, ich kann mich erst in der Begegnung mit dem Anderen zu einem Ich oder Selbst entwickeln. Mit-sein ist also ein fundamentales Merkmal des Menschseins; seiner Natur nach ist er auf Zusammenleben, Begegnung, Kommunikation angelegt. Echte Kommunikation wiederum erfordert, dass ich für den Beitrag des Anderen aufgeschlossen bin, mich von ihm bestimmen lasse, anstatt ihn in meine Welt einzuspinnen, ihn für meine Zwecke zu gebrauchen, kurzum strategisch und manipulativ mit ihm zu verfahren.

Mit diesem kommunikativen Charakter des Menschseins hängt unmittelbar zusammen, dass der Mensch ein sprachliches Wesen ist. Sprache, verbal und nonverbal, ist ja auf Kommunikation ausgerichtet, in der Sprachlichkeit ist das Bezogensein auf Andere enthalten. Dieser Nachdruck auf die Kommunikationsfunktion der Sprache kann zugleich auch eine Erklärung der Verschiebung der Aufmerksamkeit in der Sprachphilosophie des zwanzigsten Jahrhunderts von der Syntax und Semantik zur Pragmatik hin bieten. Denn diese beschäftigt sich mit der Art und Weise, wie die Sprachgebraucher mit der Sprache umgehen.

Dass all unser Denken, Sprechen und Handeln "immer schon" durch Intersubjektivität gezeichnet ist, ist auch eine Grundthese der hermeneutischen Philosophie. Denn wir Menschen leben unserer Natur nach in einer Welt geteilter Bedeutungen, in einem, wie auch gesagt wird, unsere ganze Weise des In-der-Welt-seins bestimmenden 'symbolischen Universum'. Handlungen, Institutionen u.d. können nur aus dem Sinn, den sie für die Betreffenden haben, heraus verstanden werden - eine ganz andere Art des Verstehens also als jene der Naturwissenschaften. Weil Bedeutungen auf diese Weise in der ganzen sozialen und kulturellen Wirklichkeit eine entscheidende Rolle spielen, entwickelte sich die Hermeneutik zur Methode der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften im allgemeinen. Noch weiter geht dann bekanntlich die hermeneutische Philosophie Heideggers und

Gadamer, wo die ganze Erfahrungswirklichkeit sozusagen Text-Charakter bekommt. Das 'Verstehen' bezieht sich mit anderen Worten nicht nur auf bestimmte Wirklichkeitsbereiche, sondern ist die fundamentale Art und Weise, wie der Mensch sich zur Wirklichkeit verhält. Seiner Natur nach ist er ein Wesen, das in einer Welt von Bedeutungen lebt, von sich her also 'verstehend', auslegend, interpretierend in der Welt steht.

Wenn wir uns jetzt wieder Kant zuwenden, kann festgestellt werden, dass sein Denken überwiegend im Schlüssel der Ich-Es-Beziehung steht. Näher: der Beziehung eines aktiven, schöpferischen und gestaltenden Ichs zu einem passiven, inerten, toten und inkommunikablen Objekt. Kants Wirklichkeitsauffassung ist ja die des 'mechanisierten Weltbildes'. Nicht von ungefähr ist seine Sicht der Wirklichkeit von Newtons mechanistischer Naturphilosophie, in der alles kausal determiniert ist, angeregt worden. Und der zugehörige Erkenntnisbegriff ist seiner Art nach ein technischer.

In einer schönen Abhandlung, 'Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen'¹, hat Karl Löwith, einer der Großmeister der ideengeschichtlichen Forschung, geschildert, wie in der frühen Neuzeit sich im Gegensatz zum antiken und mittelalterlichen kontemplativen Erkenntnisideal ein operativer Wissenschaftsbegriff durchsetzt, für den Erkennen und Machen Kehrseiten derselben Medaille sind. Die Ursprünge dieses neuen Wissensbegriffs liegen im Nominalismus und Voluntarismus des Spätmittelalters, wo Gott eine vollkommene Erkenntnis der Dinge zugeschrieben wird, weil er sie als Schöpfer selber hervorgebracht hat (Löwith zufolge die theologische Prämisse). Dieser Gedanke, dass das Erkennen das Machenkönnen zur Voraussetzung hat, zieht sich dann, jetzt auf das menschliche Erkennen übertragen, durch die neuzeitliche Philosophie und Wissenschaft. Die Mathematik ist eine strenge Wissenschaft, weil wir die mathematischen Entitäten selber konstruieren (so schon Cusanus), es gibt eine Wissenschaft der Politik, "because we make the commonwealth ourselves" (Hobbes²) und Analoges gilt für die Wissenschaften der Geschichte und der gesellschaftlichen menschlichen Wirklichkeit (Vico, Marx, Dilthey). Kurzum, nur diejenige Wirklichkeit, die wir als Ergebnis der eigenen produzierenden Aktivität, als Faktum im buchstäblichen Sinne des 'Gemachten' verstehen können, kann Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis sein. Dieser Gedanke wird dann von Kant radikalisiert und auf die gesamte empirische Wirklichkeit ausgedehnt. Die Erfahrungswirklichkeit ist unserem Denken zugänglich, weil wir sie mit Hilfe der dem Intellekt inhärenten Erkenntnisformen selber hervorgebracht haben. Mit Kants eigenen Worten: "Denn nur das, was wir selbst machen können, verstehen

wir aus dem Grunde."³ Oder: "denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann"⁴. Weil unser Machen sich auf die Erscheinungswelt beschränkt, wir die `übersinnliche' Welt eben nicht hervorgebracht haben, ist eine Erkenntnis der jenseits der Erfahrung liegenden Wirklichkeit (Gott, die Welt als Totalität, die Freiheit, die Unsterblichkeit usw.) uns prinzipiell versagt. Kant kann also als herausragender Vertreter des in der Neuzeit dominanten technisch-operativen Erkenntnisbegriffs betrachtet werden. In dem Licht ist es verständlich, dass Helmut Schelsky Kant als "den ursprünglichen Philosophen der Technik" bezeichnete⁵.

Technisches, auf `Manipulation' und `Beherrschung' der Dinge ausgerichtetes Denken steht seiner Art nach im Zeichen der Ich-Es-Beziehung. Die Dinge werden unseren Schemata unterworfen und im Hinblick auf unsere Bedürfnisse und Wünsche umgestaltet. Deshalb fühlen wir uns in unserem Personsein, als Wesen mit eigenen Überzeugungen und einem eigenen Willen, verkannt, wenn wir von anderen `manipuliert', bzw. `gebraucht', hintergangen usw. werden. Dass ein solches Benehmen mit der Würde der Person im Widerspruch steht, ist eben ein (oder sogar der) Grundgedanke der Kantischen Ethik. Die Bestimmung des Personbegriffs geschieht bei Kant denn auch in hohem Maße, indem er dem Begriff einer Sache mit allem, was darin enthalten ist, entgegengesetzt wird, kaum aber von der zwischenmenschlichen Beziehung her.

Selbstverständlich kennt Kant das Phänomen der zwischenmenschlichen Beziehung; seine ethischen, politik-philosophischen und anderen Betrachtungen setzen es schlechtweg voraus. Aber, und das ist das Entscheidende, er thematisiert dessen spezifischen Charakter, wofür Termini wie Dialog, Kommunikation, Begegnung, Interpretation u.d. verwendet werden, nicht. Das könnte auch eine Erklärung bestimmter Züge seiner Ethik bieten. So sagt er - die bekannte zweite Version des kategorischen Imperativs -, dass wir so handeln sollen, dass wir die Menschheit in der eigenen Person wie in der jedes Anderen jederzeit zugleich als Zweck und niemals bloß als Mittel brauchen. Was hier als achtenswert betrachtet wird, ist also nicht die Person des Anderen (oder meiner selbst) als solche, sondern die Menschheit oder Vernunftnatur selbst. Nur ein Wesen, das reine Selbstbestimmung oder `Aktuosität' ist, also in keiner Hinsicht von außen her bestimmt wird, ist als solches respektwürdig. Respekt oder Achtung ist bei Kant zutiefst Selbstachtung, nämlich der Vernunft vor sich selbst bzw. des Menschen vor seinem `höheren' Selbst, kurzum, vor der `Menschheit' in meiner Person und der des Anderen, nicht nochmals vor jener Person als solcher. Die direkte Beziehung zur Person des

Anderen, von Person zu Person, ist also eine in moralischer Hinsicht nebensächliche Angelegenheit.

Dass bei Kant die zwischenmenschlichen Beziehungen ihrer spezifischen Art nach nicht thematisiert werden, sondern dass die Ich-Es-Relation auch dort für sein Denken maßgebend ist, geht zum Beispiel auch aus seiner Rechts- und politischen Philosophie hervor. Recht ist bei Kant ein System von zwischen Personen bestehenden Verpflichtungsbeziehungen in Bezug auf äußerliche Sachen, präzisiert als Eigentumsverhältnisse. Objekt des Rechts ist, was Kant "das äußere Mein und Dein"⁶ nennt. Und die Funktion des Rechts ist, zu garantieren, dass man über bestimmte Sachen (uneingeschränkt) verfügen kann. Inhaltlich geht es im Recht zuerst um äußere Sachen, auf die der Eigentümer Anspruch erheben kann; Kant nennt dies das Sachenrecht. Daneben unterscheidet er ein "persönliches Recht", bei dem es um Leistungen Anderer (besonders ihre Arbeitskraft) geht, auf die ich auf Grund von mit diesen Anderen gemachten Vereinbarungen ein Anrecht geltend machen kann. Damit werden diese Leistungen mein Eigentum. Personen selbst können zwar nie zu Eigentumsobjekten werden, wohl aber, wie gesagt, ihre Leistungen. Noch näher an die Person heran kommt dann eine Subkategorie des persönlichen Rechts, die Kant das "auf dingliche Art persönliche Recht" nennt. Es handelt sich dann um die Beziehungen zwischen Verheirateten, zwischen Eltern und Kindern und zwischen Hausherrn und Gesinde. Auch in diesen Fällen geht es um eine Form von Eigentumsverhältnissen, wobei Personen selbst unter bestimmten Bedingungen "auf dingliche Weise" den Einsatz bilden. So wird die Ehe von Kant in Termini von Besitz und Eigentum definiert, nämlich als "die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz [!] ihrer Geschlechtseigenschaften"⁷.

Die menschlichen Beziehungen im Recht, kurzum, sind rein äußere Beziehungen und verlaufen über das "äußere Mein und Dein". Das Modell ist das Verhältnis der Person zur Sache, die Ich-Es-Beziehung mit anderen Worten. Selbstverständlich ist das Recht eine zwischenmenschliche Relation, die von Kant auch gestreift wird, wenn er von Vereinbarung, Vertrag u.d. spricht. Aber, wie gesagt, der spezifische Charakter dieser Beziehung, die ganze nur hermeneutisch und pragmatisch erschließbare Dimension der Interaktion, wird bei Kant nicht thematisiert. Und eben darauf liegt in der heutigen rechtsphilosophischen Diskussion der Nachdruck.

Ebenso steht Kants politisches Denken im Zeichen äußerer menschlicher Beziehungen. Nicht von ungefähr ersetzt er in der Devise der Französischen Revolution 'Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit' letztgenannten Terminus durch Selbständigkeit⁸. Brüderlichkeit ist für ihn etwas, was ebenso wie Freundschaft

im Leben gewiss nicht unwichtig ist. Es gehört aber zu privaten Verhältnissen und kann kein Prinzip der Ordnung des öffentlichen Lebens sein - während der Wahlspruch der Französischen Revolution eben Prinzipien zu formulieren beabsichtigte, welche die Pfeiler der neu proklamierten öffentlichen Ordnung bilden. Bei Kant geht es in Staat und Recht um distanzierte Beziehungen zwischen zur Selbsthilfe fähigen Individuen. Brüderlichkeit kann dann kein definierendes Merkmal des bürgerlichen Lebens sein.

Der Staat dient nämlich nur einem Zweck, einen Zustand dauerhafter Koexistenz zwischen den Bürgern zustandezubringen⁹. Jeder kann dann innerhalb der eigenen Lebenssphäre sein Dasein 'nach seiner Façon' einrichten. Das Menschsein wird also bei Kant, ganz anders als z.B. bei Aristoteles, in hohem Maße privatisiert. Mit Recht schreibt Hella Mandt, dass "anders als in der politischen Ethik der aristotelischen Tradition...in der politischen Philosophie Kants das Menschsein keinen öffentlichen Status mehr (hat). Die politische Existenz ist für die Selbstverwirklichung des Menschen ohne Bedeutung; für die frühliberale Theorie in Deutschland ist der Mensch nicht mehr *zoon politikon*."¹⁰

Auch Kants Geschichtsphilosophie trägt stark 'manipulative' Züge. Das zentrale Problem in Kants späteren geschichts- und politikphilosophischen Schriften ist, wie die uns bekannte empirische historische und politisch-soziale Wirklichkeit philosophisch, das heißt mittels des rein vernünftigen Denkens einsichtig gemacht werden kann. Nun, im Hinblick auf die Geschichte ist das nur möglich, indem sie im Lichte eines "verborgenen Plans", den die Natur über die Häupter einzelner Menschen und sogar Völker hinweg ausführt, gelesen wird¹¹. Sie macht das, indem sie von überwiegend bedenklichen Eigenschaften wie Unvertragsamkeit, Eitelkeit, Herrschsucht u.d. Gebrauch macht, wodurch die Individuen und Völker, während sie ihre eigenen Zwecke verfolgen, "unbemerkt" an der Realisierung der Absicht, welche die Natur mit den Menschen hat, mitarbeiten. Die Verwirklichung der Humanität des Menschen vollzieht sich also nicht auf dem Weg von Beratung und Vereinbarung (dazu hält Kant ihn als "krummes Holz" nicht fähig), sondern indem die Natur hinter seinem Rücken einen von ihm nicht bemerkten Plan mit ihm ausführt und mittels [!] seiner ungeselligen Eigenschaften ihn dem von ihr beabsichtigten Zustand der "Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden *bürgerlichen Gesellschaft*" zuführt.

Und zum Abschluss dieses Abschnitts, sogar die Moral widerspiegelt die distanzierte zwischenmenschliche Beziehung. Im moralischen Bereich scheint das kalte Neonlicht der Pflicht, die beinhaltet, dass ich den Anderen respektiere und seine

Würde nicht verletze - selbstverständlich äußerst wichtig, aber es bedeutet, dass die 'warme Hälfte' des moralischen Spektrums mit Phänomenen wie Freundschaft, Liebe, Treue, Sorge usw. hier stark zu kurz kommt. Nicht, dass Kant diese Phänomene nicht kannte, aber sie haben als solche bei ihm keine moralische Bedeutung. Die bekommen sie erst, wenn ihnen das Gütezeichen der Pflicht aufgedrückt werden kann¹².

Vermittlung

Eine dritte wichtige Entwicklung in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts ist, dass man immer mehr und in immer neuen Zusammenhängen von der Bedeutung des Phänomens der Vermittlung durchdrungen wird. Anders gesagt: man entfernt sich immer weiter von Platon und neigt immer mehr in aristotelische Richtung. Platon war, wie bekannt, der Meinung, dass es von allem Seienden und Denkbaren ein ideales Urmodell bzw. eine Idee (buchstäblich 'Form' oder 'Gestalt') gibt, das der eigentliche Gegenstand unseres Erkennens und Denkens ist. Erkenntnisobjekte, Bedeutungen usw. bestehen gleichsam in Reinkultur, unabhängig sowohl von ihrer verzeichnenden Einbettung in die empirisch-zeitliche Wirklichkeit wie von der erkennenden Aktivität des Subjekts. Die Aufgabe des Denkens ist, diese reinen, zeitlosen Erkenntnisgegenstände möglichst getreu abzubilden. Demgegenüber ist eine Strömung wie die Hermeneutik der Überzeugung, die Wirklichkeit könne nur als eine immer schon interpretierte verstanden werden und an diesem Text werde unausgesetzt weiter geschrieben. Bedeutungen können mit anderen Worten nie von der Tradition als dem Prozess ihrer Aufnahme und Weiterentwicklung losgelöst gedacht werden, sie bestehen nicht in idealer und zeitloser Form, sondern nur in spezifischen, historisch bestimmten Kontexten.

Das läuft selbstverständlich in hohem Maße parallel zu der Auffassung des späteren Wittgenstein, Bedeutungen seien an den Gebrauch, den man in praktischen Kontexten von Zeichen macht, gebunden ("meaning is use"); obendrein gebe es eine ganze Reihe solcher praktischen Kontexte, jeder mit seiner eigenen Art und Weise, wie Bedeutungen bestimmt werden. Diese sind also auch hier vom Medium, innerhalb dessen sie funktionieren, abhängig.

Von hier ist es nur ein geringer Abstand zur Sprachtheorie, der zufolge die Sprache kein neutrales, unendlich flexibles und knetbares Medium ist, in dem alles Beliebige ohne Verzeichnung zum Ausdruck gebracht werden kann. Im Gegenteil, so lautet die These, besitzt sie eigene Merkmale und damit eine eigene Dichte und einen eigenen Widerstand, indem nämlich jede Sprache ein Wirklichkeitsbild, einen Erkenntnisbegriff und eine Basishaltung der Wirklichkeit gegenüber beinhaltet. Wer

also in eine Sprachgemeinschaft eintritt, wird mit einer bestimmten Sicht der Dinge und einer bestimmten Haltung ihnen gegenüber imprägniert.

Und, um diesen Punkt noch zu erwähnen, parallel zu den genannten Entwicklungen hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass die Subjektivität oder Innerlichkeit kein völlig auf sich selbst stehender und gegen die äußere materielle Wirklichkeit wasserdicht abgeschotteter Bereich ist, sondern dass sie nur in 'inkarnierter' Form erscheint. Dass also der Geist immer durch die Natur vermittelt ist. Dass folglich die dualistische, 'gnostische' Wirklichkeitsauffassung von Descartes über Kant bis zur Existenzphilosophie nicht sachgerecht sein kann¹³.

Eben in Bezug auf das Thema der Vermittlung verbirgt sich hier eines der größten Probleme der Kantischen Philosophie. Sein Denken macht fortwährend einen scharfen Schnitt zwischen Sinnlichkeit und Verstand, apriorischen und aposteriorischen Urteilen, theoretischer und praktischer Vernunft, Glauben und Wissen, Pflicht und Neigung, Person und Sache, Sein und Sollen, Form und Inhalt, u.a.m. Und stets ist es sein Zweck, die beiden Glieder der Dualität haargenau gegen einander zu isolieren und sie ihrer Eigenart nach scharf zu kennzeichnen. Besonders beabsichtigt Kant, auf diese Weise zu einer Bestimmung der reinen Vernunft, der reinen, nicht mehr durch Beimischungen der Neigungen verunreinigten Pflicht, der reinen, mit Notwendigkeit geltenden apriorischen Urteilen, einer reinen Wissenschaft usw. zu gelangen.

Wie beide Glieder jener Dualitäten dann auf einander zu beziehen sind, wird immer aufs neue der große Stolperstein. Mit anderen Worten: Kants Philosophie bricht die Welt in eine Vielzahl konträrer Aspekte, die wir (und auch Kant) als zusammengehörig empfinden, auseinander. Aber es gelingt ihm dann nicht, das Überbrückungsproblem zu lösen, nicht beim Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand (die Problematik des Schematismus in der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant viel Kopfzerbrechen verursacht und die diesbezüglichen Passagen gehören bekanntermaßen zu den dunkelsten des Buches), nicht beim Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft, nicht beim Verhältnis von Pflicht und Neigungen, wenn Kant zur 'Anwendung' seiner fundamentalen ethischen Einsichten auf konkrete moralische Probleme in der *Metaphysik der Sitten* und anderen Schriften übergeht, usw.

Kurzum, auch bezüglich dieser Vermittlungsproblematik haben wir uns mittlerweile eine beträchtliche Strecke von Kant entfernt.

Ein mehrfacher Erfahrungs- und Rationalitätsbegriff

Schließlich hatte ich oben noch eine vierte Entwicklungslinie der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts unterschieden, nämlich von einem uniformen zu einem mehrfachen Rationalitäts- und Erfahrungskonzept, und damit korrespondierend, von einer ein- zu einer mehrdimensionalen Wirklichkeitsauffassung. Sehr aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang eine der schönsten Parabeln der Wissenschaftstheorie des vergangenen Jahrhunderts, nämlich das vom englischen Astrophysiker Sir Arthur Eddington herrührende Gleichnis vom Ichthyologen¹⁴. Eddington vergleicht in dieser Parabel den Naturwissenschaftler mit einem Fischkundigen, einem Wissenschaftler also, der das Leben im Meer erforscht. Dazu wirft er sein Netz aus, holt es wieder ein und untersucht den Fang auf die ihm geläufige Weise. Nach vielen Fängen glaubt er ein Fundamentalgesetz der Fischkunde entdeckt zu haben, und zwar dass alle Fische größer als fünf Zentimeter sind. Er betrachtet diese Erkenntnis als ein Fundamentalgesetz, weil sie bei jedem Fang ausnahmslos von neuem bestätigt wird.

Ein Zuschauer äußert die Vermutung, dieses Fundamentalgesetz könne in direktem Zusammenhang zur Größe der Maschen des Netzes stehen. Was Eddington damit meint ist, dass das, was sich zeigt, in hohem Maße von der Art des bei unserer Wahrnehmung benutzten kategorialen Schemas ('Netz') abhängig ist. Dieses macht die Dinge fassbar, aber zugleich auch unfassbar, wenn sie nämlich dem verwandten kategorialen Schema nicht entsprechen. Der Zuschauer betrachtet die vom Fischkundigen gehandhabte Bedingung der Fangbarkeit *in seinem* Netz als eine unzulässige Verkürzung der Realität und mit Recht. Er verneint nicht, dass der Ichthyologe Wirklichkeit 'fängt', wohl aber, dass das alle Wirklichkeit (alles Leben in den Meeren) ist.

Eddingtons Punkt ist, wie sich versteht, auf die prinzipielle Beschränktheit aller Wissenschaft hinzuweisen. Das bedeutet, dass Phänomene, die für die heute benutzten Netze nicht existieren, morgen beim Gebrauch anderer Netze (Modelle, 'Paradigmen') erfahrbar werden können. Es können mit anderen Worten Gruppen von Erscheinungen oder Wirklichkeitsdimensionen übersehen worden sein. Eine weitere Schlussfolgerung ist, dass verschiedenartige Netze verschiedenartige Phänomene hochziehen können, ohne dass man Unverträglichkeit anzunehmen braucht. Anders gesagt: es gibt ganz verschiedene Zugänge zu 'derselben' Wirklichkeit. Schließlich beinhaltet die Parabel, dass nichtwissenschaftliche Zugänge zur Wirklichkeit wie jene der alltäglichen Erfahrung und Praxis, der Selbsterfahrung, der Kunst, der Moral, der Religion, des Mythos und der mystischen Erfahrung im Prinzip ihr Recht wiedergewinnen - im Prinzip, denn sie unterstehen einem Plausibilitätserfordernis.

In der Tat sehen wir, wie alle diese Schlussfolgerungen in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts gezogen werden. So thematisiert, wie schon gesagt, die Existenzphilosophie die durchlebte innere Erfahrung im Kontrast zur Erfahrung der äußeren, uns fremden Wirklichkeit. Der späte Wittgenstein leitete die Rehabilitierung der Alltagssprache gegenüber der Dominanz der wissenschaftlichen Sprache ein; seine Arbeit wurde bekanntlich von der sogenannten 'ordinary language philosophy' fortgesetzt. Eine Parallelentwicklung ereignete sich in der Phänomenologie, wo das Thema der 'Lebenswelt' eine Zentralstellung (wieder)bekam. Und um es dabei bewenden zu lassen: in Ernst Cassirers monumentalem Werk *Die Philosophie der symbolischen Formen* werden neben der Wissenschaft nun auch die Sprache, der Mythos¹⁵, die Religion, die Geschichte und die Kunst zu eigenständigen Formen der Wirklichkeitskonstitution. Sie repräsentieren mit anderen Worten nichtreduzierbare Dimensionen der Wirklichkeitserfahrung. Jeder dieser Dimensionen entspricht dann eine eigene Erkenntnisart, ein eigener Rationalitätsmodus also. Die Idee ist, kurzum, die Wirklichkeit lasse sich nicht auf eine Art und Weise, mittels einer Methode und Erkenntnisart erschließen, sondern nur auf vielerlei Wegen. Selbstverständlich entsteht dann, dies nebenbei, das Problem des Verhältnisses dieser unterschiedlichen Erschließungsarten.

Ein schmaler Erfahrungsbegriff

Nun ginge es gewiss zu weit, Kant einen eindimensionalen Erfahrungsbegriff wie beim logischen Positivismus oder dem frühen Wittgenstein anzudichten. Dennoch steht seine Auffassung der Erfahrung weitgehend im Zeichen einer naturwissenschaftlich (im Sinne Newtons) gedeuteten Empirie. Deshalb untersteht sämtliche Erfahrung, nicht nur im Bereich der anorganischen Natur, sondern auch in den Domänen der psychischen und sozialen Tatsachen der (naturwissenschaftlich-mechanisch gedachten) Kausalität. Anders ausgedrückt: deshalb ist die Kausalitätskategorie konstitutiv für alle und jede Erfahrung.

Der Schatten dieses in Termini von Naturkausalität gedachten Erfahrungsbegriffs fällt bei Kant auch weiterhin über unterschiedliche Erfahrungsformen. Zum Beispiel wenn er sich der Explikation der Lebenserscheinungen und damit dem Phänomen der Teleologie zuwendet, einem Phänomen, das in der *Kritik der reinen Vernunft* praktisch übergangen wurde. In dieser Hinsicht kann die dritte Kritik also als eine Art Selbstkorrektur Kants betrachtet werden. Aber der Zweck ist ein "Fremdling in der Naturwissenschaft"¹⁶; wir können, wie oben schon zitiert wurde, nur wirklich erkennen, was wir "nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen" können, was wir also naturkausal denken

können. Weil alles Lebendige, sogar ein "Gräschen", Zweckmäßigkeit (im objektiven, materialen und inneren Sinn) aufweist, können die Lebenserscheinungen nie vollständig verstanden werden. Deshalb wird auch nie ein Newton (seine Anschauungen bleiben vorbildlich!) aufstehen, "der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde. Sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen."¹⁷ Deshalb kann die Kategorie der Zweckmäßigkeit auch nicht wie jene der Kausalität von objektiv-konstitutivem, sondern nur von subjektiv-regulativem Gebrauch sein, hat sie einen Als-ob-Status.

Sogar bei der Explikation des moralischen Phänomens, bei der sich alles um die Freiheit dreht, nimmt Kant seinen Ausgangspunkt in der Naturkausalität und ist es sein Problem, z.B. im letzten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wie auch in der *Kritik der reinen Vernunft*, wie wir die Freiheit denken müssen, damit sie nicht in einen Widerspruch zur kategorial konstituierten Natur gerät. Nachdem er den Willen als "eine Art Kausalität [!] lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind" definiert hat, bestimmt er dann die Freiheit als "diejenige Eigenschaft dieser Kausalität..., da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend sein kann: so wie *Naturnotwendigkeit* die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden."¹⁸ Die Freiheit wird also in erster Linie negativ, im Kontrast zur Naturnotwendigkeit gedacht. Nachher wird sie dann auch positiv, als Autonomie, bestimmt. Alles hängt dabei am Bewusstsein unserer selbst als handelnder Wesen, die wir uns nicht anders als selbsttätige Urheber unserer Handlungen denken können. Dieses Bewusstsein kommt bekanntlich Kant zufolge besonders im Bewusstsein des moralischen Gesetzes zum Ausdruck, das die Bedingung ist, "unter der wir uns allererst der Freiheit *bewusst* werden können"¹⁹. Dieses "Wissen" um das Sittengesetz ist jedoch eine ganz spezifische Art des Wissens und des Bewusstseins, nämlich ein a priori Bewusstsein, weshalb Kant vom moralischen Gesetz auch als einem "Faktum der Vernunft" spricht. Wir "wissen" also um die Möglichkeit der Freiheit ("diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz"), können sie aber nicht (im gewöhnlichen Sinn) beweisen oder einsehen.

Kurzum, sogar hier, bei der Explikation des moralischen Phänomens, das als das Zentrum des Kantischen Philosophierens betrachtet werden kann und wo Kant weithin am stärksten diese Wirklichkeitsdimension von der dafür spezifischen Erfahrung her auslegt, - sogar über diesen Teil seines Philosophierens fällt nachdrücklich der Schatten eines in hohem Maße an der Naturwissenschaft (Newtonscher Provenienz) orientierten Erfah-

rungs- und Rationalitätsbegriffs. Man könnte die zentrale Absicht der Philosophie Kants als das 'Retten' des Phänomens der Sittlichkeit in einer ihm unwohlgesinnten Wirklichkeit formulieren.

Auf dieser Linie liegen letztendlich auch Kants Analysen in der *Kritik der Urteilskraft*. Während, wie oben gesagt, das Problem der ersten beiden Kritiken und der *Grundlegung* war, wie die Freiheit gedacht werden muss, damit sie einer in Termini von Naturkausalität gedachten Natur nicht widerspricht, geht Kant jetzt von der entgegengesetzten Seite an das Thema heran und fragt, wie die Natur gedacht werden muss, damit sie Freiheit (und damit Moralität) ermöglicht.

Also, die Art und Weise, wie Kant seine Moralphilosophie, aber ebenso sehr seine Philosophie bezüglich Kunst und Naturteleologie einrichtet und ausarbeitet, ist weitgehend durch einen bestimmten schmalen Erfahrungsbegriff gezeichnet, der der Explikation einer ganzen Reihe von Erfahrungstypen starke Beschränkungen auferlegt.

Am ausgesprochensten trifft das wohl für die religiöse Erfahrung zu. Dafür ist kennzeichnend, dass die Alltagswelt als Chiffre einer 'anderen' Wirklichkeit gelesen werden kann. Bzw. dass die 'gewöhnliche' Wirklichkeit eine Tiefendimension besitzt, die sie als Mysterium erfahrbar macht, wie das in den verschiedenen historischen Religionen auch eingekleidet sein mag.

Isaiah Berlin hat behauptet, mit Recht, wie mir scheint, das Programm der Aufklärung sei derartig, dass darin für Mysterien kein Platz ist²⁰. Kant kann in diesem Sinn als ein stilgerechter Vertreter der Aufklärung betrachtet werden, dass seine Wirklichkeit jene der gewöhnlichen alltäglichen (wie gesagt, in hohem Maße durch die Brille einer mechanistischen Naturwissenschaft gelesenen) Erfahrung ist. Für das Wunderbare und 'Heilige' ist darin kein Raum, mit einer wichtigen Ausnahme: das Phänomen der Sittlichkeit²¹. Darin ballt sich die ganze 'Lyrik' des Kantischen Denkens zusammen. Man denke z.B. an die bekannte Exklamation: "Pflicht! du erhabener Name, ...welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?"²²

Zwar gibt es bei Kant Spuren, dass auch Naturerscheinungen, namentlich solche, die den Charakter der Erhabenheit haben, Verwunderung und Ehrfurcht wachrufen können. Man braucht sich nur die schon zitierte Aussage ins Gedächtnis zurückzurufen, dass zwei Dinge das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen...: der be-

stirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns. Aber die Verwunderung über den Sternenhimmel stellt sich als ein Findlingsblock heraus, der ins philosophische Gebäude Kants nicht hineinpasst. Das Erhabene der Natur wird folglich seiner Bedeutung entkleidet, indem es zum Bewusstsein unserer selbst als über die Natur erhabener sittlicher Wesen transponiert wird.

Es stellt sich denn auch heraus, dass Kants Religionsphilosophie faktisch ein Zweig seiner Moralphilosophie ist. Das religiöse Phänomen wird nicht von der eigenen spezifischen Erfahrung her ausgelegt, sondern was es an Spuren einer religiösen Erfahrung bei Kant gibt, wird vom Phänomen des Moralischen aufgesogen. Religion kurzum ist Moral mit religiösen Obertönen.

Mystik im Sinne eines Bewusstseins, das die Welt von einer Wirklichkeit anderer Ordnung getragen bzw. durchstrahlt wird, bzw. einer Erfahrung der wunderbaren 'Tiefe' der Wirklichkeit 'jenseits' der alltäglichen Wahrnehmung, ist in vielen Varianten und Abstufungen weit verbreitet - eine allgemein menschliche Erscheinung, Huxley spricht in diesem Zusammenhang sogar von der "perennial philosophy"²³. Dieses mystische Bewusstsein ist der (m.E. richtigen) Ansicht F.C. Happolds nach das "Material" der Religion²⁴. Dieses Urteil wird von William James unterschrieben, der ihm hinzufügt, es gebe verschiedene Bewusstseinsformen, von denen "our normal waking consciousness, rational consciousness as we call it, is but one special type of consciousness."²⁵ Dies ist die einzige faktisch von Kant anerkannte Bewusstseinsform - wie schon gesagt mit der wichtigen Ausnahme des moralischen Bewusstseins.

Alle metaphysische Erfahrung verdichtet sich bei Kant also im moralischen Bewusstsein. Für die mystische Erfahrung hat er nur wenig gute Worte (besser: gar keine) übrig: die Mystik ist "Schwärmerei", "Afterphilosophie", sie ist "vernunfttötend", "schweift ins Überschwengliche", ist "ein Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Undenkbaren, ... (eine) Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen"²⁶. Alle diese Äußerungen sind Ausdruck eines Unverständnisses einer weit verbreiteten Erfahrungsform gegenüber. In gewisser Weise trifft etwas Ähnliches für die Kunst als Art und Weise der Wirklichkeitserschließung zu. Wie bekannt war Kant in künstlerischer Hinsicht wenig 'musikalisch': Malerei erntete seinerseits nur eine geringe Wertschätzung und Musik bedeutete für ihn kaum mehr als seine Konzentration störendes Geräusch. Die Beispiele in seinen Betrachtungen über Kunst sind fast ausschließlich der Gebrauchskunst entnommen. Für eine metaphysische Erfahrung (Kunst als Erschließung tieferer Dimensionen der Wirklichkeit) fehlte ihm mit anderen Worten eine Antenne.

Ähnliches gilt, wie oben dargelegt, nicht ohne weiteres für die metaphysische Naturerfahrung (des Erhabenen z.B). Diese wird aber durch seine allgemein philosophische Position mittels Umdeutung zum Schweigen gebracht²⁷. Auch darin gehen Spätere oft neue Wege. So gab Hans-Peter Dürr, einer der führenden deutschen Kernphysiker des vergangenen Jahrhunderts, eine Anthologie von Texten großer Physiker des 20. Jahrhunderts heraus unter dem Titel *Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren*²⁸. Aus dieser Sammlung geht hervor, dass die meisten führenden Physiker des vorigen Jahrhunderts nicht nur ein wissenschaftliches, sondern auch ein ausgesprochen religiöses Verhältnis zur Natur hatten und dass sie diese beiden Beziehungen als komplementär betrachteten. Bekannt ist die Aussage Einsteins, Wissenschaft ohne Religion sei lahm, Religion ohne Wissenschaft aber blind²⁹. Ähnliche Überzeugungen finden sich bei Eddington, Schrödinger, Heisenberg, Pauli, De Broglie, Von Weizsäcker, u.a.³⁰ Weit davon entfernt also, dass Wissenschaft und Religion sich gegenseitig ausschließen würden, ergänzen diese beiden Anschauungsweisen der Realität sich eben. Eine Parallelsammlung zur Anthologie Dürrs stellt denn auch fest: "they [d.h. eine Reihe prominenter Physiker des 20. Jahrhunderts]...all became mystics"³¹.

Eine letzte Bemerkung in diesem Zusammenhang: Die Auffassung der Natur hat sich in der modernen Naturwissenschaft dermaßen geändert, dass der Newtonsche kategoriale Rahmen (mit seinem deterministischen Kausalitätsbegriff, seiner Sicht des physikalischen Universums als Aggregat inerter materieller Teilchen, seiner Auffassung der Materie als völlig träge, usw.) nicht länger als eine adäquate Explikation sogar der physikalischen Wirklichkeit dienen kann³². Die moderne Physik denkt nicht länger in Termini strikt kausal-deterministischer Zusammenhänge, sie denkt in Termini von Feldern vielmehr als von Dingen, von Potentialität und Dynamik vielmehr als von 'Fakten' und Trägheit, sie erkennt der 'Materie' (aber eine ganz andere als diejenige Newtons) sogar schon auf elementarer Ebene Spuren von 'Spontaneität' und Aktivität zu³³ - alles zusammengenommen ein zureichender Grund um den schon genannten Dürr zu der These zu veranlassen, ein am Lebensphänomen abgelesenes Modell sei für die moderne Physik geeigneter als das klassische mechanistische Modell³⁴.

Wenn, wie gesagt, Kant sich bei seiner Explikation der Erfahrung in hohem Maße vom klassischen mechanistischen Modell führen lässt, und auch die Art und Weise, wie er die Phänomene der Moral, der Kunst, der Naturteleologie, der Religion u.d. analysiert, stark unter dem Einfluss dieses Erfahrungsbegriffs stehen, so ist klar, dass seine Problemstellungen und Analysen,

jedenfalls in der von ihm faktisch vorgelegten Form, größtenteils heute nicht mehr brauchbar sind. Nur eine Tiefenlotung seiner fundamentalen Motive samt der dazugehörigen Übersetzungsarbeit könnte das philosophische Gespräch zwischen Kant und uns wieder auf die Höhe der Aktualität bringen.

Dass die diesbezüglichen Probleme formidabel sind, möge noch die folgende Erwägung klar machen. Kants Philosophie ist, wie schon gestreift, Transzendentalphilosophie, d.h. "eine Wissenschaft von der Möglichkeit einer synthetischen Erkenntnis a priori"³⁵, womit die Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Erkenntnis bestimmt werden. Transzendentalphilosophie ist also 'Grundlegungsphilosophie', das Unternehmen, die Grundlagen des Denkens endgültig festzulegen. Man denke zum Beispiel an die Aussage aus der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*: "ich erkuhne mich zu sagen, dass nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden"³⁶. Außer einigen Ausnahmen hat die Philosophie heute dieses (Letzt-)Begründungsdenken aufgegeben und, ebenso wie in den Wissenschaften, gegen ein Denken in Paradigmen eingetauscht, die keinen Anspruch auf Gewissheit mehr erheben, höchstens auf reflexive Plausibilität in der Explikation unserer Erfahrung.

Schlussfolgerung: Kant arbeitet mit einem beschränkten Erfahrungs- und Rationalitätsbegriff, der seine philosophische Problematik und seinen Spielraum weitgehend festlegt. Durch eine Reihe oben kurz angedeuteter Entwicklungen in der nachkantischen Philosophie, besonders im 20. Jahrhundert, hat sich die philosophische Landschaft derart geändert, dass das Gespräch mit Kant eine tiefgreifende 'Rekonstruktion' seiner Philosophie und ihrer Motive verlangt.

Drei dringende Probleme der Modernität

Soweit über den Abstand, der uns von Kant trennt und deshalb die Bedeutung seines Werks für das heutige Denken relativiert. Jetzt das zweite Tableau: Kants problematischer Beitrag zum Entstehen einiger tiefgreifender Störungen der modernen Kultur. Meiner Ansicht nach hat jene Kultur mit drei hinderlichen Problemen zu kämpfen, deren jedes, jedenfalls auf lange Sicht, eine ernsthafte Bedrohung für ihr Funktionieren bildet, nämlich das Umweltproblem, das Problem der Abkühlung und Verhärtung der zwischenmenschlichen Beziehungen und das Sinnproblem bzw. das Problem der spirituellen Dürftigkeit und Öde der modernen Existenz. Die These ist weiter, dass diese Probleme nicht in einem zufälligen und äußeren, sondern in einem engen und inneren Zusammenhang mit der modernen Lebens-

und Denkweise, mit der 'Modernität' also, stehen³⁷.

Die Modernität kann mittels einiger Stichwörter charakterisiert werden: die schon genannte Mechanisierung und Entzauberung des Weltbildes, eine aktivistische Grundhaltung, ein radikaler Anthropozentrismus und ein äußerer Erfahrungsbegriff. Das Erstgenannte bedeutet, dass die Natur als eine Sammlung toter, passiver Dinge ohne Inneres und ohne eigene Bedeutung und Eigenwert gedacht wird. Eine derartige 'entzauberte' Natur eignet sich ausgezeichnet dazu, als Inventar von Ressourcen exploitiert bzw. im Hinblick auf menschliche Interessen völlig instrumentalisiert zu werden. Auf dem Hintergrund einer solchen schweigenden und 'wert-losen' Natur versteht (zweiter Punkt) der Mensch sich als das einzige aktive Wesen, das (um)gestaltend, bahnbrechend und planend in der Welt tätig ist, das immer auf die Zukunft gerichtet ("sich vorweg") und am Jetzt schon vorbei, deshalb auch immer in Eile ist. Und (dritter Punkt) der Schlussstein dieser Lebens- und Denkweise ist, dass der Mensch sich als Zentrum und sinngebende Instanz der Wirklichkeit betrachtet. Er hatte im Christentum als Bildträger Gottes zwar auch eine privilegierte Stellung, aber er blieb dort Verwalter, der Gott Verantwortung schuldig ist. Seit der Aufklärung ist die transzendente Orientierung des Menschen weggefallen und ist er nur noch sich selber Verantwortung schuldig. Schließlich (letzter Punkt) ist für die Modernität eine äußere Art des Denkens und Erfahrens kennzeichnend. Die Natur, aber ebenso wohl die menschlichen Beziehungen werden unter dem Aspekt betrachtet, wie sie 'wirken', wie sie also 'gelenkt' werden können und zwar möglichst effektiv und effizient. Damit hängt ein starker Nachdruck auf Prozeduren, formalen Regelungen u.d. zusammen. Nicht von ungefähr sind neben der Technik das Management und die Funktionalisierung und Verrechtlichung der Gesellschaft Blickfänge der modernen Kultur.

Nun, wie kein anderer kann Kant als der Philosoph dieser Modernität betrachtet werden. Er hat sie sozusagen auf ihre Formel gebracht, ihr ihr philosophisches Gesicht gegeben. Das gilt nicht so sehr für seine konkreten Anschauungen über die ganze Front (ebenso wie bei vielen anderen Philosophen gibt es bei Kant mehr zentrale und mehr periphere Ideen), als wohl für die Tiefenstruktur seiner Philosophie. Sein Weltbild ist überwiegend das entzaubert-mechanistische³⁸, sein Subjektbegriff ist der eines aktiv gestaltenden Subjekts - dermaßen sogar, dass das Subjekt der Natur ihre Gesetze vorschreibt und sie ihrem Erscheinungsaspekt nach auf diese Weise hervorbringt, die bekannte 'Kopernikanische Wende': "die oberste Gesetzgebung der Natur (liegt) in uns selbst", bzw. "der Verstand schöpft seine Gesetze (*a priori*) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie

dieser vor"³⁹.

Kants Anthropozentrismus weiter ist radikal: der Mensch als vernunftbegabtes Wesen ist die einzige sinn- und wertschaffende Instanz in der Welt⁴⁰, dabei nicht mehr auf Transzendenz bezogen. Gott erleicht bei Kant zu einer Idee, die theoretisch nur noch die Funktion einer regulativen Idee im Prozess der Erkenntnisbildung und praktisch die eines Postulats zur Unterstützung der Moral hat. Die Gottesidee wird mit anderen Worten zu einem Inventarstück der Vernunft, anstatt ihr transzendenter Orientierungspunkt zu sein. Wenn bei Kant von Transzendenz die Rede ist, so unseres höheren, moralischen Selbst in Hinsicht auf unser niedrigeres, 'tierisches' Ich. Kein Wunder dann, dass er, wie oben dargelegt, die Religion praktisch zur Moral reduziert. Und dass bei Kant die Beziehungen äußerlich sind, spricht nach dem früher Gesagten für sich: die Natur ist uns als moralischen Wesen völlig fremd, die zwischenmenschlichen Beziehungen sind gleichfalls äußerlich und stark juristisch gefärbt. Und auch das Verhältnis zwischen unserem höheren und niedrigeren Selbst ist sehr distanziert. Alles zusammengenommen: ein prosaisches und kühles Universum, das ausgezeichnete Bedingungen für das Entstehen der eingangs genannten großen Probleme der modernen Kultur schuf.

Ich führe diesen Gedankengang noch etwas weiter. Dass Kants Philosophie als die Artikulierung des Selbstverständnisses der (wie oben charakterisierten) Modernität betrachtet werden kann, kommt wohl kaum deutlicher als in seiner Transzendentalphilosophie zum Ausdruck - ich komme noch mal auf das Thema zurück. Die Transzendentalphilosophie ist, wie gesagt, das Projekt, den (nichtempirischen) Möglichkeitsbedingungen der (Erkenntnis der) Erfahrungswirklichkeit nachzuspüren. Ihre "höchste Aufgabe" ist die Beantwortung der Frage, wie Erfahrung bzw., wie Kant auch sagt, wie Natur möglich ist. Diese Erfahrung oder Natur denkt Kant sich als eine "Synthese" aus dem Rohmaterial des noch gestaltlosen "Gewühls der Empfindungen" mittels der eingeborenen Erkenntnisformen des Intellekts. Kants Philosophie ist mit anderen Worten eine Form des Konstruktivismus: Objekte gewinnen erst Dasein durch die konstruierende Aktivität des Subjekts. Und es handelt sich hier um eine radikale Form des Konstruktivismus, weil alles, was an der Erfahrungswirklichkeit Form und Qualität hat, die gestaltende ("konstituierende") Aktivität des Subjekts zur Bedingung hat. Die Wirklichkeit der Erscheinungen ist also unser Erzeugnis und sie widerspiegelt, wie früher gesagt, die Bauform der produktiven 'schöpferischen' Vernunft. Eine radikale Philosophie der Machbarkeit also.

Und diese 'machende' Aktivität beschränkt sich nicht auf die Erfahrungswirklichkeit als Objekt der theoretischen Ver-

nunft. Auch das 'Objekt' der Moral, der Politik und des Rechts wird von der Vernunft hervorgebracht. Dass wir uns Kant zufolge als moralische Wesen als (Mit-)Gesetzgeber des Sittengesetzes zu betrachten haben, ist allbekannt. Aber Kant ist auch ein Theoretiker des Gesellschaftsvertrags, wodurch Staat und Recht erst 'gestiftet' werden. Und weil der (wenigstens potentielle) Konflikt der 'natürliche' Modus der menschlichen Beziehungen ist, muß ebenso der Frieden 'gestiftet' werden, wie er in *Zum ewigen Frieden* ausdrücklich sagt⁴¹.

Und letztendlich muß sogar unser 'Selbst' als von uns selbst hervorgebracht aufgefasst werden: die Lehre der meistens mit Fichte assoziierten 'Selbstsetzung' ist, ganz folgerichtig übrigens, schon in Kants postumen Aufzeichnungen zu finden. Ein Zitat aus dem *Opus postumum*: "Ich bin ein Gegenstand von mir selbst und meiner Vorstellungen. Dass noch etwas außer mir sei, ist ein Produkt von mir selbst. Ich mache mich selbst...Wir machen alles selbst."⁴² Solchen Gedanken schließt sich, wie klar ist, die Idee des Selbstentwurfs bei Heidegger und Sartre nahtlos an.

Ich glaube, dass der Konstruktivismus als die Nagelprobe der Modernität betrachtet werden kann. Sogar der sogenannte Postmodernismus gibt sich noch als der skeptisch gewordene Ausläufer des Modernismus zu erkennen, indem er alle Erfahrung als kulturell und geschichtlich konstruierte Erfahrung betrachtet: jede Wirklichkeit hat aus dieser Sicht schon von vornherein sprachlichen und textuellen Charakter. Dann ist es auch klar, ich komme noch einen Augenblick auf das Thema zurück, dass das Gegebene als *Gegebenes* hier keinen Platz hat, bei Kant ebensowenig wie bei den Späteren. Nun, es ist ein Grundzug der modernen Kultur, nichts als solches zu akzeptieren, sondern an allem 'was machen zu wollen'. Der Soziologe Peter Berger hat die Modernität mal als "the shift from givenness to choice"⁴³ charakterisiert, als den Willen also, das Gegebene (eventuell nachträglich, wie bei Sartre) zum Gegenstand einer Wahl oder Entscheidung zu machen. Es scheint mir, dass jene Haltung selten auf radikalere und durchdachtere Weise als in der Philosophie Kants Ausdruck gefunden hat.

Eine Kultur aber, die bei allem Regie führen will, die alles für berechenbar, voraussagbar, machbar und organisierbar erachtet, hat für das Wunderbare, Überraschende, Mysteriöse und Neue keinen Platz; die hat kurzum für alle jene Dinge, die wie gesagt eine mehr rezeptive und aufgeschlossene Haltung zur Voraussetzung haben, keinen Raum. Eine solche Kultur kann nicht anders als prosaisch, äußerlich, formalistisch und unspirituell eingestellt sein. Kants Philosophie, das ist also die These, widerspiegelt das kühle Klima einer derartigen Kultur. Und wenn jene Kultur von den drei früher genannten großen Problemen

geplagt wird, dann hat Kant, eben durch sein phänomenales Artikulierungsvermögen und seinen immensen Einfluß, daran in hohem Maße mitgearbeitet.

Für eine 'Lösung' jener Probleme ist denn auch von seiner Philosophie wenig zu erwarten. Bessere Aussichten darauf bieten Entwicklungen in der nachkantischen Philosophie, wie sie oben beschrieben wurden oder auch Ansätze einer neuen Naturphilosophie. Damit werden tiefgreifende Korrekturen an modernistischen Vorstellungen à la Kant (und also auch an der ideellen Basis der modernen Gesellschaft) angebracht. Mit jenen philosophischen Entwicklungen werden Formen moralischer, ästhetischer, spiritueller und nicht zuletzt Naturerfahrung, die die Aufklärung für überholt erklärt hatte, von neuem ernst genommen. Wenn Philosophie der Versuch ist, die Gesamtheit unserer Erfahrung möglichst adäquat zu deuten, dann wird in diesen Entwicklungen also gesagt, dass Philosophien wie jene Kants nur einen Teil unserer menschlichen Erfahrung explizieren bzw. ein halbiertes Weltbild anbieten. In der Tat kennt Kant, wie wir oben in Bezug auf Kunst, Religion, soziale Phänomene wie die Ehe u.a. schon feststellten, nur eine beschränkte Palette von Erfahrung. Sie bestimmt dann die Spannweite und besonders auch die Grenzen seines Wirklichkeitsverständnisses.

Fazit: Kant hat uns eine ziemlich belastete Erbschaft hinterlassen. Aber wenn Aufklärung (mit der Kant sich wie bekannt stark identifizierte) bedeutet: bei Licht, das heißt allen Lichtarten und nicht nur Neonbeleuchtung, leben zu wollen, dann beinhaltet das die Bereitschaft, Korrekturen an einer Aufklärung anzubringen, die wichtige Dimensionen der Erfahrung vernachlässigt bzw. nicht ernst genommen hat. Das läge wieder ganz auf der Linie von Kants philosophischer Grundhaltung.

Anmerkungen

* Der Autor dankt Herren Prof.Dr. Heinz Kimmerle und Dr. Frits de Wit für ihre konstruktive Kritik an einer früheren Fassung.

1. In: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, Metzler, Stuttgart 1986, Bd. 9, S. 195-227.

2. Widmungsschreiben zu 'Six lessons to the Professors of the Mathematics', *Works* (ed. Molesworth), , zitiert bei Löwith, a.a.O., S. 215.

3. Brief an Plückner vom 26 Januar 1796 (also spät!), *Kants*

Gesammelte Schriften, Akad.-Ausg. Bd. 12, S. 57.

4. *Kritik der Urteilskraft*, B 309.

5. H. Schelsky, 'Der Mensch in der Wissenschaftlichen Zivilisation', in: ders., *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Diederichs, Düsseldorf 1965, S. 448.

6. 'Metaphysik der Sitten', Akad.-Ausg. Bd. 6, S. 245ff.

7. A.a.O., S. 277.

8. 'Metaphysik der Sitten', a.a.O., S. 314; 'Über den Gemeinspruch usw.', Akad.-Ausg. Bd. 8, S. 294ff.

9. Auch auf internationaler Ebene steht bei Kant das Thema des (ewigen) Friedens zentral.

10. Hella Mandt, 'Historisch-politische Traditionselemente im politischen Denken Kants', in: Zwi Batscha (Hg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, S. 301.

11. 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht', Akad.-Ausg. Bd. 8, S. 15ff.

12. Einige Beispiele: In der 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' unterscheidet Kant die Liebe aus Neigung (die "pathologische Liebe", die nicht geboten oder gewollt werden kann, also als solche keine moralische Qualität besitzt) von der "praktischen Liebe" als "Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht.." (Akad.-Ausg., Bd. 4, S. 400). Interessanterweise sagt Kant in der 'Kritik der praktischen Vernunft': "Den Nächsten lieben heißt: alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben." (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 148). Gerne [von Kant gesperrt!], also mit Freuden: dennoch aus der Natur der Sache ein 'pathologisches' Moment?

In Bezug auf die Freundschaft lesen wir, nachdem er gesagt hat, dass "Freundschaft unter Menschen Pflicht derselben ist": "Dass aber Freundschaft eine bloße (aber doch praktisch-notwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber darnach (als ein Maximum guter Gesinnung gegen einander) zu streben von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht sei, ist leicht zu ersehen." ('Metaphysik der Sitten', a.a.O., S. 469).

13. Siehe z. B.: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris 1945, passim; Hans Jonas, *Das Prinzip Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, passim.

14. Arthur Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, CUP, Cambridge 1939, S. 16.

15. Siehe z.B. in ähnlichem Sinn Kurt Hübner, *Die Wahrheit [!]des Mythos*, Beck, München 1985.

16. *Kritik der Urteilskraft*, B 320.

17. A.a.O., B 338.

18. Akad.-Ausg. Bd. 4, S. 444.

19. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 5 Anm.
20. Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Pimlico, London 2000, S. 21ff.
21. Die Begriffe 'heilig', 'Heiligkeit', 'Majestät' u.a. werden bei Kant zwar auch auf Gott, aber überwiegend auf moralische Phänomene bezogen, z.B.: Heiligkeit des Willens, der Maximen, des Pflichtbegriffs, der Gesinnung, des Sittengesetzes usw. Siehe z.B. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 52, 57, 84f, 113, 214, 286 Anm. u.a.
22. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 154.
23. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, Chatto & Windus, London 1947, passim.
24. F.C. Happold, *Mysticism*, Penguin, Harmondsworth 1979, S. 249: "...that mystical experience is the fundamental stuff of religion.."
25. William James, *The Varieties of Religious Experience*, Mentor, New York 1958, S. 298.
26. Akad.-Ausg. Bd. 8, S. 335, 398; Bd. 7, S. 59; Bd. 5, S. 71.
27. Ebenso wird das Naturschöne schließlich im Hinblick auf das Gute ausgelegt und spricht Kant von der "Chifferschrift ..., wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht" (*KU*, B 169f).
28. Scherz Verlag, Bern/München/Wien 1986.
29. A. Einstein, *Ideas and Opinions*, Crown, New York 1982, S. 46.
30. Dürr, a.a.O., passim.
31. Ken Wilber (ed.), *Quantum Questions. Mystical Writings of the World's Great Physicists*, Shambal, Boston/London, S. IX.
32. Schrödinger bescheinigt Kant, dass seine "Einstellung gegenüber der Naturwissenschaft... unglaublich naiv" war, indem er glaubte, die Physik sei in der Gestalt, die sie während seines Lebens erlangt hatte, etwas mehr oder weniger Endgültiges. 'Naturwissenschaft und Religion', in: Dürr (Hrsg.), a.a.O., S. 177.
33. Siehe z.B. Pascual Jordan, 'Die weltanschauliche Bedeutung der modernen Physik', in Dürr (Hrsg.), a.a.O., S. 223: "Zumindest die Physik zeigt uns innerhalb der rein physikalischen Vorgänge, die noch gar nichts mit organischem Leben zu tun haben, bereits beweisbare Spontaneität." S. 225 spricht er von der "Gewissheit, dass in der tiefsten Schicht materiellen Seins, in der *mikrophysikalischen* Schicht, Spontaneität als Naturtatsache vorliegt." Er beschließt den Absatz: "In den lebenden Organismen kommt diese Spontaneität zu einer gesteigerten Entfaltung." Damit wird der Materiebegriff des mechanisierten Weltbildes sehr implausibel. Demgegenüber hält Kant die Materie schon *per definitionem* für inert: "Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, *inertia*, den

wesentlichen Charakter derselben ausmacht), lässt sich nicht einmal denken.." *Kritik der Urteilskraft*, B 328. Vgl. *Träume eines Geistersehers*, A 25/26 Anm.: "Was in der Welt ein Principium des *Lebens* enthält, scheint immaterieller Natur zu sein [kann also nicht auf mechanische Art verstanden werden]... Da hingegen das wesentliche Merkmal der Materie in der Erfüllung des Raumes durch eine notwendige Kraft besteht, die durch äußere Gegenwirkung beschränkt ist; daher der Zustand alles dessen, was materiell ist, äußerlich *abhängend* und *gezwungen* ist..."

34.H.P. Dürr, 'Wirklichkeit des Lebens', in: H.-J. Fischbeck (Hrsg.), *Leben in Gefahr?* Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 11f.

35.'Reflexionen zur Metaphysik', Nr. 5133, Akad.-Ausg. Bd. 18, S. 101.

36.*Kritik der reinen Vernunft*, A XIII. Vgl. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Vorwort: "Dagegen scheint mir die *Wahrheit* der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar. Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig [!] gelöst zu haben."

37.Aus Raumgründen muss ich mich hier kurz fassen. Näher ausgeführt habe ich diesen und auch die im Nachfolgenden kurz skizzierten Gedanken in einem Artikel 'Die Umwelt gibt zu denken - Philosophische Reflexionen zu einem dringenden gesellschaftlichen Problem', in: *Natur und Kultur* (Transdisziplinäre Zeitschrift für ökologische Nachhaltigkeit), Jahrg. 2/2 (2001), S. 82-98.

38.Wie bei Descartes, Leibniz u.a. ist bei Kant die Maschine oder der Automat ein beliebtes Modell der Wirklichkeit. Siehe z.B. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Akad.-Ausg. Bd. 4, S. 438): "...dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird..", oder *Idee zu einer allgemeinen Geschichte usw.* (Akad.-Ausg. Bd. 8, S. 25) in Bezug auf einen Zustand internationaler Ordnung, "der..so wie ein *Automat* sich selbst erhalten kann.." (Sperrung von Kant!), und viele andere Stellen mehr.

39.'Prolegomena', Akad.-Ausg. Bd. 4, S. 320.

40.Siehe z.B. *Kritik der Urteilskraft*, Akad.-Ausg. V, 442: "...dass, ohne den Menschen, die ganze Schöpfung eine blosse Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde". Vgl. *Metaphysik der Sitten*, Akad.-Ausg. IV, 428f u.a.

41.'Zum ewigen Frieden', Akad.-Ausg. Bd. 8, S. 348f.

42.'Opus postumum', Akad.-Ausg. Bd. 22, S. 82.

43.Peter Berger, *Pyramids of Sacrifice. Political Ethics and Social Change*, Penguin, Harmondsworth 1974, S. 196.