

DE GRUYTER

PAUL TILlich
PAUL TILlich

ERIC WEIL
ERIC WEIL
ERIC WEIL

*Violetta L. Waibel, Max Brinnich, Gabriele Geml,
Philipp Schaller (Hrsg.)*

IMMANUEL KANT - FREIHEIT, VERNUNFT, SINNlichkeit

VIELSTIMMIGER WIDERHALL
DER PHILOSOPHIE KANTS
IM ZWANZIGSTEN JAHRHUNDERT

THEODOR W. ADORNO
THEODOR W. ADORNO

JACQUES DERRIDA
AVISHAI MARGALIT
AVISHAI MARGALIT
AVISHAI MARGALIT

GILLES DELEUZE
GILLES DELEUZE
GILLES DELEUZE
JEAN-PAUL SARTRE
JEAN-PAUL SARTRE
JEAN-PAUL SARTRE

HANNAH ARENDT
HANNAH ARENDT
HANNAH ARENDT

KARL RAIMUND POPPER
KARL RAIMUND POPPER
KARL RAIMUND POPPER

FRIEDRICH NIETZSCHE
FRIEDRICH NIETZSCHE
FRIEDRICH NIETZSCHE

MAX HORKHEIMER
MAX HORKHEIMER
MAX HORKHEIMER

DE
G

Immanuel Kant – Freiheit, Vernunft, Sinnlichkeit

Immanuel Kant – Freiheit, Vernunft, Sinnlichkeit



Vielstimmiger Widerhall der Philosophie Kants
im zwanzigsten Jahrhundert

Herausgegeben von
Violetta L. Waibel, Max Brinnich, Gabriele Geml
und Philipp Schaller

DE GRUYTER

Veröffentlicht mit Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF): 10.55776/PUB1091

FWF Österreichischer
Wissenschaftsfonds

ISBN 978-3-11-914998-3

e-ISBN (PDF) 978-3-11-138627-0

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-138628-7

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111386270>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>.

Library of Congress Control Number: 2024939658

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung © 2024 Violetta L. Waibel, Max Brinnich, Gabriele Geml und Philipp Schaller; publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Vorwort

Erste Impulse für diesen Band gehen auf kleine Tagungen und Kolloquien zurück, die im Vorfeld des 12. Internationalen Kant-Kongresses in Wien 2015 zum Thema „Natur und Freiheit“ veranstaltet wurden, um mit Kolleginnen und Kollegen über Desiderate und zentrale Problemfelder in der Kant-Forschung zu diskutieren.

Die Diskussionen in kleineren Arbeitskreisen wurden nach dem Kongress fortgeführt.

Die Herausgeberinnen und Herausgeber haben beschlossen, zum 300. Geburtstagjubiläum von Kant einen Sammelband zu gestalten, der aus diesen Diskussionsforen hervorgeht.

Dem Dekanat für Philosophie und Bildungswissenschaft der Universität Wien sei herzlich gedankt für die finanzielle Unterstützung der Kolloquien und Workshops.

Auch dem Institut français und dem damaligen Kulturattaché Jean-Claude Crespy gilt ein aufrichtiger Dank für die Kooperation und die gastfreundliche Beherbergung einiger Vorträge, die sich mit französischen Autoren und ihrer Kant-Rezeption beschäftigt haben.

Dem Verlag Walter de Gruyter sind wir zu Dank verpflichtet für das Interesse an dem Band und die Aufnahme in das Verlagsprogramm.

Wir danken dem FWF sehr herzlich für die finanzielle Unterstützung der Drucklegung des Bandes.

Violetta L. Waibel

Inhalt

Vorwort — V

Violetta L. Waibel, Max Brinnich, Gabriele Geml, Philipp Schaller

Einleitung — 1

Autonomie im Widerhall

Christian Danz

Juliette und die Retorsion der Moral. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und ‚Paulus‘ Tillich über die Dialektik der kantischen Autonomieethik — 13

Richard Heinrich

Der gute Wille zur Unterwerfung. Gilles Deleuze und die kantische Ethik — 27

Helma Riefenthaler

Sartres Antwort an Kant: „Es gibt keine abstrakte Moral. Es gibt nur eine Moral in Situation, also eine konkrete Moral“ — 37

Anja Weiberg

„Nur Menschen können demütigen“. Immanuel Kant und Avishai Margalit über Menschenwürde — 51

Freiheit und Alterität

Sophie Loidolt

Pluralität, Freiheit und Urteil. Arendt liest Kant — 75

Othmar Kastner

Vom Gesetz der Vernunft zum Gesetz der Andersheit. Moralbegründung nach Kant und Derrida — 95

Vernunft und Öffentlichkeit

Angela Kallhoff

**Öffentliche Vernunft. Kants Bedingung der Publizität im Kontext heutiger
Politischer Philosophie — 103**

Volker Gerhardt

**Die offene Gesellschaft und ihre Freunde. Popper, Kant und einige
mehr — 123**

Vernunft und Gefühl

Violetta L. Waibel

**Vernunft und Gefühl im moralischen und außermoralischen Sinn bei Kant und
Nietzsche — 143**

Jens Timmermann

**Vom Guten und Angenehmen. Kants Replik auf Hermann Andreas
Pistorius — 165**

Kants Raum- und Zeitkonzeption im Kontext

Richard Heinrich

**Raum und äußerer Sinn. Die „Widerlegung des Idealismus“ und die
Anmerkung XL in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ von 1787 — 185**

Sophie Loidolt

**Husserls phänomenologische Kritik der Anschauungsformen Kants und die
„Widerlegung des Idealismus“. Methodische Divergenzen, sachliche
Konvergenzen — 205**

Arno Böhler

Gilles Deleuze: Kant-Lektüren — 229

Peter Gaitsch

**Tatsache und Sinn des Raumes. Phänomenologische Überlegungen im
Anschluss an Eric Weils kosmologische Kant-Deutung — 245**

Verwendete Siglen und Kurztitel der Werke Immanuel Kants — 267

Bibliographie — 269

Über die Autorinnen und Autoren — 281

Personenregister — 287

Sachregister — 291

Violetta L. Waibel, Max Brinnich, Gabriele Geml, Philipp Schaller

Einleitung

Der vorliegende Band nimmt das Kant-Jubiläumsjahr 2024 zum Anlass, dem vielmehrstimmigen Widerhall nachzuhören, den Kants Philosophie bei namhaften Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts gefunden hat. Zentriert um die Kernbegriffe der Freiheit, der Vernunft und der Sinnlichkeit werden Kants Ausführungen in jüngeren Theoriekonstellationen untersucht und weitergedacht mit Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Max Horkheimer, Edmund Husserl, Avishai Margalit, Friedrich Nietzsche, Hermann A. Pistorius, Karl Popper, John Rawls, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich und Eric Weil.

Ob man sich nun mit Kant weitgehend einig sieht oder sich eher in Distanz zu seinem Denken positioniert, für beide Seiten ist es wichtig und hilfreich, die Einwände gegen seine Positionen ebenso zu kennen wie die Argumente, die für das kritische Unternehmen sprechen. Während das Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit grundlegend das gesamte Werk Kants trägt, kommt mit Freiheit ein Prinzip in den Blick, das in Kants Konzeption vornehmlich praktische Relevanz hat und für sein Humanitätskonzept von höchster Bedeutung ist.

Kants Philosophie der praktischen Vernunft ist ebenso faszinierend, tief durchdacht und wohlbegründet, wie sie zahlreiche Kritiken auf sich gezogen hat und bis heute auf sich zieht. Längst konkurrieren Tugendethiken mit Moralphilosophie, Utilitarismus sieht sich im Widerstreit zu einer Gesinnungsethik. Schon zu Kants Zeiten und besonders in heutiger Perspektive liegt eines der zentralen Desiderate seiner Moralphilosophie in der Unterschätzung der Rolle der Gefühle, die Kant zufolge durch die Vernunft zu beherrschen und den durch das Sittengesetz entwickelten Pflichten unterzuordnen sind. Normativität gilt es in der Sicht von neueren Strömungen anders zu begründen, als Kant dies tut. Auch für Affektivität fordert die Moderne, sie neu zu verstehen und philosophisch zu fundieren. Ferner zieht Kants subjektzentrierte Begründung des Moralischen die Kritik auf sich, der Alterität zu wenig Raum zu geben.

Vielfach problematisiert wurden auch Universalismus und Apriorismus, die mit Kants Vernunftbegriff einhergehen. Die massiven Forderungen der Vernunft, allgemein geltende Urteile aufzustellen, sind nach einem heute weit verbreiteten Verständnis zwar nicht ganz aufzuheben, aber in bescheidenere Grenzen zu verweisen, um der Historizität und der empirischen Faktizität menschlichen Daseins besser gerecht zu werden.

Kants Theorie der Sinnlichkeit provoziert nicht nur mit Blick auf die Stellung, die er den Gefühlen in seinem kritischen Werk zuweist, Widerstand. Seine eigentümliche Lehre von Raum und Zeit als bloßen apriorischen Anschauungsformen hat be-

kanntlich von Beginn an nicht bloß Zustimmung erfahren. Die eigenständige, subjektunabhängige Existenz von Raum und Zeit wird in den heutigen Naturwissenschaften zumeist vorausgesetzt. Damit, so scheint es, ist Kants Raum-Zeit-Theorie obsolet. Ein genauerer Blick auf Kants scharfsinnige Argumente zeigt allerdings, dass sich diese als weit widerständiger gegen die modernen Existenzannahmen von Raum und Zeit erweisen und stichhaltiger sind, als gemeinhin angenommen wird. Einige der Beiträge in diesem Band gehen den Spuren nach, in denen Kants Raum-Zeit-Theorie im Widerhall vor allem phänomenologischer Theorien fortwirkt.

Im Licht der manchmal berechtigten, manchmal aus produktiven Missverständnissen hervorgegangenen Kritiken an Kants Moralphilosophie und an seinem Verständnis von Freiheit, an seiner Vernunftkonzeption sowie an seiner Bestimmung von Raum und Zeit, die seine gesamte Erkenntnistheorie und Naturphilosophie trägt und durchzieht, suchen die Beiträge des Bandes nach zeitgemäßen Antworten, die sich bald näher zu, bald ferner von Kants Position situieren.

Autonomie im Widerhall

Mit der nachdrücklichen Infragestellung menschlicher Freiheit durch die modernen Naturwissenschaften und insbesondere durch die Neurowissenschaften steht auch Kants emphatische Konzeption der Autonomie einer reinen praktischen Vernunft im Fokus derer, die Freiheit und Selbstbestimmtheit des Menschen entweder ganz zurückweisen oder die Möglichkeiten menschlicher Selbstbestimmung radikal eingeschränkt sehen. Andere moderne Theorieansätze entdecken gleichwohl ein Potenzial in Kants Autonomiekonzeption, sie neu zu denken und dem heutigen Leser zugänglich zu machen.

Unter dem Titel *Juliette und die Retorsion der Moral. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und ‚Paulus‘ Tillich über die Dialektik der kantischen Autonomieethik* diskutiert der Beitrag von CHRISTIAN DANZ Horkheimers, Adornos und Tillichs Auseinandersetzung mit der Vernunftkritik Immanuel Kants vor dem Hintergrund der Kontroversen über die Dialektik der Aufklärung und die Krisen der Moderne. Ausgehend von der Diskussion der kantischen Autonomieethik in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno widmet sich der Beitrag der Kant-Deutung des jungen Horkheimer in dessen Qualifizierungsarbeiten, um schließlich Paul Tillichs Kritik an Horkheimers Deutung der modernen Kultur und der ihr innewohnenden Dialektik vor dem Hintergrund seiner Aufnahme der Philosophie Kants und deren Autonomieethik zu rekonstruieren. In diesem Beitrag zeigt Danz, wie Horkheimer in seiner problematisierenden Auseinandersetzung mit Kants Autonomiekonzept zu einer Gesellschaftstheorie gelangt, die er an die Stelle von dessen bürgerlicher Moral setzt. Horkheimers Freund Tillich wiederum entwickelt, wie

Danz abschließend nachzeichnet, seine Gedanken im Zuge einer eigenen Beschäftigung sowohl mit Kants praktischer Philosophie als auch mit Horkheimers Stellungnahme zu ihr. So hallt diese, als deren gemeinsamer Bezugspunkt, im philosophischen Gespräch von Horkheimer und Tillich wider.

Der gute Wille zur Unterwerfung. Gilles Deleuze und die kantische Ethik ist das Thema von RICHARD HEINRICH. In theoretischen Kontextualisierungen spielt bei Deleuze das Verhältnis von Freiheit, Nötigung und Kreativität eine besondere Rolle. Kreatives Denken sieht er an einen Anstoß von außen gebunden. Diese begriffliche Konstellation wird in dem Beitrag auf die Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie bezogen, wobei insbesondere die Bedeutung der spannungsreichen Dualität von Gesetzgebung einerseits und Unterwerfung andererseits in Kants Konzept der Autonomie kritisch aufgenommen und mit Deleuze neu durchdacht wird. Heinrich wirft zu diesem Zweck zunächst einen Blick auf Deleuzes frühe Beschäftigung mit Kant, um sich sodann der späteren Auseinandersetzung mit seinem Denken, insbesondere in *Differenz und Wiederholung*, anzunähern. Wie sich dabei herausstellt, bezieht sich Deleuze des Öfteren und vorwiegend kritisch auf Kant im Zuge seiner eigenen Anknüpfung an das Denken Spinozas. Das betrifft insbesondere die Willenskonzeption und die infrage stehende Möglichkeit von Freiheit. Menschliche Freiheit wird von Spinoza im Rahmen seines Hauptwerks, der *Ethik*, diskutiert und, anders als bei Kant, nicht unter den Vorzeichen einer Morallehre begriffen. So bringt Heinrich, indem er Deleuzes Bezugnahmen auf Kant ausleuchtet, das kantische Verständnis von Freiheit als einer Autonomie auf den Prüfstand, die einem Willen das Wort redet, der sich dem Moralgesetz und der damit einhergehenden Nötigung, Freiheit wollen zu müssen, unterwirft.

HELMA RIEFENTHALER konzipiert in ihrem Beitrag *Sartres Antwort an Kant: „Es gibt keine abstrakte Moral. Es gibt nur eine Moral in Situation, also eine konkrete Moral“*. Sie nimmt den Ausgang von Jean-Paul Sartres 1947 verfassten *Entwürfen für eine Moralphilosophie*. Sartre verweist eindringlich auf die Konkretheit der Lebenswelt, auf die konkrete moralische Wahl, die in der *réalité humaine* – etwa im Krieg, im Widerstand, bei ökonomischen Entscheidungen – zu treffen ist. Dazu finde man nichts bei Kant, so Riefenthaler in ihrer kant-kritischen Lesart Sartres. Der deontologischen Ethik Kants, die ein Sittengesetz a priori postuliert, stellt Sartre die These der konkreten Moral, der Moral in Situation, gegenüber und vertritt zeitlebens in all seinen Werken eine Position, die er als „ontologische Moral“ bezeichnet. Das theoretische Fundament ist die in *Das Sein und das Nichts* und weiteren theoretischen Schriften entwickelte phänomenologische Ontologie. Der Beitrag folgt den Argumentationslinien Sartres gegen Kants kategorischen Imperativ. Mit der Denkfigur einer ontologischen Moral überschreitet Sartre tradierte Schemata der Philosophie, die scharfe Trennlinien zwischen theoretischer und praktischer Philosophie ziehen.

Moral und Ethik sind nötig und unumgänglich, weil sie dem unmittelbaren menschlichen Handeln oft fern sind, wie ANJA WEIBERG in ihrem Beitrag zeigt: „*Nur Menschen können demütigen*“. Immanuel Kant und Avishai Margalit über Menschenwürde. Ziel des Beitrags ist, Kants Konzeption der menschlichen Würde mit der relationalen Konzeption von Avishai Margalit zu kontrastieren. Neben einigen Gemeinsamkeiten – etwa der Forderung, jedem Menschen, unabhängig von seinen konkreten Handlungen, Achtung entgegenzubringen sowie der Ablehnung von Positionen, die auf moralischen Gefühlen wie Mitleid beruhen – sind es vor allem die Unterschiede in der Begründung der Menschenwürde und ihre Konsequenzen für den Würdebegriff, die von Weiberg näher untersucht werden. Besonderes Augenmerk wird hierbei den von Margalit beschriebenen verschiedenen Facetten der Demütigung und dem „Paradox der Entwürdigung“ gewidmet.

Freiheit und Alterität

Jüngere Ethiken und Moralphilosophien werfen Kant wiederholt vor, dass er Freiheit subjektivitätszentriert denkt und dabei kein explizites Konzept der Alterität des Menschen und der Freiheit im Zusammenspiel mit anderen ausgearbeitet habe, zumal der Mensch und seine Lebensverhältnisse primär von anderen her zu begreifen seien. Der andere ist für Kant gegenwärtig, wenn es um Moralität, um Staatenbildung, um Rechtsverbindlichkeit geht, da ein zentrales Anliegen Kants in der Frage nach der Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit von Urteilen in den unterschiedlichsten Gebieten menschlicher Kultur liegt. Manche neueren Theorien fordern jedoch ein radikal anderes Verständnis von Alterität als das, das Kant immer schon im Blick hat, wenn er von Allgemeingültigkeit und Vernunft spricht, die ohne die anderen nicht denkbar wären.

Der Beitrag von SOPHIE LOIDOLT, *Pluralität, Freiheit und Urteil. Arendt liest Kant*, beleuchtet Hannah Arendts Kant-Rezeption von ihrer frühen Auseinandersetzung mit Jaspers' Existenzphilosophie bis zu ihrem Spätwerk. Dabei spielt Kants Konzeption des ästhetischen Urteils in Arendts politischer Theorie eine tragende Rolle. Loidolt vertritt die These, dass Arendt eine spezifisch phänomenologische und existenzphilosophische Lektüre Kants vorlegt, die mehr von ihren eigenen philosophischen Anliegen geprägt ist als von dem Wunsch, Kants Gedanken getreulich nachzuvollziehen. Wenn Arendt etwa behauptet, dass Kant mit der Kritik der ästhetischen Urteilskraft seine „politische Philosophie“ vorgelegt habe, bezeichnet sie damit im Grunde den politischen Gehalt, den sie Kant entnimmt, indem sie ihn als einen Denker der Pluralität liest. Dies tut sie entlang der Praktik des ästhetischen Urteilens, mit dem nicht auf Notwendigkeit zielende Argumente vorgetragen werden, sondern ein „Ansinnen“ nahegelegt wird, das Arendt vom „sensus communis“

des ästhetischen Urteils herleitet und in die politische Praxis überträgt. Arendt gelingt es mit diesem überraschenden Theoriestück, ihre Architektonik des Politischen als eine Aktualisierung von Pluralität abzuschließen, die bisher durch die Tätigkeiten des Handelns und des Sprechens bestimmt war. Überdies wird noch die Tätigkeit des Urteilens in der weltbürgerlichen Öffentlichkeit hinzugewonnen, womit die politische Welt als „Bühne“ gefasst wird. Zudem erbringt Arendt die phänomenologische Übersetzungsleistung, Kants „subjektive Allgemeinheit“ in phänomenologischer Perspektive und im Rahmen eigener Theorieansätze als Intersubjektivität neu zu verstehen, nämlich als ein „Zwischen“ den Subjekten. Woran wir nach Arendt folglich gemeinsam teilhaben, ist nicht eine Struktur, die in jedem auf gleiche Weise vorhanden ist, sondern vielmehr eine gemeinsame Welt.

OTHMAR KASTNER untersucht die auf Intersubjektivität gerichtete Denkbewegung *Vom Gesetz der Vernunft zum Gesetz der Andersheit. Moralbegründung nach Kant und Derrida*. Kants Ethik der Autonomie und Derridas Ethik der Verantwortung gegenüber dem anderen liegen miteinander im Streit über die nähere Bestimmung der Quelle von Normativität. Denn für Kant liegt diese Quelle im Vermögen unseres Willens, sich selbst ein moralisches Gesetz geben zu können, anhand dessen unsere subjektiven Grundsätze des Handelns auf ihre objektive Geltung hin zu überprüfen sind. Für Derrida hingegen liegt sie, wie Kastner ausführt, nicht in unserem Vermögen zur Selbstgesetzgebung, sondern im Gesetz des anderen als Quelle des Anspruchs verantwortlichen Handelns eines Subjekts gegenüber dem anderen. Davon ausgehend wird zunächst das kantische Erklärungsmodell skizziert, demzufolge die Quelle der Normativität im Vermögen zur Selbstgesetzgebung, also in der Autonomie des Willens, gründet. Daran anschließend werden Gründe entwickelt, warum ein Wechsel in der Perspektive zur Etablierung von Normativität empfehlenswert ist. Dieser Wechsel besteht in einem Übergang von der Annahme einer bloßen Willensautonomie hin zu einer intersubjektiven Verortung derselben in unserem Zusammensein mit anderen, denen wir verantwortliches Handeln schulden. Ein solcher Wechsel ist es, den Derridas Ethik der Verantwortung nahelegt.

Vernunft und Öffentlichkeit

Eine zeitgemäße Subjektivitätskonzeption erfordert nicht nur Augenhöhe von Subjekten untereinander, erfordert nicht nur eine ausdrückliche Alteritätskonzeption. Sie erfordert auch einen expliziten Begriff von Vernunft und Öffentlichkeit. Dazu hat Kant wichtige Grundlinien ausgearbeitet, die allerdings in der Moderne entschieden weitergedacht wurden.

Der Beitrag von ANGELA KALLHOFF bedenkt *Öffentliche Vernunft. Kants Bedingung der Publizität im Kontext heutiger Politischer Philosophie*. Die Publizitätsbedingung als wichtiger Bestandteil von Kants Ideen zur Aufklärung wird in diesem Beitrag einer Relektüre unterzogen. Dazu konturiert Kallhoff zunächst die Publizitätsbedingung mit Kant. Eine rein formale Lesart greift, wie sie darlegt, zu kurz; vielmehr steht im Zentrum die Vorstellung, rechtliche Vorgaben des Zusammenlebens seien nicht ohne öffentlichen Diskurs gerechtfertigt. Auch die Aufgaben von Amtspersonen werden zentral. Nach dieser Rückbesinnung auf Kants Vorstellung von Publizität rekonstruiert Kallhoff normative Ideen zur Öffentlichkeit von Jürgen Habermas und von John Rawls. Während bei Habermas eine prozedurale Wende politischen Handelns im Vordergrund steht, werden bei Rawls die „öffentliche Vernunft“ als Beratungsinstanz von Bürgerinnen und Bürgern, aber auch die Verpflichtung auf Verfassungsinhalte hervorgehoben. Beide Theorien erhellen einerseits den Standpunkt von Kant; andererseits erweitern sie die Vorstellung der Bedeutung von Publizität als Bedingung des Fortschritts für eine aufgeklärte Gesellschaft in wichtigen Hinsichten.

VOLKER GERHARDT untersucht in seinem Beitrag *Die offene Gesellschaft und ihre Freunde. Popper, Kant und einige mehr*. Popper, so betont Gerhardt, zählt zu den großen Repräsentanten der Philosophie des 20. Jahrhunderts, nicht zuletzt deshalb, weil er sich für die „offene Gesellschaft“ ausgesprochen hat, mit der Öffentlichkeit ebenso wie individuelle Freiheit in den Blick rücken. Popper habe besonders deutlich hervorgehoben, dass in Kants kritischem Denken Vernunft und Öffentlichkeit eng verbunden sind, was einen deutlichen Widerhall in Poppers Denken findet. Gerhardt will mit seinem Beitrag einen Eindruck von der polemischen Atmosphäre vermitteln, in der Popper seine Einschätzung von Platon, Hegel und Marx vorgetragen hatte, und dabei mit Vertretern der Kritischen Theorie in Kollision geriet.

Vernunft und Gefühl

Schon zu Kants Zeiten und noch mehr in unseren Tagen wird das ungleiche Augenmerk Kants für Vernunft und Rationalität einerseits und Gefühle andererseits bemängelt. Kant hat die Emotionalität des Menschen fallweise untersucht, sofern sie das Konzept der Vernunft und Rationalität tangiert, etwa in moralphilosophischen und ästhetischen Kontexten. Dabei war ihm wichtig, dass Moralität und die Maximen einer reinen praktischen Vernunft allein durch Einsicht zu gewinnen sind, deren Abhängigkeit von Gefühlen auf der Begründungsebene hat er streng zurückgewiesen. In der *Kritik der Urteilskraft* grenzt er die durch Geist belebten Gefühle des Schönen und Erhabenen gegen rein sinnliche und moralische Gefühle

ab. Im Zuge dessen und überdies in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kommen zahlreiche Aspekte der Emotionalität und Affektivität zur Sprache – nicht genug, wie einige von Kants Kritikern monieren.

VIOLETTA L. WAIBEL untersucht *Vernunft und Gefühl im moralischen und außermoralischen Sinn bei Kant und Nietzsche*. So unterschiedlich die Theorien in Fragen der Moral von Kant und Nietzsche sind, so bezieht sich Nietzsche doch recht oft auf Kant – zumeist in kritischer, wenn nicht polemischer Abgrenzung. Kant zählt für Nietzsche zu den großen, bedeutenden Philosophen, was Waibel zur Erörterung des Wiederhalls seiner Gedanken in Nietzsches Werk veranlasst. Nietzsche sieht in Kant einen Denker, von dem er vieles gelernt hat, gerade auch in seiner Absetzbewegung. Ziel der Kritik Nietzsches, zuweilen auch seiner Attacken, sind der Pflichtbegriff, das Formelhafte des kategorischen Imperativs, das Gefühl der Achtung, das Kant als eine Mischung von Niederwerfung und Erhebung analysiert, das Verhältnis überhaupt von Gefühl und Rationalität. Mit sehr unterschiedlichen Akzentuierungen rücken Kant und Nietzsche die gemischte Natur des Menschen als sinnliches und rationales Wesen in den Blick. Während Kant hinsichtlich der Moral allein auf die rationale Einsicht setzt, der er zutraut, Handlungsmaximen im Sinne des Gesetzes der Freiheit und des kategorischen Imperativs aufzustellen, denen sich der sinnliche Mensch mit seinen Affekten und Gefühlen zu beugen hat, erkennt Nietzsche die Notwendigkeit, dass sich auch in moralischen Fragen der sinnliche und rationale Mensch auf Augenhöhe begegnen. Nietzsche sieht sich, wie Waibel verdeutlicht, in wichtigen Punkten mit Spinoza und dessen *Ethik* einig. Spinoza hatte herausgearbeitet, dass die Einsicht in richtiges und (utilitaristisch gesehen) nützliches Handeln einerseits Gedankenarbeit ist, wie auch Kant betont, andererseits mit dieser Einsicht aber auch eine Freude einhergeht, die er als aktiv beurteilt, im Gegensatz zu passiven Leidenschaften und Gefühlen. Damit ist nach Nietzsches Diagnose die Erkenntnis zugleich ein Affekt. Somit ist für Nietzsche eine Basis gewonnen, um mit und gegen Kants moralphilosophische Konzeption sowohl die Rationalität als auch die Sinnlichkeit des Menschen in einem neuen Licht zu betrachten. Dabei gilt es Nietzsche zufolge, auch noch über Spinoza hinaus die inneren Blockaden zu lösen, wie sie ein Konzept erzeugt, das auf rigoroser Kontrolle der Vernunft beruht. Vernunft, Vernehmen, ist, wie Waibel mit Nietzsche zeigt, auch und vor allem sinnliches Vernehmen.

JENS TIMMERMANN geht einer historischen Diskussion nach: *Vom Guten und Angenehmen. Kants Replik auf Hermann Andreas Pistorius*. In seiner kritischen Besprechung der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bemängelt Hermann Andreas Pistorius, ein Zeitgenosse Kants, dass dieser den Begriff des Guten in seiner Schrift nicht zuerst eingehend untersucht und danach erst das moralische Gesetz grundlegend bestimmt habe. Für Pistorius gilt ein Gesetz nur dann, wenn es ein gutes Gesetz ist; und damit gebührt dem Begriff des Guten der Primat. Kants Ant-

wort auf Pistorius' Einwand findet sich im zweiten Kapitel der Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft*, wo er sich an einer Reductio der These von Pistorius versucht. Timmermann unternimmt in seinem Beitrag eine Rekonstruktion dieses Arguments. Seine eigene Position, räumt Kant ein, mag paradox erscheinen; doch Pistorius' Priorisierung des Guten sei für ihn unhaltbar, weil sie es nicht ermöglicht, Handlungen objektiv zu rechtfertigen. Dabei spielt, wie sich zeigt, Kants klare Unterscheidung des Guten (und seinem objektiven und allgemeinen Anspruch) vom Angenehmen (und einem subjektiv privaten Empfinden) eine entscheidende Rolle.

Kants Raum- und Zeitkonzeption im Kontext

Kant hat bereits in seiner Dissertation *De mundo sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen)* von 1770 eine neue Bestimmung für Raum und Zeit gefunden. Ferner ist an die Erste Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* und ihre Vorgängerfassungen zu denken, in denen die Frage eines möglichen Anfangs von Raum und Zeit diskutiert werden, sowie an das Lehrstück von den inkongruenten Gegenständen, an die Widerlegung des Idealismus, an die signifikanten Thesen zur mathematischen Konstruktion, wenn Kants zentrale Aussagen zu den reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit entwickelt werden und deren transzendente Bedeutung zur Diskussion stehen. Der ontologische Status der reinen apriorischen Anschauungsformen ist ideal. Was real ist, sind die Gegenstände in Raum und Zeit. Kants Raum-Zeit-Theorie war von jeher Stein des Anstoßes, scheint dem unmittelbaren Sinn eines jeden doch offenkundig zu sein, dass alles Sein im Raum und in der Zeit situiert ist. Kants Bestimmungen sind hochspekulativ, konnten aber, wie an einigen phänomenologischen Ansätzen abzulesen ist, trotz manch kontraintuitiver Annahme durchaus einige Theoretiker überzeugen oder wenigstens zu weiteren Untersuchungen Anlass geben.

RICHARD HEINRICH richtet sein Augenmerk auf diesen Themenkomplex: *Raum und äußerer Sinn. Die „Widerlegung des Idealismus“ und die Anmerkung XL in der „Kritik der reinen Vernunft“ von 1787*. In einer genetischen Perspektive geht er der Beziehung der Begriffe Raum, Anschauung, Form der Anschauung und äußerer Sinn in ihrem wechselseitigen Verhältnis nach. Im Zentrum stehen dabei die mit der „Widerlegung des Idealismus“ einhergehenden textlichen und argumentativen Änderungen, die Heinrich herausarbeitet. Spezielle Überlegungen gelten überdies den Beziehungen von räumlicher Metaphorik und der Einheit des erkennenden Subjekts, wenn es darum geht, den Anspruch von Kants Raum-Zeit-Theorie argumentativ zu verstehen.

SOPHIE LOIDOLT untersucht *Husserls phänomenologische Kritik der Anschauungsformen Kants und die „Widerlegung des Idealismus“*. *Methodische Divergenzen, sachliche Konvergenzen*. Die Grundthese des Beitrags ist, dass, obwohl die Zugangsweisen von Kant und Edmund Husserl zum Teil erhebliche Differenzen aufweisen, sachlich dieselben Schwierigkeiten in Angriff genommen werden. In einem ersten Teil werden zuerst die methodischen Unterschiede entlang der verschiedenen Konzeptionen des Apriori, der divergierenden Erfahrungsbegriffe und Anschauungsbegriffe sowie des phänomenologischen Begriffs der Intentionalität Husserls dargelegt. Anschließend werden die phänomenologische Aufnahme und Kritik von Kants Konzeption der Anschauungsformen rekapituliert, wobei Husserls und Heideggers unterschiedliche Auseinandersetzungen in den Blick genommen werden. In einem zweiten Teil wird Kants „Widerlegung des Idealismus“ mit Husserls Analysen zum inneren Zeitbewusstsein in Beziehung gesetzt und dabei quergelesen. Besonders hier ergeben sich, obwohl thematisch aufgrund des Themas des Idealismus vielleicht überraschend, sachliche Nähen, die ein Grenzproblem der Phänomenologie, die Selbstzeitigung des Bewusstseinsstroms, berühren.

ARNO BÖHLER unterzieht in seinem Beitrag *Gilles Deleuze: Kant-Lektüren* diese Lektüren einer kritischen Aufmerksamkeit. Deleuzes Verhältnis zu Kant ist äußerst ambivalent. Stets pendelt seine denkerische Auseinandersetzung mit Kants Werken zwischen den Polen höchster Wertschätzung und radikaler Ablehnung. Der Beitrag sucht zu zeigen, dass Deleuzes Transzendentaler Empirismus den Kant-Lektüren ganz maßgebliche Impulse verdankt. Allem voran hat die Konzeption einer Differenz-in-sich-selbst, die Deleuze in Kants Theorie des Cogito vorgezeichnet fand, seine eigene Philosophie inspiriert. Dies liegt einerseits darin begründet, dass Kant die konstitutive Bedeutung von Zeit für das Verhältnis von Denken und Sein geltend gemacht hatte, wodurch das Denken neuerlich eine Form von Vernehmen wurde (noein). Andererseits liegt ein Problem darin, dass Kants Zeittheorie die Zeit als eine reine, zeitlose Form bestimmt, die das Subjekt, das in der Zeit erscheint, kontinuierlich spaltet. Dadurch werde, so Böhler mit Deleuze, dem Subjekt ein transzendentaler Riss zugefügt, der dafür verantwortlich zeichnet, dass sich empirische Subjekte stets in Differenz zu sich selbst befinden. Selbst das „Ich denke“ (cogito) lässt sich, wie Böhler ausführt, von dieser Zeittheorie her nicht mehr als etwas denken, das vor der Zeit bestehen könnte, da es sich selbst erst im Durchgang durch die Zeit, und zwar aus ihrem konkreten zeitgeschichtlichen Werdegang heraus, konstituiert. Das, was das Denken vernimmt, ist folglich der aus der reinen, zeitlosen Form der Zeit heraus geschehende Entfaltungsprozess der Zeit selbst. Das gilt auch für den Gebrauch der Vernunft. Denn nur dann, wenn die Vernunftprinzipien inmitten der Zeit empirisch getätigt werden, tritt die Vernunft selbst phänomenal in Erscheinung und erlangt damit inmitten einer Welt empirische Bedeutung. Nicht

die Vernunft an sich, sondern ihr rekursiver Gebrauch macht sie daher zu einer zeitgeschichtlich zur Entfaltung drängenden Macht.

Tatsache und Sinn des Raumes. Phänomenologische Überlegungen im Anschluss an Eric Weils kosmologische Kant-Deutung ist das Thema, dem PETER GAITSCH sich zuwendet, um den ontologischen Sinn der kantischen These von der Idealität des Raumes zu untersuchen. Der Begriff der Anschauungsform, mit dem Kant die Idealität des Raumes bestimmt, ist weder durch eine „subjektivistische“ noch durch eine „logifizierende“ Deutung hinreichend zu begreifen. Für ein adäquateres Verständnis kann man sich von Eric Weil und seiner „kosmologischen“ Deutung des kantischen Systems inspirieren lassen, der zufolge die Frage nach dem Sinn der Welt für den Menschen Kants Leitfrage darstelle, die sich mit der *Kritik der Urteilskraft* und der in ihr sich zutragenden „zweiten Revolution“ des kantischen Denkens manifestiere. Auf dieser Grundlage möchte der Beitrag drei Aspekte entfalten: Erstens wird gezeigt, dass die Räumlichkeit alles Erscheinenden eine „sinnliche“ Tatsache der Lebenswelt ist; zweitens wird angenommen, dass der in dieser Räumlichkeit miterscheinende Raum ein unendliches Sinngebilde ist, das alles in ihm Erscheinende in einen vorgängig erschlossenen, nicht synthetisch erzeugten Zusammenhang stellt, und drittens erweist sich, dass der Raum ein basaler Anschauungsraum ist, der eine Sinnabwandlung in Form verschiedener Zuschneidungen zulässt, sei es in kulturellen Fortbestimmungen des naturalen Raumes, sei es in naturwissenschaftlichen Deformationen seiner basalen Euklidizität im Dienste technischen Herrschaftswissens.

Autonomie im Wiederhall

Christian Danz

Juliette und die Retorsion der Moral. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und ,Paulus‘ Tillich über die Dialektik der kantischen Autonomieethik

In seinem Beitrag *Zu Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“* schreibt Jürgen Habermas: „Horkheimer rühmt die dunklen Schriftsteller des Bürgertums dafür, daß sie ‚die Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vo[r]zubringen, nicht vertuscht, sondern in alle Welt geschrien ... haben.‘ Ich gestehe, daß mich dieser Satz heute nicht weniger irritiert als vor fast vier Jahrzehnten, als ich ihn zum ersten Mal gelesen habe.“¹ Habermas bezieht sich in der zitierten Passage auf den zweiten Exkurs der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno, der bekanntlich dem literarischen Werk des Marquis de Sade und seiner Protagonistin Juliette gewidmet ist. Die bürgerliche Moral der Aufklärung, deren exemplarische Gestalt in der kantischen Autonomieethik vorliege, werde von dem Marquis, aber ebenso von Friedrich Nietzsche, in ihren wahren Konsequenzen aufgedeckt.

Für Sade ist Aufklärung nicht so sehr ein geistiges wie ein soziales Phänomen. Er trieb die Auflösung der Bande, die Nietzsche idealistisch durch das höhere Selbst zu überwinden währte, die Kritik an der Solidarität mit Gesellschaft, Amt, Familie, bis zur Verkündigung der Anarchie. Sein Werk enthüllt den mythologischen Charakter der Prinzipien, auf denen nach der Religion die Zivilisation beruht: des Dekalogs, der väterlichen Autorität, des Eigentums.²

Der von dem Königsberger Philosophen in ihre Autonomie eingesetzten Vernunft liegt, wie der französische Aufklärer de Sade erkannt und in seiner „chronique scandaleuse Justines und Juliettes“ ausgeführt hat, die pure Selbstbehauptung zugrunde. Die autonome Selbstbestimmung enthüllt sich als unmittelbare Selbstdurchsetzung.

1 Jürgen Habermas, *Zu Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“*, in: Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, 110–126, hier: 111. Vgl. auch Gerhard Schweppenhäuser, *Vernunft- und Moralkritik. Horkheimer und der Universalismus*, in: Manfred Gangl und Gérard Raulot (Hg.), *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur ‚Dialektik der Aufklärung‘*, Frankfurt am Main 1998, 74–90, bes. 83 f.

2 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: *‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940–1950*, Frankfurt am Main 1987, 139.

Adornos und insbesondere Horkheimers Verhältnis zur kantischen Autonomieethik ist indes nicht so eindeutig, wie es die von ihnen gezogene Linie von der Aufklärung über den Marquis bis hin zur Barbarei des Faschismus prima vista nahelegt. Markiert doch das Werk des Alleszermalmers³ für die Genese der kritischen Theorie Horkheimers einen zentralen Bezugspunkt. Sie versteht sich nämlich selbst als in der Tradition der kantischen Philosophie und ihrer Kritikpotenziale stehend.⁴ Zugleich sei es aber gerade der dem kantischen Vernunftbegriff eingeschriebene Formalismus, der jeden inhaltlichen Zielgedanken der gesellschaftlichen Entwicklung ab ovo ausschließe und, aufgrund seiner Zweckrationalität, geradewegs in die Barbarei treibe. Dieses zweideutige Verhältnis zur Aufklärung sowie zur kantischen Philosophie insbesondere ist indes signifikant für die Debatte in den ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Vor dem Hintergrund der „Krise des Historismus“ (Ernst Troeltsch) sowie der „Explosion der Moderne“ (Kurt Nowak) arbeiten zahlreiche Autoren philosophische und theologische Konzeptionen zur Überwindung der gesamtgesellschaftlichen Orientierungskrise aus. In diesen Debatten bildet die Philosophie Kants ebenso einen wichtigen Referenzpunkt, wie zugleich der Formalismus seiner Philosophie einer radikalen Kritik unterzogen wird.⁵ Signifikant für die angedeuteten Kontroversen über den ‚richtigen‘ Ausweg aus der Krise der Moderne ist vor allem, dass neukantianische mit phänomenologischen Motiven zu einer Theorie der konkreten, geschichtlich eingebundenen Subjektivität verbunden werden. Ich erinnere nur an Emil Lask und den jungen Martin Heidegger. Philosophie wird hier als vollzugsgebundene Theorie eines konkreten, in die geschichtlichen und sozialen Strukturen eingebundenen Subjekts und seines Selbstverstehens ausgearbeitet. Das schlägt sich auch in den Debatten über die Aufklärung nieder. Seit dem Ende der 1920er Jahre fungiert Aufklärung in den Diskursen über die Krise der Moderne nicht mehr als historiographischer Epochenbegriff, sondern als geschichtsphilosophische Deutungskategorie für eine Bewusstseinshaltung, die es zu überwinden gilt.⁶

3 Vgl. Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Erster Teil, Berlin 1785, Vorbericht, ohne Paginierung.

4 Vgl. Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Nachtrag*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Schriften 1936–1941*, Frankfurt am Main 1988, 217–225, bes. 218f. Vgl. hierzu auch Herbert Schnädelbach, *Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus*, in: Alfred Schmidt und Norbert Altwicker (Hg.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main 1986, 52–78, bes. 67.

5 Vgl. hierzu Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München 1989.

6 Vgl. hierzu Georg Neugebauer, *Paul Tillich und die Dialektik der Aufklärung*, in: Ulrich Barth et al. (Hg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich*, Berlin/Boston 2013, 477–512.

Damit ist der problemgeschichtliche Debattenkontext grob umrissen, in dem die Kant-Deutung der Protagonisten der Frankfurter Schule steht, um die es in meinen nachfolgenden Überlegungen gehen wird. Einzusetzen ist mit der Aufnahme der Autonomieethik in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno. Sodann wird das Kant-Bild Horkheimers in den Blick zu nehmen sein. Abschließen möchte ich mit ein paar Überlegungen zur Kritik der autonomen Moral durch ‚Paulus‘ (Tillich).

1 Kant und der Marquis oder: auch Juliette „liebt System und Konsequenz“

In ihren zunächst 1944 in hektographierter Form im amerikanischen Exil und sodann 1947 in Amsterdam erschienenen *Philosophischen Fragmenten* beschreiben Horkheimer und Adorno äußerst facettenreich vor dem Hintergrund der Studien Max Webers zur Genese der modernen Gesellschaft die Ambivalenz der Aufklärung. Diese habe zwar „das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“.⁷ Die „Entzauberung der Welt“, die Ersetzung des Mythos durch die neuzeitliche Rationalität, bleibe indes der mythischen Struktur des Immergleichen verhaftet. Die Beherrschung der Natur durch den Menschen, die im Mythos bereits ihren Ausdruck findet, werde in der Neuzeit radikal, da sich das transzendente Subjekt die Natur vollständig unterwirft, indem es sie konstituiert. Vermittels der Negation bleibe jedoch das Subjekt an die Natur gebunden, da es selbst nur im Akt der Selbstbestimmung und mithin der Selbsterhaltung das ist, was es ist. Deshalb wende sich die „Weltherrschaft über die Natur [...] gegen das denkende Subjekt selbst“. Von ihm werde allerdings nichts „übriggelassen, als eben jenes ewig gleiche Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“.⁸ Aufgrund dieser der abstrakten Selbstbestimmung eingeschriebenen Dialektik und ihrer destruktiven Konsequenzen komme es darauf an, die Aufklärung über sich selbst aufzuklären.⁹ Andernfalls zerstöre sich die Vernunft selbst.

Dieser Begriff der Aufklärung wird in dem Exkurs *Juliette oder Aufklärung und Moral*, der auf Horkheimer zurückgeht, anhand der kantischen Autonomieethik

⁷ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 25.

⁸ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 49.

⁹ Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 21: „Die dabei an Aufklärung geübte Kritik soll einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst.“

expliziert.¹⁰ Dessen Bestimmung der Aufklärung – sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen – komme im Werk des Marquis de Sade zur Vollendung. Sein Werk dokumentiere Kants emphatischen Begriff des Selbstdenkens, „das von Bevormundung befreite bürgerliche Subjekt“ (104). Doch wie fügen sich die „Turnerpyramiden der Sadeschen Orgien“ (105) in die Fluchtlinie des Königsberger Denkers und seiner Begründung der Moral? Für Horkheimer und Adorno resultiert der genannte Zusammenhang aus dem kantischen Vernunftbegriff, dessen wahre Konsequenzen der Marquis enthüllt habe. Schauen wir also genauer hin.

„Denken ist im Sinne der Aufklärung die Herstellung von einheitlicher, wissenschaftlicher Ordnung und Ableitung von Tatsachenerkenntnis aus Prinzipien, mögen diese als willkürlich gesetzte Axiome, eingeborene Ideen oder höchste Abstraktionen gedeutet werden.“¹¹ In der Philosophie Kants findet die Aufklärung insofern zu sich selbst, als der Königsberger Denker die Vernunft auf sich selbst gestellt hat. Die Vernunft ist nicht nur durch Spontaneität ausgezeichnet, sie ist auch zugleich das Prinzip aller Erkenntnis und allen Handelns, und zwar aus sich selbst heraus. Das transzendente Subjekt konstituiert gewissermaßen diejenige Bühne, welche das empirische Ich betritt, durch den Mechanismus seiner kategorialen Formen und systematisiert sie zur Einheit der Welt. Ohne dessen permanente Aktivität, die Konstitutionsleistungen des Verstandes, gibt es für das Ich keine Welt.¹² Der wahre Charakter des transzendenten Subjekts ist die Selbsterhaltung, mithin abstrakte Selbstbestimmung. Zugleich ist die kantische Vernunft rein formal, sie operiert folglich instrumentell. Das Subjekt als transzendentes ist aus allen ihm vorgängigen autoritären Bindungen gelöst und auf sich selbst gestellt, allerdings um den Preis, dass es das andere seiner selbst dem blinden Mechanismus seines kategorialen Verstandesapparates unterwirft. Deshalb wird mit „der Formalisierung der Vernunft“ die „Theorie selbst“ „zum unverständlichen Begriff, und Denken gilt als sinnvoll nur nach Preisgabe des Sinns“.¹³

Der kantischen theoretischen Vernunft liegt Horkheimer und Adorno zufolge das Prinzip einer unmittelbaren Selbstbestimmung zugrunde. Deshalb sei sie ambivalent und tendiere zur Herrschaft über ihr anderes, von dem sie allerdings da-

10 Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 104–143. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Abschnitt.

11 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 104.

12 Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 106: „Das System, das der Aufklärung im Sinne liegt, ist die Gestalt der Erkenntnis, die mit den Tatsachen am besten fertig wird, das Subjekt am wirksamsten bei der Naturbeherrschung unterstützt. Seine Prinzipien sind die der Selbsterhaltung.“

13 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 116.

durch via negationis auch abhängig werde. Das hat Konsequenzen für die praktische Vernunft. Sie tritt im Werk Kants wie in den Morallehren der Aufklärung insgesamt an die Stelle der vormaligen theologischen und metaphysischen Ordnungsmodelle. Der Autonomieethik gilt allein der Wille als gut und schließlich als frei, der sich dem Sittengesetz unterstellt. Der von der Vernunft und dem in ihr selbst liegenden Gesetz bestimmte Wille ist ein guter Wille. Das sittliche Selbstbewusstsein konstituiert sich freilich allein durch einen Bruch mit dem von Neigungen affizierten empirischen Ich. Neigungen, Affekte und sämtliche sinnliche Handlungsantriebe müssen dem Sittengesetz unterstellt und folglich in moralische Indifferenz gesetzt werden. „Aber die sittlichen Kräfte sind ja Kant zufolge nicht weniger neutrale Triebe und Verhaltensweisen als die unsittlichen, in die sie auch sogleich umschlagen, wenn sie anstatt auf jene verborgene Möglichkeit [der unmittelbaren Selbstbestimmung, C. D.] auf die Versöhnung mit der Macht gerichtet sind.“¹⁴ Die Moral konstituiert und realisiert sich allein in der Form der Herrschaft des oberen Begehrungsvermögens über das niedere. Aufgrund der formalen Struktur des Sittengesetzes – es besteht bekanntlich in der bloßen Form der Gesetzmäßigkeit – werden alle inhaltlichen Zweckbestimmungen aus der Moral ausgeschlossen. Sie realisiert sich – so jedenfalls Horkheimer und Adorno – rein formal. In der formalen Struktur der praktischen Vernunft liegt allerdings dieselbe Ambivalenz beschlossen wie in der theoretischen. Da die Vernunft „inhaltliche Ziele als Macht der Natur über den Geist, als Beeinträchtigung ihrer Selbstgesetzgebung entlarvt, steht sie formal wie sie ist, jedem natürlichen Interesse zur Verfügung. Das Denken wird völlig zum Organ, es ist in die Natur zurückversetzt“¹⁵

Der kantischen Autonomieethik ist für Horkheimer und Adorno eine Dialektik inhärent, welche diese selbst in den Bankrott treibt. Sie baut auf dem Verhältnis von transzendentelem und empirischem Ich, Freiheit und Natur auf, welches von Kant keiner Lösung zugeführt werden konnte. Dadurch verkannte er den ambivalenten und – weil undurchschaut – destruktiven Charakter seines Vernunftbegriffs.¹⁶ Jene fatale Dialektik offengelegt zu haben, ist das Verdienst des Marquis. Juliette, die Protagonistin seines 1797 erschienenen Werkes *Histoire de Juliette*,¹⁷ „liebt System und Konsequenz“.¹⁸ Sie, Rationalistin wie der Königsberger Moralphilosoph, setzt alle sinnlichen Bestimmungsgründe des Willens in Indifferenz und handelt kon-

14 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 109.

15 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 110.

16 Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 113: „Wenn alle Affekte einander wert sind, so scheint die Selbsterhaltung, von der die Gestalt des Systems ohnehin beherrscht ist, auch die wahrscheinlichste Maxime des Handelns abzugeben.“

17 Marquis de Sade, *Histoire de Juliette*, Hollande 1797.

18 Marquis de Sade, *Histoire de Juliette*, 112.

sequent entsprechend dem Formalismus der aufgeklärten Vernunft. Letzterer sind alle Affekte gleich wert, wenn gilt, dass der Handelnde bei der Bestimmung seines Willens diese sistieren und nicht auf die Folgen seines Handelns schauen soll. Die kulturell gewachsenen und die Gesellschaft stabilisierenden Moralcodes sind gegenüber der Formalität des Sittengesetzes indifferent. Nichts spricht dagegen, sie – die allesamt historisch relativ sind – einfach umzukehren. Eben das macht Juliette mit der kühlen Ruhe des aufgeklärten Vernunftmenschen. Sie verfährt

keineswegs fanatisch wie der Katholizismus [...], sie besorgt nur aufgeklärt, geschäftig den Betrieb des Sakrilegs, das auch den Katholiken von archaischen Zeiten her noch im Blut lag. Die urgeschichtlichen Verhaltensweisen, auf welche Zivilisation ein Tabu gelegt, hatten unter dem Stigma der Bestialität in destruktive transformiert, ein unterirdisches Dasein geführt. Juliette betätigt sie nicht mehr als natürliche, sondern als die tabuierten. Sie kompensiert das Werturteil gegen sie, das unbegründet war, weil alle Werturteile unbegründet sind, durch seinen Gegensatz.¹⁹

Juliettes Retorsion der Moral fußt – folgt man den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* – auf der sittlichen Indifferentsetzung der Affekte durch Kant. Die formalrationale Begründung der Moral, die eben durch die Ausschaltung der natürlichen Neigungen erfolgt, wird indes die Natur nicht los. Davon zeugt noch Juliette selbst. Sie behält in aller ihrer nüchternen Aufgeklärtheit einen Rest von Aberglauben.

Sobald wir nicht an Gott glauben, meine Liebe, sage ich dir, sind die Entweihungen, die du wünschst, nichts mehr als ganz unnütze Kindereien. [...] Ich bin vielleicht noch fester als du; mein Atheismus ist auf der Spitze. Bilde dir also nicht ein, daß ich der Kindereien bedarf, die du mir vorschlägst, um mich darin zu befestigen; ich werde sie begehen, weil sie dir Spaß machen, aber rein zum Amusement.²⁰

Der aufgeklärten Juliette sind das Sakrileg, die sexuellen Orgien sowie das Verbrechen durchweg rein zweckrationale Handlungen, die um ihrer selbst willen und ohne Rücksicht auf die Folgen durchgeführt werden. Sie zieht indes aus ihnen Genuss und bindet sich durch diesen Genuss an das Andere des rationalen Denkens, an die Natur, der sie sich durch die Vernunft zu entheben trachtete.²¹

19 Marquis de Sade, *Histoire de Juliette*, 112.

20 Marquis de Sade, *Histoire de Juliette*, Bd. 3, 78 f. Zitiert nach Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 127.

21 Vgl. Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 128: „Jeder Genuß aber verrät eine Vergötzung: er ist Selbstpreisgabe an ein Anderes. [...] Denken entstand im Zuge der Befreiung aus der furchtbaren Natur, die am Schluß ganz unterjocht wird. Der Genuß ist gleichsam ihre Rache. In ihm entledigen die Menschen sich selbst des Denkens, entrinnen der Zivilisation.“

Aufgrund ihres formalen und damit zweckrationalen Vernunftbegriffs sowie der mit diesem unlöslich verbundenen moralischen Indifferentsetzung aller Affekte repräsentiert Juliette die Konsequenzen der Autonomieethik kantischer Provenienz in geradezu schonungsloser Offenheit. Es ist deutlich, dass die Deutung Juliettes als Prototyp einer aufgeklärten Vernunftethik selbst schon eine bestimmte Interpretation der kantischen Philosophie voraussetzt. Sie ist nun in den Blick zu nehmen.

2 Horkheimers Kant oder: das transzendente Ich als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse

Das von den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* gezeichnete Kant-Bild ist durchaus ambivalent. Es fußt allerdings im Falle von Max Horkheimer auf einer intensiven und durchgehenden Auseinandersetzung mit dem Werk des kritischen Transzendentalphilosophen.²² Im Jahre 1922 legte der junge Horkheimer bei seinem Lehrer Hans Cornelius die Dissertation *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft* vor und drei Jahre später seine Habilitationsschrift *Über ‚Kants Kritik der Urteilskraft‘ als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*.²³ Beide Graduationsarbeiten sind der *Kritik der Urteilskraft* gewidmet und fragen nach der Einheit des kantischen Systems, genauer, wie der Mechanismus der Verstandeskategorien mit dem teleologischen Organismuskonzept zusammenstimmt. Dabei tritt die *Kritik der praktischen Vernunft*, deren Primat gegenüber der theoretischen Vernunft von Horkheimer zwar geltend gemacht wird, zunächst aber auffällig in den Hintergrund.²⁴ Ein den Graduationsarbeiten vergleichbares Bild bietet noch seine 1925/26 gehaltene *Vorlesung über die deutsche Idealistische Phi-*

²² Zu Horkheimers Auseinandersetzung mit Kant vgl. Ulrich Thiele, *Verwaltete Freiheit. Die normativen Prämissen in Horkheimers Kantkritik*, Frankfurt am Main/New York 1996; Olaf Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft. Eine Untersuchung zur Vor- und Entstehungsgeschichte der Kritischen Theorie Max Horkheimers (1920–1927)*, Opladen 1997; Frank Hartmann, *Max Horkheimers materialistischer Skeptizismus. Frühe Motive der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main/New York 1990.

²³ Max Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Philosophische Frühschriften 1922–1932*, Frankfurt am Main 2012, 15–72; Max Horkheimer, *Über Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘ als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Philosophische Frühschriften 1922–1932*, Frankfurt am Main 2012, 75–146.

²⁴ Vgl. hierzu auch Asbach, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft*, 119–127.

osophie. Sie behandelt Kant unter der Leitfrage *Wissenschaftliche Begründung der Metaphysik* und präsentiert eine Gesamtdeutung seines Denkens.²⁵

Grundlegende Aspekte seiner frühen Kant-Deutung wie die Metaphysikkritik²⁶ oder das Produktionstheorem hat Horkheimer auch in seiner kritischen Theorie der Gesellschaft beibehalten. Seit dem Ende der 1920er Jahre kommt es jedoch zu einer Neudeutung des transzendentalen Ichs und seiner kategorialen Konstitutionsleistungen. „Nach der materialistischen Auffassung dagegen“, so Horkheimer im *Nachtrag* zu seinem 1937 erschienenen programmatischen Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie*, „handelt es sich bei jener grundlegenden Tätigkeit um die gesellschaftliche Arbeit, deren klassenmäßige Form allen menschlichen Reaktionsweisen, auch der Theorie, ihren Stempel aufprägt.“²⁷ Aus der cum grano salis marxistischen Reformulierung des idealistischen Produktionstheorems resultiert eine Reihe von Konsequenzen, aus denen die Kant-Deutung Horkheimers erst verständlich wird. Sie dürfen durchweg als Kommentar beziehungsweise Umgang mit dem kantischen Dualismus von transzendentalen und empirischem Ich verstanden werden, welchen bereits die Dissertationsschrift notierte.

Aus der Deutung der transzendentalen Bewusstseinsleistungen als Ausdruck der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse resultiert zunächst, dass alle kulturellen Gehalte als Überbau der ökonomischen Struktur der Gesellschaft verstanden werden. Die kantische Philosophie sowie dessen Autonomieethik kommen auf diese Weise als geradezu exemplarischer Ausdruck der bürgerlichen Gesellschaft in den Blick.²⁸ Hierauf baut sodann die Einsicht in die geschichtliche Wandelbarkeit aller Kulturphänomene – einschließlich aller Aprioris – auf. Da die Moral ein Ausdruck der gesellschaftlichen Produktivkräfte ist, ist auch sie ein geschichtliches Phänomen. Mit dem Ende des bürgerlichen Zeitalters kommt auch die Moral an ihr Ende.²⁹ Die These von der Unbegründbarkeit der Moral ist schließlich drittens eine

25 Max Horkheimer, *Vorlesung über die Geschichte der deutschen idealistischen Philosophie*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 10: *Nachgelassene Schriften 1914–1931*, Frankfurt am Main 1990, 24–64.

26 Vgl. hierzu Birgit Recki, *Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 30/31 (1991), 139–171.

27 Horkheimer, *Nachtrag*, 218.

28 Vgl. Max Horkheimer, *Materialismus und Moral*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: *Schriften 1931–1936*, Frankfurt am Main 1988, 114. 128: „Durch die Erkenntnis, daß Wille und Aufruf zu ihr in der gegenwärtigen Produktionsweise ihre Wurzeln haben und wie andere Lebensformen sich mit ihr verändern, wird die Moral zugleich begriffen und verendlicht.“

29 Vgl. Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 122: „Der kategorische Imperativ stößt [...] in dieser Gesellschaft von isolierten Einzelnen auf die Unmöglichkeit, sinnvoll verwirklicht zu werden. Die Veränderung dieser Gesellschaft ist daher seine notwendige Konsequenz. Mit ihr müßte auch eben dieser Einzelne, an den der Imperativ sich wendet und in dessen Formung er sein einziges Ziel zu

Folge der genannten Überzeugungen.³⁰ Sie wendet gewissermaßen den „größte[n] Philosoph[en]“³¹ – Schopenhauer – im Gewand des marxistischen Über- und Unterbautheorems auf die kantische Ethik an.

Die kritische Theorie versteht sich im Unterschied zur traditionellen als eine vollzugsgebundene theoretische Beschreibung der konkreten, stets sozialgeschichtlich eingebundenen Situation.³² Deshalb ist sie als Theorie zugleich Praxis, die auf gesellschaftliche Veränderung drängt. Horkheimers Deutung der kantischen Ethik sowie deren Kritik bauen auf den genannten systematischen Voraussetzungen auf. Da Kant die Abhängigkeit der Prinzipien seiner Moralphilosophie von ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit nicht erkannt habe, bleibe seine Konzeption aporetisch sowie tendenziell ideologisch.³³ Horkheimers Kritik an der Konzeption des Königsberger Philosophen zielt damit auf das Verhältnis von transzendentelem und empirischem Ich – es muss sozusagen vom idealistischen Kopf auf die materialistischen Füße gestellt werden. Dass das nicht ohne Folgen bleibt, dürfte deutlich sein. Es ist zunächst auf Horkheimers Deutung der prinzipientheoretischen Grundlagen der Autonomieethik sowie deren Probleme einzugehen und sodann auf seinen eigenen Reformulierungsvorschlag, der Theoriemomente der kantischen Ethik in eine Verantwortungsethik überführt.

Die Aufbauelemente der kantischen Ethik, also das Sittengesetz und dessen Anwendung auf den Menschen als endlich-sinnliches Vernunftwesen, enthalten, so Horkheimer, eine interne Aporie, die er als Widerstreit beziehungsweise als Entgegensetzung von Handeln aus Pflicht und Handeln aus Interesse formuliert.³⁴ Die Kritik setzt damit bei dem Realisierungsproblem der reinen praktischen Vernunft an. Das stets in geschichtlich entstandenen sozio-ökonomischen Strukturen einge-

haben scheint, verschwinden.“ Vgl. hierzu auch Schnädelbach, *Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus*, 52–56.

³⁰ Vgl. Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 146.

³¹ Brief Max Horkheimers an Rose Riekher vom 21. Juni 1918, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 15: *Briefwechsel 1913–1936*, Frankfurt am Main 1995, 25.

³² Vgl. Horkheimer, *Nachtrag*, 217: „Die kritische Theorie der Gesellschaft hat dagegen die Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensformen zum Gegenstand. Die Verhältnisse der Wirklichkeit, von denen die Wissenschaft ausgeht, erscheinen ihr nicht als Gegebenheiten, die bloß festzustellen und nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit vorzuberechnen wären. Was jeweils gegeben ist, hängt nicht allein von der Natur ab, sondern auch davon, was der Mensch über sie vermag. Die Gegenstände und die Art ihrer Wahrnehmung, die Fragestellung und der Sinn der Beantwortung zeugen von menschlicher Aktivität und dem Grad ihrer Macht.“

³³ Vgl. hierzu schon Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Philosophische Frühschriften 1922–1932*, Frankfurt am Main ²2012, 179–268, bes. 247.

³⁴ Vgl. Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 114.

bundene sowie neigungsaffizierte Individuum muss seinen besonderen Willen dem allgemeinen des reinen Sittengesetzes unterstellen. Kants Fassung der Anwendung des Sittengesetzes auf den individuellen Willen lässt allerdings, so Horkheimer mit Schopenhauer, nicht nur die Frage offen, warum sich der individuelle Wille dem allgemeinen unterstellen soll, sondern auch die, „wie im Einzelfall der Einklang richtig herzustellen ist“.³⁵ Eben jene Frage nach der Konkretion der Autonomieethik, welche das „Individuum in einer bestimmten Unruhe und Unklarheit“ belässt,³⁶ deutet Horkheimer – allerdings nun über Schopenhauer hinausgehend – als den genauen Widerspiegel der bürgerlichen Gesellschaft im Inneren des handelnden Individuums.³⁷ In dem inneren Konflikt des Individuums artikuliert sich die äußere Spannung „zwischen dem freien Wettbewerb der Individuen als dem Mittel und der Existenz der Gesamtgesellschaft als dem Vermittelten“.³⁸ Da in der bürgerlichen Gesellschaft die den besonderen und den allgemeinen Willen übergreifende Ordnung der mittelalterlichen Einheitsgesellschaft aufgelöst ist, tritt an deren Stelle der Konkurrenzkampf. Der Einklang zwischen dem gesellschaftlichen Ganzen und den besonderen Einzelwillen wird somit durch einen bloßen „Naturvorgang“ hergestellt.³⁹

Kant hatte das Problem der Zusammenstimmung der sich dem Sittengesetz unterstellenden Einzelwillen bei der Realisierung der sittlichen Aufgabe bekanntlich mit dem Kirchenbegriff zu lösen versucht. An dessen Stelle tritt bei Horkheimer die materialistische Theorie der Gesellschaft, über deren geschichtlichen Träger er zusehends skeptischer wird. Da sich eine Zusammenstimmung der Einzelwillen mit dem gesellschaftlichen Ganzen nicht im Rekurs auf den Einzelwillen herstellen lässt, bleibt allein die Änderung derjenigen ökonomischen Strukturen, die der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde liegen. Dadurch kommt freilich die Intention der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur zur Erfüllung, sie verschwindet auch und zugleich mit ihr die Moral.

Die bürgerliche Moral treibt zur Aufhebung der Ordnung, von der aus sie erst möglich und notwendig ist. Wenn die Menschen so handeln wollen, daß ihre Maxime zum allgemeinen

35 Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 115.

36 Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 115. Vgl. schon Max Weber, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, hg. v. Klaus Lichtblau und Johannes Weiß, Bodenheim 1993, 40.

37 Vgl. Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 115: „Es entsteht eine unendliche Reflexion und fortwährende Bekümmerung, die grundsätzlich nicht zu überwinden ist. Weil diese Problematik, die sich im Innern der Menschen abspielt, notwendig aus ihrer Rolle im gesellschaftlichen Lebensprozeß hervorgeht, ist die Kantische Philosophie, als ihr getreuer Spiegel, ein vollendeter Ausdruck ihrer Zeit.“

38 Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 116.

39 Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 116.

Gesetz taugt, müssen sie eine Welt herbeiführen, in der diese Erwägung nicht so fragwürdig bleibt wie in den von Kant genannten Fällen, sondern in der sie wirklich nach Kriterien anzustellen ist. Die Gesellschaft muß dann so beschaffen sein, daß sie ihre eigenen Interessen, und zwar aller ihrer Mitglieder auf rationalem Wege feststellt.⁴⁰

Die von Horkheimer notierten Probleme der kantischen Autonomieethik münden indes nicht nur in deren Behebung durch die Veränderung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse. Er vertritt zugleich die weitreichendere These, die Moral lasse sich überhaupt nicht begründen. Auch diese Konzeption knüpft an kantische Motive an, überführt sie allerdings in eine eudämonistische Verantwortungsethik. Den Ausgangspunkt der Überlegungen Horkheimers bildet Kants Entgegensetzung von Pflicht und Interesse beziehungsweise von transzendentelem und empirischem Ich. An dem Unvermögen der reinen Sollensethik, einen stabilen Einklang zwischen dem individuellen und dem allgemeinen Willen herzustellen, werde ein generelles Problem aller Ethikbegründung offenbar. Sie lassen sich – was nicht zuletzt an der Tugend Juliettes ersichtlich ist – gar nicht von konkreten, sozialgeschichtlich bestimmten Interessen trennen. Vor dem Hintergrund der Interessenbestimmtheit sowie der gesellschaftlichen Vermitteltheit aller Begründungen der Ethik plädiert Horkheimer dafür, in der „Moral eine Lebensäußerung bestimmter Menschen“ zu sehen und sie aus „den Bedingungen ihres Entstehens und Vergehens zu begreifen“.⁴¹

Horkheimer transformiert damit die kantische Autonomieethik in den um sich wissenden Lebensvollzug des gesellschaftlich eingebundenen Menschen. Dabei greift er sowohl auf Kants Begriff des moralischen Gefühls als auch auf den Endzweckgedanken der praktischen Vernunft zurück. Von dem Letzteren tritt freilich durch die Ersetzung des Sittengesetzes durch das moralische Gefühl das Moment der Glückseligkeit in den Vordergrund, welches mit der kantischen Idee einer idealen Gesellschaft verbunden wird.⁴² Das moralische Gefühl hingegen, welches Horkheimer an die begründungslogische Funktionsstelle des kategorischen Imperativs setzt, verzahnt den individuellen Willen mit dem allgemeinen.⁴³ Es sei „ein Interesse, das vom ‚natürlichen Gesetz‘ abweicht und nichts mit privater Aneignung und mit Besitz zu tun“ habe.⁴⁴ Kants Zweckformel, der zufolge „der Mensch nicht bloß Mittel, sondern stets zugleich der Zweck sei“, bezeichne den mit dem mora-

⁴⁰ Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 122.

⁴¹ Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 131.

⁴² Vgl. Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 124.

⁴³ Vgl. hierzu Schnädelbach, *Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus*, 65.

⁴⁴ Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 133.

lischen Gefühl namhaft gemachten „psychischen Tatbestand“.⁴⁵ Horkheimers Begriff des moralischen Gefühls beziehungsweise des Interesses steht für die soziokulturelle Einbindung des Individuums. Das menschliche Leben ist stets schon ein gesellschaftlich vermitteltes. Das Innewerden dieser Verfassung des individuellen Lebens bindet Horkheimer nicht mehr wie Kant an das Eintreten des kategorischen Imperativs in das neigungsaffizierte Bewusstsein, sondern an das Mitleid. Es ist derjenige Affekt, in dem sich der Einzelne in der für ihn selbst schon vorliegenden Synthese von Besonderem und Allgemeinem erfasst. Ganz in diesem Sinne heißt es in der *Dialektik der Aufklärung*, „nach der Formalisierung der Vernunft“ bleibe „das Mitleid gleichsam als das sinnliche Bewußtsein der Identität von Allgemeinem und Besonderem, als die naturalisierte Vermittlung, noch übrig“.⁴⁶ Die Stabilisierung des moralischen Gefühls ist freilich nicht durch dieses zu leisten. Horkheimer erblickt darin die Aufgabe der Politik. Sie habe die Freiheit in der Gesellschaft durchzusetzen.

In Horkheimers kritischer Theorie tritt die Gesellschaftstheorie an die Stelle der bürgerlichen Moral. Deren Intentionen lassen sich allerdings nicht mehr geltungstheoretisch, sondern unter den Bedingungen der Moderne nur noch affekttheoretisch aufnehmen.

3 Epilog

„Lieber Paulus! Ich weiß nicht, ob Sie ahnen, welche Freude Sie mir mit Ihren ‚Bemerkungen zu Vernunft und Selbsterhaltung‘ bereitet haben.“⁴⁷ Mit diesen Worten bedankte sich Max Horkheimer am 12. August 1942 bei seinem ehemaligen Frankfurter Kollegen Paul Tillich für dessen Kommentierung seines Beitrags *Vernunft und Selbsterhaltung*, der 1942 in der Festschrift für Walter Benjamin erschienen war und der gewissermaßen das Exposé der *Dialektik der Aufklärung* bildet. Tillich, der Horkheimer 1931 entscheidend zu seiner Frankfurter Professur verholfen hatte und seinem – Tillichs – Assistenten Theodor W. Adorno im zweiten Anlauf die Habilitation ermöglichte, war, wie sein Briefwechsel mit Horkheimer in den Jahren 1941/42 erkennen lässt, in die Entstehungsgeschichte der *Dialektik der Aufklärung* zumindest Gesprächsweise eingebunden.⁴⁸ Allerdings ist weder dieser

⁴⁵ Horkheimer, *Materialismus und Moral*, 134.

⁴⁶ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 124.

⁴⁷ Brief Max Horkheimers an Paul Tillich vom 12. August 1942, in: *Paul Tillich und Max Horkheimer im Dialog. Drei bisher unveröffentlichte Texte (1942/1945)*, hg. v. Erdmann Sturm, in: *Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 1 (1994), 275–304, hier: 287.

⁴⁸ Vgl. hierzu Neugebauer, *Paul Tillich und die Dialektik der Aufklärung*, 491–508.

Debattenkontext noch Tillichs Stellung in der Genese der Frankfurter Schule bisher von der Forschung genügend gewürdigt worden.⁴⁹

In seinen *Bemerkungen zu ‚Vernunft und Selbsterhaltung‘*,⁵⁰ in denen Tillich im Hinblick auf die zeitdiagnostischen Aspekte Horkheimers zustimmt, bemängelt er den „konzentriert-diktatorischen“⁵¹ Stil der Schrift Horkheimers, diverse philosophie- und theologiehistorische Missverständnisse, unterzieht aber auch den Grundgedanken der Abhandlung einer massiven Kritik. Letztere zielt direkt auf Horkheimers Umformung des kantischen Vernunftbegriffs. Zu dessen vernunftkritischer These, am „Ende des Fortschritts der sich selbst aufhebenden Vernunft bleibt ihr nichts mehr übrig, als der Rückfall in Barbarei oder der Anfang der Geschichte“,⁵² bemerkt Tillich: „Woher kommt der Glaube, daß der Universalmechanismus in den Anfang der Geschichte umschlagen kann? Ist das nicht Wunderglaube erster Ordnung?“⁵³

Hinter Tillichs Kritik an Horkheimers Ausführungen in *Vernunft und Selbsterhaltung* steht nicht nur eine andere systematische Konzeption, sondern auch eine andere Kant-Deutung. Tillichs Kritik an Kant hat zunächst vergleichbare Züge wie diejenige Horkheimers. Sie betrifft die Konkretion des Sittengesetzes, also die Frage, wie besonderer und allgemeiner Wille im Einklang sein können. Allerdings löst Tillich das Problem anders als sein Frankfurter Kollege. Bereits der junge Tillich hatte in seinem Breslauer Promotionsvortrag von 1910 *Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte* für eine Erweiterung des kantischen Freiheitsbegriffs im Interesse von dessen Näherbestimmung plädiert.⁵⁴ Die Bestimmung der Freiheit als

49 Vgl. nur Richard Faber und Eva-Maria Ziege (Hg.), *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaft vor 1945*, Würzburg 2007.

50 Paul Tillich, *Bemerkungen zu ‚Vernunft und Selbsterhaltung‘*, in: *Paul Tillich und Max Horkheimer im Dialog. Drei bisher unveröffentlichte Texte (1942/1945)*, hg. v. Erdmann Sturm, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 1 (1994), 275–304, hier: 281–287.

51 Tillich, *Bemerkungen zu ‚Vernunft und Selbsterhaltung‘*, 281. Die Wendung „konzentriert-diktatorisch“ steht bei Tillich in Anführungszeichen.

52 Max Horkheimer, *Vernunft und Selbsterhaltung*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: *‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940–1950*, Frankfurt am Main 1987, 320–350, hier: 350.

53 Tillich, *Bemerkungen zu ‚Vernunft und Selbsterhaltung‘*, 286.

54 Paul Tillich, *Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte*, in: Paul Tillich, *Religion, Kultur, Gesellschaft. Erster Teil. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908–1933)*, hg. v. Erdmann Sturm, Berlin/New York 1999, 55–62. Vgl. hierzu Christian Danz, *Theologischer Neuidealismus. Zur Rezeption der Geschichtsphilosophie Fichtes bei Friedrich Gogarten, Paul Tillich und Emanuel Hirsch*, in: *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge des sechsten internationalen Kongresses der Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Halle (Saale) vom 3.–7. Oktober 2006. Bd. II (= Fichte-Studien, Bd. 36)*, hg. v. Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph, Amsterdam/New York 2012, 199–215.

Autonomie, also die Unterstellung des Willens unter das Sittengesetz, lasse diese insofern unterbestimmt, als nur der sittlich bestimmte Wille ein freier sein kann. Aus diesem Grund ergänzt Tillich den kantischen Freiheitsbegriff durch die Bestimmung, sie sei die Macht, sich selbst zu widersprechen.⁵⁵

Paulus Tillich sieht die Autonomieethik Kants damit ebenso dialektisch wie Horkheimer und Adorno. Ein Anschluss an die Philosophie Kants, so sie den Formalismus des Neukantianismus vermeiden möchte, ist vor dem Hintergrund der Krisis der Moderne nur in einer Konzeption einer konkreten, sozial-geschichtlich eingebundenen Theorie der Subjektivität möglich. Tillich selbst hat ein solches Programm in seiner Frankfurter Zeit und später in den USA in Form einer vollzugsgebundenen Anthropologie auszuarbeiten versucht, welche Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft ausdrücklich aufnimmt.⁵⁶

Jürgen Habermas hatte in der eingangs zitierten Stelle auf Horkheimers Würdigung der dunklen Schriftsteller des Bürgertums in der *Dialektik der Aufklärung* hingewiesen. Sein eigener Anschluss an die Motive der kantischen Autonomieethik in Form einer universalistischen Diskursethik, also die Reformulierung des kategorischen Imperativs durch den herrschaftsfreien Diskurs, bleibt freilich von den Einwänden betroffen, die Horkheimer gegen die kantische Ethikkonzeption geltend gemacht hatte. Doch dies wäre ein eigenes Thema.⁵⁷

55 Vgl. Tillich, *Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte*, 62: „Um die beiden Brennpunkte des doppelten Freiheitsbegriffs lässt sich die idealistische Philosophie wie in eine Ellipse grup[p]ieren. In dem einen Brennpunkt steht Fichte und das Princip seines Systems, die Freiheit als Selbstsetzung der Vernunft. Auf der anderen [Seite] Schelling und das Princip seiner Religionsphilosophie, die Freiheit als Macht, sich selbst zu widersprechen.“

56 Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart ²1956, 88 Anm. 2.

57 Vgl. hierzu Schnädelbach, *Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus*, 52–78. Zur Kant-Deutung von Habermas vgl. auch Christian Danz, *Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas*, in: Rudolf Langthaler und Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 9–31.

Richard Heinrich

Der gute Wille zur Unterwerfung. Gilles Deleuze und die kantische Ethik

1 Einleitung

Kant war für Gilles Deleuze eine erstrangige philosophische Referenz. Nicht einer von jenen, die sich – wie er einmal sagt – der Philosophiegeschichte entzogen haben und denen vielleicht gerade deshalb seine ganze Sympathie gehörte: Lukrez, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson.¹ Diese Autoren haben ihn durchgängig positiv inspiriert. So war es mit Kant nicht. Manchmal offen, oft ohne ihn zu zitieren, philosophierte Deleuze in entscheidenden Zusammenhängen immer wieder *gegen* Kant. Aber: Wogegen und worüber er da philosophierte, das waren nicht die standardisierten Versatzstücke der verachteten Philosophiegeschichte, der kategorische Imperativ und das Ding an sich, sondern sorgfältig herauspräparierte Positionen, gelegentlich aus der vorkritischen Philosophie, oder originelle Perspektiven auf allgemeinere Züge der kantischen Philosophie.²

Wenn also Deleuze *gegen Kant* denkt, so doch mit Bewunderung – wie er überhaupt stets am Positiven interessiert war. Gleichwohl ist unübersehbar, dass ihm für manche Philosophen die Sympathie fehlte – Descartes, vor allem Wittgenstein. Und so gibt es auch gewisse *Begriffe*, denen gegenüber er sein Misstrauen nie verbergen konnte. Sehr weit vorne in ihrer Liste steht ein Begriff, den man unmöglich *nicht* mit Kant assoziieren kann: der gute Wille. Dazu zwei Vorbemerkungen.

Man muss beachten, dass die profilierteste Auseinandersetzung, die Deleuze mit dem (oder gegen den) guten Willen führt, auf einem Feld stattfindet, das zunächst mit Ethik nichts zu tun hat, nämlich im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis von Selbstübereinstimmung und Kreativität des Denkens. In dieser Auseinandersetzung (es handelt sich um das Kapitel über das „Bild des Denkens“ in *Differenz und Wiederholung*) steht Kant nicht im Zentrum (die offizielle Zielscheibe ist Descartes), obwohl wichtige Positionen der *Kritik der reinen Vernunft* unverkennbar beschrieben werden. Zweitens – und das hat indirekt mit dem ersten Punkt zu tun – muss man beachten, dass Deleuze insgesamt zwar systematisch

1 Gilles Deleuze und Claire Parnet, *Dialoge* (1977: *Dialogues*, übers. v. Bernd Schwibs), Frankfurt am Main 1980, 22.

2 Vgl. etwa die Referenz auf die Theorie der inkongruenten Gegenstücke in: Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung* (1968: *Différence et répétition*, übers. v. Joseph Vogl), München 1992, 30.

denkt, aber nicht *disziplinär*: Eine als Disziplin abgegrenzte Ethik oder Metaphysik existiert bei ihm nicht. Was keineswegs bedeutet, dass er sich nicht in Diskussionen engagieren würde, die durch solche disziplinären Fragestellungen mehr oder weniger definiert sind; ein einschlägiger Fall ist etwa das Verhältnis von Ethik und Moral. Nachzuvollziehen, warum und mit welchen Konsequenzen Spinoza die Ethik von der Moral trennt (und das schließt natürlich auch einen Bezug auf Nietzsche mit ein), ist für Deleuze von fundamentaler Bedeutung. Nicht weniger wichtig ist freilich, die Motive zu verstehen, aus denen heraus Kant eine solche Trennung *nicht* akzeptiert. Diesen Punkt werde ich ein wenig zu verdeutlichen suchen: die implizite Kritik an Kant, die man aus dem kleineren *Spinoza-Buch* herauslesen kann.

Mein eigentliches Thema sind aber jene schon erwähnten Passagen aus *Differenz und Wiederholung* über das Bild des Denkens: Wo aus einer Frage, die eigentlich ins Zentrum der theoretischen Philosophie gehört (Selbstübereinstimmung des Denkens), Grundbegriffe der Ethik entwickelt werden. Und zwar Begriffe, die vor allem in Kants Ethik eine entscheidende Rolle spielen, wie Unterwerfung, Nötigung, Freiheit. Selbstverständlich werde ich dabei das *Kant-Buch*, das ein Kapitel über die *Kritik der praktischen Vernunft* enthält, berücksichtigen.

2 Freiheit

2.1 Das *Kant-Buch*

Das *Kant-Buch*³ ist ein sehr früher Text. Er enthält kaum distanzierende Einwände und bietet eine angenehm lesbare, im guten Sinn des Wortes akademische Exposition der entwickelten kritischen Philosophie. Wer im Gesamtwerk von Deleuze orientiert ist, wird allerdings gelegentlich das Gefühl haben, bei der Darstellung mancher Lehrstücke spätere Einsprüche gleichsam schon mitzulesen. Das hat auch mit der Auswahl der thematischen Schwerpunkte in dem kurzen Buch zu tun – bei dem das Unorthodoxe vor allem in dem liegt, was übergangen worden oder in den Hintergrund gerückt ist.

Gleich zu Beginn des Kapitels über die *Kritik der praktischen Vernunft* adressiert Deleuze die Frage des Verhältnisses von Gesetzgebung und Freiheit im moralischen Gesetz. Als oberes Begehrungsvermögen⁴ ist der Wille durch die reine

³ Gilles Deleuze, *Kants kritische Philosophie* (1963: *La philosophie critique de Kant*, übers. v. Mira Köller), Berlin 1990.

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, mit einer Einleitung hg. v. Horst Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003. Hier: AA 5, 22.

Form einer allgemeinen Gesetzgebung bestimmt. Diese Bestimmung ist eine Synthese, deren Besonderheit darin besteht, dass sie sowohl a priori ist (im Gegensatz zu der Bestimmung des Willens durch einen Gegenstand des Begehrens) als auch den Willen *wirklich* (kategorisch, und nicht nur bedingt) determiniert (im Gegensatz zu dem, was man Synthesen der theoretischen Vernunft nennen kann). Dieses Syndrom spricht Kant letztlich als Autonomie des Willens an, beispielsweise in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch dieser ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist.“⁵ In der Formulierung stecken natürlich gewisse weitere Voraussetzungen, wie etwa, dass ein Wille von Anfang an als Vermögen verstanden werden muss, „nach der *Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln“,⁶ und dass ein solches Vermögen „nur in vernünftigen Wesen anzutreffen“ sein kann. Andernfalls dürfte man von der Bestimmung des Willens durch ein Vernunftgesetz nicht als *Selbst-Gesetzgebung* sprechen. Und wenn in dieser Bestimmung von allen empirischen Bedingungen abgesehen wird (und nur die Form des Gesetzes ausschlaggebend ist), dann spricht Kant von einem „reinen Willen“,⁷ der autonom ist. Das sind elementare Züge der kantischen Ethik, und Deleuze gibt sie schön gebündelt wieder:

Die Vernunft ist also dieses Vermögen, das unmittelbar im Begehungsvermögen gesetzgebend ist. Unter diesem Aspekt heißt sie ‚reine praktische Vernunft‘. Und das Begehungsvermögen, indem es seine Bestimmung *in sich selbst* findet (nicht in einer Materie oder in einem Objekt), heißt strenggenommen Wille, ‚autonomer Wille‘.⁸

Besonders genau (um nicht zu sagen: misstrauisch) sucht Deleuze den nächsten Schritt Kants nachzuvollziehen – die positive Identifikation dieser Autonomie als Freiheit im § 8 (Lehrsatz 4) der *Kritik der praktischen Vernunft*. Das dort offerierte Bild von der doppelten Freiheit wirkt suggestiv. Die Unabhängigkeit (von gegenständlichen Bestimmungen) des Willens ist Freiheit im negativen Verstande, und die Gesetzgebung als *eigene Gesetzgebung*, also Selbst-Gesetzgebung, ist Freiheit im positiven Sinn. Doch ganz so umstandslos überzeugend ist diese Konzeption auf einen zweiten Blick nicht. Jener Teil, der die negative Freiheit betrifft, hat über-

5 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1911. Im Folgenden zitiert als *Grundlegung*. Hier: AA 4, 440.

6 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 412, beziehungsweise als Vermögen, „der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen“, *Grundlegung*, AA 4, 427.

7 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 30.

8 Deleuze, *Kritische Philosophie*, 68.

haupt nur geringe Bedeutung, denn diese Unabhängigkeit ist der Sache nach nichts anderes als die *Reinheit* des Willens – wie auch in § 5 desselben Abschnitts in der *Analytik der reinen praktischen Vernunft*: Unabhängigkeit von dem Naturgesetz der Erscheinungen heißt *Freiheit*.⁹ Hier handelt es sich bloß um eine Umbenennung. Ein sachlicher Einsatz steht bei der Frage auf dem Spiel, ob und auf welche Weise sich Freiheit tatsächlich in der *Eigenheit*, der Selbstheit der Gesetzgebung zur Geltung bringt.

An diesem Punkt sieht Deleuze richtig¹⁰ (und mit Kant übereinstimmend), dass der Begriff *Freiheit* zwar in ausgezeichneter (notwendiger) Weise mit dem der praktischen Vernunft und mit der Autonomie des Willens verbunden, aber keineswegs in ihm enthalten ist. Freiheit ist primär eine Idee der spekulativen Vernunft, in der Erkenntnis nicht objektiv darstellbar und deshalb Quell notwendiger Illusionen (oder auch: notwendigerweise der Quell von Illusion und dialektischem Schein). Auch für Kant selbst ist der wahre Hintergrund des vierten Lehrsatzes in § 8 die These, dass jene Vernunftidee der Freiheit objektive Bedeutung gerade nur als Selbst-Bestimmung eines reinen Willens bekommt. Dass das ein nicht trivialer (nicht analytischer) Übergang ist, wird in der Anmerkung zu den §§ 5 und 6 klargemacht: Wir sind uns unserer Freiheit nicht in derselben Unmittelbarkeit wie des moralischen Gesetzes bewusst; dieses *führt uns* erst auf den Begriff der Freiheit, *entdeckt ihn uns*.¹¹ Wenn wir uns selbst als autonomen Willen verstehen, dann können wir gleichsam sehen, dass wir dasjenige *sind*, was den spekulativen Begriff der Freiheit mit objektiver Bedeutung erfüllt.

2.2 Spinoza

Im Grunde ist auch hier die Darstellung, die Deleuze gibt, bei Kant verifizierbar. Warum aber wird gerade dieser Zusammenhang so penibel zergliedert? Die detaillierte Interpretation scheint sich für Deleuze vor allem deshalb bezahlt gemacht zu haben, weil in seiner späteren Rezeption Spinozas mehr oder weniger jedes einzelne Gelenk dieser kantischen Überlegungen problematisiert wird – sich sozusagen im Nachhinein deshalb als wichtig erweist, weil genau das Gegenteil zutrifft.

Das gilt nicht nur im Detail, sondern auch global: Den Artikel „Freiheit“ seines kleinen Spinoza-Lexikons beginnt Deleuze mit den Worten: „Das ganze Bestreben

9 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 29.

10 Deleuze, *Kritische Philosophie*, 43.

11 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 30.

der Ethik besteht darin, das traditionelle Band zwischen Freiheit und Willen zu durchtrennen“. ¹² Das bezieht sich auf den 48. Lehrsatz in Spinozas *Ethica* („Es giebt im Geiste keinen unbeschränkten oder freien Willen“) ¹³ unter Rückverweis auf den Appendix zum ersten Teil (Freiheit als bloßer Modus der Einbildungskraft, als Illusion). Deleuze: „Die Freiheit ist eine fundamentale Illusion des Bewußtseins in dem Maß, wie dieses die Ursachen ignoriert, Mögliches oder Zufälliges verstellt und an das willentliche Einwirken der Seele auf den Körper glaubt.“ ¹⁴ Das kann man sich anachronistisch durchaus als eine kritische Frage an Kant vorstellen: Wenn dieser sich schon die wichtige Einsicht angeeignet hat, dass Freiheit eine Idee ist, die Illusionen generiert, eine illusionäre Idee – warum wollte er es denn nicht dabei belassen?

Der tiefere, ernsthaftere Punkt betrifft aber die Autonomie des Willens selbst: Inwiefern ist Selbst-Gesetzgebung Freiheit? Deleuze optiert für Spinozas Auffassung, dass von Freiheit immer nur in Hinblick auf die Substanz als solche die Rede sein kann: „Was die Freiheit definiert, ist ein ‚Inneres‘ und ein ‚sich‘ der Notwendigkeit. Man ist niemals durch seinen Willen und das, wonach er sich richtet, frei, sondern durch seine Wesenheit und was aus ihr hervorgeht.“ ¹⁵ Das Zitat rückt in der Tat etwas Entscheidendes in den Vordergrund: Die Freiheit einer Sache (Substanz) hängt allein davon ab, was diese Sache *ist*, also von ihrer Essenz – und nicht davon, woran sie sich orientiert oder was sie aus sich macht oder wie sie sich zu sich selbst verhält. Diese Restriktion auf das absolut notwendige Dasein lässt per Kontrast überdeutlich erkennen, dass nach Kants Theorie der Wille letztlich immer *qualifiziert* ist – zwar nicht inhaltlich, aber formal durch einen Bezug, den man *in ihm* denken muss. Wie intern-reflexiv er auch immer angesetzt wird, er stellt ein nicht eliminierbares eigenes Element dar.

Von Spinozas Bestimmung der Freiheit in der siebten Definition des Ersten Buchs seiner *Ethica* trifft trivialerweise der zweite, negative Teil auch für Kant zu: Wer oder was von einem anderen bestimmt wird, „auf bestimmte Weise zu sein und zu wirken“, ¹⁶ kann nicht frei sein – nur wer „allein von sich“ selbst zum Handeln bestimmt wird, kann frei sein. Doch wie steht es mit der einleitenden Klausel: „aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur“ da seiend? Das ist, von Kant her gesehen, wohl zu wenig. Dass etwas notwendig da ist, bedeutet bei ihm: dass aus der Mög-

¹² Gilles Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie* (1981: *Spinoza. Philosophie pratique*, übers. v. Hedwig Linden), Berlin 2008, 85.

¹³ Spinoza, *Ethica, Opera*, Bd. 2, Darmstadt 1980, 239.

¹⁴ Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, 87.

¹⁵ Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, 87. Das bezieht sich auf die Definition 7 und außerdem auf das zweite Corollarium zum 17. Lehrsatz des ersten Teiles von Spinozas *Ethica*.

¹⁶ Spinoza, *Ethica*, 89.

lichkeit dieser Sache ihre Wirklichkeit folgt. Da ist von Freiheit im kantischen Sinn noch lange keine Rede. Kant hat in *die* Selbstbeziehung, die er als Freiheit deutet, von Anfang an einen Bezug auf das Gesetz (oder die Form des Gesetzes, also Allgemeinheit) eingebaut. Bei ihm hat sich das Gesetz gleichsam *a limine* im autonomen Selbst verankert. Diesem Umstand trägt er explizit Rechnung mit dem Begriff der Unterwerfung.

2.3 Unterwerfung

Als *Unterwerfung* denkt Kant innerhalb der Autonomie einen nicht relativierbaren Bezug, der über das Selbst-Sein hinausgeht. Die zwei deutlichsten Stellen dazu, die erste aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, die zweite aus der *Kritik der praktischen Vernunft* sind: Das vernünftige Wesen ist Glied in einem Reich der Zwecke, in dem es gesetzgebend ist, „nur denjenigen [Gesetzen] gehorchend, die es selbst gibt und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der es sich zugleich selbst unterwirft) gehören können“;¹⁷ und „dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, als eines freyen Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muss einstimmen können, welchem er sich unterwerfen soll.“¹⁸

Sehr häufig wird in der Literatur auf diesen kantischen Gedanken der Unterwerfung im Zusammenhang mit der Einführung der Begriffe *Achtung* und *Pflicht* Bezug genommen, wie er sie etwa an dieser Stelle erklärt:

Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angetan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz. [...] Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschließung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objektiv praktisch ist, heisst *Pflicht*, welche, um dieser Ausschliessung willen, in ihrem Begriffe praktische *Nötigung* [...] enthält.¹⁹

In diese Formulierungen spielt allerdings, im Unterschied zu den ersten beiden Zitaten, schon die *Zweiweltentheorie* mit hinein. Das ist nicht unwichtig, wenn es um die genaue Ordnung des Gedankens geht: Denn es verhält sich nicht so, dass wir zuerst eine Vorstellung der Selbstbezüglichkeit eines freien Willens haben und *dann* unter der zusätzlichen Voraussetzung, dass das Subjekt sich auch in der sogenannten Sinnenwelt identifizieren können muss, auf die Begriffe der Unterwerfung

¹⁷ Kant, *Grundlegung*, AA 4, 435 f.

¹⁸ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 132.

¹⁹ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 80.

und Nötigung kommen, als Instrumente zum Ausschluss der Neigung; sondern wir konnten umgekehrt den autonomen Willen schon von vornherein nur aufgrund einer derartigen Ausschließung (über seine Reinheit) konzipieren.

Man kann zwar nicht sagen, dass Kant in der Unterwerfung einen Bezug auf ein *Anderes* denkt – aber das formale Gefüge von Gesetzgebung und Unterwerfung ist aus der Struktur eines autonomen Willens nicht wegzudenken. (Tatsächlich als einen *Anderen* – und als den Willen eines solchen Anderen – denken wir dasselbe Verhältnis freilich in der Vernunftidee von Gott).²⁰

Kant selbst bezeichnet das einmal²¹ als Zirkel von Freiheit und Unterwerfung unter das Gesetz, und das ist ein Punkt, den Deleuze auch deutlich heraus arbeitet: „Das bedeutet also ‚unterworfen‘ im Fall der praktischen Vernunft: dieselben Wesen sind Subjekt und Gesetzgeber“.²²

Die Integration des Gefüges von Gesetzgebung und Unterwerfung in die Autonomie prägt wesentlich den Begriff des guten Willens. Auch der gute Wille ist als Übereinstimmung mit dem Gesetz gefasst: „Der Wille ist schlechterdings gut [...] dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetz gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. [...] [H]andle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes du zugleich wollen kannst“.²³

3 Das entsprechende Denken

3.1 Das Modell der Rekognition

Eben diese Denkfigur der Unterwerfung in der Selbstbezüglichkeit (der freien Unterwerfung) steht in dem Kapitel über das „Bild des Denkens“ in *Differenz und Wiederholung* zur Diskussion. Im Prinzip geht es dort um die Kreativität des Denkens, die Fähigkeit des Denkens, *etwas zu werden*, oder vielleicht noch konsequenter: alles zu werden, was es werden kann, und sich nicht durch (imaginäre) Schranken – Vorurteile – fesseln oder lähmen zu lassen. Gleich am Anfang wird mit Bezug auf Descartes klar gemacht, dass das wahre Problem dabei nicht die eingebildeten Abhängigkeiten des Denkens von äußeren Voraussetzungen (Tradition)

²⁰ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1914. Hier: AA 6, 435f.

²¹ Kant, *Grundlegung*, AA 4, 450.

²² Deleuze, *Kritische Philosophie*, 47f.

²³ Kant, *Grundlegung*, AA 4, 437.

sind, sondern die Unterwerfung unter eine intern wirkende Bestimmtheit. Die Kritik an Descartes ist nicht, dass seine Befreiung von allen überhaupt möglichen Vorurteilen, die einer reinen Selbstbeziehung des Denkens im Wege stehen, nicht gelungen wäre – ganz und gar nicht. Der Einwand besteht darin, dass er in diese Selbstbeziehung eine allgemeine Verbindlichkeit hineingedacht hat, die zugleich zur Legitimation dient:

„Jedermann weiß, daß ...“. Jedermann weiß, noch ohne Begriff und auf vorphilosophische Weise ..., jedermann weiß, was Denken und Sein bedeutet ..., so daß der Philosoph – wenn er sagt: Ich denke, also bin ich – das Universale seiner Prämissen, was Sein und Denken meine ..., als implizit begriffen voraussetzen kann und niemand abzustreiten vermag, daß Zweifeln Denken sei und Denken Sein ... *Jedermann weiß, niemand vermag abzustreiten* – dies ist die Form der Repräsentation und der Diskurs des Repräsentanten. Wenn die Philosophie ihren Anfang durch implizite oder subjektive Voraussetzungen absichert, so kann sie also Unschuld heucheln, da sie nichts beinhaltet hat, außer freilich das Wesentliche, d. h. die Form dieses Diskurses.²⁴

Es geht um das Bild, das ein Denken von sich selbst glaubt haben zu müssen, bevor es überhaupt anfangen kann. Und solch ein Denken – *entsprechendes Denken* möchte ich es nennen – kann *nie* kreativ sein, kann von Anfang an nie zu etwas werden, was es nicht schon war. Es wird immer der Allgemeinheit unterworfen bleiben, die es in sich selbst gesetzt hat.

In einer Passage, die oberflächlich noch immer auf Descartes zielt, zeichnet sich die Grundfigur von Kants Ethik schon deutlich ab: Das Denken wähnt sich voraussetzungs- und vorurteilslos, indem es seinen Allgemeinerheitsanspruch nur *als eine Form* geltend macht:

Doch enthält diese Form Materie, allerdings eine reine Materie, ein Element. Dieses Element besteht nur in der Setzung des Denkens als naturwüchsiger Ausübung eines Vermögens unter Voraussetzung eines naturwüchsigen Denkens, das zum Wahren fähig und geneigt ist, und zwar unter dem doppelten Aspekt eines *guten Willens des Denkenden* und einer *rechten Natur des Denkens*.²⁵

Der Bezug auf Kant wird dann explizit, wenn Deleuze die zwei wesentlichen inhaltlichen Perspektiven, die dieses Bild des Denkens enthält, genauer darstellt. Das sind zugleich die zwei Grundbedeutungen des Wortes *Gemeinsinn*: der *sensus communis* in distributiver Hinsicht, als ein von allen Vernünftigen geteiltes Vermögen; und der Gemeinsinn als Fokus im verallgemeinerten Objekt der Erkenntnis – die systematische Konvergenz der Vermögen als Rekognition. Mit dem Begriff der

²⁴ Deleuze, *Differenz*, 170.

²⁵ Deleuze, *Differenz*, 171.

Rekognition ist auch die Funktion des Bildes des Denkens im Allgemeinen beschreibbar: Denken lähmt sich, indem es sich von Anfang an auf ein Gleis setzt, auf dem es in Ewigkeit nur das sein kann, als was es sich immer schon erkannt hat. „Eine derartige Ausrichtung ist für die Philosophie fatal“, sagt Deleuze,

[d]enn die Annahme der dreifachen Ebene eines von Natur aus richtigen Denkens, eines von Rechts wegen natürlichen Gemeinnsinns, einer Rekognition als transzendentes Modell kann nur ein Orthodoxieideal ergeben. Die Philosophie verfügt über keinerlei Mittel mehr, ihr Projekt, den Bruch mit der *Doxa*, zu verwirklichen.²⁶

Was Deleuze in dem frühen *Kant-Buch* akademisch-deskriptiv und auch mit einer gewissen Sympathie als grundlegende Denkfigur herausgearbeitet hat, tritt hier noch einmal hervor, diesmal freilich mit einer völlig gegensätzlichen Akzentuierung. Am klarsten kommt dies in der Umwertung des Wortes oder Begriffs *Nötigung* heraus.

3.2 Nötigung: Verbindlichkeit und Zwang

Wenn Deleuze seiner Verachtung Ausdruck gibt für ein Denken, das sich immer nur über die Entsprechung zu einem Bild und über die Unterwerfung unter ein Bild von sich selbst definiert, welches seiner Aktivität, seiner Entwicklung vorausgeht – was ist dann seine Gegenvorstellung eines *bilderlosen* Denkens? Was ist seine Vorstellung von einem kreativen Denken, das seine Möglichkeiten ausschöpft? Ist nicht für ein freies Denken gerade vorauszusetzen, dass es nur durch sich selbst bestimmt ist? Seine gegenteilige Auffassung ist klar artikuliert: Nur unter dem Einbruch einer ursprünglichen externen Gewalt, die ihm zugefügt wird, „einer Feindschaft, die allein es aus seinem naturwüchsigen Stupor oder seiner ewigen Möglichkeit her austreiben könnte“,²⁷ kann Denken anfangen. „Es gibt etwas in der Welt, das zum Denken nötig ist. Dieses Etwas ist Gegenstand einer fundamentalen *Begegnung*, und nicht einer Rekognition“.

Das klingt anstößig – gegen die Freiheit des Denkens, so offen für den Zwang, die Nötigung, den *choc*? Die Position setzt die Kritik Spinozas am Begriff der Freiheit voraus. Freiheit ist eine Illusion, und der Wille ist nicht eine Sache, die es zu regeln gilt; am allerwenigsten kann es ein philosophisches Ziel sein, die gesetzmäßige Regelung des Willens mit dem Illusionsbegriff *Freiheit* zu garnieren. Es geht bei Spinoza ebenso wie bei Nietzsche um die Steigerung des Willens, des Lebens. Was

²⁶ Deleuze, *Differenz*, 175.

²⁷ Deleuze, *Differenz*, 181.

den Willen beeinträchtigen kann, ist die Begegnung mit einem Anderen, das die Substanz schwächt oder desintegriert; was den Willen steigern kann, ist auch nur die Begegnung mit einem Anderen, das die Substanz bereichert, ihr eine neue Möglichkeit oder Perspektive der Entfaltung bietet.

Während bei Kant ein wesentlicher theoretischer Schachzug darin besteht, den Begriff *Nötigung* zu formalisieren (Konformität mit der Form von Gesetzlichkeit) und zu internalisieren, ihm also gewissermaßen seinen Stachel zu nehmen, ist er bei Deleuze wieder an die Stelle gerückt, wo er Gefahr und Unruhe verheißt.

Rückblickend auf das *Kant-Buch* kann man den Eindruck gewinnen, Deleuze habe in seiner Kant-Lektüre zu analysieren und zu beschreiben gelernt, was grundlegende Motivationen, was entscheidende Fragen und was mögliche Lösungen in der Philosophie sind, und dass er sich damit Denkfiguren angeeignet hat, an denen er in gewisser Weise nie aufgehört hat, sich zu orientieren – auch wenn er alle Werte, die darin auf dem Spiel stehen, umgepolt hat.

Helma Riefenthaler

Sartres Antwort an Kant: „Es gibt keine abstrakte Moral. Es gibt nur eine Moral in Situation, also eine konkrete Moral“

Ich suche also die Moral von heute [...].
Ich versuche, die Wahl zu erhellen, die ein Mensch 1948
von sich und der Welt treffen kann.
Jean-Paul Sartre¹

Jean-Paul Sartre behielt viele seiner Überlegungen zur Moralphilosophie bis zum Ende seines Lebens für sich. Die Schrift *Vérité et existence* wurde posthum 1989 erstmals auf Französisch veröffentlicht, 1998 erstmals auf Deutsch. Die *Cahiers pour une morale* wurden ebenfalls erst posthum veröffentlicht, 1983 auf Französisch, als *Entwürfe für eine Moralphilosophie* erst 2005 auf Deutsch. Angesprochen auf die unveröffentlichten Manuskripte sagte Sartre noch 1975: „[S]ie zeigen, was ich zu einer bestimmten Zeit machen wollte und dann aufgegeben habe, und das wird endgültig sein. Solange ich hingegen am Leben bin, bleibt [...] die Möglichkeit, daß ich sie wieder aufgreife oder in einigen Worten sage, was ich daraus machen wollte.“²

Im Rückblick und in der Rezeption des umfangreichen Gesamtwerkes, das Sartre hinterlassen hat, können wir sagen: Es sind die Fragen der Moralphilosophie in Verbindung mit Ontologie und Politischer Philosophie, die ihn ein Leben lang beschäftigten, die er nie endgültig aufgegeben hat; sein Nachdenken über die Fragen der Moralphilosophie bildet sich ab in seinen literarischen und politischen Schriften – vom frühen Aufsatz *Legende der Wahrheit* bis zur letzten Schrift *Brüderlichkeit und Gewalt (L'Espoir Maintenant)* –, in seinen Kriegstagebüchern und in dramatisierter Form in den Theaterstücken. Die in *Die Transzendenz des Ego* formulierte Selbstbewusstseinstheorie und die phänomenologische Ontologie, die Theorie von der Freiheit des Menschen, und unterschiedliche Fokussierungen auf eine dieser Freiheitstheorie inhärenten Frage nach konkreter Moral bilden das systematische Fundament seines vielschichtigen Œuvres; manche Engführungen

1 Jean-Paul Sartre, *Wahrheit und Existenz* (1989: *Vérité et existence*, übers. v. Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky), Reinbek bei Hamburg 2006, 150.

2 Jean-Paul Sartre, *Selbstporträt mit siebzig Jahren*, Interview mit Michel Contat 1975, übers. v. Peter Aschner, in: Vincent von Wroblewsky (Hg.): Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Autobiographische Schriften*, Band 2, Reinbek bei Hamburg 1988, 202–276, 261.

aus *Das Sein und das Nichts* erfahren mit Blick auf die lebensweltliche Realität – die „réalité humaine“ – Jahre später eine Korrektur.

In der Einleitung zu den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* skizziert Vincent von Wroblewsky vier verschiedene Positionen beziehungsweise Interpretationen, die zu den *Cahiers pour une morale* vorliegen. Eine Interpretation geht davon aus, dass auf der Grundlage der in *Das Sein und das Nichts* entwickelten Theorie der Intersubjektivität Sartres Entwurf der Moral nicht zu verwirklichen gewesen wäre. Eine andere Position bekräftigt, Sartre habe eine Moralphilosophie vorgelegt, die Hauptlinien der sartreschen Moral seien lediglich noch zu elaborieren. Wieder andere vertreten die Position, dass bei Sartre unter der Bedingung von einer Moralphilosophie gesprochen werden kann, dass die Grenzen von *Das Sein und das Nichts* überwunden werden. Der Übersetzer der amerikanischen Ausgabe, David Pellauer, merkt an, Sartre biete interessante Diskussionen von ethisch relevanten Themen, jedoch keine übergreifende Synthese, die sich letztlich als nicht erreichbar herausstellt.³ Auf diese Interpretationen möchte ich antworten, diesen Interpretationen möchte ich widersprechen.

Die übergreifende ethische These, die uns Sartre anbietet, ist eine These, die die Moralphilosophie, die Ethik als Disziplin, und die angewandte Ethik im 20. Jahrhundert vorangetrieben hat. Sartres Werk ist nicht nur eine Diskussion von „ethisch relevanten Themen“. Ethischen Theorien, die ein Sittengesetz a priori postulieren, stellt er die Theorie der konkreten Moral, der Moral in Situation, gegenüber und vertritt zeitlebens in allen seinen Werken eine Position, die er als „ontologische Moral“ bezeichnet hat. Das theoretische Fundament ist die in *Das Sein und das Nichts* und den weiteren theoretischen Schriften entwickelte phänomenologische Ontologie. Sartre postuliert in den *Cahiers*: „Es gibt keine abstrakte Moral. Es gibt nur eine Moral in Situation, also eine konkrete Moral.“⁴ Diese These findet sich in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* im Kontext zu Überlegungen, die sich auf die Abstraktheit der kantischen Lehre beziehen. Sartre hält fest, dass die Moral ein „individuelles, subjektives und historisches Unternehmen“ ist und stellt hier Fragen, die sich mit der Formalstruktur des kategorischen Imperativs auseinandersetzen:

An wen richtet sich die moralische Forderung? An das abstrakte Allgemeine? Aber sie verliert jeden Sinn und wird selbst abstrakt und formal; denn die konkrete, das heißt soziale Situation kann sich ändern. Wenn man sagt: handle so oder so, wie auch immer übrigens, verliert die Forderung jeden Sinn, denn sie bezieht sich auf die ewige Wiederkehr. Probleme der Kolla-

3 Vgl. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 9.

4 Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 47.

boration oder des Widerstands: das ist eine konkrete moralische Wahl. Der Kantianismus lehrt uns nichts darüber.⁵

Ich halte es für außerordentlich aufschlussreich, der Position Sartres in Abgrenzung zu Kant nachzugehen, in Hinblick auf die Erkenntnisse, die sich daraus für einen Begriff der Verantwortung ergeben, der unabhängig von Religion und Imperativen – und nur aus der ontologischen Grundannahme der Freiheit – für das Hier und Jetzt in der Lebenswelt folgt.

Die Konkretheit der Moral, von der Sartre spricht, unterscheidet zwischen Möglichkeit und Handeln, zwischen „allen Menschen“ und konkreter Kollektivität: Kant habe in der Formulierung des kategorischen Imperativs alle Menschen im Blick, aber nicht eine konkrete Gesellschaft und „wirkliche Menschen“.⁶ Und Kant spricht von einem formalen Prinzip des kategorischen Imperativs, während Zwecke, die sich jemand zum Ziel setze, nur relativ seien und daher hypothetische Imperative. Welchen Anteil hat nun Kants Konzeption des Begriffs der „Freiheit der praktischen Vernunft“ innerhalb der Theorie der Freiheit – und der daraus folgenden Verantwortung – bei Sartre? Drei Aspekte möchte ich etwas genauer in den Blick nehmen: Widerspruch. Wiederholung. Wiederhall.

1 Widerspruch

Widerspruch ist ein literarischer Gestus des Philosophen Jean-Paul Sartre, der sich von Anbeginn seines Studiums der Philosophie und seinen ersten Schriften bis zu seinen letzten Publikationen durchzieht.

Widerspruch ist aber mehr als ein Gestus, mehr als ein Stilmittel, es ist sein methodisches Herangehen an Fragestellungen, um die Negation, die Umkehrung, zu analysieren und diese Umkehrung zu vermitteln. Im Widerspruch ist zugleich die Spiegelung enthalten, die Wieder-Holung einer Theorie, um diese auf der Folie neuer und eigener Erkenntnisse zu prüfen, das Gegenteil scheinbar unangreifbarer Thesen auf Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit, Erkenntnisgewinn oder Realität abzufragen. Spiegelndes Gespiegeltes ist Sartres Wortschöpfung für eine Dualität, die er als Einheit benennt – das Bewusstsein ist nicht eine Synthese, die These und Antithese (Körper und Geist) überschreitet, sondern eine Spiegelung, die ihr eigenes Reflektieren ist. Diese Denkfigur führt zu einem different Anderen, aus einer Negation entwickelt oder generiert; mit Antithesen als neuen Thesen, die als spie-

⁵ Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 32.

⁶ Vgl. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 744.

gelndes Gespiegeltes in neuer Art an philosophische Fragestellungen herangehen, ist die Dialektik Sartres eine Dialektik ohne Synthese.

„Die Wahrheit wurde nicht zuerst geboren“ schleudert er der akademischen philosophischen Lehre 1931 in seinem ersten Aufsatz *Legende der Wahrheit* entgegen, und er geht mit diesem Aufsatz von den Geschehnissen in der Welt aus. Sartre wischt das platonische Prinzip der Ideen vom Tisch:⁷ „Wer kann sagen, was an einer Schlacht wahr ist.“⁸ Die Lebenswelt ist sein Thema, in *Wahrheit und Existenz* weist er explizit darauf hin, dass Irrtum Teil der Lebenswelt ist – und nicht, wie Platon vermeinte, Teil des Nicht-Seins.⁹ Sartres Widerspruch richtet sich gegen ein Denken, das er als „Ernährungsphilosophie“ bezeichnet: Theorien (seit Platon) zu assimilieren, zu verdauen, wiederzugeben.¹⁰ Die Theorien, die er in seinen frühen Schriften insbesondere angreift, sind metaphysische Glaubenssätze, die von der akademischen Lehre und von der Masse als Wahrheit angenommen werden. Sartre wendet sich gegen ein Allgemeines, das zuerst gegeben sein solle – Ideen –, gegen metaphysische Lehrensätze, die ein Sittengesetz a priori festlegen. Sartre übt im Aufsatz *Hin und zurück* Kritik an der These Parains, der sich an der kantischen Theorie orientiere: Der Sinn dieser Moral Parains sei offensichtlich, es gehe ihr darum, „das Allgemeine mit seinem eigenen Fleisch und Blut zu verwirklichen“. Sartre postuliert: „Aber das Allgemeine ist nicht am Anfang gegeben, wie in der *Kritik der praktischen Vernunft*, es ist auch nicht das, was zunächst den Menschen definiert“.¹¹ In diesem Aufsatz über die Schriften Brice Parains, in dem er erstmals Grundthesen des Existentialismus ausformuliert, findet sich bereits der Gedanke, dass die Einschreibungen in das Gedächtnis, in den Menschen, in das Denken, was das erwartete moralische Handeln sei, ein Druck von außen, aus der Tradition eines Denkens erfolgt, das selbst das Problem ist. Sartre führt dies in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* deutlich aus: „[D]er Imperativ reduziert die persönliche Freiheit auf die Stufe des Determinismus und des Körpers“¹² und „[i]m Fall des

7 Vgl. Platon, *Politeia*, 416ff., in: Platon, *Werke I–IV*, Reinbek bei Hamburg 2002.

8 Jean-Paul Sartre, *Legende der Wahrheit* (1931: *Légende de la vérité*, übers. v. Traugott König), in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hg. v. Vincent von Wroblewsky, *Philosophische Schriften*, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1997, 9–31, hier: 9.

9 Sartre, *Wahrheit und Existenz*, 44.

10 Jean-Paul Sartre, *Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität* (1939: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, übers. v. Bernd Schuppenner), in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hg. v. Vincent von Wroblewsky, *Philosophische Schriften*, Bd. 4, Reinbek bei Hamburg 1997, 33–38, hier: 33ff.

11 Jean-Paul Sartre, *Hin und zurück* (1944: *Aller et retour*, übers. v. Vincent von Wroblewsky), in: Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, Reinbek bei Hamburg 2002, 55–113, hier: 92.

12 Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 336.

Imperativs haben wir eine Freiheit, die sich selbst als unwesentlich und determiniert erklärt, das heißt sich auf das Niveau eines fiktiven Körpers herabsetzt“.¹³ Die Argumentationslinie Sartres gegen die Weitergabe von Imperativen durch Eltern an Kinder in Form von *kategorischen Imperativen* („Man darf nicht lügen. Man darf nicht stehlen.“) legt die Metamorphose von hypothetischen zu kategorischen Imperativen offen.¹⁴ Sartre hält fest: Die solcherart anerzogenen Denkweisen sind ihrer eigenen Freiheit entfremdet, haben den Willen des anderen internalisiert: „Die Pflicht ist also der Wille des anderen in mir, die Entfremdung meiner eigenen Freiheit.“¹⁵ Die Implementierung der Imperative findet durch die Erwachsenen in die Kinder durch Sätze von Geboten und Verboten statt.¹⁶

Sartre entzieht *anerzogenem* Pflichtdenken die Grundlage, sich auf Kant zu berufen. Die Bedeutung der Pflicht, die ich meine, als Pflicht wahrzunehmen, die Pflicht, die ich zu einer bestimmten Zeit mit einem bestimmten Alter als meine Pflicht gedacht habe, ist diese aus meinem Denken gekommen? Aus dem Denken des Vaters? Des Vorgesetzten? Des politischen Führers? Aus dem Denken von Philosophen, deren Theorien weitergegeben wurden, und solcherart eingeschrieben in das Denken der Lehrer des Vaters / der Vorgesetzten, in mein Denken? Die phänomenologische Analyse der Implementierung des Pflichtbegriffs über den Blick, über Befehle, wie Sartre sie vornimmt, erschließt die Genese eines durch einen anderen in die subjektive Freiheit implementierten Pflichtbegriffs. Sartre problematisiert diesen Pflichtbegriff in Abgrenzung zu Kant. Während Kant im Zuge der Aufklärung mit der Befragung der Vernunft zu einem Begriff der Pflicht aus Freiheit gelangt, der ein intelligibles Sein voraussetzt, entwickelt Sartre mit Blick auf die *réalité humaine* einen Begriff der Verantwortung aus Freiheit und zeigt die Problematik eines durch andere in die Freiheit einzelner Individuen implementierten Pflichtbegriffs auf. Die Kritik Sartres an Kant wird damit zu einer umfassenden Kritik des theoretischen Systems, das das Fundament für den kategorischen Imperativ und den Pflichtbegriff bei Kant bildet. Die ontologische Moral ist Sartres Gegenkonzept zu einer Moral a priori.

Die Umkehrungen, die Sartre zu tradierten Denkmustern vornimmt, befassen sich mit Formen der Unterdrückung, die wir aus der Lebenswelt kennen. In der Rückschau der europäischen Geschichte wird deutlich, dass dieses Denken von Pflicht im langen 19. Jahrhundert geprägt war von dem Denken, das von älteren Generationen sowohl im Elternhaus als auch in den Schulen und Bildungsinstitutionen weitergegeben worden war.

¹³ Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 336.

¹⁴ Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 336.

¹⁵ Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 337.

¹⁶ Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 334f.

Sartre lebt Widerspruch, Revolte. In seinen Schriften und als Mensch unter Menschen in der Résistance. Widerspruch ist seine Haltung in vielen politischen Fragen. Dass dieser Widerspruch, das Andersdenken, nicht einfach ist und dass die Wahl, anders zu denken, zu reden und zu handeln, damit verbunden sein kann, sein Leben einzusetzen, legt er unter anderem in *Was ist Literatur* autobiografisch offen; und in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* und in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* behandelt er zahlreiche Beispiele. Widerspruch ist Moral in Situation.

Die Freiheit, von der Sartre spricht, bedarf des Mutes, eine Wahl zu treffen. Die Eingrenzung, die er 1969 für den Freiheitsbegriff vornimmt – „Heute würde ich den Begriff Freiheit folgendermaßen definieren: Freiheit ist jene kleine Bewegung, die aus einem völlig gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was von seinem Bedingtsein herrührt.“¹⁷ – ist einer Realität geschuldet, die diese Eingrenzung empirisch dokumentiert hat, in Form der Geschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Unterscheidung der Freiheit und der Verantwortung, von der der Existentialismus spricht, und der Freiheit und Verantwortung, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* sowie in der *Kritik der praktischen Vernunft* als Pflicht aus Freiheit identifiziert, findet auf ontologischer Ebene statt. Dies ist insofern von Bedeutung, als ethische Theorien gemäß einem von der Antike geprägten Schema der praktischen Philosophie zuzurechnen sind, ontologische Theorien der theoretischen Philosophie. Existentialismus sprengt diesen Rahmen, das Schema ist obsolet.

Hierzu bedarf es zunächst einer Wiederholung.

2 Wiederholung

Um die Unterscheidung der *Moral in Situation* (Sartre) von einer *abstrakten Moral* (Kant) vorzunehmen, blicken wir zunächst auf die Wieder-Holung der Begriffe der Intentionalität und des Handelns.

In *Das Sein und das Nichts* – also in der Ontologie – nimmt Sartre eine Würdigung Kants vor: „[D]ie Kantische Moral [ist] das erste große ethische System, das das Tun als höchsten Wert des Handelns an die Stelle des Seins setzt.“ Und Sartre unternimmt eine Klärung der im Handeln enthaltenen Strukturen: „[H]andeln heißt die *Gestalt* der Welt verändern, über Mittel zu einem Zweck verfügen, einen in-

¹⁷ Jean-Paul Sartre, *Sartre über Sartre, Interview mit New Left Review 1969* (übers. v. Leonhard Alfes), in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hg.v. Vincent von Wroblewsky, *Autobiographische Schriften*, Bd. 2, Reinbek bei Hamburg 1988, 165.

strumentellen und organisierten Komplex hervorbringen“. Er definiert hier den Begriff des Handelns als „grundsätzlich *intentional*“ und bringt Beispiele für ein von Menschen verursachtes, aber nicht gewolltes Ereignis (Explosion eines Pulverfasses zum Beispiel aufgrund einer Ungeschicklichkeit) gegenüber einer Realisierung eines bewussten Vorhabens (Herbeiführung einer Explosion durch bewusste Sprengung auf Anordnung durch einen Vorgesetzten).¹⁸ Die Unterscheidung, also die Definition des intentionalen Handelns – die Gerichtetheit auf ein Ziel, die Intentionalität ist für die Weiterentwicklung der Argumente im Rahmen der Moralphilosophie Sartres eine wesentliche. Er untermauert dies in der Selbstbewusstseinstheorie (*Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*) und in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie*. Die Selbstbewusstseinstheorie Sartres, in deren Zentrum die Gerichtetheit auf einen Entwurf des Für-Sich, das sich auf ein An-Sich hin entwirft, steht, wird damit zur ontologischen Moralphilosophie. Die bewusste Reflexion der Intention soll zunächst zum Erfassen des Umfangs der Verantwortung führen: „Mich wählend wähle ich den Menschen“.¹⁹ Mit dieser Schrift, mit diesen Worten, mit denen er, wie es Vincent von Wroblewsky formuliert, den kantischen kategorischen Imperativ für den Existentialismus vereinnahmte, überraschte, ja schockierte Sartre die Intellektuellen.²⁰

Sartre greift zum einen die Argumentationslinie des kategorischen Imperativs im Zusammenhang mit Selbsttäuschung und Lüge auf: „Doch in Wahrheit muß man sich immer fragen: was geschähe, wenn alle so handelten? [...] Und jeder Mensch muß sich sagen: bin ich auch der, der das Recht hat, so zu handeln, daß die Menschheit sich nach meinen Taten richten kann?“²¹ Zum anderen zeigt Sartre die Grenze der Universalisierbarkeit am Einzelnen und in der realen Welt auf: Die Lebenswelt, die Existenz im Jahr 1945 ist von Angst durchdrungen, von Nicht-nachdenken-Wollen, von Überlebenwollen. Vielleicht auch von dem dunklen Gefühl, feige gewesen zu sein. Wer ist Held, wer Feigling? Die eigene Haut retten ... Sartre formuliert rigide Sätze: „[D]er Feigling wird durch seine Tat definiert. Was die Leute dunkel fühlen und was ihnen Grauen einflößt ist, daß der von uns gezeigte

¹⁸ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, übers. v. Hans Schöneberg und Traugott König), in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hg. v. Vincent von Wroblewsky, *Philosophische Schriften*, Bd. 3, Reinbek bei Hamburg ⁹2002, 753.

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus* (1946: *L'Existentialisme est un Humanisme*, übers. v. Vincent von Wroblewsky), in: Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, Reinbek bei Hamburg, ²2002, 145–192, hier: 151.

²⁰ Vgl. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 12.

²¹ Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, 152.

Feigling an seiner Feigheit schuld ist. Was die Leute wollen ist, daß man feige oder als Held geboren werde.“²²

Das Definieren des Menschen durch seine Tat, die bewusst und intendiert ausgeführt wird, flößt Grauen ein. Das bequeme Fangnetz paternalistischen oder deterministischen Denkens ist mit dem Existentialismus, der von der Freiheit des Menschen ausgeht, löchrig geworden. Für all diese unverständlichen Gräueltaten, die von einzelnen *Menschen* ausgeführt wurden und werden, soll von einzelnen Menschen Verantwortung übernommen werden? Nicht Gott, nicht Schicksal – oder zumindest *andere* – sind verantwortlich, sondern jeder Einzelne „wählt sich und damit die Welt“? Die Beispiele, mit denen Sartre arbeitet, sind profan, entsprechen nicht dem Duktus ethischer Theorien.

Der Kontext, in dem Sartre philosophisch an der phänomenologischen Ontologie, am Vortrag *Der Existentialismus ist ein Humanismus* arbeitet, ist der Zweite Weltkrieg. Während zur Zeit Immanuel Kants Ethik zwar unter dem Titel der Praktischen Philosophie abgehandelt, aber weitab jeder lebensweltlichen Realität Ethik als eine *Theorie des normativen Sollens* formuliert wurde, nimmt Sartre in Anspruch, den *Menschen* zu entdecken, „draußen in der Welt“, „Ding unter Dingen, Mensch unter Menschen“. Der lebensweltliche Kontext ist inhärenter Teil der Philosophie Sartres, der Blick auf die Lebenswelt und die Analyse der Menschen sind Teil der Methode Sartres, die er 1939 in der Schrift *Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität* voll Emphase ankündigte.²³ Worin unterscheiden sich nun diese Position der existentialistischen Moralphilosophie und die universal formulierte Verantwortung des Einzelnen von der Transzendentalphilosophie Kants?

Sartre lehrt seine Schüler im Gymnasium: „Ein Tatsachenurteil bezieht sich darauf, was ist, ein Werturteil darauf, was sein sollte.“²⁴ Diese einfache Formel führt er in *Das Sein und das Nichts* aus: Faktizität ist. Transzendenz entwirft das, was sein soll – der Mensch selbst ist es, der die Werte setzt. Das, was sein soll, wird durch den Menschen entschieden, in der Wahl. Die Frage „Was soll ich tun?“ ist keine abstrakte Frage, sondern eine Frage in Situation. Sartre verabschiedet sich von einer Ethik, die ein bestimmtes Sein-Sollendes als das Gute oder als Pflicht zugrunde legt. In der rigidest möglichen Form eröffnet er eine Moralphilosophie, die in ihrer Konkretheit selbst die Antwort gibt. Zum einen ist die Entscheidung erst *ex post* – über die Geschichte – in ihrer moralischen Wahrheit zu erkennen. Zum anderen ist der Schritt von einer metaphysischen ethischen Theorie zu einer Mo-

22 Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, 163.

23 Sartre, *Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls*, 37.

24 *Immer wieder Sartre*, Filmporträt, Arte Frankreich 2001.

ralphilosophie im Hier und Jetzt ebenfalls erst aus der Geschichte in seiner Bedeutung zu erhellen: Der Begriff der Verantwortung aus Freiheit war so unerhört, dass es Jahrzehnte einer Neudefinition des Begriffs der Verantwortung überhaupt bedurfte, um zu verstehen, was eine Verantwortung aus Freiheit bedeuten kann:

Ich bin in die Welt *geworfen*, nicht in dem Sinn, dass ich preisgegeben und passiv bliebe in einem feindlichen Universum, wie die Planke, die auf dem Wasser treibt, sondern im Gegenteil in dem Sinn, daß ich mich plötzlich allein und ohne Hilfe finde, engagiert in eine Welt, für die ich die gesamte Verantwortung trage, ohne mich, was ich auch tue, dieser Verantwortung entziehen zu können, und sei es für einen Augenblick, denn selbst für mein Verlangen, die Verantwortlichkeiten zu fliehen, bin ich verantwortlich; mich in der Welt passiv machen, mich weigern, auf die Dinge und die anderen einzuwirken heißt immer noch mich wählen[.]²⁵

Dieses Sichwählen ist gemäß der ontologischen Phänomenologie abhängig von den intellektuellen Möglichkeiten des Einzelnen. Handeln ist ein bewusster Akt der oder des Einzelnen in Situation.

3 Wiederhall

Sartre schrieb 1947–1948 an den *Entwürfen für eine Moralphilosophie*, die er in *Das Sein und das Nichts* mit den oft zitierten Worten angekündigt hatte:

Die Ontologie selbst kann keine moralischen Vorschriften formulieren. Sie beschäftigt sich allein mit dem, was ist, und es ist nicht möglich, aus ihren Indikativen Imperative abzuleiten. Sie läßt jedoch ahnen, was eine Ethik sein wird, die ihre Verantwortlichkeiten gegenüber einer *menschlichen Realität in Situation* übernimmt.²⁶

Diese Überlegung in *Das Sein und das Nichts* zeigt eine bemerkenswerte Tatsache auf: Obwohl sich Sartre von Beginn seiner philosophischen Laufbahn an von den tradierten Formen, Schemata, Systematiken des klassischen akademischen Kanons abgrenzen wollte,²⁷ zieht er hier die Grenze von Ontologie und Ethik als klassische Grenze zwischen Ontologie und *normativer* Ethik.

²⁵ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 953 f.

²⁶ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, 1068 f.

²⁷ „Alles Bewußtsein ist Bewußtsein *von* etwas. Mehr braucht man nicht, um der bequemen Immanenzphilosophie, in der alles durch Kompromiß, Protoplasmaaustausch, durch eine lauwarne Zellularchemie zustande kommt, ein Ende zu bereiten.“ (Sartre, *Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls*, 35).

Das Begriffsverständnis Sartres von Ethik ist hier ein anderes als das Begriffsverständnis, über das wir heute verfügen; und Sartre selbst ist Akteur in der Transformation des kategorialen Rahmens. Die begriffliche Unterscheidung von Ethik als Theorie der Moral mit den theoretischen Unterscheidungen von Metaethik, normativer Ethik, deskriptiver Ethik, angewandter Ethik und Moral als das konkrete moralische Handeln eines Einzelnen oder einer Gesellschaft in einem bestimmten kulturellen, historischen, politischen Kontext ist verbunden mit den Ausdifferenzierungen, die Sartre zum Begriff der Freiheit und zur Konkretetheit von Moral – zur Veränderung der Moral in der Geschichte – vorgenommen hat.

Wir können heute sagen, dass Sartre mit seinem Begriff der Freiheit des Menschen nicht nur die Selbstbewusstseinstheorie und das allgemeine öffentliche Bewusstsein über menschliche Freiheit im 20. Jahrhundert wesentlich beeinflusst hat, sondern auch wesentlichen Anteil an einer Erweiterung der wissenschaftlichen Disziplin Ethik hatte. Wenn Gerhard Seel 1987 in *Sartre. Ein Kongress* titelt „Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen?“, dann ist auch diese Interpretation noch einem bestimmten systematischen Zugang geschuldet – dass Theorien wohl in sich geschlossen sein müssen.²⁸

Ich halte fest: Sartre *hat* uns eine Moralphilosophie hinterlassen, in der der Begriff der Verantwortung wegweisend für eine freie multikulturelle und säkulare Gesellschaft neu definiert wurde. Es bedurfte einiger Jahrzehnte der Rezeption und des Weiterdenkens, in denen der Begriff der angewandten Ethik und der Begriff der Moralphilosophie in Unterscheidung zu Ethik entwickelt wurden. Angewandte Ethik ist in eine Vielzahl von Bereichsethiken ausdifferenziert, und wir nähern uns in Multi-, Trans-, Inner- und Interdisziplinarität komplexen Fragen dieser angewandten Ethik. Der Begriff der Wahl, über den Sartre den Menschen als Freiheit definierte, der mit seiner Wahl zugleich Wertentscheidungen trifft, ist im 20. Jahrhundert ein ebenso visionärer wie monumentaler philosophischer Gegenentwurf zum *homo oeconomicus* und zur *Rational Choice Theory* der Sozialwissenschaften. Das ökonomisierte Müssen, das die globalisierte Gesellschaft vereinnahmt und beherrscht, wurde von Sartre bereits als hypothetischer Imperativ erkannt und problematisiert: Die Frage nach hypothetischen und kategorischen Imperativen nimmt breiten Raum innerhalb der *Entwürfe für eine Moralphilosophie* ein. Sartres Überlegungen dazu finden sich auch in anderen Veröffentlichungen.

1948 also legt Sartre am Ende – im Anhang – der kleinen Schrift *Wahrheit und Existenz* den Plan für seine Moralphilosophie fest und beginnt zugleich an den *Cahiers pour une morale* zu schreiben. Diese kurze, in *Wahrheit und Existenz* als

²⁸ Gerhard Seel, *Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen?*, in: Traugott König (Hg.), *Sartre. Ein Kongress*, Reinbek bei Hamburg 1988, 276–293.

Gliederung für das Vorhaben skizzierte Konzeption der ontologischen Moral, in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* auf über 1.000 Seiten entfaltet, verweist in *Wahrheit und Existenz* auf Kant, Hegel, Marx und Trotzki als theoretische Bezüge. Die Gliederung enthält als systematisch darzustellende Ebene der Moralphilosophie die „Moral des Augenblicks“. Die Rückbezüge, die Sartre explizit und implizit zum Theoriegebäude Kants herstellt, beschränken sich nicht auf eine Widerrede gegen den kategorischen Imperativ, sie greifen auch immer wieder das „Reich der Zwecke“ auf.

„Es gibt kein Sittengesetz a priori“ ist Sartres vehementer Widerspruch; zugleich bürdet der Existentialismus dem Menschen die Verantwortung für seine Wahl beziehungsweise für sein Handeln in Situation auf. Sartres – dem kantischen System zwar ontologisch entgegengesetzte, aber ähnlich klingende – Formulierungen über die Verantwortung des Menschen werden zu einem bizarren Wiederhall kantischer Theoreme in der Philosophie der Freiheit. Diesen Wiederhall eines deontologischen Prinzips hatte man von dem streitbaren Philosophen, dem linken Intellektuellen, nicht erwartet, ja es schien mit dem Denken der Freiheit in der Verkürzung, in der die Position in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* erläutert wird, nicht vereinbar. Vielerorts ist zu lesen, dass Sartre die Positionierung mit dieser Schrift später bedauerte, ja zurückzog – auch im Zusammenhang mit Missinterpretationen und Verkürzungen, die diese Position zu sehr mit der kantischen Ethik beziehungsweise dem Idealismus in Verbindung gebracht hatten, ohne die entscheidenden strukturellen Unterschiede zu sehen. Die in *Der Existentialismus ist ein Humanismus* dargelegte Position bleibt Sartres Denken jedoch immanent – wir hören ihn zum Beispiel in seinem Fernsehinterview zum Vietnamkrieg, also 20 Jahre später, in ganz ähnlicher Weise wie im Vortrag von 1944 von der Verantwortung der Menschen für diese Welt sprechen.

Das Intelligible als Grundvoraussetzung für den kategorischen Imperativ ist eine ontologische Grundannahme in der *Kritik der reinen Vernunft*: Intelligibel bezeichnet Kant am Menschen das, was nicht materiell ist: „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, *intelligibel*.“²⁹ Das „Reich der Zwecke“ ist intelligibel. Die guten Willen aller Menschen – im Sinne der Universalisierbarkeit – bilden in diesem Reich der Zwecke Kants die idealen Maximen der Sittlichkeit.

Jean-Paul Sartre hat sich in vielen seiner Schriften mit dem „Reich der Zwecke“ auseinandergesetzt – und nicht nur in der Moralphilosophie: Wir finden seine

²⁹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998. Im Folgenden nach der Paginierung der ersten Auflage 1781 (A) und der zweiten Auflage 1787 (B) zitiert. Hier: B566 [Herv. i. O.].

Überlegungen in *Was ist Literatur*; der Schrift, in der es unter anderem um das Überleben der Menschen in der Résistance geht, um Moral in Situation (zeitgleich mit den Entwürfen von 1947).

Sartre schreibt im Kapitel „Situation des Schriftstellers 1947“ über die Freiheit des literarischen Werks als absoluten Zweck, wodurch der Leser „zu jener Übereinstimmung der guten Willen [gelangt], die Kant das Reich der Zwecke genannt hat“.³⁰ An dieser Stelle führen Sartres Überlegungen dazu, dass es Aufgabe des Schriftstellers, der Literatur sei, „das Reich der Zwecke in eine offene und konkrete Gesellschaft zu verwandeln“.³¹ Sartre verdeutlicht:

Das Reich der Zwecke bleibt ja nur deshalb eine matte Abstraktion, weil es nicht ohne objektive Veränderung der historischen Situation realisierbar ist. Kant hatte das genau gesehen, glaube ich: aber er zählte bald auf eine rein subjektive Veränderung des moralischen Subjekts, und bald verzweifelte er, jemals einen guten Willen auf dieser Erde anzutreffen.³²

Sartre arbeitet seinen Punkt aus. Es geht ihm zum einen um den Entwurf, das heißt sehr wohl um die Gerichtetheit, die Absicht, die Intention. Diese bliebe aber inhaltsleer ohne die konkrete und historisch werdende Veränderung. Sartre setzt das Reich der Zwecke als „Ideal“: In *Was ist Literatur* – eine Schrift, die in erster Linie keine philosophische ist, vor allem keine moralphilosophische, sondern sich primär an Schriftsteller und Literaten richtet, baut Sartre den Hinweis ein, dass der richtige Ausgangspunkt sei, „in jedem Fall den Menschen als absoluten Zweck zu behandeln“; dass das Reich der Zwecke nur ein Ideal sei, „dem wir uns nur am Ende einer langen historischen Entwicklung nähern werden. Mit andren Worten, wir müssen seinen [des Menschen, Anm. HR] formalen guten Willen in einen konkreten und materiellen guten Willen verwandeln, durch bestimmte Mittel *diese Welt* zu ändern, um zum künftigen Aufkommen der konkreten Gesellschaft der Zwecke beizutragen.“³³ Sartre spricht damit hier wiederum in aller Kürze den Punkt an, der ihm am Wichtigsten ist: die konkrete Moral, die Moral von heute, die Wahl, die ein Mensch von sich und der Welt treffen kann. In dieser emphatischen Schrift, die erstmals in der Literatur die Bedeutung und die Wirkung der Literatur analysiert, baut Sartre also das kantische Reich der Zwecke ein – eine Formulierung, die so gar nicht zur Konkretheit des Zeitgeschehens, des gerade überwundenen Krieges, der Résistance,

³⁰ Jean-Paul Sartre, *Was ist Literatur?* (1947: *Qu'est-ce que la littérature?*, übers. v. Traugott König), in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hg. v. Vincent von Wroblewsky, *Schriften zur Literatur*, Bd. 3, Reinbek bei Hamburg 1981, 207.

³¹ Sartre, *Was ist Literatur?*, 209.

³² Sartre, *Was ist Literatur?*, 209.

³³ Sartre, *Was ist Literatur?*, 210.

dem Existentialismus und der revolutionären Idee der Freiheit zu passen scheint. Wir finden die Überlegungen in den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* wieder, im Kapitel „Entwurf einer ontologischen Moral“ – auch hier wiederum nur als Stichworte, als Gliederung, wie die theoretische Struktur konkreter Moralphilosophie zu verstehen ist.³⁴

Rolle des Menschen in der GESCHICHTE.

Die wahre (konkrete) Sittlichkeit: das Reich der Zwecke durch eine revolutionäre, endliche und schöpferische Politik vorbereiten. Umkehrung: dass das Reich der Zwecke gerade in der Vorbereitung des Reichs der Zwecke besteht.³⁵

Und Sartre erläutert schließlich in *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis* die Verantwortung des Menschen als einerseits universale Verantwortung in Hinblick auf „den Menschen“ und andererseits als Aufgabe des Einzelnen anhand eines konkreten Bildes der Gesellschaft,

daß wir uns sehr wohl eine Gesellschaft vorstellen könnten, in der der reflexive Akt nie vollzogen würde. [...] Man kann sich eine Gesellschaft von Menschen denken, die erscheint. Ich glaube nicht, daß reflexive Akte notwendig sind. Wir könnten eine Gesellschaft vorstellen, in der die Reflexion immer eine Welt von Lügen wäre. Diese Gesellschaft könnten wir umso besser vorstellen, als sie unsere ist.³⁶

Zwei Generationen später und trotz vielfacher Anstrengungen, Reflexivität in der Lebenswelt, in Politik, Gesellschaft, Wirtschaft zu implementieren, hat Sartres scharfe Gesellschaftskritik nichts an Aktualität verloren. Sartre sagt es mit drastischen Worten. Das oft zitierte Beispiel, mit dem ich die Überlegungen zum Widerhall der kantischen Theorie bei Sartre, im Existentialismus, schließe, mag als wortmalerisches Kalkül anmuten, manche vielleicht belustigen: Sartre greift hier Kants Reich der Zwecke als *Utopie* auf, nicht als Gesolltes, sondern als freie Wahl des Menschen. Sartre führt aus, dass es im Bereich menschlicher Handlungen keine Notwendigkeit im Sinne deterministischer Naturnotwendigkeit gibt, auch keinen Appell, keinen kategorischen Imperativ, nein, es gibt nichts als die Freiheit. Der Mensch hat die Wahl. Sartre fasst eine zentrale Frage biologischer (Verhaltens-)Forschung, Erkenntnisse von Neurowissenschaften, Philosophie, die Grenze zwischen Freiheit und Natur in einer Überlegung zusammen. Es

³⁴ Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 816 ff.

³⁵ Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, 821.

³⁶ Jean-Paul Sartre, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis* (1948: *Conscience de soi et connaissance de soi*, übers. v. Margot Fleischer und Hans Schöneberg), in: Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, 267–328, hier: 314.

ist eine globale Gesellschaft, die nunmehr die unsere ist, in der es wie im 20. Jahrhundert Konzentrationslager gibt, Kriege, Korruption, unermesslichen Reichtum und unvorstellbare Armut. – Das Lachen bleibt im Halse stecken, das „Reich der Zwecke“ bleibt auch im 21. Jahrhundert Utopie:

Es gibt auch einen dritten Gesellschaftstyp, der vielleicht utopisch ist, aber der ebenfalls verwirklicht werden kann, eine Gesellschaft, in der man die reine Reflexion vollziehen würde und die ein Reich kantischer Zwecke wäre. [...] Anders gesagt, es hängt vom Menschen ab, ob er das Reich der Zwecke hervorbringt oder die unmittelbare Gesellschaft der Ameisen. Es hängt von ihm ab und von keinem anderen. Es gibt kein Gesetz, *a priori*, das ihn bestimmt.³⁷

37 Sartre, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, 314.

Anja Weiberg

„Nur Menschen können demütigen“. Immanuel Kant und Avishai Margalit über Menschenwürde

1 Einleitung

Eine der Grundfragen im Rahmen der Debatten über die menschliche Würde lautet, ob die Zuschreibung von Würde entweder durch eine wie auch immer geartete Wesensbestimmung des Menschen zu begründen ist oder ob diese Zuschreibung vorrangig Ausdruck der realen beziehungsweise geforderten Beziehungen zwischen Menschen ist.¹ Damit verknüpft ist die Frage: Ist die Würde des Menschen etwas, das er unverlierbar hat, oder etwas, dessen er verlustig gehen kann?

Mit dieser Frage befinden wir uns bereits mitten im Spannungsfeld von zwei konträren Positionen, die man im weitesten Sinne als a) fähigkeits- beziehungsweise eigenschaftsbezogene versus b) relationale Bestimmungen der Menschenwürde bezeichnen kann.² Fähigkeits- beziehungsweise eigenschaftsbezogene Konzeptionen stehen in Zusammenhang mit einer Wesensbestimmung des Menschen, beispielsweise der Gottesebenbildlichkeit oder der Vernunftfähigkeit. Im Zentrum dieser Positionen stehen daher die Suche nach Fähigkeiten beziehungsweise Eigenschaften, die den Menschen auszeichnen und seine Würde begründen, sowie die Beantwortung der Frage, worin diese menschliche Würde besteht. In relationalen Konzeptionen hingegen wird auf solche Wesensbestimmungen verzichtet und das Augenmerk stattdessen vorrangig auf Interaktionen zwischen Menschen gelegt. Damit einher geht die Verschiebung des Fokus von der Frage danach, welches Merkmal die Würde des Menschen begründet, hin zu der Frage, was als menschenwürdiger Umgang miteinander qualifiziert wird und was nicht. Hier wird entsprechend zuvorderst auf die Fragen abgezielt, welche Handlungen von Men-

1 Ich danke Johanna Gaitsch, Teresa Linzner und Anna Wieder für zahlreiche kritisch-konstruktive Kommentare. Mein größter Dank aber gilt dem 2017 verstorbenen Klaus Dethloff; nicht nur für die so produktiven Diskussionen über Margalits Werk, sondern auch für seine einzigartige Freundschaft. Ihm ist dieser Text gewidmet.

2 Zu dieser Einteilung mit zum Teil anderer Begrifflichkeit vgl. Ulfried Neumann, *Die Menschenwürde als Menschenbürde – oder wie man ein Recht gegen den Berechtigten wendet*, in: Matthias Kettner (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt am Main 2004, 42–62.

schen – rationalerweise – als entwürdigend empfunden werden und wie ein Verbot von entwürdigenden Handlungen begründet werden kann.

Ich werde im Folgenden jede Position am Beispiel der Überlegungen eines sie vertretenden Autors illustrieren – die fähigkeits- beziehungsweise eigenschaftsbezogene Konzeption anhand der Überlegungen von Immanuel Kant, die relationale Konzeption anhand jener von Avishai Margalit.

Betrachtet man die Ausführungen zur menschlichen Würde von Immanuel Kant und Avishai Margalit näher, so ist es verblüffend, wie stark ihre beiden Standpunkte divergieren – in mancher Hinsicht geradezu gegensätzlich sind – und wie nahe sie sich dennoch in ihrem zentralen inhaltlichen Anliegen in Zusammenhang mit dem Würdebegriff stehen: Beide versuchen der Forderung Geltung zu verleihen, dass jedem Menschen Achtung entgegenzubringen ist – und zwar unabhängig von seinem jeweiligen konkreten Verhalten (für wie verwerflich auch immer wir dieses halten mögen), allein aufgrund seines Menschseins. So lesen wir etwa in der *Metaphysik der Sitten*, dass die Verweigerung der „dem Menschen überhaupt schuldige[n] Achtung“ „pflichtwidrig“ sei, selbst dem sogenannten „Lasterhafte[n]“³ gegenüber. Margalit seinerseits schreibt im Aufsatz *Menschenwürde zwischen Kitsch und Vergötterung*⁴ von „der moralischen Anerkennung (oder Achtung) von Menschen“, die – im Unterschied zur gesellschaftlichen Anerkennung – nur eine horizontale Dimension habe, indem sie „sich auf alle Menschen (erstreckt)“, auch etwa auf „grausame Verbrecher“.⁵

Des Weiteren teilen Kant und Margalit eine große Antipathie, nämlich die Ablehnung einer Haltung in der Moral, die Margalit als „Sentimentalität“⁶ bezeichnet, Kant seinerseits in der *Kritik der praktischen Vernunft* als „moralische Schwärmerei“.⁷ Ein schönes Beispiel für diese von Kant kritisierte schwärmerische Haltung findet sich etwa in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, wenn er von den „theilnehmend gestimmte[n] Seelen“ schreibt, die „ein inneres Vergnügen

3 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg.v. der Preußischen/Deutschen/Göttinger Akademie der Wissenschaften, Berlin/Leipzig 1900 ff.; Berlin 1967 f. (= AA, Band-, Seiten- und Zeilenangabe), hier: AA 6, 463, 2–3, 8.

4 Avishai Margalit, *Menschenwürde zwischen Kitsch und Vergötterung*, in: Otto Neumaier, Clemens Sedmak und Michael Zichy (Hg.), *Gerechtigkeit. Auf der Suche nach einem Gleichgewicht*, Heusenstamm 2005, 13–32. Im Folgenden zitiert als *Menschenwürde*.

5 Margalit, *Menschenwürde*, 13.

6 Margalit, *Menschenwürde*, 17.

7 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme, hg. v. Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme, Hamburg 2003, AA 5, 85, 36.

daran finden, Freude um sich zu verbreiten“,⁸ was er auch zunächst als „liebenswert“ bezeichnet, allerdings nur, um gleich im Anschluss deutlich zu machen, dass die Handlungen dieser Personen noch „keinen wahren sittlichen Werth“⁹ haben, da sie nicht aus Pflicht, sondern (aufgrund der Freude am Helfen) lediglich pflichtgemäß seien. Demgegenüber gelte es, so Kant in der *Metaphysik der Sitten*, sich in die „moralische Apathie“¹⁰ einzuüben:

Die wahre Stärke der Tugend ist *das Gemüth in Ruhe*, mit einer überlegten und festen Entschließung, ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der *Gesundheit* im moralischen Leben; dagegen der Affect, selbst wenn er durch die Vorstellung des *Guten* aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterläßt.¹¹

Margalit teilt Kants Ablehnung einer auf moralischen Gefühlen wie Mitleid basierenden respektive mit diesen argumentierenden Position: Er vertritt die Ansicht, dass etwa jene Ansätze, die die Menschenwürde mit der Leidensfähigkeit der Menschen begründen wollen, eine große Gefahr in sich bergen – nämlich eine „Kultur des Opferdaseins“¹² zu erschaffen, in deren Rahmen die zum Opfer gestempelten Menschen unser Mitleid hervorrufen sollen, „indem sie durchwegs als unschuldig und rein hingestellt werden“.¹³ Nun ist es natürlich viel leichter, so Margalit, die Forderung, „Menschen zu achten“, zu erfüllen, „wenn sich die Achtung auf unschuldige Wesen richtet“,¹⁴ als im Fall von Menschen, deren Verhalten uns abstößt: „Es ist verdammt hart, verabscheuungswürdige Menschen allein deshalb zu achten, weil sie Menschen sind.“¹⁵ Margalit schlägt sich hierbei explizit auf die Seite Kants, wenn er dessen „Einwand gegen Sentimentalität für richtig und wichtig“¹⁶ erklärt und in der Folge zwei Hauptprobleme im Zusammenhang mit dieser Sentimentalität nennt: „Sie lenkt von der Menschenwürde ab, indem sie Menschen

8 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preussischen/Deutschen/Göttinger Akademie der Wissenschaften, Berlin/Leipzig 1900 ff.; Berlin 1967 f. (= AA, Band- und Seitenangabe), im Folgenden zitiert als *Grundlegung*, hier: AA 4, 398, 9–11.

9 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 398, 14.

10 Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA 6, 408, 30.

11 Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA 6, 409, 8–13.

12 Margalit, *Menschenwürde*, 19.

13 Margalit, *Menschenwürde*, 19.

14 Margalit, *Menschenwürde*, 18.

15 Margalit, *Menschenwürde*, 21.

16 Margalit, *Menschenwürde*, 19.

im Wesentlichen als Opfer vorstellt, und sie verzerrt, indem sie sie durchwegs unschuldig macht.“¹⁷

Damit sind die aufzufindenden Gemeinsamkeiten allerdings auch schon weitgehend erschöpft. Bevor ich zwei der zentralen Unterschiede im Detail betrachte, sei im Vorfeld noch kurz auf den je verschiedenen Ansatzpunkt und das je verschiedene grundsätzliche (Erkenntnis-)Interesse der beiden Autoren beim Philosophieren hingewiesen.

Kant macht immer wieder und ausführlich darauf aufmerksam, dass seiner Ansicht nach die Suche nach einem festen Fundament der Moralität bedeutet, nach einem Fundament jenseits aller Empirie (und damit für ihn jenseits aller Zufälligkeit) zu suchen. Nur so kann man nach Kant die Aufgabe bewältigen, moralische Verpflichtung als *notwendig geltend* – und nicht etwa von irgendwelchen zufälligen Faktoren abhängig – herauszustellen.¹⁸ Eine Philosophie hingegen, „welche jene reine Principien unter die empirischen mischt“, verdient in seinen Augen nicht einmal „den Namen einer Philosophie“, wie er in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* unmissverständlich zum Ausdruck bringt.¹⁹ Nähme man eine solche Kennzeichnung ernst, dann wären Margalits Überlegungen ihrerseits nicht als Philosophie zu bezeichnen, sind sie doch durchsetzt von empirischen Elementen, zum Beispiel in Form der Untersuchung verschiedener gesellschaftlicher Institutionen.²⁰ Allerdings gilt Margalits Interesse auch gerade nicht dem Formulieren „apodiktische[r] Gesetze“,²¹ sondern den realen menschlichen Beziehungen sowie der Frage nach der Möglichkeit und Beschaffenheit einer „anständigen Gesellschaft“²² als einer Gesellschaft, deren „Institutionen die Menschen nicht demütigen“.²³

17 Margalit, *Menschenwürde*, 19.

18 Vgl. u. a. Kant, *Grundlegung*, AA 4, 408, 12–20.

19 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 390, 12–14.

20 Vgl. den vierten Teil von *Politik der Würde* (187–258): Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, aus dem Englischen von Gunnar Schmidt und Anne Vonderstein, Frankfurt am Main 2012. Im Folgenden zitiert als *Politik der Würde*.

21 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 408, 19.

22 Margalit, *Politik der Würde*, 10.

23 Margalit, *Politik der Würde*, 13.

2 Positive versus negative Begründung für die Achtung des Menschen

Hinsichtlich der Frage nach der Begründung für die Achtung des Menschen zeigt sich der Unterschied der Ansätze von Kant und Margalit besonders deutlich; darüber hinaus setzt sich Margalit in den entsprechenden Passagen auch explizit mit Kants Würdekonzption auseinander, weshalb ihnen in diesem Beitrag besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Beginnen wir aber mit Kants positiver Begründung, warum Menschen zu achten sind:

2.1 Positive Begründung für die Achtung des Menschen durch Kant

Kant arbeitet die Idee der menschlichen Würde im Wesentlichen in folgenden Schritten heraus: Ausgangspunkt ist die Feststellung einer Doppelnatur des Menschen, der sowohl ein Naturwesen (Sinnenwesen) als auch ein Vernunftwesen ist. Zum einen ist er also von Neigungen bestimmt, zum anderen aber besitzt er Vernunft und damit auch die Fähigkeit, seinen Willen selbst zu bestimmen (und sich nicht etwa blind von seinen sinnlichen Begierden leiten zu lassen). Diese Vernunft als „praktisches Vermögen“²⁴ wird in der Folge näher bestimmt als erstens die Fähigkeit, sein Handeln selbst bestimmten Regeln unterwerfen zu können, das heißt, sich selbst verbindliche moralische Gesetze zu erlassen (wie etwa die Verbote des Lügens und des Tötens oder das Gebot der Hilfsbereitschaft), und zweitens die Fähigkeit, sich den Neigungen zu widersetzen (nicht zu lügen, obwohl es bequemer wäre; nicht zu stehlen, obwohl man Hunger hat, und so weiter). Kurz gefasst ist es „die wahre Bestimmung“ der Vernunft, einen „*an sich selbst guten Willen* hervorzubringen“.²⁵ Moralität (als Distanzierung von den Neigungen) entspringt daher der Vernunft; und moralisches Handeln ist einem Handeln gemäß der Vernunft, einem Handeln aus Pflicht gleichzusetzen.

Die Vernunftfähigkeit, das rationale Vermögen, „*der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen“,²⁶ ist es, was den Menschen nach Kant zu einem „Zweck an sich selbst“ macht, ihm einen absoluten Wert zuschreibt: „*[D]ie vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst.*“²⁷ Es geht also um

²⁴ Kant, *Grundlegung*, AA 4, 396, 18.

²⁵ Kant, *Grundlegung*, AA 4, 396, 20–22.

²⁶ Kant, *Grundlegung*, AA 4, 427, 19 f.

²⁷ Kant, *Grundlegung*, AA 4, 429, 2 f.

die Person als zwecksetzendes Wesen. Das heißt: Dasjenige Wesen, das allein im Stande ist, Zwecke zu setzen, kann selbst nicht relativer, sondern nur absoluter Zweck sein.

Hier sieht man bereits sehr deutlich die Bezugnahme Kants nicht auf das einzelne, empirische Individuum, sondern auf eine *gedankliche Bestimmung des Menschen*, auf die Betrachtung des Menschen „als intelligibles Wesen (seiner moralischen Anlage nach)“,²⁸ „als moralisches Wesen (*homo noumenon*)“.²⁹ Und es ist diese Perspektive, diese Betrachtung des Menschen „als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft“, in der er „als Zweck an sich selbst zu schätzen“³⁰ ist.

Die Fähigkeit zur moralischen Gesetzgeberschaft, von Kant als das „Prinzip der *Autonomie* des Willens“³¹ bezeichnet, wird dann aktualisiert, wenn ich mich einem moralischen Gesetz unterwerfe, das sowohl mein eigenes (im Sinne meiner Gesetzgeberschaft) als auch ein allgemeines (für alle Vernunftwesen, also auch für mich, verbindlich) ist. Der freie selbstgesetzgebende Wille, der sich auf kein Interesse gründet, sondern sich einem Gesetz unterwirft, dessen Urheber er selbst ist (der also moralischen Gesetzen folgt, weil er sie als seiner eigenen Vernunft entspringend erkannt hat), ist dasjenige, was Würde besitzt, da es „keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst giebt“.³² Vor diesem Hintergrund kann man die Begriffe des selbstgesetzgebenden Willens, der Moralität und der Würde folgendermaßen zusammenführen: Nur dasjenige, was Zweck an sich selbst ist, hat einen unbedingten Wert. Dieser unbedingte Wert ist der freie, selbstgesetzgebende Wille. Moralität als Tätigkeit des selbstgesetzgebenden Willens, als Fähigkeit des Handelns nach Maximen, die zu einem allgemeinen Gesetz werden können und sollen, ist die Bedingung dafür, dass vernünftige Wesen Zweck an sich selbst sein können. „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“³³ Die Fähigkeit zur moralischen Gesetzgebung einer Person als vernünftigem Wesen stellt daher den Grund dar, warum der Person Würde zukommt und ihr Achtung entgegenzubringen ist.

28 Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA 6, 435, 10 f.

29 Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA 6, 430, 14.

30 Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA 6, 434, 32–35, 2.

31 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 433, 10.

32 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 434, 29 f.

33 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 435, 7–9.

2.2 Margalits Auseinandersetzung mit positiven Begründungsversuchen

Margalit unterscheidet zunächst grundsätzlich drei mögliche „Rechtfertigungsstrategien“,³⁴ mittels derer die Achtung von Menschen jeweils auf sehr verschiedene Weise zu begründen versucht wird: erstens die positive Begründung als der „Versuch, allen Menschen gemeinsame Eigenschaften zu finden, aufgrund deren sie grundsätzlich Achtung verdienen“.³⁵ Zweitens die skeptische Begründung, in deren Rahmen auf die Suche nach solchen achtungsrechtfertigenden Eigenschaften gänzlich verzichtet und an ihrer Stelle „die Haltung der Achtungsbezeugung selbst“ ins Zentrum gestellt wird, als „Ausgangspunkt, von dem die achtungserweckende Eigenschaft, Mensch zu sein, abgeleitet wird“.³⁶ (Auf diese Rechtfertigungsstrategie sowie Margalits Kritik daran³⁷ werde ich hier nicht näher eingehen.) Drittens die negative Begründung, die mit der skeptischen insofern übereinstimmt, als sie die Suche „nach einem allgemeingültigen Merkmal“, das die Achtung von Menschen begründen soll, ebenfalls aufgibt, sich aber nicht auf die Beschreibung der menschlichen Praxis der Achtungsbezeugung beschränkt, sondern der Frage der Begründung dafür nachgeht, „warum es falsch ist, Menschen zu demütigen“.³⁸

Dem Versuch einer positiven Begründung der Achtung von Menschen widmet sich Margalit in *Politik der Würde* sehr ausführlich. Ich werde im Folgenden die zentralen Aspekte dieser Auseinandersetzung nachzuzeichnen versuchen.

2.2.1 Vorstellung des Abglanzes

Margalit beginnt seine diesbezüglichen Ausführungen mit dem Verweis darauf, dass diese Art von Rechtfertigungsstrategie des Öfteren in Religionen vorzufinden ist, in deren Rahmen die Achtung gegenüber Menschen mit den Argumenten der Geschaffenheit von Gott und der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott begründet wird. Hierbei wird entsprechend, so Margalit, „der Abglanz des *Göttlichen*“³⁹ als Grund für die Achtung des *Menschen* namhaft gemacht. Es ist daher auch nicht weiter verwunderlich, dass sich die Unterschiede zwischen den menschlichen Individuen, das heißt ihren konkreten Fähigkeiten und Eigenschaften, in diesem Begründungsmodell in keiner Weise als Problem erweisen können: „Die Unterschiede

34 Margalit, *Politik der Würde*, 67.

35 Margalit, *Politik der Würde*, 67.

36 Margalit, *Politik der Würde*, 67.

37 Vgl. Margalit, *Politik der Würde*, 84–91.

38 Margalit, *Politik der Würde*, 67.

39 Margalit, *Politik der Würde*, 67 [Herv. AW].

zwischen den Menschen sind für einen Gläubigen angesichts des Göttlichen ebenso unwesentlich wie die Differenzen zwischen endlichen Zahlen für einen Mathematiker, der sich mit unendlichen Zahlenreihen beschäftigt.“⁴⁰

Wichtig für unseren Kontext hier ist allerdings nicht die kurze Beschreibung religiöser Begründungen der Menschenwürde, sondern Margalits Feststellung, dass „die Vorstellung vom Abglanz“ bei Weitem nicht auf religiöse Überlegungen und Konzeptionen beschränkt sei, sondern sich gar nicht selten auch in säkularen Erklärungsmodellen für die Sonderstellung des Menschen finden lasse:

Häufig genug sind wir stolz auf Leistungen „des Menschen“ oder „der Menschheit“, an denen wir selbst nicht im geringsten mitgewirkt haben: „Der Mensch“ hat den Mond betreten, einen Impfstoff gegen Polio entdeckt und das Flugzeug erfunden. Tatsächlich haben aber immer nur einzelne Menschen diese Leistungen vollbracht (auch wenn – wie im Falle der Raumfahrt – sehr viele daran beteiligt waren). Der Gebrauch des Gattungsbegriffs „Mensch“ bezeugt, daß diese individuellen Errungenschaften als Leistungen der gesamten Menschheit betrachtet werden, obgleich die von Individuen erbrachten Leistungen nicht distributiv sind. [...] Die Vorstellung vom Abglanz beantwortet die Frage, warum allen Menschen Achtung zu zollen ist, mit einem einfachen Verfahren: Erst listet man die „Errungenschaften der Menschheit“ auf und versichert, daß all jenen, die so großartige Taten vollbracht haben, zweifellos besondere Ehre gebührt, um dann hinzuzufügen, daß der Glanz dieser Leistungen auf die Menschen schlechthin abstrahlt.⁴¹

An dieser Stelle wird Kant zwar nicht explizit erwähnt, und Kant spricht erstens meines Wissens im Zusammenhang mit der Gattung beziehungsweise der „Idee der Menschheit“⁴² weder von „Leistungen“ noch begründet er zweitens die Würde überhaupt mittels empirischer Hinweise, sondern mittels einer denknotwendigen Idee;⁴³ dennoch drängt sich diese Assoziation bei Margalits Beschreibungen der Vorstellung des Abglanzes inhaltlich wie stilistisch geradezu auf: Man denke etwa in inhaltlicher Hinsicht an die Würde als etwas von Kant der Gattung des Menschen (aufgrund seiner Vernunftfähigkeit) per se Zugeschriebenes, unabhängig davon, ob das jeweilige Individuum die als Grundlage erforderte Autonomie aktualisiert oder nicht. Oder daran, dass es das moralische Gesetz ist, dem Achtung gebührt (wovon

40 Margalit, *Politik der Würde*, 68.

41 Margalit, *Politik der Würde*, 68.

42 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 429, 17.

43 „Ich sage nun: Ein jedes Wesen, das nicht anders als *unter der Idee der Freiheit* handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so als ob sein Wille auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig für frei erklärt würde. Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle.“ (Kant, *Grundlegung*, AA 4, 448, 4–12.)

Menschen nur ein Beispiel geben).⁴⁴ In stilistischer Hinsicht kann man etwa an die – durchaus schwärmerischen – Hymnen auf das moralische Gesetz denken: an seine „Herrlichkeit“, an der man sich „nicht satt sehen kann“,⁴⁵ an den Stellenwert „der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vortheil entblößten moralischen Gesetzes“,⁴⁶ dessen über die praktische Vernunft vermittelte „Stimme“ sogar „den kühnsten Frevler zittern macht“,⁴⁷ und schließlich an „das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit“.⁴⁸ Stellen wie diese sind es, die einem einfallen, wenn man Margalits Ausführungen zum Abglanz liest – wie gesagt, bei Kant kein Abglanz von konkreten, empirischen Leistungen einzelner Menschen und auch – trotz der Rede von Herrlichkeit und Heiligkeit – kein Abglanz des Göttlichen, aber doch ein Abglanz der intelligiblen Seite des Menschen auf seine sinnliche Seite, ein Abglanz des Ideals einer „Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke“.⁴⁹

2.2.2 Bedingungen für achtungsbegründende Eigenschaften

Wenn man sich auf die Suche nach einer (oder mehreren) Eigenschaft(en) oder Fähigkeit(en) macht, die die Achtung von Menschen begründen soll(en), dann muss jede von ihnen nach Margalit folgenden Kriterien gerecht werden:

1. Sie darf nicht abstufbar sein, weil allen Menschen gleichermaßen Achtung gebührt.
2. Sie darf nicht zu schlechten Zwecken mißbraucht werden und einen Grund für Verachtung oder Abscheu liefern können.
3. Sie muß moralisch relevant für die Achtung von Menschen sein.
4. Sie muß eine menschliche Rechtfertigung von Achtung sein, das heißt, sie darf nur auf menschlichen Gründen aufbauen und muß ohne Rückgriff auf ein göttliches Wesen formuliert werden können.⁵⁰

Anders formuliert muss diese Eigenschaft oder Fähigkeit nach Margalit also folgende Bedingungen erfüllen: Erstens muss es eine Eigenschaft oder Fähigkeit sein, die alle Menschen – ohne allfällige Graduierungen – aufweisen. Zweitens darf sie keine Möglichkeit zu Missbrauch oder Verachtung bieten. Drittens muss sie von moralischer Bedeutung für die Achtung des Menschen sein (und nicht etwa einfach

⁴⁴ Vgl. Kant, *Grundlegung*, AA 4, 401, 36 f.

⁴⁵ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 77, 35.

⁴⁶ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 79, 36 f.

⁴⁷ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 80, 1 f.

⁴⁸ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 87, 20 f.

⁴⁹ Kant, *Grundlegung*, AA 4, 438, 16 f.

⁵⁰ Margalit, *Politik der Würde*, 72.

nur „beeindruckend“, wie es beispielsweise die „menschliche Fähigkeit zum Bösen“ durchaus auch sein kann).⁵¹ Viertens muss sie eine menschliche Eigenschaft oder Fähigkeit sein, die nicht des Rekurses auf eine göttliche Instanz bedarf.

Diese Bedingungen werden von Margalit in keiner Weise näher begründet, was die Leserinnen und Leser zunächst etwas ratlos zurücklässt. Ich denke aber, es geht ihm hier darum, den positiv zu begründenden Anspruch, Menschenwürde sei etwas allen Menschen zu allen Zeitpunkten ihres Lebens ungraduierbar Zukommendes, in Form der gerade zitierten Kriterien möglichst genau auszubuchstabieren. Kriterium 1 zielt dann auf die *Universalität* des Anspruchs ab, Kriterium 2 auf die *Absolutheit* einer allgemeine Achtung begründenden Eigenschaft oder Fähigkeit, Kriterium 3 auf den *moralischen* Status und Kriterium 4 auf die Einschränkung auf eine *menschenbezogene* Rechtfertigung für die Achtung des Menschen.

In der Folge widmet sich Margalit seiner Interpretation der kantischen Darstellung der Besonderheiten – und des damit verknüpften Werts – der menschlichen Gattung, indem er zunächst die für Kant relevanten Aspekte auflistet:

1. Die Fähigkeit, sich Ziele zu setzen, und das heißt, den Dingen Wert zu verleihen.
2. Die Fähigkeit, sich selbst Gesetze zu geben.
3. Die Fähigkeit zur Selbstvervollkommnung, das heißt, sich der Vollkommenheit immer mehr annähern zu können.
4. Die Fähigkeit, moralisch zu handeln.
5. Ein vernünftiges Wesen zu sein.
6. Das einzige Geschöpf zu sein, das die Naturkausalität transzendieren kann.⁵²

Auch diese Auflistung befremdet zunächst, vor allem, weil sie die argumentativen Zusammenhänge der kantischen Darstellung außer Acht lässt (etwa, dass Punkt 5 die *Voraussetzung* aller anderen aufgelisteten Fähigkeiten darstellt). Dennoch scheint mir diese Liste in groben Zügen die zentralen Elemente der kantischen Konzeption der menschlichen Würde korrekt wiederzugeben.

Im Vergleich seiner Kriterien für die positive Begründung der Achtung vor Menschen mit seiner Darstellung der zentralen Momente der menschlichen Natur als vernünftiger Natur bei Kant kommt Margalit nun zu dem Schluss, dass Letztere zwar „sowohl die Voraussetzung der moralischen Relevanz (Bedingung 3) als auch die der ‚Menschlichkeit‘ (Bedingung 4)“⁵³ erfülle, nicht aber die Kriterien 1 und 2: In Bezug auf Kriterium 1 (Nichtabstufbarkeit) hält er fest, dass die aufgelisteten Vermögen bei Menschen in unterschiedlicher Ausprägung und Graduierung vorkom-

51 Margalit, *Politik der Würde*, 73.

52 Margalit, *Politik der Würde*, 72.

53 Margalit, *Politik der Würde*, 72f.

men, weshalb Kants Begründungsanspruch, „gleiche Achtung vor allen Menschen allein aufgrund der Tatsache, dass sie Menschen sind“,⁵⁴ zu rechtfertigen, im Grunde bereits gescheitert sei. Noch relevanter ist für ihn aber die Vermutung der Missbrauchsgefahr: Die Fähigkeit, sich Ziele zu setzen und diese zu verfolgen, etwa könne potenziell einen „Grund für [...] Mißachtung“ darstellen, wenn ein Mensch beispielsweise „abscheuliche Ziele verfolgt“⁵⁵ oder wenn er trotz der Fähigkeit zur Führung eines moralischen Lebens beschließt, daran kein Interesse zu haben.

Spätestens an dieser Stelle muss man den Eindruck gewinnen, dass Margalit an Kants Argumentation völlig vorbeigeht: Denn was auch immer man von Kants Diktum der Autonomie als Grund der menschlichen Würde halten mag – an jeder Stelle seiner Argumentation wird deutlich (wie oben bereits beschrieben), dass er gerade *nicht* auf den empirischen Menschen abzielt, weshalb es in seiner Konzeption schlicht keine Rolle spielt, wie stark oder schwach die Vernunft beziehungsweise die Fähigkeit zum moralischen Handeln ausgeprägt sind. Und auch dem unmoralisch Handelnden darf ich mit Kant nie allen „moralischen Werth[]“ absprechen, „weil er nach dieser Hypothese auch nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines *Menschen*, der als solcher (als moralisches Wesen) nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar ist“.⁵⁶ Würde besitzt eine Person im Sinne eines „vernünftigen als gesetzgebenden Wesens“.⁵⁷ Der Begriff der „Person“ bezieht sich also auf die gedankliche Bestimmung eines selbstgesetzgebenden Willens. Den Begriff der „Achtung“ wiederum verwendet Kant als sich ausschließlich auf das moralische Gesetz (respektive auf Personen mit der Fähigkeit zu dieser Art von Gesetzgebung) beziehend. Damit ist klar, dass Achtung nach Kant nicht an den konkreten empirischen Menschen und irgendwelche seiner Eigenschaften und Tätigkeiten gebunden ist, sondern an sein Potenzial als vernünftiger Person, das in der moralischen Gesetzgebung besteht. Wenn wir es aber mit der Idee einer allen Mitgliedern der Gattung der Menschen per se zugesprochenen unverlierbaren, inhärenten Würde zu tun haben, dann ergibt es in Bezug auf diese Idee keinen Sinn, von Abstufbarkeit oder potenziellem Missbrauch zu reden.

Da es sich meines Erachtens aber ausschließen lässt, dass Margalit Kant so völlig missverstanden hat, muss es wohl einen anderen Grund für diese Argumentation geben. Meine Vermutung ist, dass Margalit sich schlicht *weigert*, sich auf ein Abstraktum wie „die Idee der Menschheit“ einzulassen. Diese Weigerung lässt sich schon aus dem ersten Kriterium ablesen, wenn Margalit dort von „allen

54 Margalit, *Politik der Würde*, 73.

55 Margalit, *Politik der Würde*, 73.

56 Kant, *Metaphysik der Sitten*, AA 6, 463, 35–464, 3.

57 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 438, 15.

Menschen“ spricht, nicht von „der Menschheit“, von „Personen“ oder vernunftfähigen Wesen. Deutlich wird diese Distanz auch an späterer Stelle, wenn Margalit schreibt: „Daß dem Menschen Achtung gebührt, weil er frei vom Netz der natürlichen Kausalitäten sei, hat schon Kant behauptet, der dabei allerdings nicht vom ‚empirischen‘ Menschen sprach.“⁵⁸ Aus dieser Bemerkung kann man schließen, dass es Margalit genau auf diesen empirischen Menschen ankommt, genauer darauf, in welcher Form sich solche Ideen der Vernunft und Idealvorstellungen einer Welt vernünftiger Wesen im menschlichen Zusammenleben (von eben nicht reinen Vernunftwesen) eventuell niederschlagen können. Hier kann man natürlich völlig zu Recht einwenden, dass solche Überlegungen in keiner Weise ein Argument gegen Kants Ausführungen darstellen, erstens, da dieser sich explizit gegen empirische Einwände jeder Art immunisiert, zweitens, da Margalit seinerseits ganz offensichtlich nicht vom Handeln im Reich der Zwecke schreibt, und drittens Kant selbst unumwunden zugestanden hat, dass Menschen faktisch „unheilig genug“⁵⁹ seien. Hier befinden wir uns also an einer jener Stellen, wo die unterschiedlichen Ansatzpunkte und Interessen der beiden Denker besonders deutlich hervortreten und wo eine Einteilung in richtige oder falsche Ansicht beziehungsweise Argumentation folglich kaum zielführend ist. Allenfalls kann man mit Margalit eine Rückfrage an Kant stellen: Ob es denn tatsächlich ausreichend (oder gar eine so überlegene Denkungsart, wie Kant vermutet) sei, mit Vernunftideen oder mit der Figur des intelligiblen Menschen zu operieren, ohne zu berücksichtigen, welche Konsequenzen die Festlegung solcher idealen moralischen Kriterien in der Praxis für das menschliche Zusammenleben haben könnte beziehungsweise tatsächlich hat. Margalit jedenfalls interessiert sich vorrangig für Letzteres, wie der folgende Abschnitt verdeutlichen soll.

2.2.3 Menschliche Beziehungen als Gegenstand der Moral

Besonders pointiert formuliert Margalit seinen Fokus auf menschliche Beziehungen im Aufsatz *Menschenwürde zwischen Kitsch und Vergötterung*:

Wenn Moral mit etwas zu tun hat, dann mit Beziehungen, die wir mit anderen Menschen zu pflegen haben [...]. Moral hat mit menschlichen Beziehungen zu tun sowie damit, was wir einander schulden, wenn wir so miteinander zusammenleben wollen, wie es sich gehört.⁶⁰

58 Margalit, *Politik der Würde*, 79 f.

59 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 87, 15 f.

60 Margalit, *Menschenwürde*, 28.

Und es ist diese Perspektive, die ihn zu dem Entschluss kommen lässt, sowohl das Merkmal der Leidensfähigkeit als auch jenes der Vernunftfähigkeit als Begründung für die Achtung vor Menschen abzulehnen. Ersteres, weil es „uns zu niedrig zielen lässt“, indem hierdurch ausschließlich „die Achtung vor Menschen als potentiellen *Opfern*“⁶¹ in den Blick kommt, verknüpft mit der zu Beginn bereits beschriebenen Gefahr der Sentimentalisierung sowie in der Folge mit jener der Achtungsverweigerung gegenüber jenen Menschen, auf die die Kategorie der „unschuldigen Opfer“ nicht zutrifft (ganz abgesehen davon, dass bestimmte Menschengruppen, wie zum Beispiel Frauen und Kinder, Witwen und Waisen, die sehr häufig im Rahmen einer solchen „Kultur des Opfereiseins“⁶² thematisiert werden, „als Paradefälle des Opfereiseins ge- oder sogar missbraucht werden“⁶³). Das Zweite hingegen, das Merkmal der Vernunftfähigkeit, lässt uns nach Margalit „zu hoch ansetzen“, indem die Achtung vor Menschen „als potenziellen moralischen *Gesetzgebern*“ zu einer „*Vergötterung*“⁶⁴ führt, verknüpft mit der ebenfalls bereits beschriebenen Missbrauchsgefahr: „Jene, die nicht über das gut-machende Merkmal verfügen, befinden sich auf der anderen Seite der Medaille der Vergötterung, d. h. auf der Seite des Befleckteiseins.“⁶⁵

Margalit zieht hieraus die Konsequenz, dass Menschen die Achtung anderer Menschen schlicht aufgrund ihres Menschseins verdienen. Die Reduktion auf die Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung „bewahrt uns vor der Scylla, die Menschen als Opfer zu betrachten, ebenso wie vor der Charybdis, sie als Halbgötter anzusehen.“⁶⁶ Margalit möchte also lediglich das minimale Kriterium des Menschseins als Grundlage der Achtung voraussetzen und dieses ganz bewusst weder an eine definierende Eigenschaft, wie etwa die Vernunft(fähigkeit), noch an ein allgemein kreatürliches Faktum, wie die Leidensfähigkeit, binden.

2.3 Negative Begründung der Achtung vor Menschen durch Margalit

Auch wenn es die bisherigen Ausführungen und die darin beschriebene kritische Haltung Margalits nicht auf den ersten Blick vermuten lassen – er widmet sich in *Politik der Würde* der Suche nach achtungsbegründenden Eigenschaften oder

61 Margalit, *Menschenwürde*, 16.

62 Margalit, *Menschenwürde*, 19.

63 Margalit, *Menschenwürde*, 21.

64 Margalit, *Menschenwürde*, 16.

65 Margalit, *Menschenwürde*, 23.

66 Margalit, *Menschenwürde*, 27.

Vermögen durchaus engagiert und zieht etwa die „Fähigkeit, dem eigenen Leben zu jedem beliebigen Zeitpunkt eine völlig neue Deutung zu geben“,⁶⁷ ernsthaft in Betracht.⁶⁸ Dennoch überwiegen letztlich wohl die Zweifel an der Begründungstauglichkeit solcher Eigenschaften beziehungsweise Fähigkeiten sowie die Befürchtungen bezüglich allfälliger negativer Konsequenzen für das menschliche Zusammenleben, weshalb er sich im Folgenden dem Versuch widmet, nicht die Achtung vor Menschen zu begründen, sondern das Verbot der Demütigung von Menschen.

Zentrum der Argumentation ist hierbei die Feststellung, dass Grausamkeit „das schlimmste Übel“ sei und entsprechend das Vermeiden von Grausamkeit als „das höchste moralische Gebot“⁶⁹ zu gelten habe. Das Verbot von Grausamkeit selbst bedarf nach Margalit „keiner moralischen Rechtfertigung mehr, da Grausamkeit vermeidendes Verhalten moralisches Verhalten schlechthin ist. An dieser Stelle kommt jede Begründung an ihr Ende.“⁷⁰ Dieses Grausamkeitsverbot bezieht sich auf Tiere ebenso wie auf Menschen. In der Folge unterscheidet er allerdings noch zwischen physischer und seelischer Grausamkeit. Letztere bezeichnet er als Demütigung, und diese versteht er als ein Phänomen, das nur unter Menschen auftritt, da sie „Lebewesen sind, die nicht nur durch physisch schmerzhafteste Akte, sondern auch durch symbolische Handlungen verletzt werden können“.⁷¹ Nicht nur körperliche Gewalt ist eine Form der Grausamkeit, die Menschen erfahren können, sondern auch verschiedenste andere, verbale oder nonverbale, Handlungen können grausame Akte sein, wenn Menschen etwa ungerechtfertigt in ihrer Entscheidungsfreiheit eingeschränkt beziehungsweise ihrer Selbstkontrolle beraubt werden (zum Beispiel „Erwachsene wie Kinder [...] behandeln“⁷²) oder wenn Menschen dämonisiert werden (zum Beispiel „dämonisierten [die Nazis] die jüdische ‚Rasse‘ dadurch, daß sie ihr eine tiefverwurzelte Bösartigkeit und Zerstörungswut unterstellten“⁷³).

An dieser Stelle wird natürlich die Frage virulent, ob Margalit hier nicht selbst eine Eigenschaft beziehungsweise Fähigkeit ins Zentrum seiner Argumentation stellt, die insofern „abstufbar“ ist, als sowohl die Empfänglichkeit für als auch der

67 Margalit, *Politik der Würde*, 79.

68 Vgl. Margalit, *Politik der Würde*, 79–83.

69 Margalit, *Politik der Würde*, 92.

70 Margalit, *Politik der Würde*, 95.

71 Margalit, *Politik der Würde*, 91. Hierdurch wird auch verständlich, warum es für Margalit rechtfertigbar ist, das Kriterium des Menschseins als alleinige Grundlage der Achtung heranzuziehen.

72 Margalit, *Politik der Würde*, 96.

73 Margalit, *Politik der Würde*, 96.

Umgang mit Demütigungen bei Weitem nicht bei allen Menschen auf die gleiche Weise ausgeprägt ist. Margalit formuliert diese Frage selbst und erinnert zunächst daran, dass dieses Kriterium im Rahmen der „Einschränkungen für die achtungsbegründenden Eigenschaften“⁷⁴ formuliert wurde. Hier gehe es nun aber um die *negative* Begründung, deren Thema gerade nicht die Begründung der Menschenwürde sei, sondern die Begründung des Verbots der Demütigung, welche nicht solchen Einschränkungen unterliege:

Gleichheit wird für diese Begründung deshalb nicht zum Problem, weil es allein darauf ankommt, Menschen nicht grausam zu behandeln, das heißt, sie nicht zu demütigen, und zwar sie unterschiedslos nicht zu demütigen. Das Problem, die Leidensfähigkeit der Menschen gleichsam in eine Rangordnung bringen zu müssen, stellt sich also für eine negative Begründung überhaupt nicht.⁷⁵

Das heißt: Über die Feststellung, dass Grausamkeit das schlimmste Übel darstellt, und durch die Definition von Demütigung als einer spezifischen Form von Grausamkeit ist ein absolutes Verbot formuliert worden, das nicht von der konkreten Ausprägung bestimmter Eigenschaften bei einzelnen Menschen abhängig ist.

Es sei an dieser Stelle noch kurz darauf verwiesen, dass diese negative Begründung nicht etwa dazu führt, dass die Begriffe der Achtung und der Würde deshalb obsolet würden, wie die folgenden Bemerkungen zeigen:

Demütigung stellt jedoch eines der wesentlichen Probleme in unserer Beziehung zu anderen Menschen dar, und hier ist Achtung die Lösung.⁷⁶

Demütigung ist somit ein Begriff, der auf seinen Gegenbegriff angewiesen ist, und dieser lautet Achtung. Nur wenn wir über einen Begriff menschlicher Würde verfügen, können wir auch erfassen, was Entwürdigung heißt.⁷⁷

Die Begriffe Demütigung, Entwürdigung, Achtung und Würde stehen also auch in diesem Modell durchaus in einem engen Bedeutungszusammenhang; allerdings wurde das Begründungsverhältnis umgekehrt: Während eine fähigkeits- beziehungsweise eigenschaftsbezogene Konzeption das Demütigungsverbot aus der Begründung der Achtung vor Menschen ableitet, ist in relationalen Konzeptionen das Gebot der Achtung Resultat des Demütigungsverbots, ohne dass man die Achtung

⁷⁴ Margalit, *Politik der Würde*, 92.

⁷⁵ Margalit, *Politik der Würde*, 92.

⁷⁶ Margalit, *Politik der Würde*, 91.

⁷⁷ Margalit, *Politik der Würde*, 152.

eigens durch von Margalit so genannte „gut-machende“ Merkmale rechtfertigen muss.⁷⁸

3 Erstpersonale versus zweitpersonale Perspektive – das „Paradox der Entwürdigung“

3.1 Facetten der Demütigung

Demütigung wurde bisher im Wesentlichen nur als seelische Grausamkeit beschrieben; nun ist es an der Zeit, diesem Phänomen etwas mehr Aufmerksamkeit zu widmen.

Zunächst nimmt Margalit eine Einschränkung gegenüber dem alltagssprachlichen Gebrauch vor, indem er etwa „die menschlichen Daseinsbedingungen“⁷⁹ (wie beispielsweise Alter und Gebrechlichkeit) als Grund (nicht Ursache) für ein Gefühl der Demütigung ausschließt und festhält, den Begriff nur für jene Lebensbedingungen verwenden zu wollen, die „das Ergebnis menschlicher Handlungen oder Unterlassungen sind“:⁸⁰ „Nur Menschen können demütigen, auch wenn die zugefügte Demütigung nicht unbedingt in ihrer Absicht liegen muß.“⁸¹

Des Weiteren erläutert er, dass es sich bei Demütigung „weniger [um] eine psychologische als vielmehr [um] eine normative Kategorie“⁸² handle, da zum einen nicht jeder Mensch mit einem berechtigten Grund, sich gedemütigt zu fühlen, dieses Demütigungsgefühl auch tatsächlich empfindet, und zum anderen nicht jeder Mensch, der sich faktisch gedemütigt fühlt, für dieses Gefühl auch einen rationalen Grund hat. Bis hier können wir mit Margalit also festhalten:

Unter Demütigung verstehen wir alle Verhaltensformen und Verhältnisse, die einer Person einen rationalen Grund geben, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu fühlen. [...] Als Grund für das Gefühl der Demütigung [...] ist alles anzusehen, was Folge des Verhaltens anderer Menschen uns gegenüber ist.⁸³

78 Margalit, *Menschenwürde*, 23.

79 Margalit, *Politik der Würde*, 22.

80 Margalit, *Politik der Würde*, 21.

81 Margalit, *Politik der Würde*, 21.

82 Margalit, *Politik der Würde*, 21.

83 Margalit, *Politik der Würde*, 21.

Es sind hierbei nach Margalit vor allem zwei menschliche Verhaltensweisen, die den Betroffenen einen rationalen Grund für ein Gefühl der Demütigung geben: a) „der Ausschluß einer Person aus der menschlichen Gemeinschaft“ und b) „die Einschränkung von Kontrollfähigkeit“,⁸⁴ wobei Ersteres „vor allem die Perspektive desjenigen“ ausdrückt, „der demütigt“, während Letzteres „den Blickwinkel desjenigen“ hervorhebt, „der gedemütigt wird“.⁸⁵

3.1.1 Ausschluss aus der Menschengemeinschaft

Die zuvor genannte Dämonisierung ist eines der Beispiele Margalits für den Verstoß von einzelnen wie auch Gruppen von Menschen aus der Menschengemeinschaft; weitere Beispiele sind die Stigmatisierung eines Menschen als „Untermenschen“⁸⁶ (nach Margalit die häufigste Form des Ausschlusses) und die Behandlung von Menschen, „als ob sie etwas anderes wären: leblose Objekte, Werkzeuge oder Tiere“.⁸⁷

Margalits wichtigste Beobachtung in diesem Zusammenhang ist, dass dieser Ausschluss aus der Menschengemeinschaft als erniedrigender Akt wesentlich gerade durch diese „als ob“-Behandlung zustande kommt:

Meine zentrale These lautet, daß Demütigung die Menschlichkeit des Gedemütigten erfordert. Demütigendes Verhalten weist den anderen zwar als nichtmenschlich zurück, aber der Akt der Zurückweisung selbst setzt voraus, daß es sich bei dem Ausgestoßenen um eine Person handelt.⁸⁸

Die Opfer von Demütigungen werden also nicht tatsächlich als Tiere, Werkzeuge oder „Untermenschen“ angesehen, sondern durchaus als Menschen; allerdings als Menschen, die man so behandelt, *als ob* sie Tiere, Werkzeuge oder „Untermenschen“ wären – und genau hierin liegt der demütigende Charakter der Handlung: Die Täter *wissen* um das Menschsein derjenigen, die sie aus der Menschengemeinschaft ausstoßen:

Die unermeßlich grausamen Taten, denen die Opfer in den Konzentrationslagern ausgesetzt waren, und die maßlosen Demütigungen, die sie dort zu erleiden hatten, ereigneten sich so, wie sie sich ereignet haben, eben *weil* es sich bei den Opfern um Menschen handelte. Tiere hätte man nicht auf dieselbe Weise mißhandelt, denn ihre Augen können nicht anklagen.⁸⁹

⁸⁴ Margalit, *Politik der Würde*, 15.

⁸⁵ Margalit, *Politik der Würde*, 121.

⁸⁶ Margalit, *Politik der Würde*, 109.

⁸⁷ Margalit, *Politik der Würde*, 113.

⁸⁸ Margalit, *Politik der Würde*, 114.

⁸⁹ Margalit, *Politik der Würde*, 117.

3.1.2 Einschränkung der Kontrollfähigkeit

Bei dieser Facette der Demütigung geht es darum, dass ein Mensch durch die demütigende Handlung beziehungsweise Situation absichtlich und ungerechtfertigt in seiner Freiheit eingeschränkt wird und ihm die Kontrolle über sein Leben entzogen wird. „Demütigende Gesten legen es fast immer darauf an, dem Opfer zu zeigen, daß es sein Schicksal nicht mehr in der Hand hat und der Gunst oder vielmehr der Brutalität seiner Peiniger wehrlos ausgeliefert ist.“⁹⁰ Auf Seiten des Opfers einer Demütigung ist dieser Freiheitsentzug aufgrund der Machtlosigkeit und des „Gefühl[s] totalen Ausgeliefertseins“ verknüpft mit einer „existentielle[n] Bedrohung“.⁹¹

An dieser Stelle zeigt sich nochmals die Relevanz der Unterscheidung zwischen körperlicher und seelischer Grausamkeit, wenn Margalit in diesem Zusammenhang zunächst festhält, dass Freiheitsberaubung auch gegenüber Tieren einen Akt der Grausamkeit darstellt, dann aber ergänzt: „[B]ei Menschen stellt der Entzug von Selbstkontrolle [...] insofern eine einzigartige Form der Demütigung dar, als hier neben die Grausamkeit der körperlichen Gefangenschaft noch der symbolische Aspekt tritt, der in der Unterwerfung des Opfers zum Ausdruck kommt.“⁹²

3.2 Das Paradox der Entwürdigung

Demütigende Handlungen beziehungsweise Situationen führen nach Margalit beim Gedeemütigten zu einer „Verletzung der Selbstachtung“,⁹³ „die wir auch Würde nennen“,⁹⁴ jener „Achtung, die ein Mensch allein dafür verdient, daß er ein Mensch ist“,⁹⁵ und die sich aus der negativen Begründung der Achtung vor Menschen als einer „indirekte[n] Begründung der Menschenwürde“⁹⁶ ergibt.

Mit dem Stichwort der Verletzung der Selbstachtung sind wir bei einem nicht selten diskutierten Problem angelangt, dem „Paradox der Entwürdigung“:⁹⁷ Warum erleidet gerade die gedemütigte Person den Verlust der Selbstachtung? Heißt das nicht, den Standpunkt des Täters einzunehmen? Müsste man nicht vielmehr davon ausgehen, dass der Verlust der Selbstachtung sich auf Seiten desjenigen ereignet,

90 Margalit, *Politik der Würde*, 122.

91 Margalit, *Politik der Würde*, 127.

92 Margalit, *Politik der Würde*, 150.

93 Margalit, *Politik der Würde*, 125.

94 Margalit, *Politik der Würde*, 49.

95 Margalit, *Politik der Würde*, 30.

96 Margalit, *Politik der Würde*, 94.

97 Margalit, *Politik der Würde*, 121.

der eine andere Person demütigt? Es ist ja gerade nicht die gedemütigte Person, die das „schlimmste Übel“ anrichtet, sondern ihr Peiniger. Tatsache ist allerdings, dass eine solche Sichtweise dem Empfinden der meisten Opfer zuwiderläuft: *Sie* fühlen sich gedemütigt, entwürdigt, ihrer Selbstachtung beraubt. Und nach Margalit haben sie dafür auch einen rationalen Grund – worin schließlich auch das paradoxe Moment liegt, wie er im Rahmen der Unterscheidung zwischen Kränkung und Demütigung verdeutlicht:

Im Gegensatz zur Kränkung, die ein soziales Übel ist, weil sie einen Menschen in den Augen anderer schlechtmacht, gehört zur Demütigung, daß das Opfer einen triftigen Grund haben muß, sich in seiner Selbstachtung verletzt zu sehen. Ebendies aber macht sie paradox. Denn wenn eine Demütigung nichts anderes als eine berechtigte Kritik ist, dann sollte sie wohl dazu dienen, die Selbsteinschätzung einer Person zu ändern, ohne ihre Selbstachtung zu verletzen. Ist die Kritik hingegen unberechtigt, dann sollte sie nicht einmal zu einer Verminderung des Selbstwertgefühls, geschweige denn zu einer Verletzung der Selbstachtung führen.⁹⁸

Margalits Erklärung hierfür lautet, dass das Gefühl der Demütigung analog dem Gefühl der Scham verlangt, „daß man sich durch die Augen anderer Menschen betrachten muß, um sie zu empfinden“.⁹⁹ Ein Verlust an Selbstachtung tritt auf Seiten des Gedemütigten also dann ein, wenn er die Perspektive des Blicks der anderen einnimmt, etwas, das Menschen nahezu automatisch tun.

Für den Begriff der Selbstachtung beziehungsweise der Würde bedeutet dies Folgendes: Einerseits sprechen sich Menschen Selbstachtung lediglich aufgrund ihres Menschseins zu (also nicht aufgrund einer Leistung¹⁰⁰); andererseits hängt Selbstachtung sehr wohl auch von anderen und deren Verhalten ihren Mitmenschen gegenüber ab. Um eine positive „Selbstbeziehung“ aufrechterhalten zu können, benötigen wir daher einen gewissen Respekt anderer uns gegenüber:

Ogleich Selbstachtung die Selbstbeziehung einer Person meint, hängt sie von der Einstellung anderer ab [...].

Dementsprechend setzt auch die Selbstachtung – obschon sie darauf beruht, daß man sein eigenes Menschsein anerkennt – implizit immer schon das respektvolle Verhalten anderer Menschen voraus.¹⁰¹

Werden wir nun das Opfer einer Demütigung, so mögen wir zwar wissen, dass wir äußerst ungerecht und moralisch falsch behandelt wurden, gleichwohl vermag dieses Wissen faktisch nicht zu verhindern, dass wir uns durch den Blick anderer

⁹⁸ Margalit, *Politik der Würde*, 125.

⁹⁹ Margalit, *Politik der Würde*, 136.

¹⁰⁰ Vgl. Margalit, *Politik der Würde*, 129 f.

¹⁰¹ Margalit, *Politik der Würde*, 129 f.

betrachten – eine Perspektive, die uns deutlich macht, dass der andere uns behandelt, als ob wir „nichtmenschlich“ oder ein „Untermensch“ wären. Aus dieser Perspektive sehe ich, dass ein anderer Mensch mich (ebenfalls ein Mensch) behandelt, als wäre ich keiner, und dass ich diesem Menschen ausgeliefert bin und jegliche Selbstkontrolle verliere beziehungsweise mich meiner personalen Integrität beraubt fühle.

Hier wird der von den kantischen Überlegungen so grundverschiedene, relationale Charakter des margalitschen Würdeverständnisses besonders deutlich. Würde ist für Margalit etwas, das in der zwischenmenschlichen Interaktion und nur in dieser zu situieren ist. Denn:

Um überhaupt den Begriff des menschlichen Wertes formulieren zu können, der für die Selbstachtung einer jeden Person Voraussetzung ist, bedarf es der Einbeziehung der Haltung anderer Menschen. Das aber bedeutet, daß sich selbst eine Person mit Selbstachtung von der Meinung anderer nicht frei machen kann.¹⁰²

Margalits Fokus ist entsprechend auf die Qualität menschlicher Beziehungen sowie auf die Frage gerichtet, was Menschen als Entwürdigung verstehen und warum sie das tun. Aus Kants Warte hingegen kann sich ein solches Problem wie das Paradox der Entwürdigung gar nicht erst stellen – schon allein deshalb nicht, weil dem anderen außerhalb des Instrumentalisierungsverbots kein Platz in der ethischen Überlegung zukommt, denn Kants Moralphilosophie ist durchgängig erstpersonalen Charakters: Zunächst geht es um *mein* (vernunftgegebenes) Vermögen der ethischen Deliberation. Dann geht es um *meine* Pflicht, mich den Gesetzen, die mir meine Vernunft auferlegt, zu unterwerfen. Gefühle der Achtung habe ich vor dem moralischen Gesetz in *mir* und nur in abgeleiteter Form vor dem anderen als einem *mir* dahingehend ähnlichen Vernunftwesen. Und auch die Demütigung besitzt in der kantischen Konzeption bezeichnenderweise nicht in Bezug auf den anderen ihren Anwendungsbereich, sondern kommt nur in Bezug auf *mich selbst* auf, denn es ist nach Kant nur das moralische Gesetz, das mich zu demütigen vermag,¹⁰³ weshalb der Begriff der Demütigung ausschließlich auf die „intellektuelle Verachtung“¹⁰⁴ meiner selbst bezogen ist – etwa im Falle des pflichtwidrigen Handelns.

102 Margalit, *Politik der Würde*, 129.

103 Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 74, 24–26.

104 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 75, 11 f.

4 Abschließende Bemerkungen

Es spricht einerseits viel für das kantische Konzept einer dem Menschen inhärenten, unverlierbaren Würde. Unabhängig von individueller Gebrechlichkeit oder konkreter Einschränkung der Vernunft kommt dem einzelnen Menschen als Teil der Menschheit Würde zu und gilt für ihn ebenso wie für andere Menschen das Instrumentalisierungsverbot. Andererseits – und das ist die Herausforderung, die man mit Margalit an die kantische Konzeption formulieren kann – erscheint das, was Menschen als Würdeverletzung, als Erniedrigung oder Demütigung beschreiben, mit dem kantischen Würdebegriff nicht adäquat fassbar, da diese Konzeption mittels der Konzentration auf das moralische Gesetz und den damit verbundenen Pflichtbegriff auf die Perspektive des Handelnden beschränkt bleibt. Natürlich wird auch mit Kant überaus deutlich, aus welchen prinzipiellen Gründen uns Demütigung moralisch verboten ist (vielleicht sogar deutlicher als bei der Konzeption Margalits); das als Entwürdigung beschriebene Phänomen bleibt dabei jedoch in all seinen Facetten im Dunkeln. Und damit bleibt uns die Möglichkeit verschlossen, beide Perspektiven einer Sichtung zu unterziehen – sowohl jene des Demütigenden als auch jene des Gedemütigten.

Damit habe ich zugleich ein Argument für die Konzeption Margalits formuliert: Seine negative Begründung, die auf den Begriff einer fragilen Würde hinausläuft, indem in ihr nicht auf Fähigkeiten beziehungsweise Eigenschaften des Menschen rekurriert, sondern die Menschenwürde vor allem in Beziehungen zwischen Menschen lokalisiert wird, ist gewissermaßen „näher“ an den Menschen, und es gelangt die Perspektive des Gedemütigten viel stärker in den Blick, als dies beim kantischen Modell möglich (oder gewollt) ist.

Es ist bedauerlich, dass man nicht beide Positionen konsistent zusammenführen kann, aber die Menschenwürde kann eben nicht widerspruchsfrei zugleich inhärent und unverlierbar einerseits *sowie* fragil und relational andererseits sein. Es scheint also, dass man – unter der Voraussetzung, dass man den Würdebegriff überhaupt verwenden will – eine Entscheidung treffen muss, und zwar eine Entscheidung, die wohl nicht ausschließlich auf sogenannten „besseren Gründen“ respektive der argumentativen Qualität des jeweiligen Ansatzes basiert, sondern mit bestimmten Prioritäten in Zusammenhang steht: Ist es uns wichtiger, darauf zu beharren, dass alle Menschen – ungeachtet ihrer persönlichen Merkmale – unverlierbar Würde *haben*, um damit allen Versuchen entgegenzutreten, bestimmten Menschen ihre Würde abzuspochen (beispielsweise Menschen mit kognitiven, aber auch starken körperlichen Einschränkungen oder Menschen ohne Bewusstsein)? Dann werden wir zu einer kantischen Position tendieren. Oder erscheint es uns von größerer Bedeutung, von vornherein auf die Relevanz menschlicher In-

teraktionen hinzuweisen und darauf, dass ein Mensch seine Selbstachtung üblicherweise nicht aus der Teilnahme an einer intelligiblen Menschheit ableitet, sondern auf sich selbst als konkreten Menschen bezieht und dass er diese als Selbstachtung verstandene Würde nur haben kann, wenn andere Menschen ihn nicht demütigen? Dann werden wir Margalits Position mehr abgewinnen können.

Die vorausgegangenen Ausführungen haben vermutlich schon deutlich gemacht, dass ich ein Würdeverständnis in der zweiten Variante präferiere. Allerdings muss ich dafür den Preis zahlen, zuzugeben, dass Würde – aus der Perspektive eines gedemütigten Menschen – eben sehr wohl antastbar und auch verlierbar ist, was vielen Missverständnissen Tür und Tor öffnet, da vielleicht nicht immer gleich ersichtlich wird (oder nicht gesehen werden will), dass damit nicht mehr und nicht weniger gesagt ist, als dass manche Menschen nicht nur (als wäre das nicht schlimm genug) das Opfer von gravierenden Demütigungen werden, sondern damit ihrer eigenen Beschreibung nach auch das verlieren, was sie als ihre Würde bezeichnen.



Freiheit und Alterität

Sophie Loidolt

Pluralität, Freiheit und Urteil. Arendt liest Kant

Der Beitrag beleuchtet Hannah Arendts Kant-Rezeption, von ihrer frühen Auseinandersetzung mit Jaspers' Existenzphilosophie bis zu ihrem Spätwerk, in dem Arendt Kants Konzeption des ästhetischen Urteils in ihre politische Theorie einbaut. Es wird die These verfolgt, dass Arendt eine spezifisch phänomenologische und existenzphilosophische Lektüre Kants vorlegt, die mehr von ihren eigenen philosophischen Anliegen geprägt ist als von dem Wunsch, Kants Gedanken getreulich nachzuvollziehen. Wenn Arendt etwa behauptet, dass Kant mit der Kritik der ästhetischen Urteilskraft seine „politische Philosophie“ vorgelegt habe, bezeichnet sie damit im Grunde den politischen Gehalt, den sie Kant entnimmt, indem sie ihn als einen Denker der Pluralität liest. Dies tut sie entlang der Praktik des ästhetischen Urteilens, die kein „zwingendes Argument“ vorbringt, sondern in einem „Ansinnen“ auf den „sensus communis“ abhebt. Arendt gelingt es mit diesem Theoriestück, ihre Architektonik des Politischen als eine Aktualisierung von Pluralität abzuschließen, die bisher durch die Tätigkeiten des Handelns und des Sprechens beschrieben war. Nun wird noch die Tätigkeit des Urteilens in der weltbürgerschaftlichen Öffentlichkeit hinzugewonnen, womit die politische Welt als „Bühne“ gefasst wird. Darüber hinaus gelingt Arendt die phänomenologische Übersetzungsleistung, Kants „subjektive Allgemeinheit“ als Intersubjektivität zu verstehen, als ein „Zwischen“ den Subjekten. Was wir daher nach Arendt gemeinsam haben, ist nicht eine Struktur, die in jedem auf gleiche Weise vorhanden ist, sondern eine gemeinsame Welt.

Hannah Arendt hätte an einem Band, der die *Vielstimmigkeit* eines Wiederhalls betont, ihre helle Freude gehabt – ist damit doch ihr zentraler Begriff der *Pluralität* angesprochen, der gleichzeitig wegweisend für ihre Kant-Rezeption ist. Am bekanntesten an dieser Rezeption ist interessanterweise ein Text, der nie geschrieben wurde: „Das Urteilen“ oder „On Judging“, das nach den beiden Teilen „On Thinking“ und „On Willing“ den dritten Teil des Buches *The Life of the Mind*¹ hätte darstellen sollen. Überliefert von diesem niemals geschriebenen Werk ist uns lediglich eine begonnene Seite, die man am Tag von Arendts Tod 1975 in die Schreibmaschine eingespannt fand. Diese enthält den Titel und zwei vorangestellte Zitate. Allerdings

1 Hannah Arendt, *The Life of the Mind. Vol. One: Thinking. Vol. Two: Willing*, New York 1977.

war schon aus anderen Texten² und vor allem aus einer Vorlesungsreihe³ an der New School 1970 bekannt, dass das Urteilen aus verschiedenen Gründen für die späte Arendt ein zentrales Thema darstellte und dass sie dafür eine ganz spezielle und originelle Interpretation von Kants dritter Kritik entwickelte. Um die bekannten Hauptthesen kurz zusammenzufassen: Arendt liest in Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft eine politische Philosophie. Der Modus des ästhetischen Urteils sei daher eigentlich der Modus des politischen Urteilens und des Urteilens über geschichtliche Ereignisse in einer politischen Gemeinschaft, so Arendt. Dabei sei Kant einer der ganz wenigen Denker der Pluralität, der erkannt habe, dass das gemeinsame Ausüben unserer Freiheit und Autonomie im Urteilen eine Lust mit sich führe, die es uns erlaube, uns in der Welt zu Hause zu fühlen⁴ und uns dazu motiviere, von dieser Freiheit auch Gebrauch zu machen.

Es ist mit diesen wenigen Sätzen schon klar, dass man sich Arendts Kant-Interpretation in keiner Weise wird fruchtbar erschließen können, wenn man sich fragt, ob dies den Intentionen Kants entsprochen habe. Natürlich ist Arendt mit ihrer abenteuerlichen These, dass Kant keine politische Philosophie geschrieben habe, „dead wrong“,⁵ wie Ronald Beiner so schön sagt, der sehr viel Sympathie für Arendt aufbringt. Es zeugt eher von Engstirnigkeit, wenn man Arendt in gelehrter Weise ihre Missverständnisse in Bezug auf Kant vorhält. Denn, wie Beiner ebenso richtig festhält, haben die Themen, die Arendt in Bezug auf das Urteilen ausarbeitet „not very much to do with Kant’s intellectual concerns but have everything to do with Arendt’s intellectual concerns“.⁶

Auch droht noch eine weitere Gefahr: Nämlich zu vorschnell zu glauben, dass man verstehe, was Arendt mit „dem Politischen“ meint, und es mit einem herkömmlichen Begriff von Politik zu verwechseln. Ich möchte daher folgende These aufstellen: Man kann die Konzeption des Urteilens bei Arendt nur begreifen, wenn man Arendts Pluralitätsbegriff versteht. Dieser wird jedoch in der Rezeption in sich fortsetzender Regelmäßigkeit unterschätzt beziehungsweise auf den Begriff eines politischen Pluralismus reduziert. Obwohl diese Interpretation nicht falsch ist,

2 Hannah Arendt, *Thinking and Moral Considerations*, in: *Social Research* 38 (1971), 417–446; Hannah Arendt, *The Crisis in Culture: Its Social and its Political Significance*, in: Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York 1968, 197–226. Hannah Arendt, *Truth and Politics*, in: Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York 1968, 227–264. Hannah Arendt, *Understanding and Politics*, in: *Partisan Review* 20 (1953), 377–392.

3 Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, München 1998.

4 Vgl. Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930–1954*, hg. v. Jerome Kohn, New York 1994, 110.

5 Ronald Beiner, *Rereading Hannah Arendt’s Kant Lectures*, in: Ronald Beiner und Jennifer Nedelsky (Hg.), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham 2001, 91–102, 95.

6 Beiner, *Rereading Hannah Arendt’s Kant Lectures*, 93.

bleibt sie doch an der Oberfläche und übersieht die philosophische Tiefe, die Arendt diesem Gedanken gibt.⁷ Ich möchte hier zumindest im Ansatz zeigen, dass es sich dabei um einen explizit *phänomenologischen* Gedanken handelt, der gleichzeitig innerhalb der Phänomenologie ein neuer und radikal gedachter Gedanke ist.⁸ Dieser zentrale Gedanke, den ich Arendts „Kernphänomen“ nennen möchte, also das Phänomen, von dem ihr Denken, ihr philosophisches *thaumazein* ausgeht, ist der der *aktualisierten Pluralität* (dazu mehr im Abschnitt II). Was Arendt „das Politische“ nennt, ist nichts anderes als dieses Phänomen der aktualisierten Pluralität – nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Was hat das nun mit Kant zu tun? Wenn Seyla Benhabib sagt: „I think that Arendt was always a Kantian“,⁹ dann denke ich, dass sie recht hat, aber auch, dass es sich um eine ganz andere Art von „Kantianismus“ handelt als etwa bei Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel oder Vertreterinnen und Vertreter der Kritischen Theorie wie Benhabib selbst. Im Gegensatz zu Benhabib, die der phänomenologischen Komponente in Arendts Denken nicht viel mehr abgewinnen kann, als ihr einen „phänomenologischen Essentialismus“¹⁰ und damit alles Fehlgeleitete zuzuschreiben, möchte ich eine ganz andere Lesart forcieren, die dezidiert die existenzialistische und phänomenologische Kant-Interpretation in den Vordergrund stellt. Diese Lesart ist meines Erachtens auch textbasiert. Wieder pflichte ich diesbezüglich Ronald Beiner bei, der betont, dass Arendts Kant ohne Jaspers nicht denkbar gewesen wäre.¹¹

Ich möchte deshalb im Rahmen dieses Aufsatzes zuerst bei einem sehr frühen Text Halt machen, bevor ich mich mit der späten Arendt beschäftige. An diesem spannenden kleinen Essay *Was ist Existenz-Philosophie?*¹² von 1946 möchte ich mithilfe von Schlaglichtern veranschaulichen, inwiefern Kant für Arendt schon

7 Vgl. dazu Arendts Klage über die Tradition der politischen Philosophie generell: „Auffallend ist der Rangunterschied zwischen den politischen Philosophien und den übrigen Werken bei allen großen Denkern – selbst bei Plato. Die Politik erreicht nie die gleiche Tiefe. Der fehlende Tiefsinn ist ja nichts anderes als der fehlende Sinn für Tiefe, in der Politik verankert ist.“ (Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, München 2003, 9).

8 Dieses Phänomen durchzudenken kommt einer radikalen Transformation der klassischen Phänomenologie und vieler ihrer Grundbegriffe wie Erscheinen, Erfahrung, Intentionalität, Welt et cetera gleich. In dem Buch *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, New York 2017, entwickle ich diese Transformation der Phänomenologie anhand des Paradigmas der Pluralität in systematischer Hinsicht.

9 Seyla Benhabib, *Discourse Ethics and Minority Rights*, in: Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Constructions of Practical Reason. Interviews on Moral and Political Philosophy*, Stanford 2003, 29–49, 39.

10 Seyla Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg 1998, 202.

11 Vgl. Beiner, *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures*, 98.

12 Hannah Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, Frankfurt am Main 1990.

vergleichsweise früh ein Thema ist, und das im Kontext einer für Arendt notwendigen *Transformation* von Existenzphilosophie und Phänomenologie. Im mittleren Teil werde ich auf den systematischen Grundgedanken einer „Phänomenologie der aktualisierten Pluralität“ als Arendts Kernphänomen eingehen. Diese Überlegungen sollen ein neues Licht auf Arendts Interpretation von Kants Urteilskraft werfen und den Gesamtduktus sehen helfen, in welchem sie die kantischen Themen auffasst und moduliert.

Das Urteilen bei Arendt ist – ebenso wie die Literatur dazu – ein weites Feld. Es werden darin viele Themen aufgearbeitet, die ich hier nicht behandeln kann: der Zusammenhang zu *On Willing*; der Kontext des geschichtlichen Urteils; Urteilen über Eichmann; Urteilen in der Situation der Moderne, in der uns die traditionellen Maßstäbe abhandengekommen sind und ihre Glaubwürdigkeit verloren haben; Urteilen in der Rolle des Zuschauers im Gegensatz zum Handelnden et cetera. Ich muss mein Hauptanliegen daher auf den genannten systematischen Punkt beschränken, der auch eine gängige Kritik an Arendts Urteilsbegriff zurückweist: Diejenigen, die ihr vorwerfen, dass ihre Konzeption des politischen Urteilens das Politische zu sehr ästhetisiere und uns keine verbindlichen Kriterien an die Hand gebe,¹³ haben meines Erachtens zu wenig berücksichtigt, dass es Arendt überhaupt nicht um den Entwurf einer diskursiven Rationalität geht, die uns verfahrenslogisch zu gerechtfertigten Urteilen und einem vernünftigen Konsens führt. Vielmehr sieht Arendt das Herz des Politischen in der Debatte¹⁴ und unterstreicht, was wir auch bei einem fundamentalen Dissens teilen können und teilen sollen: die Sorge um eine gemeinsame Welt. Was Kritiker oft verkennen, ist, dass Arendt auf diesem Wege eine *Ethik der Pluralität* und damit auch eine *politische Ethik* entwickelt.¹⁵ Dies soll im Folgenden zumindest in den Blick kommen, wenn ich den Gedanken der Pluralität in Arendts Werk im Zusammenhang mit ihrer Kant-Rezeption unterstreiche.

13 Vgl. dazu zum Beispiel die Aufsätze von Abrecht Wellmer, Seyla Benhabib, George Kateb und Ronald Beiner in dem Band: Beiner/Nedelsky (Hg.), *Judgment, Imagination, and Politics*; ebenso Volker Gerhardt, *Vernunft und Urteilskraft. Politische Philosophie und Anthropologie im Anschluß an Immanuel Kant und Hannah Arendt*, in: Martyn P. Thompson (Hg.), *John Locke und/and Immanuel Kant*, Berlin 1991, 316–333.

14 Vgl. Dana Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton 1996, 107.

15 Allen voran ist es Seyla Benhabib, die argumentiert hat, dass Arendt eine politische Ethik vermissen lässt; Benhabib versucht diese von ihr diagnostizierte Lücke mit einer diskursethischen Position zu kompensieren. Vgl. Seyla Benhabib, *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought*, in: Ronald Beiner und Jennifer Nedelsky (Hg.), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham 2001, 183–204. Allerdings gibt es mittlerweile auch einige andere Ansätze, die Arendt sehr wohl eine politische Ethik zuschreiben, vgl. dazu Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, Kapitel 6: „A Political Ethics of Actualized Plurality“, 233–262.

1 Was ist Existenz-Philosophie?

Was ist Existenz-Philosophie? ist Arendts „Comeback“ auf die philosophische Bühne nach Jahren von Verfolgung, Flucht, Emigration und Krieg und einer bewussten Abkehr vom akademischen Milieu. Der Text, man kann es nicht anders sagen, hat etwas Ungezähmtes, und wiederum ist man schlecht beraten, wenn man ihn hinsichtlich seiner akademischen Korrektheit in Bezug auf Heidegger, Husserl, Kierkegaard et cetera beurteilt. Was man hier sehen kann, ist vielmehr Arendts Philosophie *in statu nascendi*, die sich ausbruchsartig gegen Heidegger und enthusiastisch für Jaspers ausspricht. Es ist spannend zu sehen, wie sehr sich dieser Text implizit um Kant und um die kantischen Themen von Freiheit und Würde, das heißt einen Begriff des Menschen und der Menschheit, dreht. „Denn sie alle [die Philosophen der Existenz], mit der großen Ausnahme Jaspers', haben den Kantischen Grundbegriff von der menschlichen Freiheit und Würde irgendwann einmal aufgegeben.“¹⁶

Arendt betrachtet dies als Ergebnis der Verzweiflung, mit der die Existenzphilosophie anhebt und die unmittelbar auf Kants Zertrümmerung der Metaphysik folgt: der vollendete Bruch zwischen Denken und Sein: „Mit der Erkenntnis, dass das Was niemals das Dass zu erklären imstande ist, mit dem ungeheuren Chock einer an sich leeren Realität fängt die moderne Philosophie an.“¹⁷ Und Arendt fügt hinzu: „Aller moderne Irrationalismus, alle moderne Geist- und Vernunftfeindschaft hat ihren Grund in dieser Verzweiflung.“¹⁸ Es handelt sich um eine Verzweiflung über das nackte Dass, den Bruch, dass dieses durch die Wasbestimmungen des Denkens nicht mehr erreicht wird. Arendt, so wird hier schon deutlich, erkennt diese Verzweiflung als konstitutiv für die moderne Philosophie an, will sie aber jenseits einer Vernunftfeindschaft überwinden.

Da ich auf ihre Bemerkungen zu Schelling, Kierkegaard und Nietzsche und auch auf ihre Heidegger-Kritik hier nicht näher eingehen kann, möchte ich nur die wesentlichsten Koordinaten in der von ihr (nach)gezeichneten Entwicklung anführen: Die *Existenz* ist der *individuelle Vollzug von Sein*. In diesem individuellen Vollzug wird daher zumindest die Einheit von „Was“ und „Dass“ in Bezug auf das Subjekt selbst erreicht, auch wenn dies zu einer „paradoxen Existenz“ wie bei Kierkegaard führt – zur „Ausnahme“. Indem ich mich in meiner Existenz vollziehe (und nicht bloß denke), schöpfe ich ein Was. Es geht also darum, „subjektiv zu werden“, um den Bruch zwischen Denken und Sein zu überwinden. An diesem Punkt setzt nun

¹⁶ Arendt, *Existenz-Philosophie*, 20.

¹⁷ Arendt, *Existenz-Philosophie*, 12.

¹⁸ Arendt, *Existenz-Philosophie*, 12.

aber auch die „Geburt des Selbst“ ein, die fatalerweise zu einer tödlichen „Fixierung auf das Selbst“ wird. Diese, so Arendt, erreicht ihren abstraktesten Höhepunkt bei Heidegger: „An die Stelle des Menschen ist das ‚Selbst‘ getreten, sofern das Dasein (das Sein des Menschen) dadurch ausgezeichnet ist, dass es ihm ‚in seinem Sein um dieses Sein selbst geht‘.“¹⁹ Es ist bekannt, dass sich Heidegger mit seiner Analyse des „Man“ die Möglichkeit auf ein authentisches Selbstsein im Miteinandersein, vor allem im öffentlichen Miteinandersein großläufig verstellte.²⁰ Das Selbst wird im „entschlossenen Vorlaufen“ gefunden, die Antizipation des eigenen Todes ist das „*principium individuationis*“: „Der Tod mag zwar das Ende des Daseins sein; er ist zugleich der Garant dafür, dass es letztlich auf nichts ankommt als auf mich selbst.“²¹ Zwar habe Heidegger, so Arendt, eine geniale Lösung des Existenzphilosophie-Problems vorgelegt, indem er das Dass als das Was des Daseins, seine *existentia* als seine *essentia* bestimmt habe: „Der Mensch hat keine Substanz, sondern er geht darin auf, daß er ist; man kann nicht nach dem Was des Menschen fragen wie nach dem Was eines Dinges, sondern nur nach dem Wer des Menschen.“²² Gleichzeitig löse Heidegger jedoch den Menschen in eine Reihe von Seinsmodi („Existenzialien“) auf, die ihn strukturell scheinbar vollständig erfassen. Damit, so Arendt,

entfallen alle jene Charaktere des Menschen, die Kant als Freiheit, Menschenwürde und Vernunft vorläufig skizziert hatte, die aus der Spontaneität des Menschen entspringen und darum phänomenologisch nicht nachweisbar sind, weil sie als spontane *mehr* sind als bloß Funktionen des Seins und weil der Mensch in ihnen mehr intendiert als sich selbst.²³

Diese Figur des Überschusses, der das phänomenologisch Ausweisbare transzendiert, aber sich doch im Erscheinen ankündigt und damit die kantische Idee der Spontaneität in Erscheinungstermini übersetzt, wird im Folgenden entscheidend sein. Einstweilen ist klar, dass Arendt einen Ausweg finden möchte aus der Sackgasse des Selbst, welches nur im Vorlaufen in den Tod authentisch existiert und gleichzeitig völlig determiniert ist in der Struktur der Existenzialien. Arendt will die kantischen Begriffe der Freiheit und Würde des Menschen zurückgewinnen, was aber innerhalb ihrer eigenen Voraussetzungen keineswegs einfach ist: Denn Arendt

19 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 42, 84, 104, 141, 181, 191, 228.

20 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 27: „Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ‚die Öffentlichkeit‘ kennen. [...] Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.“ (Heidegger, *Sein und Zeit*, 127).

21 Arendt, *Existenz-Philosophie*, 37.

22 Arendt, *Existenz-Philosophie*, 31.

23 Arendt, *Existenz-Philosophie*, 32.

selbst kann und will nicht mehr mit „Begriffen“, „Prinzipien“ und „Vernunftensichten“ arbeiten, sondern zielt eben auf einen *Existenzvollzug* ab. Dies erzeugt eine Spannung in ihren eigenen methodisch-philosophischen Ansprüchen, die sie in diesem Text noch nicht überwinden kann, die sich aber im Laufe ihrer Entwicklung als fruchtbar erweist. Denn im Zuge der Auflösung dieser Spannung übersetzt sie auch ihre kantischen Intuitionen in existenzphilosophische und phänomenologische Figuren beziehungsweise in Begriffe und Weisen des Erscheinens oder des Entzugs im Erscheinen. Und die leitende Figur hierfür ist für sie Jaspers.

Für Jaspers, den sie unmittelbar mit Sokrates auf der Agora vergleicht, wird Philosophieren selbst zum Vollzug im Sprechen und Kommunizieren mit anderen und im Gegensatz zur Philosophie als Resultat: „In der Kommunikation bewegt sich der Philosoph prinzipiell unter seinesgleichen, an die er appelliert, wie sie an ihn appellieren können.“²⁴ Statt in Existenzialien denkt Jaspers von *Grenzsituationen* her: In ihnen „erfährt der Mensch, der als wirklicher und freier mehr ist als Denken“,²⁵ was Jaspers „Chiffre der Transzendenz“ nennt. Dieses „Mehr“, der nichtbegriffliche Überschuss, ist nur im Moment der Aktualisierung, im Vollzug von Existenz zu erfahren: *Das ist die Übersetzung von Freiheit und Spontaneität in eine nichtbegriffliche Erfahrung* und, gleichzeitig, in einen *Entzug für das Denken*. Daher ist es die kantische Figur des Scheiterns des Denkens (qua theoretischer Vernunft), die Wirklichkeit und Freiheit garantiert. Im Scheitern des gegenständlichen Denkens erfahre ich die Wucht der Wirklichkeit selbst:

Daß ich Wirkliches nicht in Denkbare auflösen kann, wird Triumph möglicher Freiheit. Paradox ausgedrückt: nur weil ich mich nicht selbst gemacht habe, bin ich frei; hätte ich mich selbst geschaffen, hätte ich mich voraussehen können und wäre dadurch unfrei geworden.²⁶

Freilich ist dies ein ganz anderer Freiheitsbegriff, als wir ihn bei Kant finden. Freiheit ist für Arendt gemäß der zitierten Passage ein Modus des Offenseins von und für Möglichkeiten, und dieses Offensein ist kein theoretisches Wissen, sondern ein Vollzug mit anderen:

Dieses aus den ‚Grenzsituationen‘ entspringende ‚Tun‘ kommt in die Welt durch die Kommunikation mit anderen, die als meinesgleichen und durch den Appell an die uns allen gemeinsame Vernunft etwas Allgemeines garantieren; im Handeln setzt es die Freiheit des Menschen in der Welt durch [...].²⁷

²⁴ Arendt, *Existenz-Philosophie*, 41.

²⁵ Arendt, *Existenz-Philosophie*, 43.

²⁶ Arendt, *Existenz-Philosophie*, 42.

²⁷ Arendt, *Existenz-Philosophie*, 43.

In ihrer reifen Philosophie – und dies ist schon eine Anspielung auf den dritten Teil – setzt Arendt statt „Appell an die gemeinsame Vernunft“ den „Appell an den *sensus communis*“ und die „gemeinsame Welt“. Im *Existenz-Philosophie*-Text kommt das Wort Pluralität zwar noch nicht vor; jedoch soll ein längeres Zitat, mit dem ich den Seitenblick auf diesen Text abschließe, veranschaulichen, wie sehr Arendt bereits in diese Richtung denkt:

Die Existenz selbst ist wesensmäßig nie isoliert; sie ist nur in Kommunikation und im Wissen um andere Existenzen. Die Mitmenschen sind nicht (wie bei Heidegger) ein zwar strukturell notwendiges, aber das Selbstsein notwendig störendes Element der Existenz; sondern umgekehrt nur in dem Zusammen der Menschen in der gemeinsam gegebenen Welt kann sich die Existenz überhaupt entwickeln.

Und weiter, zur Transformation Kants (und um einiges *vor* Habermas):

In dem Begriff der Kommunikation steckt im Grunde ein nicht voll entwickelter, aber im Ansatz neuer Begriff der Menschheit *als der Bedingung für die Existenz des Menschen*. [...] Durch die dem Menschen wesentliche Bewegung des denkenden Transzendierens und des damit verbundenen Scheiterns des Denkens ist zumindest so viel erreicht, dass der Mensch als „Herr seiner Gedanken“ nicht nur mehr ist als alles, was er denkt – und dies wäre wahrscheinlich die Grundbedingung für eine neue Definition der Menschenwürde²⁸; sondern auch daß der Mensch von vornherein als ein Wesen bestimmt ist, das mehr ist als sein Selbst und mehr will als sich selbst. Damit ist die Existenz-Philosophie aus der Periode ihrer Selbstisolation herausgetreten.²⁹

Der letzte Satz ist für Arendt Programm und leitet damit zum Abschnitt über Pluralität über. Was sie in *Was ist Existenz-Philosophie?* noch zum Teil etwas vage als den denkerisch unerreichbaren und irreduziblen Überschuss meines Seins mit anderen als Erfahrung von Freiheit, Wirklichkeit und Würde formuliert, wird später phänomenologisch ausbuchstabiert als ein Sein im Erscheinungsraum, ein Miteinander im Sprechen und Handeln, das sich nicht in Intentionen (also einem Bei-sich-selbst-Sein) erschöpft, sondern ein Sich-Freigeben an die Welt und andere (also ein Wagnis) ist: das unkontrollierbare Selbsterscheinen vor anderen und in der Welt. Dabei greift sie die von Heidegger zwar grundlegend eröffnete, aber vernachlässigte Sphäre wieder auf: die gemeinsame Welt als *Erscheinungswelt* und als *Mitwelt*. Jaspers hingegen, so Arendt in doppeldeutiger Anspielung in einem Interview, habe sie „zur Vernunft gebracht“: „Er hat einen Begriff von Freiheit ge-

28 Arendts Position läuft darauf hinaus, dass Erscheinen vor den anderen und Handeln mit anderen die einzig wahre Autonomie ist, die auf der Heteronomie der Abhängigkeit von anderen beruht – alles andere ist für Arendt eine bloße Illusion des Denkens und keine echte Freiheit.

29 Arendt, *Existenz-Philosophie*, 47.

koppelt mit Vernunft, der mir, als ich nach Heidelberg kam, ganz fremd war. Ich wußte davon nichts, obwohl ich Kant gelesen hatte. Ich habe diese Vernunft sozusagen in praxi gesehen.“³⁰ Arendt spricht hier von einer Vernunft, die vielleicht keine diskursive und letztbegründende wie die eines Habermas oder Apel ist; aber es ist eine *Vernunft in Kommunikation*, die sich *mit anderen* ereignet und die als praktische Vernunft auch Konsequenzen für das Handeln hat.

2 Pluralität

Es ist wichtig zu verstehen, dass Arendt mit „Pluralität“³¹ weder eine bloß quantitative Vielheit noch eine quantitativ oder qualitativ benennbare Unterschiedenheit meint, also zum Beispiel einzigartige genetische Codes, unterschiedliche Sozialisierungen oder multikulturell verstandene „diversity“. Dies soll im Folgenden genauer expliziert werden. Pluralität ist kein Faktum, das einfach „vorhanden“ ist, so wie Bäume oder Tische. Gewiss gibt es eine quantitative Vielzahl von Menschen, die einfach vorhanden sind, aber die reine Quantität macht noch keine Pluralität aus; präziser: Sie ist wohl eine notwendige, aber noch keine hinreichende Bedingung für das, was Arendt mit „Pluralität“ meint.

Allein den rein quantitativen Faktor zu berücksichtigen, führt deshalb noch nicht zum richtigen Verständnis von Pluralität, weil dabei meist „Vielheit [...] aus Vervielfältigung“³² erklärt wird, das heißt die Vielen als bloße Abziehbilder von einem Original („der Mensch“) betrachtet werden, als Exemplare einer Gattung (und deren *essentia*), auch wenn es bei dieser Reproduktion zu leichten Abweichungen und Diversifizierungen kommen kann. Arendt lehnt einen so konzipierten Wesensbegriff ab, weil er eben genau *nicht* zu verstehen gibt, was *Vielheit als gemeinsam(es) Existieren* bedeutet (*existentia im Plural*). Da dieses für Arendt entscheidende Faktum zum Verständnis des Menschseins weder über quantitative (Vielzahl) noch über qualitative Merkmale erschlossen werden kann, wählt sie von Anfang an eine *phänomenologische Perspektive*; das heißt: eine Auslegungsform, die nicht „von außen“ auf die Vielzahl der Menschen blickt und sie in ihren Eigenschaften erklärt (gleichsam aus einer „Dritte-Person-Perspektive“), sondern von

30 Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München, 1996, 71.

31 Ich habe das Thema der Pluralität bei Arendt ausführlich in dem Aufsatz *Hannah Arendt und die conditio humana der Pluralität* behandelt, in dem sich auch absatzweise gleichlautende Passagen finden. Vgl. Sophie Loidolt, *Hannah Arendt und die conditio humana der Pluralität*, in: Reinhold Esterbauer und Martin Ross (Hg.), *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, Würzburg 2012, 375–398.

32 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, 17.

innen, indem sie diese Vielzahl *vom Ausgangspunkt des je eigenen Erfahrens her vollzieht* (aus einer „Erste-Person-Perspektive“, die auch zu einer Erste-Person-Perspektive *im Plural* wird). Diese Perspektive verleiht dem arendtschen Gedanken auch seinen ethischen Anspruchscharakter, der weit über das bloße Feststellen eines Vorhandenseins von Pluralität und seiner positiven Bewertung hinausgeht. Dies zeigt sich beispielsweise an der Art und Weise, wie sie die Einzigartigkeit des/der je Einzelnen fasst.

Das unverwechselbar einmalige des Wer-einer-ist, das sich so handgreiflich in Sprechen und Handeln manifestiert, entzieht sich jedem Versuch, es eindeutig in Worte zu fassen. Sobald wir versuchen zu sagen, wer jemand ist, beginnen wir Eigenschaften zu beschreiben, die dieser Jemand mit anderen teilt und die ihm gerade nicht in seiner Einmaligkeit zugehören. Es stellt sich heraus, daß die Sprache, wenn wir sie als ein Mittel der Beschreibung des Wer benutzen wollen, sich versagt und an dem Was hängen bleibt [.]³³

Dass es bei Arendt um ein *Wer* geht und nicht um ein *Was*, das in verschiedener Kombination Einzigartigkeit erzeugt und beschreibbar macht, lässt Heideggers Unterscheidung zwischen dem *Wer des Daseins* und dem *Was des Vorhandenseins* nachhallen:³⁴ Das Sein des „Da“ erschöpft sich nicht darin, ein bloß vorhandenes Seiendes unter anderen Seienden zu sein. In seinem „Da“-Sein vollzieht sich dieses spezielle Seiende als eine Perspektive auf die Welt, es ist „offen“ für Welt, es erfährt. Es ist, mit Husserl gesprochen – Bewusst-sein.

Dieses Perspektive-Sein heißt *Ort-der-Erfahrung-Sein*, an dem sich etwas zeigt, nämlich das Erscheinende und sein ganzer Horizont des Erscheinens, die „Welt“ überhaupt. Erst in dieser Welt findet sich ein „Was“, das wir beschreiben können. Der *Zugang*, das Erfahren selbst, ist kein weiteres „Was“: Würden wir ihn als „Was“ erfassen und beschreiben, dann hätten wir ihn als Gegenstand vor uns. Insofern das Erfahren/das Da-Sein/das Bewusstsein also keine Vergegenständlichung zulässt (ohne dabei als das, was es ist, zu verschwinden), kann von keinem „Was“ die Rede sein. Deshalb spricht Heidegger, und Arendt mit ihm, von einem „Wer“. Und genau dieses Wer macht nach Arendt die Einzigartigkeit aus, die sich in der phänomenologisch verstandenen „Pluralität“ bemerkbar macht. Das „Faktum der Pluralität“ ergibt sich also vielmehr *aus der Pluralität des „Wer“ als aus der Quantität oder Qualität des „Was“*. Pluralität ist demnach eine *Pluralität der Perspektiven*, des *Weltzugang-Seins*. Das in ihr bezeugte Faktum liegt darin, dass „Welt“ nicht nur mir gegeben ist, sondern ebenso vielen anderen. Was das Anderssein des anderen ausmacht, ist, dass ein Abgrund zwischen seinem und meinem Bewusstseinsstrom

³³ Arendt, *Vita activa*, 222f.

³⁴ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 25.

besteht. Würden die beiden Ströme ineinander führen, dann wäre der Unterschied zwischen „Ich“ und „anderer“ aufgehoben. Jedes einzelne „Da“-Sein bleibt also unbeschreibbar in den Kategorien des Was-es-ist und bleibt unersetzbar und un-
einnehmbar als je einzigartiges Ort-der-Erfahrung-Sein. In dieser Weise übersetzt Arendt das Entzugsmoment, das sich mit der kantischen Spontaneität ankündigte in eine Erscheinungsterminologie.

Ich habe zuvor von *aktualisierter Pluralität* gesprochen – das unterstreicht noch einmal, dass es sich hier nicht um einen Substanzbegriff handelt, sondern um einen Vollzug. Pluralität gibt es nur im Vollzug, so wie es ein Musikstück live nur im aktuellen Spielen der Instrumente gibt (hier scheint der aristotelische Begriff der *praxis* durch, aber vor allem auch der der *energeia*). Ansonsten artikuliert sich das „Wer“, das wir sind und das wir nur sein können mit anderen, nicht und bleibt stumm – ein Was. Pluralität *kann also ins Potenzielle zurücksinken* und ist zerbrechlich; man muss etwas tun, damit Pluralität erscheint; überhaupt ist die Aktualisierung von Pluralität keine Selbstverständlichkeit. Arendt – das wäre nun das große Thema der *Vita activa* – sieht vor allem zwei Tätigkeiten, nämlich die des Sprechens und die des Handelns als die ausgezeichneten Modi, in denen sich Pluralität vollziehen kann. Ein dritter Modus, den sie später komplementär dazu entwickelt, ist das Urteilen; dies ist die Aktivität der Zuschauer, die sich auf die „Bühne“ der Welt, auf den Erscheinungsraum bezieht. Genau dieses Phänomen des *Sich-Selbst-Mitteilens als Selbst-Erscheinen vor anderen* (das Wer im Wir, das auch ein konfliktreiches Wir sein kann), ist der Kernbereich von Arendts ganz eigenem Entwurf einer Phänomenologie.

3 Das Urteilen

Damit sollte ein Rahmen gegeben sein, innerhalb dessen verständlich werden kann, inwiefern sich Arendt Kants dritte Kritik aneignet und inwiefern sie sie der zweiten Kritik vorzieht, in der es *ein* Prinzip (das moralische Gesetz) und keine Pluralität gibt. Urteilen ist bei Arendt die Tätigkeit der Zuschauer. Dies reicht von einer interessierten Öffentlichkeit bis zur Geschichtsschreibung. Es ist die Beurteilung eines geschichtlichen oder politischen Ereignisses und dabei eine bewusste Artikulation von Perspektivität im Plural im Hinblick auf eine gemeinsame Welt.

Erinnern wir uns zuerst an die Voraussetzungen bei Kant in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, die ich jetzt vor allem im Hinblick auf Arendts Interessensgebiete kurz nachzeichne: Für Kant ist ästhetisches Urteilen reflektierendes Urteilen. Das heißt, es subsumiert das gegebene Besondere nicht unter eine allgemeine Regel (wie es das bestimmende Urteil tut: „Das ist ein Tisch.“), sondern es reflektiert auf das Besondere im Vorblick auf ein Allgemeines, ohne dieses schon zu

besitzen, das heißt, es nimmt es als ein Exemplarisches für eine noch ausstehende Regel. Kant präsentiert das ästhetische Urteilen als eine sehr besondere Praktik, die weder auf objektive Urteile reduziert werden kann (die entweder wahr oder falsch sind) noch auf einfache Feststellungen bezüglich meiner Empfindungen („Das ist angenehm.“). Einen Gegenstand als schön zu beurteilen, heißt für Kant nicht irgendwelche Eigenschaften an ihm zu erkennen, die ihn schön machen würden (das wäre ein bestimmendes Urteil), sondern das Gefühl der Lust des Subjekts hinsichtlich des erscheinenden Objekts zu beurteilen. Das bedeutet nicht, dass wir nur unsere privaten Empfindungen berichten: „Ich mag Blau.“– „Ich mag Gelb.“ „Ich mag Erbsen.“– „Ich mag Spinat.“ Im ästhetischen Urteil ist viel mehr involviert. Ästhetische Lust ist nach Kant „interesseloses Wohlgefallen“, das kein direktes Interesse an der Existenz des Objekts hat. Darüber hinaus ist dieses Wohlgefallen keine passive „response“, sondern verlangt eine *aktive Beteiligung* unserer mentalen Fähigkeiten: Durch die Operationen der Reflexion und der Einbildungskraft begeben wir uns in den aktiven Prozess des ästhetischen Urteilens, indem wir uns von unseren Privatbedingungen distanzieren und das Objekt vom Standpunkt einer „erweiterten Denkungsart“ betrachten – das heißt, wir beziehen unterschiedliche Standpunkte und Perspektiven mit ein, um unser Urteil zu prüfen, zu modifizieren und infrage zu stellen (freilich ist dies schon eine sehr arendtsche Interpretation, andererseits muss es bei Kant auch eine „Technik“ geben, wie ich mich von meinen Privatbedingungen distanzieren). Das ist es, was unser ästhetisches Urteil von bloßen Berichten über unsere sinnlichen Zustände unterscheidet; dadurch ist ihm Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit verliehen. Was Kant sehr genau beobachtet, ist, dass wir *Wert legen* auf die Gültigkeit unserer ästhetischen Urteile. *Es geht uns dabei um etwas*. Wir nehmen einen normativen Standpunkt ein, indem wir implizieren, dass andere ebenso urteilen *sollten* (niemand tut das bei bloß sinnlichen Urteilen: „Dir sollten Karotten nicht schmecken!“). Nun ist aber das Besondere, dass dieser Anspruch auf Gültigkeit nicht verifizierbar oder durch Argumente beweisbar ist wie bei objektiven Geltungsansprüchen, da sich ästhetische Urteile ja nur auf das Gefühl des Subjekts beziehen. Nichtsdestoweniger, so Kant, behaupte dieses Gefühl im ästhetischen Urteil eine „subjektive Allgemeinheit“,³⁵ eine „allgemeine Stimme“³⁶ für sich zu haben. Wir appellieren daher an etwas, das nicht objektiv und daher nicht objektiv beweisbar ist, aber trotzdem etwas ist, das uns gemeinsam ist in einem subjektiven oder besser einem intersubjektiven Sinn.

35 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, mit einer Einleitung und Bibliographie hg. v. Heiner Klemme, Hamburg 2001. Hier: AA 5, 212.

36 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 216.

Dieser Anspruch auf etwas intersubjektiv Gemeinsames ist nicht empirisch, sondern normativ³⁷ – es ist eher ein Appell an etwas, das uns gemeinsam sein *sollte*, als etwas, das uns tatsächlich faktisch gemeinsam ist. Kant nennt diese normative Gemeinsamkeit *sensus communis* (und bestimmt ihn als die „Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinns, das ist eines Beurteilungsvermögens“³⁸). Auf der einen Seite müssen wir an den *sensus communis* appellieren, um unsere ästhetischen Urteile zu fällen; auf der anderen Seite stiftet und aktualisiert der ästhetische Diskurs diesen *sensus communis* genau dadurch, dass er an ihn appelliert.

Kants transzendentes Argument ist, dass ästhetische Urteile möglich seien, weil das, was übrig bleibt, nachdem wir uns von unseren Privatbedingungen distanziert haben, das freie Spiel der Erkenntniskräfte „Einbildungskraft“ und „Verstand“ sei – und diese seien uns alle gemeinsam. In unserer aktiven Aufnahme des Gegenstandes belebe dieser die Erkenntniskräfte, ohne zu einem bestimmenden Urteil zu führen. In diesem Sinne ist das Urteil „frei“: Der Gegenstand gibt mir „viel zu denken“,³⁹ ohne auf eine Subsumtion zu führen. Dies gibt uns das besondere Gefühl der ästhetischen Lust, die zuerst eine Lust an der Kommunizierbarkeit dieser Lust selbst ist, da sie nicht nur in unserer privaten Sinnlichkeit wurzelt. Jedoch kann ich niemals wissen, ob ich diese subjektive Allgemeinheit wirklich erreicht habe, da die Lust, die ich fühle, nur das „Symptom“ dieser subjektiven Allgemeinheit ist – und subjektive Lust ist offenbar kein Wissensmodus (außer über meinen eigenen kontingenten idiosynkratischen Zustand). Daher liegt die einzige Möglichkeit, mein Urteil zu „prüfen“, darin, dass ich es den anderen „ansinne“.⁴⁰

Zu der komplexen Struktur (1) eines normativen Anspruchs, den ich nicht beweisen, sondern nur ansinnen kann, (2) meiner Lust als einer selbstbezüglichen Indikation für diesen Anspruch (da es ja nicht die Lust, sondern die Kommunizierbarkeit der Lust ist, die den Grund meines ästhetischen Urteils darstellt) und (3) einem *sensus communis*, der gestiftet wird, indem an ihn appelliert wird, kommt nun noch (4) das transzendente Prinzip der „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ hinzu, welches das Prinzip ist, mithilfe dessen die reflektierende Urteilskraft im Urteilen auf das Allgemeine vorblickt. Dieses Prinzip ist in der ästhetischen *Erfahrung* insofern im Spiel, als es so scheint, *als ob* der Gegenstand dazu da wäre, mir zu gefallen und meine Erkenntniskräfte zu beleben. Dies vermittelt uns das Gefühl, so Arendt, in der Welt zu Hause zu sein, auch wenn eine objektive Zweckmäßigkeit nicht zu finden ist. Es ist eine *Sinnerfahrung*: der Sinnhaftigkeit der Welt, meiner

37 Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, § 9 und die Interpretation von Hannah Ginsborg, *On the Key to Kant's Critique of Taste*, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 72/4 (1991), 290–313.

38 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 294.

39 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 315.

40 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 293.

selbst und unserer harmonischen Verschränktheit. Für Kant verweist diese sinnhafte Erfahrung des Schönen auf eine mögliche Versöhnung zwischen dem Reich der Freiheit und dem Reich der Natur, da es ein Verweis auf einen möglichen gemeinsamen Grund sein könnte, der uns aber verborgen bleiben muss.

Kant behauptet, dass nur Menschen, das heißt nur Wesen, die Vernunft *und* Sinnlichkeit besitzen, die Erfahrung des Schönen machen können,⁴¹ da ohne sinnliche Rezeptivität nichts Besonderes gegeben wäre, das wir beurteilen könnten, und es ohne die Erkenntnisvermögen keine Möglichkeit gäbe, uns von unserer Sinnlichkeit zu distanzieren. Kant besteht darauf, dass wir im ästhetischen Urteil in einem sehr puren und speziellen Sinn „frei“ sind: Wir sind weder durch objektive Notwendigkeit gezwungen, wie in epistemischen Urteilen; noch sind wir auf die Privatheit unserer Empfindungen beschränkt, wenn wir einfach durch etwas affiziert werden; noch werden wir durch praktische Vernunft zu unseren moralischen Urteilen genötigt. In Arendts Sprache formuliert: Wir sind nicht im Selbst verhaftet, sondern werden auf eine Welt hin freigegeben, aber nicht durch ein monologisches Prinzip beschränkt. Die Freiheit, die wir im ästhetischen Urteilen ausüben, ist daher eine mit anderen in Hinblick auf eine Erscheinungswelt geteilte Praxis – und das ist die spezifisch menschliche Freiheit, die Arendt interessiert.

Inwiefern transformiert und transponiert Arendt nun diese Theorie, genau in Hinblick auf ihr Interesse? Und was hat dies nicht nur mit Freiheit, sondern möglicherweise auch mit Ethik zu tun? Es ist hilfreich, sich in Erinnerung zu rufen, dass Arendt, als sie Kants Urteilskraft aufgreift, bereits eine vollentwickelte Philosophie der Pluralität hat. Was Arendt an der *Kritik der Urteilskraft* unmittelbar faszinieren musste, war, dass wir es hier mit dem Kant der Erscheinungswelt und der lebendigen Diskursgemeinschaft von autonom urteilenden Sinnenwesen zu tun haben. Knapp gefasst könnte man es folgendermaßen beschreiben: Es geht um eine Welt sinnlicher Phänomene, in der Einzigkeit ihres Erscheinens betrachtet, die durch Personen beurteilt werden, welche in einem intersubjektiven Diskurs stehen, wo Geltungsfragen nicht auf eine absolute Wahrheit hinzielen (denn diese vernichtet Vielheit und Perspektivität auf Einheit hin), sondern auf einen *sensus communis*, dessen Textur immer dichter wird, je mehr man sich auf ihn beruft. Arendt kann hier also ihre Fäden zusammenziehen, um zu einem ganz speziellen Urteilsmodus der Pluralität zu kommen, der ihrer bisherigen Philosophie *fehlte* – und der auch das *Exemplarische* im Gegensatz zur Regel stärkt.

⁴¹ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 210.

Was greift Arendt auf von Kant?⁴² Wichtig ist ihr, dass nicht etwas in der Wahrnehmung gefällt, sondern in der Vorstellung. Man ist nicht direkt affiziert, sondern man „macht sich ein Bild“ mithilfe des Vermögens der Einbildungskraft. Dieses Vermögen der Distanzierung, der Re-präsentation bringt uns ein einen angemessenen Abstand zum Gegenstand. Es schafft die Bedingungen für eine relative Unparteilichkeit, ohne dabei empfindungslos zu werden (das Repräsentierte, Reflektierte affiziert mich ja vermittelt noch immer, weckt Lust oder Unlust). Arendt erwähnt in diesem Zusammenhang die Figur des blinden Dichters, dessen Augen geschlossen sind, um nicht direkt affiziert zu sein (dieser blinde Dichter ist nicht nur Geschichtenerzähler, sondern auch – gemäß der Doppelbedeutung des Wortes *histor* – Richter, Urteilender).⁴³

An dieses Vermögen der Re-präsentation mithilfe der Einbildungskraft knüpft sich die „Operation der Reflexion“,⁴⁴ die eine angemessene Beurteilung möglich machen soll. Im reflektierten Geschmacksurteil ist nach Arendt der Egoismus schon überwunden, da wir uns an die Stellen anderer versetzen und von dort aus urteilen. Die Fähigkeit, die ihn begleitet, ist die von Kant – oft im aufklärerischen Zusammenhang erwähnte – *erweiterte Denkungsart* („An der Stelle jedes Anderen denken“).⁴⁵ Selbstdenken können heißt also im strengen Sinne, an der Stelle jedes anderen denken können, folglich seine eigenen Standpunkte zu vervielfachen, zu erweitern und damit zu einer Perspektive zu gelangen, die mich noch immer als Mitglied einer Gemeinschaft urteilen lässt, aber von einem Platz aus, von dessen Perspektive ich den anderen mein Urteil auch ansinnen kann.

In der *Kritik der Urteilskraft* wird ein Wahrheits- oder Geltungsmodus entworfen, der einem „post-metaphysischen Zeitalter“ entspricht. Keine überzeitlichen Gültigkeiten, sondern intersubjektive Kommunikation und Diskussion stehen im Mittelpunkt. Was Arendt besonders interessiert, ist der spezielle Modus der intersubjektiven Gültigkeit. Kant konzentriert sich diesbezüglich eher auf die „subjektive Allgemeinheit“ statt auf reflektierte Perspektivität, da die Perspektive bei Kant unter die empirischen Bedingungen fällt und im Prozess der Reflexion eher verlassen wird. Für Arendt hingegen ist es die Perspektivität, die geradehin transzendenten Status bekommt. Daher setzt sie eine stärkere Betonung auf Kants Technik der „erweiterten Denkungsart“ als auf sein transzendentales Argument der

42 In dem Aufsatz *Sich ein Bild machen* habe ich mich im Detail mit Arendts Aneignung von Kant auseinandergesetzt. Die folgenden drei Absätze finden sich auch in diesem Text: Sophie Loidolt, *Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt*, in: Sandra Lehmann und Sophie Loidolt (Hg.), *Urteil und Fehlurteil*, Wien 2011, 231–246.

43 Vgl. Arendt, *Das Urteilen*, 15.

44 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 294.

45 Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 294.

gleichen Erkenntnisvermögen. Die erweiterte Denkungsart interessiert Arendt deshalb besonders, weil sie eine Technik oder Praktik ist, die die erstpersionale Autonomie und Spontaneität erhält und gleichzeitig die Pluralität der Perspektiven in Rechnung stellt. Denn erweiterte Denkungsart ist nicht Mitfühlen – es heißt nicht, dass ich verstehe, wie sich die anderen in dieser oder jener Position fühlen, was dann mein Urteil beeinflusst, sondern die Frage ist, wie ich urteilen würde, wenn ich an ihrer Stelle stünde. Die Erweiterung der Denkungsart bedeutet daher nicht, dass ich die Meinungen der anderen inkludiere oder akkumuliere, sondern dass *mein Standpunkt geformt wird* (in autonomer Weise), *indem ich ihn „verandere“*: Würde ich noch genauso urteilen von diesem oder jenem Standpunkt aus und darauf Anspruch erheben, dass mein Urteil gültig ist, das heißt kommunizierbar? Oder würde niemand dies verständlich finden?

Arendt geht es weniger um „Wahrheit“ als um „Sinn“ (diese beiden Kategorien gewinnt sie aus der kantischen Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft):⁴⁶ Es ist besser, falsch zu urteilen und im Urteilsprozess zu bleiben, als gar nicht zu urteilen. Das Urteilen als eine Fähigkeit, die nur in Gemeinschaft ausgeübt werden kann, ist eine Aktualisierung von Pluralität auf kommunikativer Ebene. Die Bedingung des Funktionierens dieses Vermögens ist die Geselligkeit des Menschen: Das bedeutet, dass Kant die Einsicht hatte, „dass Menschen von ihren Mitmenschen abhängig sind, nicht nur weil sie einen Körper und physische Bedürfnisse haben, sondern gerade wegen ihrer geistigen Fähigkeiten“:⁴⁷ „Wenn man urteilt, urteilt man als Mitglied einer Gemeinschaft.“⁴⁸ Arendt geht es dabei um das „Ansinnen“ und um das Verhandeln einer gemeinsamen Welt. Schließlich impliziert die Aktualisierung von Pluralität die Stiftung eines *sensus communis*. Auch wenn wir uns nicht einig werden können, so schaffen wir dadurch trotzdem eine Textur von Sinn, in der es auch Widerspruch geben darf. Damit ist weniger eine faktische als vielmehr eine normative Gemeinsamkeit intendiert, eine, die wir haben *sollten* (und eine, die wir verlieren können – das zeigen Arendts Reflexionen über den Totalitarismus sehr deutlich: „Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven.“⁴⁹)

Arendt vollzieht in ihrer Rezeption eine intersubjektive Transformation der kantischen Philosophie, und zwar eine phänomenologische, erscheinungsbezogene. Sie legt Momente genuiner Pluralität bei Kant frei. Pluralität allerdings ist bei Arendt kein diskursives Prinzip, keine Verkörperung kommunikativer Vernunft,

46 Vgl. Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, München 1998.

47 Arendt, *Das Urteilen*, 26.

48 Arendt, *Das Urteilen*, 97.

49 Arendt, *Vita activa*, 73.

sondern eine erscheinende, phänomenologisch verstandene Pluralität. Ihr kantisches Erbe ist nicht in Prinzipien zu finden, die von der Vernunft erzeugt oder aus ihr entnommen werden, sondern es drückt sich aus im Bezug auf eine Welt der sinnlichen Erscheinungen, der auch Kant immer ihr Recht zusprach, speziell in der *Kritik der Urteilskraft*. Arendts Translation der kantischen Themen in einen phänomenologischen Rahmen besteht in den folgenden Merkmalen: Für beide, Kant und Arendt, ist reflektierendes Urteilen ein Urteilen über die Erscheinung eines Besonderen. Aber während für Kant dieses Urteilen möglich wird durch die gemeinsame Struktur unserer Erkenntnisvermögen, die dann hervortritt, wenn wir von allen empirischen und sinnlichen Bedingungen abstrahieren (dies ist sein transzendentes Argument), ist es für Arendt so, dass das Urteilen durch das „Urfaktum“ der Pluralität möglich wird, das heißt durch plurale, irreduzible Perspektiven auf eine gemeinsame Welt und durch unsere Fähigkeit, aus einer bloßen Idiosynkrasie hinauszutreten auf ein Gemeinsames hin. „Gemeinsam“ heißt aber nicht, dieselben Vermögen zu besitzen, sondern dasselbe aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten. Nur dies macht dem phänomenologischen Gegenstandsbegriff zufolge Wirklichkeit aus. *Was wir daher nach Arendt gemeinsam haben, ist nicht primär eine „Struktur“, die in jedem gleich ist (eine Vervielfältigung desselben), sondern eine gemeinsame Welt.* Die echte Transformation ist daher, Kants „subjektive Allgemeinheit“ als *Intersubjektivität* zu verstehen, als ein „Zwischen“ den Subjekten und nicht als die Multiplikation *einer* Struktur in vielen Subjekten.

Dies erinnert nicht zufällig an die Zugangsweise Husserls und der phänomenologischen Tradition überhaupt, die Kants Transzendentalphilosophie als intersubjektive Konstitution einer gemeinsamen Welt zu reformulieren versucht. In dieser neuen Konstellation sind *verleiblichte Bewusstseine im Plural das neue Apriori*. Wenn Arendt Kant also „detranszendentalisiert“, wie das manchmal behauptet wird,⁵⁰ so tut sie es in phänomenologischer Weise und übersetzt ihn in einen Ansatz, in dem Sein und Erscheinen zusammenfallen.⁵¹ Daher verweist die Möglichkeit des reflektierenden Urteilens bei Arendt auch nicht auf die Versöhnung zweier „Reiche“, sondern auf die Möglichkeit, in dieser *einen* geschichtlichen Welt zu Hause zu sein, sich mit ihr versöhnen zu können, zusammen mit anderen.

Die *erweiterte Denkungsart*, auf die Arendt in ihrer Kant-Rezeption besonderen Wert legt, verbunden mit der *Mitteilbarkeit unserer Urteile*, befreit uns also in gewissem Maße von unseren privaten Bedingtheiten (von der im ersten Abschnitt erwähnten „Selbstischkeit“) und gibt uns dem Raum der Inter-subjektivität anheim, der *mehr* ist als ein Austausch über idiosynkratische Vorlieben („ich mag Blau, du

50 Vgl. Beiner, *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures*, 96.

51 Vgl. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 27–40.

magst Gelb“). Dabei ergibt sich – wie bereits in *Was ist Existenz-Philosophie?* angesprochen – ein Überschuss, der im Transzendieren des Selbst besteht und ein Erreichen von Wirklichkeit im gemeinsamen Vollzug impliziert. Arendt formuliert diese existenzphilosophischen Einsichten nun in einer phänomenologischen Kant-Deutung aus. Es geht ihr dabei um einen geteilten, einen kommunizierten Blick auf die Welt aus einer Pluralität von Perspektiven. Je größer der Bereich derjenigen ist, mit denen man kommunizieren kann, umso größer ist der Wert des Urteils beziehungsweise des beurteilten Gegenstandes. An diesem Punkt, so Arendt, „verbindet sich die *Kritik der Urteilskraft* mühelos mit Kants Überlegungen über eine vereinte, in ewigem Frieden lebende Menschheit.“⁵² Überhaupt sei die politische Inkarnation der erweiterten Denkungsart nichts anderes als der Weltbürger, der in einer Welt, wo ewiger Friede herrscht, eine vollkommene Erweiterung der Kommunikation anstreben kann.

Arendt stellt Kant in ihrer Lektüre als *den* Denker der Öffentlichkeit, der Kommunizierbarkeit und der erweiterten Denkungsart dar – als den Weltbürger qua Weltbetrachter; hier zeigt sich, ihrer Ansicht nach, sein politisches Denken – im Sinne „des Politischen“, also der aktualisierten Pluralität – deutlicher als in seinen Texten zur Rechts- oder Staatslehre. Arendt geht es darum, Pluralität gegen ein monologisches Prinzip der Geschichtsphilosophie (oder gar eine Geschichte der Sieger) aufrechtzuerhalten: „Die siegreiche Sache gefällt den Göttern, die besiegte aber gefällt Cato“ – dies ist eines der Zitate, das als Motto über dem Text auf dem in der Schreibmaschine eingespannten Blatt stand.⁵³ Für dieses „Trotzdem!“ sind wir nur frei im Urteil, das durch nichts anderes gezwungen ist. Ein solches Urteil kann auch die Würde der Untergegangenen wahren. Es muss nicht den Siegern der Geschichte huldigen. Im Urteilen geht es daher auch um eine Erscheinen des „Wer“: Die Person enthüllt, wer sie ist, aber nicht in einem bloß idiosynkratischen Sinn, sondern in einem reflektierten und urteilend-freien Verhältnis zur Welt: „This introduces a personal factor, that is, gives it a humanistic meaning.“⁵⁴ Pluralität zu artikulieren heißt immer, dass ein „Wer“ erscheint in der Interaktion mit anderen. Diese Interaktion zeigt, „wer man ist“, sie führt ein persönliches/humanistisches Moment ein, das Sprechen nicht nur zur Information und Handeln nicht nur zur Leistungserbringung verkommen lässt.

Eine letzte Bemerkung zu den ethischen Implikationen dieser und Arendts Betrachtungen zum Abschluss: Es ist wahr, dass der von Arendt entwickelte Ur-

52 Arendt, *Das Urteilen*, 99.

53 Vgl. Arendt, *Das Urteilen*, 6.

54 Hannah Arendt, *The Crisis in Culture. Its Social and its Political Significance*, in: Ronald Beiner und Jennifer Nedelsky (Hg.), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham 2001, 3–26, 22f.

teilsmodus bei Weitem nicht die Strenge und Geltungsfähigkeit des moralischen Urteilens erreichen kann; auch nicht die Legitimität von juristischen Entscheidungen, die sich durch ein Verfahren absichert. Aber erstens ging es Arendt zu einem großen Teil nicht um solche Urteile, sondern um qualifizierte Beurteilungen politischer und historischer Ereignisse. Zweitens, und das scheint mir auch wichtig für die praktische Philosophie im Allgemeinen zu sein, gibt es sehr wohl Situationen, vor allem in gesellschaftspolitisch relevanten moralischen Fragen (zum Beispiel Fristenregelung bei Abtreibung, Sterbehilfe, humanitäre Interventionen et cetera), wo wir uns nicht ohne Weiteres in einen Diskussionsprozess begeben und dann ein eindeutiges Ergebnis erreichen, dem alle zustimmen können. Dissens bleibt möglicherweise aufrecht. Arendt geht es darum, wie wir auch mit Dissens umgehen. Man kann die Dinge von verschiedenen Perspektiven, in verschiedenen Kontexten sehen. Von Kant her gesprochen macht das die Absolutheit der moralischen Forderung natürlich nicht weniger dringend; aber es ist sehr wohl oft der Modus, in dem wir diese Dringlichkeit miteinander ausverhandeln müssen, im Bekenntnis zu einer gemeinsamen Welt und nicht im Bruch mit ihr. Politische Freiheit können wir nur verwirklichen, indem wir uns auch eine gemeinsame Welt ermöglichen, in der noch gehandelt werden kann und nicht nur mehr bloß, gleichsam automatisiert, aufeinander reagiert wird.

Arendts Urteilen – das ist hoffentlich klar geworden – ist weniger ein Verfahren zur Konsensfindung als das Weben einer gemeinsamen Welt, in der wir nicht in die Sinnlosigkeit gestoßen sind, sondern unsere Freiheit positiv erleben können, eben genau in der Freiheit zu urteilen. Darin zeigen wir uns als ein „Wer“, ein „Jemand“, der oder die sich auf eine gemeinsame Welt hin öffnet. Das heißt auch: uns trefflich streiten zu können. Aber dies ist weder vernunftfeindlich (wie Arendt manchmal vorgeworfen wurde), noch kommt es einem ästhetischen Nihilismus gleich. Es wurde erst in Ansätzen ausgearbeitet,⁵⁵ in welchem Ausmaß in diesem Entwurf eine „Ethik der Pluralität“ und das heißt eine politische Ethik, eine Ethik des Miteinandersteckens steckt. Diese ist möglicherweise nicht gesetz- oder prinzipiengeleitet, aber in ihr ist sicher – trotz Arendts Abneigung gegen Prinzipien – ein Prinzip enthalten: alles zu fördern, was Pluralität stärkt, alles zu unterlassen, was Pluralität

55 Vgl. dazu Alice MacLachlan, *An Ethic of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt*, in: Alice MacLachlan und Ingvild Torsen (Hg.), *History and Judgement*, Vienna: IWM Junior Visiting Fellows' Conferences, Bd. 21, 2006, URL: <http://www.iwm.at/publications/5-junior-visiting-fellows-conferences/alice-maclachlan/> (Zugriff: 21.7.2020); Annabel Herzog, *Hannah Arendt's Concept of Responsibility*, in: *Studies in Social and Political Thought* 10 (2004), 39–52; Garrath Williams, *Love and Responsibility: a Political Ethic for Hannah Arendt*, in: *Political Studies* 46 (1998), 937–950; Anya Topolski, *In Search of a Political Ethics of Intersubjectivity: Between Hannah Arendt, Emmanuel Levinas and the Judaic*, Dissertation KU Leuven 2008.

schwächt, und alles moralisch auf das Schärfste zu verurteilen, was Pluralität zerstört. Diese Ethik wäre aber nicht aus einer monologischen Einsicht und nicht aus dem Anspruch eines Gesetzes gewonnen, sondern aus dem pluralen Vollzug eines Miteinanders.

Othmar Kastner

Vom Gesetz der Vernunft zum Gesetz der Andersheit. Moralbegründung nach Kant und Derrida

Derrida bestreitet Kants Bestimmung der Quelle von Normativität. Denn für Letzteren liegt diese Quelle im Vermögen unseres Willens, sich selbst ein moralisches Gesetz zu geben. Für Ersteren liegt sie hingegen in unserer Andersheit als Quelle unseres Anspruchs auf einen verantwortlichen Umgang miteinander. Dieser Ausgangslage entsprechend erläutere ich im Folgenden zunächst die Autonomie (I) und dann unsere Andersheit (II) als Quellen der Normativität.

1 Die Autonomie als Quelle der Normativität

Kant knüpft unsere Würde an unsere Fähigkeit, uns selbst ein Gesetz zu geben, das unseren Willen bestimmt. „*Autonomie* ist [...] der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“¹ Mit anderen Worten: Weil wir in der Lage sind, unsere oberste moralische Norm zu autorisieren und unsere Zwecksetzung in Hinblick auf diese vorzunehmen, haben wir als Menschen Würde, und zwar selbst dann, wenn wir unmoralisch handeln. Sie ist, so Kant, nicht an unsere Moralität, jedoch an die Freiheit und Autonomie unseres Willens gebunden. Wir achten uns gegenüber dem moralischen Gesetz in unserer eigenen Vernunftnatur.

Die eigenen Handlungszwecke selbst wählen zu können, kennzeichnet ein würdevolles Leben. Doch diese Selbstgesetzgebung ist nicht unabhängig davon zu verstehen, wozu auch andere sich in ihrem Tun bestimmen. Nagl-Docekal betont den Zusammenhang zwischen „der ‚Selbstgesetzgebung‘, die an mir liegt, und der ‚Selbstbestimmung‘ auf Seiten der anderen“. Denn: „Will ich autonom handeln, so ist es primär die Selbstbestimmung der anderen, auf die ich Bedacht zu nehmen habe. Kant formuliert dies in der bekannten These, wonach es unsere Pflicht ist, ‚eigene

1 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, mit einer Einleitung hg. v. Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg 1999, zitiert nach der Paginierung von Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911. Im Folgenden zitiert als *Grundlegung*. Hier: Kant, *Grundlegung*, AA 4, 436.

Vollkommenheit‘ sowie ‚fremde Glückseligkeit‘ anzustreben.“² Autonom zu sein, bedeutet also nicht nur, sich selbst als frei im positiven Sinne zu verstehen, sondern diese Freiheit verpflichtet uns auch, die Glückseligkeit anderer zu fördern und ihnen die Mittel zur Verfügung zu stellen, die sie für ihre eigene Selbstbestimmung benötigen. Im gleichen Ausmaß wie auch ich auf diese Förderung durch andere Anspruch habe.

Denn im Rahmen unseres Umgangs miteinander verhandeln wir Ansprüche, die dem Aufsuchen der Quelle der Normativität in der Selbstgesetzgebung nicht nachgereiht sind. Vielmehr tragen wir der Verpflichtung gegenüber den Ansprüchen anderer bereits Rechnung, wenn wir die Quelle der Normativität bestimmen. Denn als Gemeinschaftswesen sind wir zu moralischem Handeln uns selbst und anderen gegenüber verpflichtet. Wir sind Quellen von Normativität innerhalb eines Gemeinwesens an Zwecksetzungen. Normen zu begründen, ist nur möglich, wenn sie ihren Grund nicht nur in der Person haben, die um ihre Verpflichtung weiß und sie gegebenenfalls ausspricht. Habermas' Vorwurf gegen Kant, dessen Moralbegründung basiere auf der Annahme eines monologischen Ichs, besagt ja nicht, Kant habe das Subjekt nur partikularistisch berücksichtigt, sondern meint, er habe die intersubjektive und diskursive Interaktion mit anderen in der Erörterung der allgemeinen Akzeptierbarkeit von Gründen zu wenig berücksichtigt.³

2 Unsere Andersheit als Quelle der Normativität

Wir verstehen den Anspruch des anderen auf unsere Verantwortung näher, wenn wir zwischen zwei Stufen seines Gegebenseins unterscheiden. Auf einer ersten ist der Anspruch des anderen qua dessen Autonomie und deshalb Würde unverhandelbar. Auf einer zweiten Stufe machen wir unsere konkreten Ansprüche intersubjektiv, mitunter gerichtlich, geltend und für diese verlangen wir im Zuge dessen rechtfertigbare Gründe, um miteinander über ihre allgemeine Akzeptanz übereinkommen zu können. Mit anderen Worten: Wir sind schon je dem Anspruch des

2 Vgl. Herta Nagl-Docekal, *Autonomie zwischen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung oder Warum es sich lohnen könnte, dem Verhältnis von Moral und Recht bei Kant erneut nachzugehen*, in: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Berlin, Wien 2003, 296–326, 308 (= *Wiener Reihe. Themen der Philosophie*, Bd. 11) (meine Hervorhebungen, OK).

3 Vgl. Jürgen Habermas, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“*, in: Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt am Main 1970, 9–47, 21; Jürgen Habermas, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, 53–125, 78.

anderen, ohne den es überhaupt keinen Grund für Ethik gäbe, ausgesetzt *und bringen zugleich* als Teilnehmer unseres Reichs der Zwecke wechselseitig Ansprüche vor. Wir versuchen, diese angesichts der auch unverfügbaren Andersheit des anderen, der gegenüber wir uns zu verantworten haben, geltend zu machen.

Ich stimme deshalb Forst zu, wenn er meint, dass nicht die eigene Würde der erste Grund der Normativität ist, sondern „nur *der andere Mensch*, dessen ‚Menschheit‘ *unbedingt zu achten* ist“.⁴ Darin besteht die Faktizität des Sittengesetzes: Ich muss für meine Maximen Gründe angeben können, die sie vor mir und anderen, mit denen ich schon verbunden bin, rechtfertigen.⁵

Wir haben auch einen gerechtfertigten Anspruch darauf, diese gegenüber anderen rechtfertigen zu *dürfen*. Denn die „Pflicht zur Rechtfertigung“⁶ eigener Handlungsgründe ihnen gegenüber korreliert mit einem „Recht auf [deren] Rechtfertigung“.⁷ Wenn jemand dieses Anrecht nicht anerkennt, dann achtet er den anderen nicht als Quelle der Verpflichtung zu diesem Akt der Rechtfertigung. Doch wir haben ein Anrecht darauf, dass unsere Rechtfertigungen von anderen auf vernünftige Art und Weise beurteilt werden.

Der Schritt, den Kant nicht geht, ist also der, zu sagen, dass wir zunächst nicht gegenüber dem moralischen Gesetz als unserem eigenen Sittengesetz verpflichtet sind, sondern gegenüber dem anderen. Denn in dem Moment, in dem wir uns selbst gegenüber verpflichtet sind, sind wir dies *bereits* gegenüber anderen. Selbstverantwortung ist nur *im Rahmen von* Verantwortung gegenüber anderen möglich. Dazu schreibt Forst:

Diese Pflicht wird in der ‚sittlichen Einsicht‘ *erkannt* und zugleich *anerkannt* – in einem Akt der Freiheit, der zugleich ein Akt der Übernahme einer Verantwortung ist, die man als Mensch schlechterdings hat und die *unter Menschen* (die sich in dem besagten Sinne als Mitmenschen sehen) nicht weiter begründet werden muss und kann.⁸

Doch wenn der andere die „moralische Instanz“ ist, „der man moralisches Handeln bzw. Verantwortung *schuldet*“, wie Forst schreibt, dann geben wir uns diese Verpflichtung zur Verantwortung gegenüber dem anderen nicht rein selbst. „[D]enn wirklich schuldet man es [das Moralischhandeln, OK] *als* vernünftiges Wesen *dem*

4 Rainer Forst, *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant*, in: Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2007, 74–99, 89.

5 Vgl. Forst, *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral*, 90.

6 Forst, *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral*, 93.

7 Forst, *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral*, 93.

8 Forst, *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral*, 93.

Anderen, der ein vernunftbegabtes und verletzbares, kurz: endliches Wesen ist. Dieses konstitutive Bezogensein auf den Anderen als ‚Faktum der praktischen Vernunft‘ hat Kant übersehen [...].⁹ Die Verpflichtung, dem anderen gegenüber verantwortlich zu sein, geht jener gegenüber dem Sittengesetz voraus.

Ich spreche deshalb – in Ergänzung zu Forst – nicht nur von einer „Identität mit den Anderen“,¹⁰ sondern auch – und präziser – von einer „Identität durch die Anderen“ und der Identität anderer durch mich; miteinander und durch einander – ohne, wenn möglich, Durcheinander. Denn selbst dann, wenn wir Ansprüche anderer zurückweisen, weil sie der „Reziprozität der Inhalte“¹¹ und der „Reziprozität der Gründe“¹² nicht entsprechen, hören wir nicht auf, dem Anspruch des anderen auf meine Verantwortung ihm gegenüber zu antworten. Ohne eine solche Unterscheidung zwischen Moral und Verantwortung würden wir mit dem Zurückweisen moralisch nicht rechtfertigbarer Gründe Gefahr laufen, unsere Verpflichtung zur Verantwortung gegenüber dem anderen gleich mit zurückzuweisen. Das heißt, es gilt anzuerkennen, dass die Grundlegung eines moralischen Grundsatzes der praktischen Vernunft erst dann sinnvoll ist, wenn wir zunächst das Faktum anerkannt haben, dass wir mit anderen intersubjektiv verbunden sind.

Das Vernunftgesetz hat also nur Sinn, weil es in einen sozialen Kontext eingebettet ist. Die Faktizität des Sittengesetzes ist nicht die letzte Instanz, von der her Normativität begründet werden kann. Vielmehr ist seine Faktizität rückführbar auf eine ihr vorgelagerte. Diese ist die Andersheit des anderen, vor deren Hintergrund der kategorische Imperativ notwendig wird. Derrida listet drei Charakterisierungen dieser Faktizität auf. Sie sind im folgenden Zitat verdichtet vorgestellt. Er schreibt: „[S]tets diktiert der andere das Gesetz, der andere ist das Gesetz, das Gesetz ist anders, die Andersheit besteht darin, daß man sich dem anderen überantwortet.“¹³

Während für Kant die praktische Vernunft uns das moralische Gesetz diktiert, nämlich ein Gesetz, das sie selbst ist – der autonome Wille ist die praktische Vernunft, heißt es bei Kant¹⁴ – diktiert für Derrida der andere das Gesetz, das er selbst ist.

9 Forst, *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral*, 90.

10 Vgl. Forst, *Moralische Autonomie und Autonomie der Moral*, 90.

11 Rainer Forst, *Einleitung: Der Grund der Gerechtigkeit*, in: Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2007, 9–20, 15.

12 Forst, *Einleitung: Der Grund der Gerechtigkeit*, 15.

13 Jacques Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, in: Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, 9–106, 57.

14 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 412.

Doch was Derrida vorschlägt, sind in Wahrheit zwei verschiedene Szenarien der Etablierung von normativer Geltung. Denn es ist keineswegs so, dass der andere stets das Gesetz in dem Sinne diktiert, dass damit Autonomie ausgeschlossen ist. Vielmehr müssen wir sagen, dass Selbstgesetzgebung nur vor dem Hintergrund unseres Andersseins möglich ist, wenngleich wir auch dann nicht davon sprechen können, dass der andere das Gesetz unserer Selbstgesetzgebung diktiert. Vielmehr sind wir selbst es, welche die Gesetze unserer Verbindlichkeit vor dem Hintergrund unserer Verbundenheit mit anderen wählen und uns dazu verhalten.

Und zu sagen „der andere ist das Gesetz“ kann nicht bedeuten, dass der andere das Gesetz der Freiheit bereits allein durch sein Anderssein ausmacht. Denn dieses genügt noch nicht, um seinen und meinen Freiheitsvortrag normativ zu beurteilen. Nur weil unsere Andersheit der Anlass für das moralische Gesetz ist, können wir nicht so weit gehen, zu sagen, der andere sei bereits das Gesetz. Wir können bloß sagen: Er macht es notwendig.

Es hat der Andersheit aller anderen gleichermaßen Rechnung zu tragen. Diese paradox anmutende Formulierung, „der Andersheit aller anderen *gleichermaßen* Rechnung zu tragen“, drückt die Aufgabe des moralischen Gesetzes aus, mit seiner Universalität auf einzigartige Fälle zu verweisen und umgekehrt die Einzigartigkeit jedes anderen von der Universalität nicht auszunehmen. Mit anderen Worten: Das gleiche Gesetz ist in Bezug auf jeden anderen anders anzuwenden, weil es aber ein Gesetz ist, verliert es sich nicht in dessen Andersheit, sondern es ist darum bemüht, mithilfe der bestimmenden Urteilskraft die je anders gelagerten Fälle doch als Fälle unter diesem gleichen Gesetz zu betrachten. Es ist also stets anders als ein einheitliches metaphysisches Prinzip, wie Kant den kategorischen Imperativ eingeführt hat. Denn unsere jeweilige Andersheit ist stets anders als ein solches oberstes Prinzip.



Vernunft und Öffentlichkeit

Angela Kallhoff

Öffentliche Vernunft. Kants Bedingung der Publizität im Kontext heutiger Politischer Philosophie

Dass ein gekonnter Einsatz intellektueller Fähigkeiten als Voraussetzung für eine gute Verfasstheit der politischen Gesellschaft gilt, ist ein alter Topos der praktischen Philosophie. Nicht erst seit der Aufklärung ist die Vorstellung wegweisend, der öffentliche Gebrauch der eigenen Vernunft sei notwendig für eine politische Entscheidungsfindung. Jedoch gilt auch: Publizität ist weder an sich hinreichend für den gesellschaftlichen Fortschritt noch genügt es, Öffentlichkeit zu fordern, ohne die Form der Öffentlichkeit auch darzulegen. Vielmehr bestimmt Immanuel Kant „Publizität“ als einen gekonnten Vollzug der denkenden Fähigkeiten vor einem nicht zuvor selektierten Publikum.¹ Insbesondere wird von Kant auch erläutert, welche Art des Vernunftgebrauchs der friedlichen Fortentwicklung guter politischer Verfasstheit förderlich ist. Es geht nicht um öffentliche Artikulierung von Meinungen, sondern um eine Form des öffentlichen Rasonierens, die Bedingungen unterliegt.

In der aktuellen Debatte wird die Vorstellung, ein politisches Gemeinwesen benötige Formen der „Öffentlichkeit“, von den zwei großen Philosophen der Politischen Philosophie, von John Rawls und von Jürgen Habermas, aufgenommen und weitergedacht. Beide Philosophen werden nicht müde, an die Chancen, die in dem Gebrauch und der Verwirklichung der „öffentlichen Vernunft“ liegen, zu erinnern. So unterschiedlich ihre Auslegungen von „Öffentlichkeit“ auch sein mögen: Gemeinsam ist ihnen die Überzeugung, das öffentliche Rasonieren als einen elementaren Bestandteil eines in den Grundlagen gelungenen politischen Gemeinwesens zu betrachten. Zugleich entzündet sich an der Konzeption von „Öffentlichkeit“ aber auch eine wegweisende Auseinandersetzung zwischen beiden Philosophen.² Während Habermas Öffentlichkeit als ein Element der politischen

1 Vgl. Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 8, Berlin 1910. Im Folgenden zitiert als *Aufklärung*. Hier: AA 8, 37.

2 Vgl. dazu insbesondere Jürgen Habermas, *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1999, 65–94, und Jürgen Habermas, *Vernünftig versus ‚wahr‘ oder die Moral der Weltbilder*, in: Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996, 95–127. Zur Replik von Rawls vgl. John Rawls, *Reply to Habermas*, in: *The Journal of Philosophy*, 92/3

Gesellschaft betrachtet, das durch die nicht restringierte Deliberation von Bürgerinnen und Bürgern konstituiert wird, belegt Rawls die „öffentliche Vernunft“ mit Bedingungen, die vor allem der Darlegung von Wahrheitswerten dienen.³

Ich möchte die Frage nach dem „Widerhall Kants“ zum Anlass nehmen, beide Konzeptionen auf ihre Bezugnahme zur kantischen Publizitätsbedingung zu befragen. Ich werde die Beiträge von Rawls und Habermas also nicht primär als konkurrierende Auslegungen der Publizitätsbedingung interpretieren. Vielmehr gilt die Auseinandersetzung der Frage, ob sich beide Vorstellungen über Öffentlichkeit und den öffentlichen Vernunftgebrauch überhaupt als Fortsetzung des kantischen Programms interpretieren lassen. Worin liegen die Bezugspunkte? Worin liegen die Abweichungen? Es versteht sich von selbst, dass eine grundlegende Diskussion einem eigenen Forschungsprogramm gleichkäme; ich werde mich hier also auf einige zentrale Aspekte beschränken. Vor allem bin ich daran interessiert, ob die Transformationen der Publizitätsbedingung dazu beitragen, Öffentlichkeit in der aktuellen politischen Philosophie denkbar zu machen.

Der Beitrag gliedert sich in vier Abschnitte. Im *ersten Abschnitt* wird an Kants Konzept der Publizität erinnert. Im *zweiten Abschnitt* werden jene Aspekte der Theorie der Öffentlichkeit von Jürgen Habermas dargestellt, die als Interpretation der kantischen Publizitätsbedingung gelesen werden können. Mir geht es darum, eine Akzentverschiebung zu beleuchten, die aus der diskursethischen Wendung der Grundlagen von Öffentlichkeit resultiert. Im *dritten Abschnitt* wird John Rawls' Deutung der öffentlichen Vernunft mit Rücksicht auf einen „Widerhall“ der kantischen Philosophie befragt. Im Zentrum steht die Diskussion des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ – also jenes Theoriestücks, das eine wesentliche Ergänzung in dem Spätwerk *Politischer Liberalismus* (1998) gegenüber von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1975) bedeutet. Im *vierten Abschnitt* wird diskutiert, welche Bedeutung diese Rück Erinnerung für die aktuelle Theoriebildung haben kann. Die Diskussion der Rückbezüge auf Kant sind in diesem Fall – so eine weitere Ausgangsthese – nicht nur Erinnerungen an ein philosophiegeschichtliches Lehrstück. Vielmehr dienen sie der Erhellung einer Debatte, die für politisch-philosophische Fragen unserer Zeit von hohem Interesse ist.

(1995), 132–180, sowie erneut abgedruckt in: John Rawls, *Political Liberalism. Expanded Version*, New York 2005, 372–434.

3 Zu beiden Aspekten ausführlich: Abschnitt II und III dieses Beitrags.

1 Die Publizitätsbedingung nach Immanuel Kant

In der Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? stellt Kant fest:

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar liebgewonnen und ist vorderhand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. [...]

Daß aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich.⁴

Kant erklärt weiter, es sei stets langsam und mühsam, Aufklärung zu erreichen. Und auch von Revolutionen sei abzuraten. Vielmehr gehe es um zwei Bedingungen: erstens um die uneingeschränkte Freiheit des Rasonierens. In Kants Worten: „[D]er öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zustande bringen“.⁵ Zweitens muss die öffentliche Ausübung seitens eines Gelehrten gegeben sein, also einer Person, die das Rasonieren beherrscht:

Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand *als Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publikum der *Leserwelt* macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen* Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf.⁶

Diese Überlegungen von Kant stehen im Kontext der Frage, wie es Menschen gelingen kann, einer zum Teil selbst auferlegten Unmündigkeit zu entkommen. Wir hören diese Passagen gerne als Widerhall eines Zeitalters, das mit „Aufklärung“ überschrieben war. Weniger gern werden die Einschränkungen zur Kenntnis genommen, die sogleich auf die zitierte Passage folgen. Eine erste Einschränkung wurde schon genannt. Vor einem Weltpublikum zu rasonieren, obliegt dem Gelehrten. Nicht jeder ist aufgefordert, seine Argumente vorzutragen. Diese Einschränkung zieht eine zweite nach sich: In anderen Positionen – und darunter auch solchen, die wir heute als Bekleidung eines öffentlichen Amtes bezeichnen würden – wäre der eigenmächtige Verstandesgebrauch nicht angemessen. „So würde es sehr verderblich sein, wenn ein Offizier, dem von seinen Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut

⁴ Kant, *Aufklärung*, AA 8, 36.

⁵ Kant, *Aufklärung*, AA 8, 37.

⁶ Kant, *Aufklärung*, AA 8, 37.

vernünfteln wollte; er muß gehorchen.“⁷ Eine dritte Einschränkung des öffentlichen Rasonierens resultiert daraus, dass Personen als Staatsmitglieder Pflichten unterworfen sind, die wenigstens als Ausübende von Ämtern und Funktionen nicht zum Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzung gemacht werden dürfen. In Kants Worten: „Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte) bestraft werden.“⁸ Und: „Eben so ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu tun; denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden.“⁹

Öffentliches Rasonieren ist mithin einerseits an die Bedingung gebunden, dass solide Argumente vorgetragen werden – nicht jeder sollte auf dem Marktplatz stehen und seine Weltsicht darlegen dürfen. Andererseits kann nicht alles und jedes zum Gegenstand der öffentlichen Auseinandersetzung gemacht werden. Es gibt Grenzen, die einerseits aus den Pflichten der Ämter resultieren, andererseits aus den Bürgerpflichten. Die skizzierten Einschränkungen sind jedoch erst dann korrekt dargelegt, wenn sogleich auch angemerkt wird, dass jedem der drei genannten Vertreter eines Standes, dem Offizier, dem Bürger und dem Geistlichen, in derselben Passage zugestanden wird, als Gelehrter doch eine andere Position einzunehmen. Dazu ist es jedoch erforderlich, diese Rolle mit derjenigen des Amtes zu vertauschen oder mindestens die Rolle des Gelehrten explizit anzunehmen. Als Gelehrter, der sich an ein potenziell weltumspannendes Publikum wendet, hat jedes der drei Mitglieder eines Standes volle Freiheit. Dies auch dem Geistlichen explizit zuzugestehen¹⁰ ist allerdings ein aufklärerischer Schritt, der folgerichtig dann auch als eine wichtige Voraussetzung von Toleranz ausgedeutet wird.¹¹

In den referierten Passagen aus der Aufklärungsschrift wird Publizität aufs Engste mit der Vorstellung einer mündigen Gesellschaft verbunden. Auch in anderen Hinsichten spielt die Publizitätsbedingung in der kantischen Philosophie eine wichtige Rolle. Im zweiten Abschnitt von *Der Streit der Fakultäten*, in welchem Kant die Maximen zur Erreichung eines tragfähigen Fakultätenmodells entwickelt, wird Publizität als notwendige Bedingung des Fortschritts des politischen Gemeinwesens genannt. Nachdem zunächst die Bedeutung von Aufklärung abermals dargelegt wird, dient der dritte Abschnitt dazu, auf die Notwendigkeit der „Volksaufklärung“

7 Kant, *Aufklärung*, AA 8, 37.

8 Kant, *Aufklärung*, AA 8, 37.

9 Kant, *Aufklärung*, AA 8, 38.

10 Vgl. Kant, *Aufklärung*, AA 8, 38.

11 Vgl. Kant, *Aufklärung*, AA 8, 39–40.

hinzuweisen. „*Volksaufklärung* ist die öffentliche Belehrung des Volkes von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehört.“¹² Der Volksaufklärer möchte nicht, wie ihm leicht unterstellt wird, das Volk aufhetzen. Vielmehr wendet er sich mit „ehrerbietiger Stimme“ an den Bürger und möchte diesen an seine rechtlichen Verpflichtungen erinnern. Im Namen des Volkes wird aber auch gegenüber dem Staat an die Berücksichtigung der Freiheiten der Bürger appelliert, „welches durch keinen andern Weg, als den der Publizität geschehen kann, wenn ein ganzes Volk seine Beschwerde [...] vortragen will. So verhindert das *Verbot* der Publizität den Fortschritt eines Volkes zum Besseren, selbst in dem, was das mindeste seiner Forderung, nämlich bloß sein natürliches Recht angeht“.¹³ Auch in diesen Passagen aus *Der Streit der Fakultäten* ist Öffentlichkeit kein rechtloser Zustand. Vielmehr ist Voraussetzung der Entwicklung geordneter Öffentlichkeit die aktive Übernahme einer Bürgerrolle, an welche öffentlich erinnert wird und welche den Bürger zur Einhaltung von Pflichten gemahnt. Jedoch gilt zugleich: Tatsächlich freiheitliche Artikulierung von Argumenten in der Öffentlichkeit und damit auch die Möglichkeit der öffentlichen Artikulierung fehlerhafter Entwicklungen im Staat ist Voraussetzung für den Fortschritt der Gesellschaft.

In den zuletzt genannten Hinsichten wird Kant noch deutlicher in seiner Friedensschrift. Im zweiten Abschnitt des Anhangs der Friedensschrift erörtert Kant unter anderen Gegenständen auch das Verhältnis von Moral und öffentlichem Recht.¹⁴ Insbesondere legt Kant dar, dass die Publizitätsbedingung einen ähnlichen Status hat wie die Formeln des kategorischen Imperativs in der Moralphilosophie. Publizität wird nicht material ausgedeutet, sondern als bloße Form, „deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit (die nur als *öffentlich kundbar* gedacht werden kann), mithin auch kein Recht, das nur von ihr erteilt wird, geben würde“.¹⁵ Und weiter: „Diese Fähigkeit der Publizität muß jeder Rechtsanspruch haben [...]“.¹⁶ In einer transzendentalen Formel wird der Publizitätsbedingung eine konkrete Gestalt gegeben. Die Formel lautet: „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime

12 Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. 7, Berlin 1910. Im Folgenden zitiert als *Fakultäten*. Hier: AA 7, 89.

13 Kant, *Fakultäten*, AA 7, 89.

14 Vgl. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. 8, Berlin 1910. Im Folgenden zitiert als *Frieden*. Hier: AA 8, 381–386.

15 Kant, *Frieden*, AA 8, 381.

16 Kant, *Frieden*, AA 8, 381.

sich nicht mit der Publizität verträglich, sind unrecht.“¹⁷ Jedoch hat diese Formel nur die Funktion einer einschränkenden Bedingung. Mit ihr kann ausgeschlossen werden, was sicherlich nicht dem Recht entspricht; Geltung von Richtigkeit kann sie dagegen nicht begründen.

Ich fasse zusammen: Die Publizitätsbedingung ist in den Schriften Kants eine vielschichtige Vorstellung. Sie dient dazu, eine Voraussetzung zu artikulieren, die sowohl dem Fortschritt von Gesellschaften im Sinne der Aufklärung als auch der Rechtfertigung zentraler Rechtsinhalte dient. Es sei auch angemerkt: An keiner Stelle wird der öffentliche Vernunftgebrauch interpretiert als freies Rasonieren im Sinne eines regellosen Disputierens. *Einerseits* ist Publizität eine *Form* der gesellschaftlichen Auseinandersetzung. Man könnte dies auf die Formel bringen: Ohne öffentliche Auseinandersetzung kein moralischer Fortschritt. Kant geht sogar so weit zu sagen, dass die Rechtfertigung rechtlicher Grundlagen des Zusammenlebens nicht ohne Publizität denkbar ist. Gründe für das rechtlich Richtige sind öffentlich kommunizierte Gründe. *Andererseits* unterliegt die Publizität einer Reihe von Einschränkungen. Öffentlichkeit der Argumentation meint gerade nicht ein regelloses und in diesem Sinne freies Disputieren. Vielmehr bezeichnet es eine Form der Auseinandersetzung, die von Gelehrsamkeit gespeist ist und die sich den Bedingungen der bürgerlichen Verfassung unterwirft. Dazu zählt auch, dass es Dinge gibt, die nicht im Rahmen der Amtsausübung des Richters, des Politikers oder des Geistlichen zur Diskussion zu stellen sind. Erst wenn diese Personen aus diesen Rollen heraustreten und als Gelehrte auftreten, ändert sich dies. Auch für den Bürger gilt, dass er an seine Bürgerrechte und -pflichten gebunden ist. Zugleich darf der freiheitliche und damit auch öffentliche Gebrauch der Vernunft nicht unterbunden werden. Dies widerspräche einer toleranten Gesellschaft.

2 Die prozedurale Wendung bei Jürgen Habermas

Gemäß den Eingangsthesen dieses Beitrags gilt es nun zu untersuchen, wie sich die Vorstellung der Publizität in der aktuellen Auseinandersetzung der Politischen Philosophie abbildet. Zwei Autoren haben die Debatte um den öffentlichen Vernunftgebrauch entscheidend geprägt: Jürgen Habermas und John Rawls. Ich beginne mit einer kurzen Vergegenwärtigung der Öffentlichkeitskonzeption von Jürgen Habermas, um dann eine Arbeitshypothese zu prüfen. Diese lautet: Die Öffentlichkeitstheorie von Jürgen Habermas ist – anders als John Rawls' Theorie des öffentlichen Vernunftgebrauchs – nicht auf die Vorstellung der Wahrheitsfindung

¹⁷ Kant, *Frieden*, AA 8, 381.

festgelegt. Vielmehr ist Habermas' Konzeption geprägt von der Vorstellung, der Gebrauch von Vernunft könne sich mit Rücksicht auf fragliche normative Gehalte nur öffentlich entfalten. Vernunft ist per se öffentliche Vernunft. Begründet wird dies im Rückgang auf diskursethische Prämissen. Vernunft ist im Kern also ein dialogisches Vollzugskonzept. Was hat diese Vorstellung dann aber noch gemein mit der kantischen Publizitätsbedingung?

Bekanntlich beruht die Habermas'sche Konzeption von Öffentlichkeit auf zwei Säulen. Auf der einen Seite steht die Diskursethik mit ihren Bezügen zur Sprechakttheorie. Habermas teilt mit Vertretern der Sprechakttheorie die Annahme, Sprechen sei Handeln. Vor allem möchte er mit der Sprechakttheorie jene wechselseitigen Verbindlichkeitsangebote herausarbeiten, die in Form von Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit die wechselseitige Zumutung rationalen Argumentierens beschreiben.¹⁸ Wird dieses Modell auf die sprachliche Auseinandersetzung über strittige Normen des gemeinsamen Lebens angewendet und lässt sich voraussetzen, dass Menschen in Situationen der moralischen Auseinandersetzung verständigungsorientiert argumentieren, so lässt sich ein Modell der Rechtfertigung entwickeln, das auf begründeter Übereinkunft beruht.¹⁹ Auf der anderen Seite entwickelt Habermas ein Modell der Demokratie, das Annahmen der Sozialtheorie und überdies dem amerikanischen Pragmatismus verpflichtet ist.²⁰ In einem herrschaftsfreien Diskurs begegnen sich Bürgerinnen und Bürger in einer ähnlichen Formation, wie es der Vorstellung einer idealen Diskursgemeinschaft entspricht. Auch hier geht es hinsichtlich eines zweifelhaften normativen Gehalts um Erkenntnis des Richtigen. Das Medium dazu ist der Diskurs.

In den späteren rechtsphilosophischen Entwürfen von Habermas wird das Prinzip der Wahrheitssuche sogar bis auf die Rechtfertigung von Grundrechten in einem Staat ausgedehnt. Beide Aspekte, die Bezugnahme auf eine diskursethische Situation und die Funktion der Diskursgemeinschaft in der politischen Gesellschaft, werden in *Faktizität und Geltung* ausgedeutet, indem Habermas eine rechtsphilosophische Grundlegung der Demokratie entwickelt. Zur Vorstellung von Demokratie, die in diesem Werk angelegt wird, vermerkt Habermas: „Die Idee der Selbstgesetzgebung von Bürgern fordert nämlich, dass sich diejenigen, die als Adressaten dem Recht unterworfen sind, zugleich als Autoren des Rechts verstehen

¹⁸ Vgl. Jürgen Habermas, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, 53–125, 68–74.

¹⁹ Vgl. Habermas, *Diskursethik*, 75.

²⁰ Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Zweiter Band*, Frankfurt am Main 1988.

können.²¹ Dieser Topos der Demokratietheorie ist nicht erstaunlich. Bei Habermas ist er aber verschränkt mit der Vorstellung der deliberativen Demokratie. Das Diskursprinzip dient dazu, Rechtfertigungsbedingungen in der politischen Gemeinschaft zu garantieren. In der Deutung des kantischen Republikanismus wird Habermas in dieser Hinsicht besonders deutlich:

Weil Personen auf dem Wege der Vergesellschaftung individuiert werden, ist die Freiheit eines Individuums mit der aller anderen nicht nur negativ, über gegenseitige Begrenzungen verknüpft. Richtige Abgrenzungen sind vielmehr das Ergebnis einer gemeinsam ausgeübten Selbstgesetzgebung. [...] Deshalb ist hier der im demokratischen Prozeß rechtlich institutionalisierte öffentliche Gebrauch der Vernunft der Schlüssel für die Gewährleistung gleicher Freiheiten.²²

Die Art und Weise des Vollzugs ist demjenigen einer gemeinschaftlichen Wahrheitssuche vergleichbar. Das Richtige zu entdecken obliegt nicht dem einzelnen Bürger oder der einzelnen Bürgerin. Vielmehr ist es Aufgabe der sich mit dem Ziel der Wahrheitsfindung zusammen beratenden Gemeinschaft von Bürgerinnen und Bürgern, die richtigen Grundsätze ihres Zusammenlebens aufzufinden und argumentativ zu entwickeln. Ein Paradox der politischen Situation ist darin zu sehen, dass dieser Prozess nur gelingen kann, wenn die Bedingungen des Rechtsstaats und damit auch die Sicherung von Meinungsfreiheit bereits gegeben sind.

Die Bemerkungen zu Habermas' Konzeption der Öffentlichkeit können hier nur cursorisch sein. Vor allem dienen sie dazu, mit Bezug auf die kantische Vorstellung der Publizität auf zwei Besonderheiten aufmerksam zu machen. Und tatsächlich zeigt sich darin, dass die Forschungshypothese, die diesem Abschnitt zugrunde lag, zurückgewiesen werden muss. Denn Übereinstimmungen mit der kantischen Publizitätsbedingung werden durch die diskursethische Wendung keineswegs ausgehebelt. *Erstens* ist Öffentlichkeit – wie auch bei Kant – kein Selbstzweck. Der Theorie liegt kein Dogma der Öffentlichkeit zugrunde. Öffentlichkeit ist kein Ideal per se. Vielmehr ist der freiheitliche Austausch im Medium der Öffentlichkeit Bedingung und Kennzeichen einer demokratisch verfassten Gesellschaft. Dies hat ein doppeltes Gesicht. Bürgerinnen und Bürger benötigen Öffentlichkeit, um ihre Ansichten zu prüfen. Autoren der deliberativen Demokratie werden nicht müde, darauf hinzuweisen, dass erst der argumentative Austausch über zweifelhafte Normen dazu beiträgt, den eigenen Ansichten den Status gerechtfertigter Ansichten

21 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992, 153.

22 Habermas, ‚Vernünftig‘ versus ‚wahr‘ oder die Moral der Weltbilder, in: Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 126.

zu verleihen.²³ Bürgerinnen und Bürger verschaffen sich im Medium der Öffentlichkeit eine vernünftige Meinung. Zugleich bemisst sich aber auch die Legitimität politischer Entscheidung daran, dass Öffentlichkeit in der Struktur politischer Institutionen abgebildet wird.

Ein zentrales Anliegen von *Faktizität und Geltung* ist es gerade, jenen Zusammenhang mit Rücksicht auf politische Organisation und Recht herauszustellen. Im vierten Kapitel von *Faktizität und Geltung*, welches der Erörterung von Prinzipien des Rechtsstaates gewidmet ist, schlägt Habermas vor, konkrete Institutionen der Demokratie mit Rücksicht auf eine Publizitätsbedingung zu prüfen. Diese Prüfung hat einen zweifachen Zweck: „[A]uf der einen Seite institutionalisiert der Rechtsstaat den öffentlichen Gebrauch kommunikativer Freiheiten [...], auf der anderen Seite reguliert er die Umsetzung kommunikativer in administrative Macht.“²⁴ Dies gilt für die Institutionalisierung von Rechtsverfahren ebenso wie für die Mehrheitsregel und Repräsentationsformen.²⁵ Man könnte also behaupten, Habermas entferne sich nicht allzu weit von Kant, wenn er sogar die Rechtfertigung rechtlicher Grundsätze an eine Öffentlichkeitsbedingung knüpft. Zwar mag die Vernunft weniger statisch gedacht sein als bei Kant. Bürgerinnen und Bürger entwickeln einen vernünftigen Standpunkt erst dadurch, dass sie ihre vorgefassten Meinungen und Argumente zur Diskussion stellen. Einsicht ist insofern kommunitär, nicht individuell. Insgesamt ist die Vorstellung der Publizität als Rechtfertigungsbedingung aber weiterhin der kantischen Philosophie verpflichtet.

Zweitens ist die Öffentlichkeit kein vorgezeichneter politischer Raum; vielmehr ist er offen – einem Weltpublikum potenziell zugänglich. Insbesondere ist der Raum der Öffentlichkeit kein lokal verfestigter Raum, sondern mit den Worten von Charles Taylor ein „metatopischer Raum“.²⁶ Er wird konstituiert durch Diskurse über Dinge, welche die Allgemeinheit interessieren. An diesen Diskursen kann jeder Interessierte teilnehmen. Dabei ist gerade die Offenheit der Diskursgemeinschaft in einer historischen Perspektive ein besonderes Kennzeichen von Öffentlichkeit.²⁷ Während Diskurse vor der Entstehung der modernen Bürgergesellschaft an vorgegebene Räume gebunden blieben, ist der Raum der Öffentlichkeit im Sinne einer

23 Einige Autoren gehen dabei so weit, dass sie einen „deliberation day“ einführen möchten, um Wahlen vorzubereiten. An einem solchen Tag sollen Bürgerinnen und Bürger sich argumentativ über zweifelhafte Politikvorschläge austauschen – Sinn und Zweck ist eine Vertiefung der eigenen Meinungsbildung. Vgl. Bruce Ackermann und James S. Fishkin, *Deliberation Day*, New Haven/London 2004.

24 Habermas, *Faktizität und Geltung*, 217.

25 Vgl. Habermas, *Faktizität und Geltung*, 217–225.

26 Charles Taylor, *Modern Social Imagineries*, Lanham/London 2004, 86.

27 Vgl. Taylor, *Modern Social Imagineries*, 86.

diskursiven Auseinandersetzung, der „public space“, entgrenzt. Zugleich gilt aber auch weiterhin: Öffentlichkeit ist nicht voraussetzungslos. Ganz im Gegenteil setzt sich Habermas intensiv mit den Bedingungen von Öffentlichkeit auseinander. Diese Bedingungen lassen sich nicht auf einen Inhalt reduzieren, sondern bleiben vielfältig.

Anders als in der kantischen Philosophie werden auch materiale Bedingungen von Öffentlichkeit erörtert. Nicht zufällig sieht Habermas die Möglichkeit der Entstehung von Öffentlichkeit erst gegeben mit der Verfügbarkeit von Printmedien.²⁸ Jedoch ist mit den medialen Voraussetzungen nur eine Dimension der Bedingung von Öffentlichkeit skizziert. Ein herrschaftsfreier Meinungs austausch ist neben den entsprechenden Medien vor allem auch an rechtsstaatliche Voraussetzungen geknüpft.²⁹ Ich meine, die materialen Bedingungen von Öffentlichkeit müssten darüber hinaus einer sehr grundsätzlichen Prüfung unterzogen werden. An anderer Stelle argumentiere ich, dass Öffentlichkeit nicht spontan entstehen kann – und dass das, was Habermas im Sinn hat, zwar die „Krone“ der Öffentlichkeit ist, nicht jedoch ihre Basis.³⁰ Die in der Demokratie förderlichen Interaktionsmuster zwischen Bürgerinnen und Bürgern werden durch die Bereitstellung öffentlicher Güter befördert; diese tragen dazu bei, dass Bürgerinnen und Bürger elementare Gerechtigkeit erfahren, dass sie ohne Barrieren und auch zwangsläufig miteinander in Kontakt treten und kommunizieren können und dass sie sich Gestaltungshoheiten

28 Vgl. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der öffentlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1990. Ein vergleichbares Projekt der Rekonstruktion materialer Bedingungen von Öffentlichkeit mit Rücksicht auf die medialen Verbreitungsmöglichkeiten von Argumenten und Meinungen hat Michael Warner vorgelegt. In *The Letters of the Republic. Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America* (1990), Cambridge, Mass. 1990 untersucht Warner die Genesis von Öffentlichkeit in Amerika mit Rücksicht auf die Entwicklung des Buchdrucks.

29 In dieser Hinsicht bildet der Habermas'sche Ansatz vor allem auch eine deutliche Opposition gegen ein in den 1990er Jahren zunehmendes Vertrauen in die Macht der Zivilgesellschaft. Auch durch die stillen Revolutionen in Osteuropa wurde die Hoffnung genährt, die Zivilgesellschaft könne die Demokratisierung von Nationen wesentlich befördern. Vgl. für repräsentative Positionen zur Zivilgesellschaft Don E. Eberly (Hg.), *The Essential Civil Society Reader. Classic Essays in the American Civil Society Debate*, Lanham, Md. 2000. Inzwischen ist diese optimistische Sicht einer etwas vorsichtigeren Einschätzung gewichen. Vgl. dazu Angela Kallhoff, *Politische Philosophie des Bürgers*, Wien/Köln/Weimar 2013, 111–114.

30 In *Why Democracy Needs Public Goods* verteidige ich die These, öffentliche Güter seien notwendig, um Öffentlichkeit zu befördern. Vgl. Kallhoff, *Why Democracy Needs Public Goods*, Lanham, Md. 2011, „Generating the Public“, 41–64. Zu meiner Konzeption des öffentlichen Gutes und seiner Bedeutung in modernen Gesellschaften vgl. auch Kallhoff, *Why Societies Need Public Goods. Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17/6 (2014), 635–651.

erwerben. Vor allem dient die Bereitstellung von öffentlichen Gütern auch der Genese gemischter und doch zugleich egalitärer lokaler Gemeinschaften.³¹

An dieser Stelle soll eine kurze Zwischenbetrachtung zur Orientierung des Lesers und der Leserin dienen. Meine Frage war diejenige, in welcher Form sich kantische Annahmen zur Publizität in Habermas' Theorie der Öffentlichkeit abbilden. Augenscheinlich bewegt sich Habermas mit zwei theoretischen Ausrichtungen von Kant weg: mit der kommunikativen Wende einerseits und mit der Hinwendung zu einer auch materiell konzipierten Lehre der Voraussetzung von Demokratie andererseits. Zugleich bleiben jedoch in zwei Hinsichten die Verbindungen zur kantischen Theorie besonders augenfällig.³² Bei Habermas ist Öffentlichkeit – wie auch bei Kant – an Rationalitätspostulate und an das Postulat der Offenheit für einen Jeden gebunden. Darüber hinaus finden sich weitere Parallelen.

Habermas bleibt optimistisch mit Rücksicht auf die praktische Vernunft. Ja, gerade dies zeichnet ihn als einen politischen Philosophen aus. Gegenüber alternativen und heute weit verbreiteten Strömungen in der politischen Theoriebildung, seien es realpolitische Ansätze oder neuere Ansätze der Governance-Forschung, beharrt Habermas darauf, dass das Richtige nur Ergebnis einer Deliberation sein kann, die den Bedingungen verständigungsorientierten und wahrheitsgeleiteten Überlegens unterliegt. In *Faktizität und Geltung* bezeichnet Habermas dies als einen zentralen Aspekt politischer Wahrheitsfindung:

Eine Differenz zwischen dem empirischen und dem hypothetischen Volkswillen kann sich erst auftun, wenn die in den politischen Prozeß eingehenden Präferenzen nicht als etwas bloß Gegebenes betrachtet werden, sondern als Eingaben, die dem Austausch von Argumenten zugänglich sind und diskursiv verändert werden können. Erst mit einer der politischen Meinungs- und Willensbildung innewohnenden Logik kommt ein Vernunftmoment ins Spiel, das den Sinn der Repräsentation verändert.³³

Während Habermas mit dem ersten Aspekt nur eine verbreitete Kritik an einem präferenzbasierten Ansatz kollektiver Wahl aufgreift, offenbart der zweite Satz seine Auslegung der kantischen Publizitätsbedingung. Öffentlichkeit ist nicht nur ein Ort der Wahrheitsfindung; Öffentlichkeit ist vielmehr ein strukturierter Pro-

³¹ Vgl. Kallhoff, *Why Democracy Needs Public Goods*.

³² In seiner Ausdeutung von Öffentlichkeit in der Demokratietheorie setzt sich Habermas an vielen Stellen explizit mit dem kantischen Republikanismus und den Vorstellungen der Publizität auseinander. Besonders auffällig ist die Diskussion der vielfältigen Verflechtungen von Moraltheorie und politischer Philosophie im Rückgang auf Kant. Vgl. dazu Habermas, *„Vernünftig“ versus „wahr“*, 102 ff.

³³ Habermas, *Faktizität und Geltung*, 223.

zess, dessen Regeln einer eigenen Logik entsprechen. Diese Logik hat Habermas in der Theorie des kommunikativen Handelns ausbuchstabiert.

Darüber hinaus bleibt auch die Ausdeutung von Demokratie an moralphilosophische Prämissen gebunden. Die Vorstellung einer grundlegenden Gleichheit und Freiheit aller Menschen ist selbst nicht ableitbar aus den Forderungen der Demokratie. Auch die Diskursethik kann diese Prämissen nicht selbst entwickeln. Vielmehr wird mit ihnen eine Annahme formuliert, die nur durch entsprechende Annahmen über die Person und ihre Position zur anderen Person gerechtfertigt ist. So bleibt Jürgen Habermas auch in dieser zweiten Hinsicht der kantischen Idee von Publizität und deren Voraussetzungen verpflichtet – sowohl in Annahmen über die praktische Vernunft, als auch hinsichtlich grundlegender Annahmen über die ursprüngliche Freiheit des Menschen.

3 Öffentlicher Vernunftgebrauch nach John Rawls

Nicht nur Jürgen Habermas, sondern auch John Rawls ist in seiner Politischen Philosophie von grundlegenden kantischen Einsichten geprägt. Mit Rücksicht auf die in seiner Politischen Philosophie grundlegende Methode hat sich Rawls früh zu einem „Kantischen Konstruktivismus“ bekannt – und sich damit zugleich auch auf Grundwerte der Autonomie und Freiheit in einem kantischen Verständnis festgelegt.³⁴ „Kantischer Konstruktivismus“ bezeichnet ein Vorgehen, wonach allein eine Vorstellung moralischer Vermögen der Person und die Erläuterung eines Verfahrens hinreichend sind zur Rechtfertigung oberster Gerechtigkeitsgrundsätze in einer wohlgeordneten Gesellschaft.³⁵ Die Festlegung auf eine Verfahrenstheorie dient vor allem der Abgrenzung gegenüber Theorien, die eine Substanz des politischen Gemeinwesens voraussetzen müssen – Rawls argumentiert „politisch“, nicht jedoch „metaphysisch“.³⁶ Zur Diskussion soll hier jedoch nicht die kantische Inspiration der Politischen Philosophie im Allgemeinen stehen. Vielmehr möchte ich fragen, ob der Arbeitshypothese auch nach einer genauen Lektüre des Rawls'schen Pro-

34 Vgl. John Rawls, *Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie*, in: John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989*, übers. v. Michael Anderheiden, Markus Klatetzki und Wilfried Hinsch, hg. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1994, 80–158.

35 Vgl. Rawls, *Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie*, 81–84. Sehr erhellend für die Deutung des kantischen Konstruktivismus und die Erklärung zentraler Unterschiede ist Onora O'Neill, *Constructivism in Rawls and Kant*, in: Samuel Freeman (Hg.), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge/New York 2003, 347–367.

36 Vgl. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch*, in: Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, 255–292.

gramms zugestimmt werden kann. Diese Hypothese besagt, dass – anders als bei Habermas – in der Rawls'schen Aufnahme der kantischen Publizitätsbedingung der Akzent nicht auf der Idee von Publizität als eines öffentlichen Raumes liegt, der durch eine „innere Logik“ und Gesetzmäßigkeit bestimmt ist. Vielmehr geht es Rawls um die Bedingungen von Wahrheit.

Um die Auseinandersetzung zu dieser These führen zu können, sei zunächst an einige Kernstücke der Rawls'schen Theorie des öffentlichen Vernunftgebrauchs erinnert. Nach der Veröffentlichung von *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1975) hat John Rawls eine Frage nicht mehr losgelassen – eine Frage, die auch durch die Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas und seiner Theorie der Öffentlichkeit beflügelt wurde: Angenommen, es gelinge, in einer neu aufgelegten Theorie eines hypothetischen Vertrags darzulegen, dass Gerechtigkeitsgrundsätze insofern gerechtfertigt sind, als sie von allen denjenigen freiwillig und wissentlich für eine Gesellschaft als oberste Gerechtigkeitsgrundsätze gewählt würden. – Genau dies war ja das Projekt in *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Die Schrift diente der Ausarbeitung einer Gerechtigkeitstheorie zur Rechtfertigung von Grundsätzen einer wohlgeordneten Gesellschaft durch eine hypothetische Vertragssituation in einem sogenannten Urzustand. – Angenommen also, dieses Projekt gelang. Damit wäre noch nicht begründet, dass leibhaftige Bürgerinnen und Bürger eines Staates tatsächlich den Gerechtigkeitsgrundsätzen und den daraus folgenden institutionellen Neuordnungen zustimmen. In anderen Worten: Selbst wenn durch eine kontraktualistische Methodik gezeigt werden kann, dass in einer bereinigten Situation – der Situation einer „original position“ – die Wahl auf genau jene Gerechtigkeitsprinzipien fällt, welche die Grundlage der Gerechtigkeitstheorie bilden, bleiben Fragen offen. Eine dieser Fragen ist: Wieso sollten Bürgerinnen und Bürger einer tatsächlichen Gesellschaft genau jene theoretisch abgeleiteten Prinzipien ebenfalls akzeptieren?

Der Kontraktualismus bedient sich auch in traditionellen Entwürfen eines Gedankenexperiments: Er fragt nicht, was Bürgerinnen und Bürger als gerecht erachten. Er fragt vielmehr, welchen Grundsätzen Bürgerinnen und Bürger zustimmen, sofern sie miteinander unter festgesetzten Bedingungen einen freiwilligen Vertrag über Regeln einer zukünftigen politischen Gesellschaft eingehen würden. John Rawls hat jedoch einen weiteren Anspruch formuliert. Er wollte ein Szenario konstruieren, aus dem Gerechtigkeitsgrundsätze abgeleitet werden können, die als solche den Grundstein einer jeden wohlgeordneten Gesellschaft bilden. Obwohl er in einer Hinsicht von Beginn an den Begründungsanspruch reduziert – als Geltungsbereich schränkt Rawls seine Konzeption auf Gesellschaften westlichen Zuschnitts ein –, bleibt der Anspruch doch in anderer Hinsicht allgemein. Vorausgesetzt, wir lassen diese Einschränkung zu, so gilt gleichwohl, dass die Richtigkeit der zwei Gerechtigkeitsgrundsätze nicht bestritten werden kann.

Eine besondere Schwierigkeit für einen solchen Konsens und zugleich auch eine Grundbedingung moderner Gesellschaften sieht Rawls darin, dass die Ansichten über das Gute variieren. Mit dem „Faktum des Pluralismus“³⁷ wird jene tiefe Diskrepanz bezeichnet, die zwischen den Lebensentwürfen, Weltdeutungen und Wertsystemen von Personen in einer liberalen Gesellschaft nicht nur faktisch existiert, sondern auch toleriert werden soll. Besonders tiefgreifend wird das Problem der dennoch geteilten politischen Regulierungen dadurch, dass die Diskrepanzen in den Weltansichten nicht nur Weltanschauungen und subjektive Deutungen betreffen. Vielmehr sind die Diskrepanzen diejenigen zwischen „umfassenden“ und zugleich „vernünftigen Lehren“.³⁸ Nach Rawls verpflichten sich Menschen auf solche Lehren, wenn sie ihr Leben normativ durchdringen. Menschen sind entweder Katholiken oder Juden, sie sind Pazifisten oder Utilitaristen – gemeinsam ist ihnen, dass sie mit den Ansichten über ein gutes Leben hintergründige Doktrinen des guten Lebens verbinden. Insbesondere werden die Richtigkeitsansprüche, die mit diesen Lehren verbunden sind, wie Wahrheitsansprüche empfunden und gedeutet. Auch wenn jene Lehren in die Öffentlichkeit getragen würden und wenn sie dort zur Verhandlung gestellt würden, wäre aufgrund ihres Charakters keine Einigung vorstellbar.³⁹ Dadurch verschärft sich das Problem des öffentlichen Vernunftgebrauchs in grundlegender Hinsicht. *Erstens* sind bestimmte Lehren, nämlich die vernünftigen und umfassenden Lehren, offensichtlich nicht verhandelbar. Und *zweitens* muss anerkannt und zugleich analysiert werden, wo Meinungsverschiedenheiten unabdingbar sind und wo folgerichtig die Aussicht auf eine Einigung prinzipiell nicht gegeben ist.⁴⁰

Wie aber kann es dann gelingen, dass tatsächlich „public reason“ die Auseinandersetzung bestimmt statt individuelle Präferenzen, willkürliche Meinungen oder gar jene Werte, die in den umfassenden vernünftigen Lehren postuliert werden? Dieser Frage widmet sich Rawls ausführlich in der Darstellung der Methode des „Übergreifenden Konsenses“ in *Politischer Liberalismus*.⁴¹ Hier fragt er: „Wie können wir unsere eigene umfassende Lehre bejahen und dennoch die Auffassung

37 Rawls, *Politischer Liberalismus*, übers. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1998, 106.

38 Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 133.

39 Für eine Darstellung der Entwicklung der Konzeption von „public reason“, den inneren Zusammenhang zwischen Öffentlichkeit und öffentlicher Vernunft und einer Diskussion der Tragfähigkeit für moderne Gesellschaft vgl. grundlegend Charles Larmore, *Public Reason*, in: Freeman (Hg.), *Cambridge Companion to Rawls*, 368–393.

40 In einem Theoriestück, das die „Bürden des Urteilens“ überschrieben ist, setzt Rawls genau auseinander, wie mit dem Faktum des Pluralismus in modernen Gesellschaften umzugehen ist – und zwar insbesondere so, dass vernünftige Meinungsverschiedenheiten die Grundlagen der Kooperationsbereitschaft nicht aushöhlen. Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 127–132.

41 Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 219–265.

vertreten, daß es nicht vernünftig wäre, die Macht des Staates zu benutzen, um alle zu ihren Anhängern zu machen?“⁴² Rawls beantwortet diese Frage unter anderem mit dem Verweis auf grundlegende politische Werte, allen voran den Wert der Gerechtigkeit.⁴³ Insbesondere erinnert er aber auch daran: „Andere bedeutende Werte – die Werte des öffentlichen Vernunftgebrauchs – kommen in den Richtlinien für öffentliche Untersuchungen und darin zum Ausdruck, was getan wird, um die Untersuchungen sowohl frei und öffentlich als auch informiert und vernünftig sein zu lassen.“⁴⁴ Bekanntlich traut Rawls der Öffentlichkeit und ihrer Vernunft aber nicht allzu viel zu, wenn es um die inhaltliche Seite geht. Wie schon oft kritisiert worden ist, beschränkt Rawls die Gehalte letztlich auf wesentliche Verfassungsinhalte, unter ihnen auch solche, welche Meinungsfreiheit, Gewissensfreiheit und Grundlagen der Freizügigkeit sichern.⁴⁵

Nicht nur mit Rücksicht auf diese Einschränkung, sondern auch in anderen Hinsichten hat Rawls viele Einsprüche erfahren. Ein wichtiger Einwand von Jürgen Habermas bezieht sich auf die Rawls'sche Bestimmung der öffentlichen Vernunft. Da dieser Einwand für die Frage der Nähe oder Ferne zu Kants Publizitätsbedingung erhellend ist, soll kurz auf ihn eingegangen werden. In ‚*Vernünftig versus Wahr*‘ oder *die Moral der Weltbilder* diskutiert Habermas die Frage, was ein übergreifender Konsens ausrichten kann, sofern das Faktum des Pluralismus in der Rawls'schen Art ausgedeutet wird. Habermas möchte „die These entwickeln, daß wir von vernünftigen Bürgern so lange keinen ‚übergreifenden Konsens‘ erwarten dürfen, wie sie nicht in der Lage sind, einen ‚moralischen Gesichtspunkt‘ zu adoptieren, der von den Perspektiven der verschiedenen Weltbilder, die jeder von ihnen einzeln einnimmt, unabhängig ist und der diesen vorausliegt.“⁴⁶ Dies wiederum gelingt nur, wenn das Konzept der Vernunft hinreichend stark ist, sodass – nach Habermas' Einschätzung – „Rawls am Ende nicht umhinkann, den Forderungen der praktischen Vernunft, die vernünftigen Weltbildern abverlangt werden und keineswegs nur deren glückliche Überlappung widerspiegeln, volles Gewicht einzuräumen.“⁴⁷ Habermas fragt zu Recht, woher Rawls die Zuversicht nimmt, einen gleichsam überparteilichen Standpunkt begründen zu können. Könnte es nicht sein, so der sehr berechtigte Einwurf, dass der Optimismus an dieser Stelle verfehlt ist?

42 Rawls, *Politischer Liberalismus*, 225.

43 Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 225–226.

44 Rawls, *Politischer Liberalismus*, 226.

45 Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 258.

46 Habermas, ‚*Vernünftig versus wahr*‘, 98.

47 Habermas, ‚*Vernünftig versus wahr*‘, 98.

Diese Kritik verweist auch auf eine entscheidende Abkehr von Kants Publizitätsbedingung. Bei Kant steht es außer Zweifel, dass es den einen vernünftigen Standpunkt gibt und er aufzufinden ist. Öffentlichkeit schafft diesen Standpunkt nicht. Vielmehr dient sie als Bedingung dafür, von den vielzähligen Gründen und Argumenten jenen Grund herauszufiltern, welcher den Bedingungen der Vernünftigkeit genüge tut. Vernunft ist – anders als bei Habermas – nicht prozedural verfasst. Aber auch für Habermas führt kein Weg vorbei an der Öffentlichkeit und ihrer Macht im Rechtsstaat. Rawls dagegen möchte den Schritt der Abgabe rechtspolitischer Entscheidungen in das tatsächliche demokratische Entscheidungsverfahren nicht mitgehen. Stattdessen setzt er in der überarbeiteten Version seiner Gerechtigkeitstheorie, in *Politischer Liberalismus* (1996), nur halbherzig eine verfahrensorientierte öffentliche Vernunft ein. Sie ist nicht länger Garant für gesellschaftlichen Fortschritt. Vielmehr dient sie – überspitzt gesagt – nur noch der Manifestation jener politischer Werte, die in westlichen Gesellschaften als grundlegend erachtet und in die Verfassungen eingeschrieben sind. Dieser Einschätzung entspricht auch, dass Rawls den öffentlichen Vernunftgebrauch als ein „Ideal“ bezeichnet, eine regulative Idee, die vielleicht sogar niemals Wirklichkeit wird.⁴⁸

Zusammenfassend möchte ich auf eine Passage aufmerksam machen, in der Rawls die dreifache Bedeutung von „Öffentlichkeit“ in der „öffentlichen Vernunft“ erläutert:

Öffentliche Vernunft ist demnach in dreierlei Hinsicht öffentlich: als Vernunft gleicher Bürger ist sie die Vernunft der Öffentlichkeit; ihr Gegenstand sind das öffentliche Wohl und Fragen grundlegender Gerechtigkeit; schließlich ist sie ihrem Wesen und ihrem Inhalt nach öffentlich, insofern ihre Ideale und Grundsätze durch die politische Gerechtigkeitskonzeption der betreffenden Gesellschaft zum Ausdruck gebracht und auf dieser Basis offen für alle erkennbar in Anspruch genommen werden.⁴⁹

In diesen Bemerkungen werden vor allem die inhaltlichen Grenzen angedeutet. Diese Grenzen sind von dreierlei Art.

Erstens wird öffentlicher Vernunftgebrauch vom privaten Vernunftgebrauch unterschieden. In Ansehung amerikanischer Besonderheiten rechnet Rawls dazu Gebrauch der Vernunft in Kirchen, Universitäten und Vereinigungen der bürgerlichen Gesellschaft.⁵⁰ Inhaltlich sind „öffentlich“ mithin solche Anliegen, die alle Bürgerinnen und Bürger miteinander teilen. Abzugrenzen davon sind geteilte Interessen, die Menschen qua Mitglieder eines Verbandes oder einer anderen Insti-

⁴⁸ Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 313.

⁴⁹ Rawls, *Politischer Liberalismus*, 313.

⁵⁰ Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 312.

tution teilen; noch sind es Dinge, die Personen ohne Bezugnahme auf die Verfassung eines Landes regeln können. *Zweitens* beschränkt Rawls den öffentlichen Vernunftgebrauch auf denjenigen von Mitgliedern einer demokratischen Gesellschaft: „Öffentlicher Vernunftgebrauch ist eine Besonderheit demokratischer Nationen; es ist der Vernunftgebrauch gleicher Bürger – derjenigen, die den gleichen Status als Staatsbürger haben.“⁵¹ Hier verpflichtet sich Rawls in seiner Theorie wieder auf grundlegende Werte von Gesellschaften westlichen Zuschnitts. *Drittens* bezieht sich nach Rawls der öffentliche Vernunftgebrauch auf „wesentliche Verfassungsinhalte“⁵² – explizit ausgeschlossen werden beispielsweise Regulierungen von Eigentumsfragen und des Umweltschutzes.⁵³ Weitere Bestimmungen der Grenze gehen auf Theorieentscheidungen zurück, die schon seit *Eine Theorie der Gerechtigkeit* nicht unangefochten sind: die allgemeine Grenzziehung zwischen privat und öffentlich etwa, Einschränkungen zugunsten von Verfahrensgerechtigkeit et cetera.⁵⁴ Tatsächlich ringt Rawls in *Politischer Liberalismus* darum, den Kreis politischer Werte möglichst eng zu halten – bezogen auf Grundfreiheiten und Chancengleichheit. Und er ringt zugleich darum, den Supreme Court, das oberste Verfassungsgericht, als adäquate Instanz der Verteidigung der Gehalte des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu rechtfertigen.

4 Fazit: Publizitätsbedingung in neuem Antlitz

Die neuen Weichenstellungen in der Diskussion um die Bedeutung von Öffentlichkeit für die Demokratie lassen sich nicht auf einen einzigen Punkt reduzieren. Vielmehr ist die Auseinandersetzung mit der Publizitätsbedingung vielschichtig. Bei Rawls und bei Habermas ist sie vor allem infiziert von theoretischen Grundentscheidungen, die voneinander abweichen. Ja, gerade an dem Kontrast wird die neue Akzentuierung besonders deutlich. Einige Aspekte gilt es festzuhalten.

Anders als Habermas ringt Rawls nicht so sehr damit, dass es doch Formen der Kommunikation geben muss, die nicht bereits von Machtfragen oder politischen Interessen verstellt sind. Er arbeitet nicht an der Frage, wie Vernunft im öffentlichen Raum prozedural wirksam werden kann. Die „innere Logik“ der Auseinandersetzung im öffentlichen Raum ist nicht das zentrale Thema. Vielmehr ist Rawls besorgt über die Pluralität von potenziell sogar vernünftigen Weltdeutungen, die

51 Rawls, *Politischer Liberalismus*, 313.

52 Rawls, *Politischer Liberalismus*, 314.

53 Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 315.

54 Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 319.

nicht miteinander vermittelbar sind. Sein Anliegen ist die Darstellung einer Gesellschaft, die dem Faktum des Pluralismus ausgesetzt ist und *dennoch* Gerechtigkeitsprinzipien teilen kann. Pluralismus sieht so aus, dass es gerade keine letzte Übereinkunft über Wahrheiten gibt; vielmehr verschreiben sich Personen nicht nur religiösen Weltansichten ebenso wie weltanschaulich umfassenden Lehren, sondern akzeptieren sie als wahre Lehren.⁵⁵ Vor allem beinhalten diese auch Gründe für politische Einstellungen, die nicht miteinander kompatibel sind. Statt nun – wie etwa Habermas – zu erklären, dass auch solche Einstellungen und Gründe einen transformativen Prozess im Lichte der Öffentlichkeit durchlaufen können, bleiben sie bei Rawls unaufklärbar.

Folgerichtig ist es kein Verfahren der politischen Willensbildung, das die Publizitätsbedingung abbilden kann. War bei Kant und in der Interpretation von Öffentlichkeit auch bei Habermas „Publizität“ gekoppelt an ein Verfahren der Willensbildung, das der Vernunft im Sinne des praktisch Richtigen erst zur Entfaltung verhilft, ist das „Vernünftige“ bei Rawls vorgängig und wird letztlich abgekoppelt vom Prozess der politischen Willensbildung festgelegt. Die „Vernunft“ wird an zwei Stellen verankert, die eine Entfaltung einer argumentativen Auseinandersetzung über verschiedene Wahrheitsansprüche zu umgehen helfen. Als moralische Personen – und damit auch als vernünftige Personen – teilen Menschen „die Bereitschaft, faire Bedingungen der Kooperation vorzuschlagen und sich an sie zu halten, vorausgesetzt, daß andere dies ebenfalls tun“.⁵⁶ Der „wirksame Gerechtigkeitssinn“ wird nicht als eine Arbeitshypothese, sondern als eine in der Moralanthropologie festgeschriebene Eigenschaft der Person interpretiert. Der zweite Aspekt der Vernünftigkeit „ist die Bereitschaft, die Bürden des Urteilens anzuerkennen und ihre Konsequenzen für den Gebrauch der öffentlichen Vernunft bei der Lenkung der legitimen Ausübung politischer Macht in einer konstitutionellen Ordnung zu akzeptieren“.⁵⁷

Die *eine Vernunft*, die Habermas dank einer prozeduralen Auslegung denken kann, gibt es bei Rawls nicht. Stattdessen müssen viele vernünftige Weltbilder anerkannt werden. Retten kann Rawls die Richtigkeitsansprüche nur mit der These, es gäbe eine Klasse von Werten, die politischen Werte, die einen besonderen Status haben. Die öffentlichen politischen Werte – so die These von Rawls – könnten „in einer Pluralität vernünftiger Lehren, wie sie von Bürgern vertreten werden, eine tiefere und häufig transzendente Grundlage finden“.⁵⁸ Auf keinen Fall ist es

⁵⁵ Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 346–347.

⁵⁶ Rawls, *Politischer Liberalismus*, 127.

⁵⁷ Rawls, *Politischer Liberalismus*, 127–128.

⁵⁸ Rawls, *Politischer Liberalismus*, 348.

aber ein Prozess der Verständigung – und sei es der politisch geführten Verständigung, welcher zur Bestätigung solcher Werte führt.⁵⁹

Bei Habermas dagegen dient die Auseinandersetzung nicht primär dem öffentlichen Umgang mit bereits als richtig anerkannten oder gar wahren Weltansichten. Seine Theorie der Öffentlichkeit ist nicht eine Theorie der Wahrheit. Vielmehr ist es ein Modell der idealen Gemeinschaft und der Austauschprozesse in einer solchen Gemeinschaft, welches den Grundstein legt für die Hochschätzung der Publizität. Mit diesen Weichenstellungen verändern sich auch die Konzepte der Publizität selbst. Bei Habermas geht es um einen Austausch von Meinungen, deren Charakteristik darin besteht, vorläufiges Wissen zu artikulieren. Nicht der Gehalt der Aussagen, sondern der Prozess der Wahrheitsfindung begründet eine optimistische Einschätzung.

So klar und einfach, wie es nun den Anschein haben mag, ist jedoch beider Verhältnis zu Kant nicht. Man möchte nun vielleicht denken, Habermas sei der Aufklärer, Rawls dagegen derjenige, der sich mit Residuen der weltanschaulichen Disparität und mit religiösen Weltansichten auseinandersetzen muss. Wenigstens so viel kann festgehalten werden: Während Habermas an der Kraft der Gründe festhält – und zwar auch an der Einheit der Gründe – wird von Rawls eine deutliche Skepsis artikuliert.

Fest steht jedoch auch: Die Konzeption der Öffentlichkeit ist bei beiden Autoren aufs Engste mit Vernunft und Vernünftigkeit gekoppelt. Jedoch wird diese Verbindung unterschiedlich ausgedeutet. Bei Habermas entfaltet sich Vernünftigkeit durch die innere Logik des öffentlichen Austausches, sofern dieser Austausch den in der Diskursethik formulierten Bedingungen genügt. In der politischen Wirklichkeit der Demokratie ist der öffentliche Vernunftgebrauch einerseits eingefriedet durch rechtsstaatliche Prinzipien. Andererseits dient der freiheitliche argumentative Austausch in einer von willkürlicher Macht bereinigten Sphäre des Politischen dazu, dass Argumente den Streit über strittige Normen gewinnen. Vernunft entfaltet sich mithin in einem Prozess, der notwendigerweise öffentlich ist. „Öffentlich“ meint hier also sehr viel mehr als nur „allgemein zugänglich“. Die von Habermas skizzierte Öffentlichkeit trägt noch jenes Siegel, das Kant der wahren Öffentlichkeit einprägte: das Rasonieren des Gelehrten, der von seiner Sache etwas versteht – und dies unter Anerkennung politischer Pflichten und Rechte.

Bei Rawls wird Vernunft im Kern nicht prozedural umgedeutet. Vernunft und Vernünftigkeit sind Sache der einzelnen Bürgerin und des einzelnen Bürgers einerseits; andererseits gibt es umfassende Lehren, die zwar möglicherweise vor dem

59 Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*, 349ff. Gerade diese Wendung hat eine grundlegende Kritik von Habermas erfahren. Vgl. Habermas, *„Vernünftig“ versus „wahr“*, 117.

Gerichtshof der allgemeinen Vernunft nicht standfest blieben. In Anerkennung eines weltanschaulichen Pluralismus weicht Rawls jedoch vor dem Schritt einer Zensur solcher Lehren zurück. Auch die zugehörige institutionelle Ordnung wird ganz anders eingeschätzt. Habermas vertraut auf eine parlamentarische Demokratie; Rawls dagegen erklärt das Oberste Verfassungsgericht als Sachwalter der Vernunft – dass dies skeptisch zu beurteilen ist, steht wohl außer Frage. Abschließend gilt hinsichtlich beider Entwürfe: Ob die Revisionen der Publizitätsbedingungen, die beide Autoren zugunsten „moderner Gesellschaften“ entwickeln, auch für die jüngsten Entwicklungen unserer Gesellschaften, vor allem auch die Entwicklungen neuer Kommunikationswege, weiterhin tragfähig sind, steht auf einem anderen Blatt.⁶⁰

60 Zwei Beiträge, die in dieser Hinsicht zum Weiterdenken einladen, sind ohne Zweifel Bernhard Peters, *Deliberative Öffentlichkeit*, in: Lutz Wingert und Klaus Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 2001, 655–677, und Cass R. Sunstein, *republic.com. Third printing with a new afterword*, Princeton/Oxford 2002.

Volker Gerhardt

Die offene Gesellschaft und ihre Freunde. Popper, Kant und einige mehr

Vorbemerkung

In einen Vortrag über die Folgen der Digitalisierung für die *Öffentlichkeit*, zu dem ich zwei Jahre vor dem Kant-Kongress nach Wien eingeladen war, hatte ich eine anerkennende Bemerkung über *Karl R. Popper* eingeflochten. Er gehört zu den großen Repräsentanten der Wiener Philosophie des 20. Jahrhunderts und hat in seinem Plädoyer für die „offene Gesellschaft“ *Öffentlichkeit* und *individuelle Freiheit* als unverzichtbar ausgezeichnet. Außerdem war Popper einer der wenigen Denker, die darauf verwiesen haben, wie eng *Vernunft* und *Öffentlichkeit* in Kants Konzeption der *Kritik* verbunden sind.

Im Vorfeld des Wiener Kongresses lag mir daher daran, die Aufmerksamkeit auf Popper zu lenken. Dabei wollte ich einer Detailbewertung so wenig vorgreifen wie einer resümierenden Gesamtdeutung, die in eine Sektion des Kongresses gehört hätte. In einer vorbereitenden Konferenz sollte es mir genügen, einen Eindruck von der polemischen Atmosphäre zu vermitteln, in der nicht nur Popper seine Einschätzung von Platon, Hegel und Marx vorgetragen hatte, sondern in der ihm vor allem die Vertreter der Kritischen Theorie begegnet waren. Wie präsent die Feindseligkeit noch Jahrzehnte nach Poppers Tod in Wien war, hatte ich nach meinem Vortrag über die *Öffentlichkeit* mit Verwunderung zur Kenntnis nehmen müssen.

1 Peinliche Vorbehalte

2012 hatte ich die Ehre, im Wiener Rathaus über „Licht und Schatten der Öffentlichkeit“ zu sprechen. Es war mir nicht möglich, zu diesem Anlass und in dieser Stadt, den nahezu vergessenen Anteil Karl R. Poppers an der Theorie der Öffentlichkeit unerwähnt zu lassen.

Man weiß, welche Namen jeder sogleich auf den Lippen hat, wenn von der philosophischen Nachkriegsgeschichte des Begriffs der Öffentlichkeit die Rede ist. Aber dass Karl R. Popper vor Hannah Arendt, Jürgen Habermas und John Rawls das erstmals von Thukydides herausgestellte, dann von Platon, Plutarch und Cicero vertiefte, im römischen Recht verankerte, dann von Dante, Erasmus und John Milton in die Neuzeit überführte, von Kant ausgezeichnete und im 20. Jahrhundert

von John Dewey, Helmuth Plessner und Karl Jaspers philosophisch aufgeladene Thema in ausdrücklicher Reaktion auf die totalitäre Verfinsterung der Politik mit neuem Geist erfüllt hat, konnte ich meinem Wiener Publikum nicht vorenthalten, obgleich ich ahnte, dass ich mir dadurch in Wien keine Sympathien erwerben würde.

Karl Raimund Popper ist zwar 1902 in Wien geboren worden und hat hier bis zu seiner Vertreibung 1937 gelebt, er ist auf dem Lainzer Friedhof mit seiner ebenfalls aus Wien stammenden Frau Anna in einem städtischen „Ehrenggrab“ beigesetzt und hat zu seinen Lebzeiten fünf große österreichische Auszeichnungen erhalten;¹ doch das philosophische Interesse an ihm hält sich in Grenzen.² Bei meinem Vortrag jedenfalls war das betretene Schweigen des Auditoriums noch hinter dem Vortragspult des prächtigen Festsaals zu hören.

Vor ein paar Tagen hat mir ein Innsbrucker Kollege bestätigt, dass man in der österreichischen Philosophie nicht gerne über Popper spricht. Die Analytiker, so sagte er, verübeln Popper seine Kritik am Wiener Kreis und an Wittgenstein. In der kleiner gewordenen Schar der Nichtanalytiker gebe es erst recht Grund, gekränkt zu sein: Denn in seiner Kritik an Platon, Hegel und Marx habe Popper die tragenden Säulen der philosophischen Tradition zum Einsturz zu bringen versucht; mit seiner Verwerfung von Historismus und Idealismus habe er dem größeren Teil der Philosophiegeschichtsschreibung den Boden entziehen wollen; seine Abwehr von Psychoanalyse, Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte sei ignorant; und schließlich habe er in seiner einseitigen Parteinahme allein für die Freiheit dem Neoliberalismus, der gerade dabei sei, uns alle ins Verderben zu reißen, Vorschub geleistet.

2 Positivismus als Gerücht

Ganz ähnlich wird auch in Deutschland geurteilt. Nur kommt dort die große Zahl jener hinzu, die Popper als den Stein des Anstoßes im sogenannten „Positivismusstreit der deutschen Soziologie“ in Erinnerung haben. Zwar ist längst bekannt, dass dies gar kein Streit in der deutschen Soziologie gewesen ist, sondern ein Schlag-

1 Preis der Stadt Wien für Geisteswissenschaften (1965); Karl-Renner-Preis (1978); Österreichisches Ehrenzeichen für Wissenschaft und Kunst (1980); Ehrenring der Stadt Wien (1983); Großes Goldenes Ehrenzeichen für Verdienste um die Republik Österreich (1996). – Mein Vortrag erschien in erweiterter Fassung als Buch: *Licht und Schatten der Öffentlichkeit. Zu Voraussetzungen und Folgen der digitalen Innovation*, Wien 2014.

2 Ausnahmen in Bereichen der Wissenschafts- und Wirtschaftstheorie und der Politikwissenschaft bestätigen die Regel.

abtausch mit dem damals noch existierenden marxistischen Zweig der Frankfurter Schule. Insbesondere Ralf Dahrendorf hat in seinem Lebensrückblick entschiedene Kritik an deren soziologischer Kompetenz vorgebracht.³

Tatsache ist jedoch, dass der „Positivismusstreit“ mit der Soziologie nur wenig zu tun hatte und mit Popper insofern nichts, als der zu keiner Zeit ein „Positivist“ gewesen ist. Schon seine ersten Feindschaften hat er sich durch seinen erklärten Antipositivismus zugezogen. Mit Blick auf ihn kann in diesem Fall noch nicht einmal von „Streit“ die Rede sein – außer dass seine Opponenten die öffentliche Abrechnung wollten, um den Hegel- und Marx-Kritiker zu diskreditieren.⁴

Aber in dem, was sie ihm in wissenschaftlichen Methodenfragen entgegengehalten haben, vermochten sie kaum mehr, als den dialektischen Vorrang des Ganzen vor dem Teil zu behaupten. Es scheint, sie sahen nicht, dass dieser Vorrang auch schon die von Kant entwickelte Dialektik der reinen Vernunft bestimmt, an der sich Popper von Anfang an orientierte und es nach dem Krieg zunehmend tat – erstens, um der positivistischen Kritik der Metaphysik entgegenzutreten, und zweitens, um den Dualismus zu überwinden, den er für eine Schwäche der kantischen Konzeption ansah.

Letztlich war es wohl Poppers unbefangene Rede vom *piecemeal engineering* und von der *social technology*, auch der geistigen Arbeit, der seinen deutschen Kritikern den Anlass bot, das *Ganze* in Erinnerung zu bringen. Zu dumm nur, dass der prominenteste seiner Kritiker nicht lange zuvor das Ganze als das „Unwahre“ bezeichnet hatte, und alle anderen vergessen mussten, dass die gute deutsche Übersetzung der laxen englischen Rede vom *piecemeal engineering* „Arbeitsteilung“ ist. An der Arbeitsteilung und an der Tatsache, dass selbst Regieren eine Technik ist, auch wenn sie noch so oft als „instrumentell“ verurteilt wird, kommen selbst Revolutionäre nicht vorbei.

Mit ihrer Kritik am angeblichen Positivismus des kritischen Rationalismus Poppers rannten die marxistischen Frankfurter Soziologen somit offene Türen ein. Folglich war es nicht verwunderlich, dass der sonst jederzeit zur Polemik aufgelegte Theoretiker tatsächlich aus London zur geplanten Abrechnung auf der Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Oktober 1961 nach Tübingen anreiste und eine gänzlich unpolemische Entgegnung vortrug, an der sein erklärter Kontrahent gar nichts auszusetzen fand.⁵

3 Vgl. Ralf Dahrendorf, *Über Grenzen. Lebenserinnerungen*, München 2002.

4 Jürgen Habermas, Hans Albert und Harald Pilot haben dann den eigentlichen Streit ausgetragen. Vgl. deren Beiträge in: Theodor W. Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt/Neuwied 1978; sowie Frankfurt am Main 1993.

5 Der kleinlaute Kontrahent war Adorno, der dem kampfeslustigen Nachwuchsdenkler Habermas das Streiten überließ. Der ergriff die Chance, das bis dahin wesentlich aus historischen Reminis-

Der eher ahnungslos zu seinem Gegenspieler gewordene Theodor W. Adorno reagierte denn auch mit formvollendeter Höflichkeit, die einem k. u. k.-Hofrat alter Schule alle Ehre gemacht hätte. Das dürfte nun wieder Popper gerührt haben, dem das Geschnörkel aus seiner Jugend in Wien vertraut und im Abstand der Zeit längst kein Ärgernis mehr gewesen sein dürfte. Als Sohn eines wohlhabenden und einflussreichen jüdischen Rechtsanwalts, der es sich leisten konnte, seinen gelehrten Neigungen auf dem Feld der antiken Literatur nachzugehen, ist er in einer großen Wohnung direkt gegenüber dem Portal des Stephansdoms aufgewachsen, hatte Kontakt zu den Größen des Kaiserreichs und der nachfolgenden Republik und war mit der k. u. k.-Lebensart so vertraut, dass er sich als junger Mann für den Kampf an der Seite der Arbeiterklasse entschied.

Liest man heute nach, was auf der Tübinger Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie zwischen Popper und Adorno in der Sache verhandelt worden ist, kann es einem leidtun, dass die beiden nicht über ein Thema gesprochen haben, zu dem beide einen besonderen Bezug hatten. Das hätte zum Beispiel die Musik sein können. In den zwanziger Jahren haben womöglich beide in Wien, ohne voneinander zu wissen, Abend für Abend dieselben Konzerte besucht. Beide haben die weitere Entwicklung der Musik verfolgt und theoretisch bedacht. Leider hat Popper dazu, von den Reflexionen in den biographischen Ausgangspunkten abgesehen,⁶ keine eigenen Texte hinterlassen.

3 Irritierender Genius

Poppers musikalische und literarische Bildung hilft ihm im Urteil des deutschen vermutlich so wenig wie in dem des österreichischen Publikums. Auch sein stets den Anschluss an Kant suchendes Werben für den Frieden ändert daran nichts. Schon gar nicht sein entschiedenes Eintreten für die freiheitliche Kultur des Westens. Nachdem Popper 1965 von Königin Elizabeth mit dem Titel des *Knight*

zenzen bestehende wissenschaftstheoretische Programm der Kritischen Theorie zu umreißen, um damit deutlich zu machen, dass Popper nicht dazugehöre. Mit etwas mehr geschichtlichem Sinn und bei Verzicht auf die klassenkämpferische Attitüde hätte das Ergebnis durchaus auch anders ausfallen können. Denn die von Habermas aufgebrachte Rede vom „positivistisch halbierten Rationalismus“ traf gewiss auf die erklärten Positivisten des Wiener Kreises zu, nur auf Karl Raimund Popper gewiss nicht. – Die Texte sind gesammelt in: Theodor W. Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt/Neuwied⁶1978; sowie Frankfurt am Main 1993.

⁶ Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung* (1979), Hamburg 1995, 71–98. Was er hier über den Ursprung der polyphonen Musik, über zwei Arten von Musik (der subjektivistischen und der objektivistischen – die er den Welten 2 und 3 zuordnet) und über die „Idee des Fortschritts“ in der Musik sagt, ist bemerkenswert.

Bachelors geadelt worden war und den *Sir* im Namen tragen durfte, galt dies bei vielen noch dem Sozialismus anhängenden Denkern als Beleg dafür, dass er nun definitiv auf die Seite des Kapitalismus gewechselt sei.

Auch wenn Popper in seinen historischen Prognosen weitgehend recht behalten hat und in seiner Priorisierung der Freiheit alternativlos ist – und obgleich er eine philosophisch elaborierte Konzeption von Wissenschaft vertritt –, fühlen sich selbst seine Schüler auf dem von ihm eingeschlagenen Weg nicht wohl. Aus seinen hochbegabten Mitarbeitern sind vornehmlich Abweichler geworden. Ich erinnere an Imre Lakatos, Thomas S. Kuhn und Paul Feyerabend. Der „kritische Weg“ ist zwar „allein noch offen“, aber er ist unbequem und ist, wie schon die Opposition gegen Kant durch seine ersten großen Nachfolger bis hin zu Nietzsche zeigt, alles andere als trivial.

Was soll man auch von einem Denker halten, der den Vorzug der Demokratie darin sieht, dass sie es möglich macht, das regierende Personal unblutig auszuwechseln? Von einem Theoretiker, der die Wissenschaft auch nur als einen Teil der das Leben ausmachenden Bemühung ansieht, Probleme zu lösen? Der sich weigert, der Philosophie eine methodologisch ausgezeichnete Sonderrolle zuzuschreiben und ihre ganze Kraft aus dem Selbstdenken unter kompetenter Einlassung auf die Einzelwissenschaften zu gewinnen sucht? In der Sache nimmt das zwar ziemlich genau Kants Forderung auf, der Philosoph solle ein „Selbstdenker“ sein. Aber was sollen die Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts von einem solchen selbstdenkenden Philosophen erwarten, der allen Ernstes nicht nur ein empirischer, sondern auch metaphysischer Realist zu sein versucht?

Ich lasse diese Fragen offen und beschließe sie mit der Reminiszenz an ein Gespräch, das ich vor etwa zehn Jahren mit einem angesehenen ungarischen Politikwissenschaftler geführt habe. Der war, wie er sagte, bis zum Systemwechsel im Ostblock ein Anhänger Poppers. Nun aber sei er zum Anhänger von John Rawls geworden. Als ich ihn verwundert fragte, was diese Sinnesänderung bewirkt habe, gab er mir zu Antwort: Popper habe zwar recht, aber er sei „zu einfach“. Und auf meine Gegenfrage, ob der in der Tat um alles andere als um Einfachheit bemühte Rawls denn wenigstens die Wahrheit besser treffe, erhielt ich die Auskunft, das könne man so einfach nicht sagen.

Eine solche Auskunft kann nur den überraschen, der nicht weiß, was die Vorherrschaft der Schulen in der Philosophie anrichtet: Im Vordergrund stehen nicht die wirklichen, sondern die selbstgemachten Probleme, bei deren Diskussion man schon zufrieden ist, wenn sie den eigenen Ansprüchen genügt. Dass Kants Programm einer „kritischen Philosophie“ wesentlich aus einer Selbstkritik der kritischen Vernunft besteht, ist noch lange nicht zum Standard des Philosophierens geworden.

4 Der umfassende philosophische Anspruch.

Ich widerstehe der Versuchung, das Schicksal von Poppers Denken in seiner exemplarischen Stellung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts nachzuzeichnen und zu bewerten. Es genügt, zu versichern, dass der „Widerhall“, den er erzeugt, höchst „vielstimmig“ ist. Am Ende, so denke ich, reicht es aus, kenntlich machen, dass dies als „Nachhall“ Kants verstanden werden kann.

Unter den zahlreichen Philosophen, die durch die Nationalsozialisten ins Exil gezwungen worden sind, nimmt Popper allein dadurch eine Sonderstellung ein, als er sich selbst im fernen Neuseeland in der Verantwortung gesehen hat, seinen Beitrag zum Kampf gegen Hitler und gegen jene, die ihn möglich gemacht haben, zu leisten. Und er hat sich mit seiner Rückkehr nach Europa weiterhin in der Verpflichtung gesehen, die Wiederkehr totalitärer Herrschaft zu verhindern.

Daraus kann man gewiss keinen Anspruch an jeden erheben und man wird niemanden tadeln, der für sich persönlich andere Konsequenzen gezogen hat. Überdies haben wir mit Hans Kelsen, Eric Voegelin, Karl Löwith, Hans Jonas, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno oder Ernst Bloch und vor allem mit Hannah Arendt eine Reihe von Emigranten, die in ihrem Denken das totalitäre Versagen ihres Zeitalters ernst genommen und zum Gegenstand erfahrungsgesättigter philosophischer Analyse sowie zum Anlass eindringlicher Mahnung gemacht haben.

Es wäre nur peinlich, Popper in dieser Aufzählung einen Listenplatz geben zu wollen. Aber man darf sagen, dass er in seinem Denken mit dem wohl umfassendsten systematischen Anspruch aufgetreten ist: Er hat als Theoretiker der Wissenschaft begonnen und hat in der Folge eine umfassende Philosophie des Erkennens entworfen, deren Innovation in ihrer Verbindung mit der Evolution des Lebendigen einerseits und der moralischen Selbstanforderung der Wissenden andererseits besteht.

Es ist überdies seine Theorie des Wissens, die nicht erst an ihren von ihr selbstkritisch eingestandenen Grenzen dem Glauben einen legitimen Platz einräumt. Die heftigste Gegnerschaft hat Popper sich schon in seinen ersten Schriften dadurch zugezogen, dass er das Wissen selbst nicht auf Wissen oder erwiesene Gründe stützt und somit bereits im Vorhof des Wissens Raum für den Glauben lässt.

Eine Schwäche Poppers, und ein gravierender Mangel im Vergleich zu Kant, besteht in meinen Augen darin, dass er hier lediglich von Mutmaßungen, Dogmen und Mythen spricht, sich aber nicht zu einer Konzeption rationalen Glaubens durchringen kann. Religionsphilosophie und Ästhetik sind die beiden philosophischen Disziplinen, die er so gut wie unbearbeitet gelassen hat.

Dafür hat Popper eine Naturphilosophie konzipiert, in der die leibliche, soziale und kulturelle Existenz des Menschen ihren systematischen Ort erhält. Mit diesen

Einsichten entwickelt er eine Theorie der Sprache, durch die er sich den Zugang zu einer Philosophie des Geistes eröffnet, die in eine Metaphysik einmündet, die trotz der funktionalen Unterschiede zwischen physischer, psychischer und intelligibler „Welt“ die Realität der einen Welt zu verteidigen sucht. Daneben gibt es substantielle Beiträge zur Geschichtsphilosophie, zur Sozial- und zur Politischen Philosophie⁷ sowie – immer wieder mit Blick auf die Epoche machende Leistung Albert Einsteins – zu Einzelproblemen der Physik.

Und wenn ich nun sage, dass Einstein für Popper das ist, wovon er glaubte, dass Newton es für Kant gewesen ist, wird augenblicklich klar, in welcher geschichtlichen Parallele er sich selbst gesehen hat. Tatsächlich können wir Popper als den Denker ansehen, der im 20. Jahrhundert die größte und in ihrem Ertrag auch bedeutendste Anstrengung unternommen hat, in Aufnahme der Einsichten der modernen Physik zu einer Revision der Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns zu gelangen.

Das war zunächst auf die methodologischen Verfahren der Naturwissenschaften beschränkt, hat sich dann aber auch auf die Sozial- und Geisteswissenschaften erstreckt und ist schließlich zu einer Neukonzeption der kulturellen Bedingungen des menschlichen Daseins gelangt. Darin ist er eigentlich nur Ernst Cassirer vergleichbar.

5 Parallele zu Kant

Wem Popper fremd ist, dem wird auch die Auszeichnung seiner philosophischen Größe und ihr Vergleich mit Kant befremdlich erscheinen. Doch man kann noch einige ergänzende und verstärkende Hinweise geben, ehe zu schildern ist, wie Popper den „Nachhall“ Kants im 20. Jahrhundert versteht und wie er sich bemüht, ihn zu verstärken.

Wer sich daran erinnert, wie wichtig es Kant in den Vorreden zur *Kritik der reinen Vernunft* ist, Metaphysik – und damit die Philosophie als Ganze – auf den „Weg der Wissenschaft“ zu bringen, der kann schon rein äußerlich die Parallele zwischen der Grundlegungsabsicht der Vernunftkritik und der *Logik der Forschung* erkennen. Poppers Schriften bestätigen, dass dies kein bloß äußerer Eindruck ist.

7 Singulär ist auch Poppers wesentlich über die Freundschaft mit einflussreichen Ökonomen vermittelte Beziehung zu den Sozialwissenschaften, die nicht nur in seiner Kritik an dem von ihm so genannten „Historizismus“, sondern auch in seiner Priorisierung der Freiheit zum Ausdruck gekommen ist. In beiden Punkten steht er den Prämissen der kantischen Geschichtsphilosophie und der kritischen Ethik besonders nahe. Jede auf diese Punkte bezogene Kritik an Popper ist auch eine Kritik an Kant.

Der Name Kants wird häufiger genannt als der jedes anderen Denkers, und Poppers autobiographische Aufzeichnungen geben die Auskunft, dass er in den Jahren der Ausarbeitung und Fortführung seiner Theorie des Wissens immer wieder zu Kants erster Kritik gegriffen und Maß an ihr genommen hat.

Das hat in den Texten der *Logik der Forschung* und der *Conjectures and Refutations* deutliche Spuren hinterlassen, und nur wer nicht weiß, was „Selbstdenken“ heißt, kann sich fragen, warum der Autor nicht Kantianer geblieben oder wenigstens geworden ist. Doch ich denke, man kann auch einem Kantianer verständlich machen, warum Popper seinem philosophischen Anspruch untreu geworden wäre, wenn er sich auf eine Interpretation der Werke seines überragenden Vorgängers beschränkt hätte:

Schon der junge Popper wollte seine Welt mit Blick auf *die* Wissenschaft verstehen, die seine Zeit bestimmte. Und das war die *Physik seines Jahrhunderts* – also nicht mehr die Weltmechanik Isaak Newtons, sondern die Relativitätstheorie Albert Einsteins – mit allem, was sich schon vorher mit der Entdeckung der thermodynamischen Besonderheiten ergeben hatte. Damit entfällt für Popper nicht nur die Apriorität von Raum, Zeit und Kausalität, sondern auch die apriorische Grundlegung der Welterkenntnis überhaupt. Und da für Kant die „Revolution der Denkungsart“ wesentlich darin bestanden hat, an die Stelle gegenständlicher Gegebenheiten eigene kategoriale Leistungen des begreifenden Menschen zu setzen, geht Popper (ganz auf der Linie Kants verbleibend) nur einen kleinen Schritt weiter und ergänzt die vorgegebenen begrifflichen Ordnungsleistungen des aus sich heraus spontan arbeitenden Verstandes durch weitere intentionale Akte des Menschen.

Es sind dies Handlungen und Leistungen, wie sie in der Naturerkenntnis spätestens mit dem Aufkommen von Theorien üblich sind. Popper nennt Thales als Beispiel und rühmt an ihm, dass er bereits seine Schüler zum Widerspruch ermuntert habe. Im 20. Jahrhundert aber genügt es nicht, an den souveränen Umgang mit Theorien zu erinnern. Denn mit der durch die Relativitätstheorie notwendig werdenden Radikalisierung der kopernikanischen Wende dürfen die Theorien selbst nur noch als Versuche und nicht länger als aus Wahrheiten geschöpfte unwandelbare Erkenntnisse verstanden werden.

Damit entfällt nicht nur ein Teil der apriorischen Ordnungsfunktion des Verstandes, sondern auch die Verbindlichkeit der auf sie gegründeten Schlüsse. Also hat man die Heerstraße der Induktion zu verlassen, um sich der alle Fußsteige und Seitenpfade nutzenden *Irrtumsvermutung* auszusetzen. Die vornehmste Eigenschaft einer Theorie besteht somit nicht länger in ihrer unanfechtbaren Geltung, sondern in ihrer *Falsifizierbarkeit*, und die Wissenschaft als ganze muss als Experiment begriffen werden, dessen Wissenschaftlichkeit darin besteht, auf möglichst kontrollierte Weise scheitern zu können.

6 Philosophie des Lebens

Die skizzierte Konsequenz der popperschen Forschungslogik klingt gleich mehrfach nach Nietzsche, ist aber Kant viel näher, als es Nietzsche recht gewesen wäre. Denn Popper hält sowohl das Wissen als auch die arbeitsteilige Leistung der Wissenschaft und insbesondere auch die Wahrheit für unverzichtbar, ohne die weder die Beschreibung einer so tiefgreifenden Relativierung des Erkennens noch die Verständigung über sie möglich wäre.

Wichtiger für uns ist der dadurch mitten in den Leistungen des Erkennens und des Wissens dramatisch erhöhte Spielraum menschlicher Freiheit. Nach Popper gibt es selbst in den internen Prozessen wissenschaftlicher Theoriebildung kein allein durch Logik und disziplinäre Methodik zwingend vorgeschriebenes Verfahren. Denn auch hier sind wir mit unseren Erfahrungen, Erwartungen und Interessen beteiligt; schon hier untersteht die Wissenschaft der Verantwortung des Menschen, die im Prozess seiner zivilisatorischen Entwicklung auf dramatische Weise wächst.

Dass an dieser Einsicht Poppers, die mit der Konzeption seiner „offenen Gesellschaft“ verbunden ist, indirekt auch Kant beteiligt ist, kann ein beiläufiger Hinweis zeigen, ehe abschließend von der „offenen Gesellschaft“ und der viel zu geringen Zahl ihrer erklärten Freunde zu reden sein wird. Der Hinweis hat damit zu tun, dass die „offene Gesellschaft“ nicht als eine aus einem internen geschichtsphilosophischen Vergleich entwickelte didaktische Epochenerfindung nach dem Schema von Antike, Mittelalter und Moderne – vielleicht auch gar von „Postmoderne“ – zu verstehen ist. Sie stammt vielmehr aus einer naturgeschichtlichen Reflexion auf die stets aus und mit Natur erfolgende Entfaltung der menschlichen Kultur – so, wie das auch bei Kant der Fall ist. Ihr zugrunde liegt, bei Kant wie bei Popper, eine Annahme über das Leben, die Popper in die alltäglich wie systematisch leitende Stellung des Problems überführt.

Man kann zeigen, dass Kant in seiner durchschlagenden Kritik an Leibniz' Evolutionsbegriff⁸ zum Vorläufer der Evolutionskonzeption geworden ist, die dann mit Darwin Epoche gemacht hat.⁹ Das gelingt allein durch die scharfsinnige Dar-

8 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, mit einer Einleitung und Bibliographie hg.v. Heiner Klemme, Hamburg 2001. Hier: AA 5, § 81.

9 Dazu vom Verfasser: *Kulturelle Evolution. Philosophische Anmerkung zu einem nicht erst seit Darwin aktuellen Programm*, in: Volker Gerhardt und Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Evolution in Natur und Kultur*, Berlin/New York 2010, 185–204 (Reihe *Humanprojekt*, Bd. 6); ferner: *Evolution. Remarks on the history of a concept adopted by Darwin*, in: Aldo E. Fasolo (Hg.), *The Theory of Evolution and its Impact*, Mailand 2012, 201–210.

legung, dass Evolution nicht heißen kann, dass individuelles Leben nur aus der Entfaltung der Anlagen eines seit Beginn des Lebens vorgegebenen Keims bestehen kann, sondern dass der Keim sich erst unter den aktuellen Lebensbedingungen seines Trägers ausbildet – und sich im Prozess seiner Entwicklung modifiziert.

Damit ist es Kant, der die Evolution zu einem für empirische Einflüsse offenen Vorgang macht. Das hat den Begriff nicht nur als Gegenbegriff zur Revolution geschichtstauglich gemacht, sondern ihn auch als biologischen Terminus für ein historisches Verständnis des Lebens geöffnet.

Die Idee dazu hat Kant bereits in seiner *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* beschäftigt; in der *Kritik der Urteilskraft* hatte er dann die begrifflichen Mittel beisammen, um den sowohl für Umwelteinflüsse als auch für eigene Leistungen offenen Entwicklungsgang eines Organismus zu beschreiben. Es fehlte lediglich die Übertragung auf den Entwicklungsprozess der Spezies, die Kant noch nicht genetisch zu fassen, wohl aber natur- und kulturgeschichtlich in der These von der Unvollkommenheit des Individuums und seiner Perfektionierung in der Gattung zu perspektivieren vermochte. Daran konnte Darwin anschließen, und dass er dafür mehr Grund hatte, als ihm selbst bewusst war, wissen wir erst im Licht der neueren Kant-Interpretation.¹⁰

Denn je mehr wir lernen, Kant auch als einen pragmatischen Denker zu lesen, umso mehr wird uns einleuchten, dass sich Popper in seiner systematischen Auszeichnung des Problems nicht weit von Kant entfernt. Zwar schießt er mit seiner These, der zufolge „alles Leben Problemlösen ist“,¹¹ über das Ziel hinaus (denn das Leben ist es auch, das uns alle Probleme stellt); gleichwohl nimmt er eine Einsicht in die dynamische Verfassung sowohl des Lebens wie auch des Wissens auf, die Kant bereits in seiner ersten Schrift über die *Wahre Schätzung der lebendigen Kräfte* entworfen, über viele Stationen seines vorkritischen und kritischen Denkens fundiert und präzisiert und schließlich in seiner Theorie des Lebens, die er in eine Theorie der Kultur münden lässt, ausgeführt hat. Er überführt sie am Ende in eine *Ethiktheologie*, die den metaphysischen Ansprüchen einer kritischen Philosophie genügt.

Dazu fehlt Popper denn doch der Mut. Er findet im Gang seiner Entwicklung zwar zunehmend deutliche Worte zur Verteidigung der Metaphysik gegen die Phalanx ihrer empiristischen Verächter. Aber die Theologie behandelt er wie ein

¹⁰ Volker Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002, ²2024.

¹¹ Vgl. Karl R. Popper, *Alles Leben ist Problemlösen*, München 1994.

der Wissenschaft unzulängliches, ja, verbotenes Terrain. Darin verfehlt er Kant, ohne auch nur eine Ahnung vom Gewicht seines eigenen Versagens zu haben.¹²

Dafür aber hat er Kants Kulturtheorie mit umso größerer Energie aufgenommen und mit den Erfahrungen angereichert, die nach dessen Tod im 19. und 20. Jahrhundert zu unser aller Leidwesen gemacht werden mussten. Poppers Kritik an Hegel und Marx, die ihm deren Anhänger auch mehr als fünfzig Jahre nach ihrer ersten Publikation so übelnehmen, als sei sie nicht aus historisch gut begründeter Sorge, sondern aus reiner Bosheit geschrieben, ist durchaus im kritischen Geist Kants verfasst. Und so sehr ich überzeugt bin, dass Poppers Platon-Kritik weit über ihr Ziel hinausschießt, so bin ich ihm doch dankbar dafür, dass er uns so nachdrücklich vor einer programmatischen Lesart der *Politeia* gewarnt hat. Das ist kein Dialog über „den“ Staat, sondern eine Unterredung über die Erziehung zur Gerechtigkeit unter den schwierigen Bedingungen der Selbstorganisation menschlicher Gemeinschaften. Und Poppers Erinnerung an Platons frühe Affinität zum Staatsmodell in Sparta macht bewusst, dass der sogar von Nietzsche so genannte „göttliche Plato“ menschlichen Irrungen unterworfen ist. Damit erhöht er die kritische Aufmerksamkeit gegenüber den frühen Dialogen und rückt zugleich die Souveränität, mit der sich Platon im *Politikos* und in den *Nomoi* von älteren Optionen löst, ins rechte Licht.

7 Die „offene Gesellschaft“ als Projekt der kritischen Vernunft

Es gibt eine Rede Karl R. Poppers, in der er die aus seiner Sicht entscheidenden Gründe für die fortwirkende Bedeutung der kritischen Philosophie Immanuel Kants im 20. Jahrhundert einem breiten Publikum verständlich zu machen sucht. Die Rede wurde am Abend des 12. Februar 1954, dem 150. Todestag Immanuel Kants, vom BBC ausgestrahlt. Popper erinnert an die große Anteilnahme, die Kants Beerdigung in Königsberg gefunden hat – an einem jener schrecklich kalten Februartage, an denen, wie Kant, als er noch lebte, sagte, selbst die Tinte im Glas gefriert. Obgleich nur ein „einfaches Begräbnis“ geplant war, folgte „unter dem Geläute aller Glocken“ ein „unabsehbarer Zug“ von Menschen dem Sarg. „Nie hatten, so berichten Zeitgenossen, Königsbergs Einwohner einen solchen Leichenzug gesehen“.

¹² Die beste Vorstellung von der philosophischen Reichweite der kritischen Religionsphilosophie vermittelt inzwischen Rudolph Langthaler in: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*, 2 Bde., Berlin 2013.

„Ich möchte die Vermutung wagen“, so Popper in seiner Londoner Rundfunkansprache,

daß damals, im Jahre 1804, unter der absoluten Monarchie Friedrich Wilhelms III., jenes Glockenläuten für Kant ein Nachhall (!) der amerikanischen und französischen Revolutionen, ein Nachhall der Ideen der Jahre 1776 und 1789, war: Kant war für seine Mitbürger zu einem Symbol dieser Ideen geworden, und sie kamen zu seinem Begräbnis, um einem Lehrer und Verkünder der Menschenrechte, der Gleichheit vor dem Gesetz, des Weltbürgertums, des ewigen Friedens auf Erden und – was vielleicht noch wichtiger ist – der Selbstbefreiung durch das Wissen zu danken.¹³

Popper stellt den Text dieser Rede der ersten deutschen Ausgabe der 1944 in Christchurch/Neuseeland abgeschlossenen und im letzten Kriegsjahr in London erschienenen *The Open Society and Its Enemies* voran. Die Deutung des Nachhalls enthält *in nuce* die Botschaft des ganzen Buches, dessen Übersetzung ins Deutsche dem „Philosophen der Freiheit und der Menschlichkeit Immanuel Kant“ gewidmet ist.

In seiner Auszeichnung der „Selbstbefreiung durch das Wissen“, dem Popper bis dahin den größten Anteil seines Denkens gewidmet hat, folgt er der Reihenfolge, die Kant mit seinen drei Kritiken selbst gewählt hat. Im Übrigen aber zeichnet er mit den großen politischen Ideen Kants: Freiheit, Menschenrechte, Gleichheit vor dem Gesetz, Weltbürgertum und ewiger Frieden, die zentralen Momente aus, denen die von ihm gleichermaßen beschriebene wie auch geforderte „offene Gesellschaft“ zu folgen hat.

Die deutschen Leser der 1957 erschienenen Ausgabe der *Offenen Gesellschaft* haben sich durch die entschiedene Kritik an Platon, Hegel und Marx derart beeindruckt lassen, dass sie auf die politische Botschaft des Buches kaum noch achten konnten. Sie haben reagiert, wie jeder reagiert, dem man ein wichtiges Element seiner raren Bildung zu nehmen versucht – also mit Trotz und Ablehnung.

Es war noch nicht lange her, dass ein großer amerikanischer Denker die gesamte Philosophiegeschichte als eine Folge von „Fußnoten zu Platon“ bezeichnet hatte.¹⁴ Und da kommt dieser anglierte Wiener Volksschullehrer, der bislang nur als wissenschaftstheoretischer Autodidakt auf sich aufmerksam gemacht hatte, und

13 Karl R. Popper, *Immanuel Kant. Der Philosoph der Aufklärung. Eine Gedächtnisrede zu seinem hundertfünfzigsten Todestag*, in: Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I: *Der Zauber Platons*, Bern/München 1957, 9–19, hier: 9. (Das Vorwort basiert auf der Rede im BBC.)

14 Alfred North Whitehead: „Die sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas lautet, daß sie aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon besteht.“ Alfred North Whitehead, *Prozess und Realität*, Teil II, Kapitel 1, Abschnitt 1 („The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato.“).

erklärt Platon zum Verräter an seinem Lehrer Sokrates und zum wirkungsmächtigsten Vorläufer des totalitären Denkens. Es versteht sich von selbst, dass sich Popper damit kaum Freunde in Deutschland erwerben konnte, denn was wüssten wir von der Größe des Sokrates, wenn es Platons literarische und philosophische Vergegenwärtigung seines Lehrers nicht gäbe?

Ich betone erneut, dass auch mich die Platon- und die Hegel-Kritik Poppers nicht überzeugt. Und um das tragische Schicksal des jungen, faustisch einsetzenden Karl Marx zu bedauern, braucht man keine Sekundärliteratur: Man muss nur nachvollziehen, wie das von den jüdenfeindlichen Universitäten und von der Preußischen Staatspolizei sowohl um seine hoffnungsvolle wissenschaftliche Karriere wie auch um seine publizistische Wirksamkeit gebrachte Genie von seinen liberalen und humanistisch-naturalistischen Ideen abgebracht und zum populistisch-positivistischen Maulhelden wird, dessen diktatorische Machtsprüche, eines Tages von besessenen Weltverbesserern in Realpolitik umgesetzt, nur Schrecken und Entsetzen auslösen können.

Doch Popper muss man zugutehalten, dass seine mit größter Gründlichkeit vorgetragene Kritik höchst kundig und wirklich beachtenswert ist, besonders in Ausführungen, die er im „Zauber Platons“ (man beachte den Titel!) zusammenträgt. Sein Lob Platons ist offenkundig. Aber er verkennt die von allen Äußerlichkeiten unabhängige politische, ethisch-praktische, epistemische und theologische Tiefe des platonischen Denkens, die angesichts von Poppers eindringender Kritik nur umso erstaunlicher erscheinen muss.

Für mich ist die kulturphilosophische Perspektive entscheidend, in die Popper seine Konzeption der „offenen Gesellschaft“ stellt. Sie liegt nicht erst, wie viele meinen, in unserer Zukunft, und sie hat ihre Anfänge auch nicht im neuzeitlichen Aufbruch in die bürgerliche Gesellschaft, sondern sie beginnt, wie Popper es darstellt, mit dem Übergang von der vorgeschichtlichen Stammesgesellschaft in die Kultur einer rechtlichen und politischen Ordnung.

Wir haben Grund zu der Annahme, dass dieser Übergang zwischen 3000 und 1000 vor Chr. ungefähr gleichzeitig in verschiedenen Regionen der Erde stattgefunden hat, vornehmlich in den großen Flusstälern Ost- und Südasiens, Mesopotamiens und Nordafrikas. Doch so weit geht Popper nicht zurück, sondern er begnügt sich mit dem Übergang, der nach dem Ende der *dark ages* im frühen Griechenland stattgefunden hat. Er sieht in den Stadtkulturen der griechischen *poleis* den definitiv erfolgten Übergang in die „offene Gesellschaft“.

Popper also lässt die Frühgeschichte des Menschen außer Acht und stellt die „offene Gesellschaft“ pauschal den „Stammesgesellschaften“ gegenüber. Diese Opposition, so meint er, präge die politische Geschichte der Menschheit als Ganze, wie nicht allein die Rückfälle der feudalistischen, nationalistischen, kommunistischen und rassistischen Ideologien, sondern auch die bis in die Gegenwart präsenten

Stammeskulturen belegen. Popper erwähnt die Maori, hätte heute aber gewiss nicht gezögert, Beispiele nicht nur aus dem Nahen, Mittleren und Fernen Osten, sondern auch aus unserer nächsten Nähe zu nennen.

Der erste große Konflikt zwischen „geschlossener“ und „offener Gesellschaft“ findet für ihn zwischen dem 6. und 4. Jahrhundert in Griechenland statt. Die „große Generation“ der Athener von Kleisthenes über Themistokles und Perikles bis hin zu Sokrates habe die *polis*-Kultur demokratisiert und damit ein über die Jahrtausende fortwirkendes Ziel gesetzt. Doch das in stammesgeschichtlicher Rückständigkeit befangene Sparta habe dieses Ziel desavouiert. Dabei habe die Tyrannei der Dreißig, allen voran Platons Oheim Kritias, blutige Schützenhilfe geleistet. Platon selbst habe die philosophischen Argumente nachgeliefert.¹⁵

Die wirkungsvollste Formulierung des „Programms“ der offenen Gesellschaft entdeckt Popper in der von Thukydides überlieferten Grabrede des Perikles. Ich zitiere nur eine Passage in Poppers eigener Übersetzung:

Unsere Stadt steht der Welt offen; wir vertreiben nie einen Fremdling [...] Wir sind frei, genau so zu leben, wie es uns gefällt, und doch sind wir immer bereit, jeglicher Gefahr ins Auge zu sehen. [...] Wir halten die Diskussion nicht für einen Stein des Anstoßes auf dem Weg zu einer politischen Aktion, sondern für eine unentbehrliche Vorbereitung zum weisen Handeln. [...] Wir halten das Glück für die Frucht der Freiheit und die Freiheit für die Frucht der Tapferkeit [...].¹⁶

Die „offene Gesellschaft“, für deren Ideen Popper vornehmlich Thukydides und Protagoras, aber auch das Leben und Sterben des Sokrates in Anspruch nimmt, ist die Gesellschaft der freien Individualität, die sich einer Vernunft öffnet, die allen zugänglich ist und die jedem die Kraft der Einsicht zutraut. Das Offene tritt mit der Aufklärung hervor, um die sich das um Wissen bemühte Individuum bemüht. Dabei geben die Umstände immer Grund, kritisch zu sein, und die Grenzen der eigenen Erkenntnis sind Anlass genug, die Kritik von anderen nicht zu scheuen. Weil aber jeder auf Wissen ausgerichtete Mensch niemals mehr als seine eigenen Gründe und

15 Das motiviert Poppers unerhörten Angriff auf Platon, dem er Verrat am Menschheitsziel der Demokratie und an der Person seines Lehrers Sokrates vorwirft. Dadurch sei die „offene Gesellschaft“ bis heute diskreditiert, obgleich wir ihr nicht nur die Idee, sondern auch die erste Praxis der Demokratie verdanken. Siehe dazu: *Die offene Gesellschaft* 1, 248 ff. Doch man muss Popper entgegenhalten, dass er Platons differenzierte Kritik der Demokratie, in der viele positive Momente dieser Staatsform zur Sprache kommen, nicht angemessen würdigt. Über Platons letzte Schrift, die *Nomoi*, die gar nicht anders als demokratisch gedacht werden kann, die auf die Gleichheit von Frauen und Männern hinausläuft und die Geltung einer rechtlichen Verfassung voraussetzt, schweigt Popper sich aus.

16 Thukydides in der Übersetzung von Popper, *Die offene Gesellschaft* 1, 250.

seine freie Einsicht einbringen kann, hat er jeden anderen Menschen ebenfalls als prinzipiell frei und gleich anzusehen. Deshalb ist es kein Zufall, wenn unter dem allgemeinen Anspruch auf Wissen erstmals Demokratie gewagt worden ist.

Die Aufklärung ist somit kein „Projekt der Moderne“. Sie wird bereits durch die antike Befreiung der Politik von feudalen und religiösen Bindungen heraufgeführt. Sie ist mit dem Prozess der Autonomisierung des Politischen und mit der Entstehung der auf individuellen Meinungsäußerungen basierenden Öffentlichkeit verbunden. Folglich hängt sie auch mit der Entwicklung des Bewusstseins einzelner Personen zusammen. Das ist ein Punkt, den Popper später in seiner Theorie des Geistes berührt, aber leider nicht systematisch weiterführt.¹⁷

Heute ist die „offene Gesellschaft“ zum fundamentalen Prinzip der Weltgesellschaft geworden, die sich seit dem Ende des 2. Weltkriegs mit zunehmendem Bewusstsein der entstehenden Einheit bildet. Denn so unterschiedlich die Kulturen, Religionen und Regierungsformen auch sind: Die Teilnahme an der Weltwirtschaft, am Weltverkehr, am internationalen Sport, am Tourismus, an der weltweiten Katastrophenwarnung, der Katastrophenhilfe sowie die Mitwirkung in den Gremien internationaler Organisationen bieten eine solche Vielzahl an materiellen, technischen und propagandistischen Vergünstigungen, dass sich selbst diejenigen Staaten nicht ausschließen, deren Selbstverständnis eher auf Abwehr der als „kapitalistisch“, „westlich“, „christlich“ oder „teuflich“ angesehenen Außenwelt gegründet ist. Die Ausnahme Nordkoreas bestätigt die Regel und auch das China und das Russland der Gegenwart machen hier keine Ausnahme, obgleich ihre Opposition gegen den „Westen“ oder gegen die „Globalisierung“ das aktuell so erscheinen lässt. *De facto* kommt keines dieser Länder ohne den Weltmarkt, die weltweite digitale Vernetzung oder den Weltverkehr aus. Und alle, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, sind von der weltumspannenden Klimakrise betroffen.

Poppers Begriff der „offenen Gesellschaft“ ist weiter gefasst als der der Öffentlichkeit. Er ist nicht auf die kommunikativen Verkehrsformen einer Gesellschaft beschränkt, sondern er geht von der grundsätzlichen *Offenheit gegenüber Problemen* aus. Die Überzeugung, dass „Leben Problemlösen ist“, führt zu einer experimentellen Einstellung, die auch dem Dogmatismus der sozialen Sicherheit widerspricht. Als sicher kann eigentlich nur gelten, dass man auf *Wissen* nicht verzichten kann. Daraus folgt die entschiedene Abkehr von allen Formen der Bevormundung und Überwachung.

Offenheit im Sinne Poppers muss daher als die Bedingung der faktischen Organisation der Gesellschaft verstanden werden. Die Gesamtverfassung einer Menge

17 Den Hinweis darauf verdanke ich einer überdurchschnittlichen Bachelorarbeit von Fred Felix Zaumseil: *Karl R. Poppers Konzeption der Öffentlichkeit*, Humboldt-Universität zu Berlin, Juli 2012.

von Menschen, die sich wechselseitig Freiheit, Gleichheit und Eigenständigkeit zusichern, ist an die freie Zugänglichkeit von Informationen, an die Meinungsfreiheit eines jeden Einzelnen sowie an deren rechtliche Garantie gebunden. Die Offenheit kann nur durch den rechtlichen Schutz der Öffentlichkeit gewährleistet werden. Und sie bedarf des Rückhalts in den Rahmenbedingungen des alltäglichen Handelns.

Nimmt man hinzu, dass sich (allein nach den Üblichkeiten politischer Konkurrenz) zu jeder herrschenden Macht Oppositionen bilden, deren Freiheit zu schützen ist, folgt aus dem Prinzip der Offenheit die Notwendigkeit besonderer Garantien für die Opposition. Eine entsprechende Differenzierung der Gesellschaft vorausgesetzt lassen sich besondere Schutzrechte für abweichende Meinungen und für Minderheiten herleiten, die es ihrerseits erforderlich machen, dass eine darüber wachende Justiz unabhängig agieren können muss. Somit kommt es allein unter dem Anspruch, die Gesellschaft medial und intellektuell offenzuhalten, zu organisatorischen Konsequenzen, die neben Meinungsfreiheit, Minderheitenschutz, religiöse Toleranz, Zulassung der Opposition, Gewaltenteilung und Menschenrechte sowie deren grundrechtliche Garantie einschließen.

Damit soll nur angedeutet werden, dass es möglich ist, die rechtsstaatliche Ordnung mitsamt der sie schützenden Institutionen aus der Selbstverpflichtung zur Offenheit herzuleiten. Die Schwierigkeiten liegen in der praktischen Realisierung, im tatsächlichen Vollzug unblutiger Machtwechsel sowie in der Sicherung des Friedens, den Popper im Anschluss an Kant als Grundvoraussetzung politischer Ordnung ausweist.¹⁸

8 Epilog

Angesichts der fundamentalen Einsichten, die mit der weltgeschichtlichen Bedeutung der so unscheinbar wirkenden Konzeption der „offenen Gesellschaft“ verbunden sind, mag es verwundern, dass ich eingangs den sogenannten „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“ überhaupt erwähnt habe.

Dieser bemühte Versuch, die Größe eines insbesondere auch durch seine lebenslange Kritik an den Totalitarismen des politischen Denkens ausgezeichneten Autors zu beschädigen, ist lediglich Teil der Geschichte der Frankfurter Schule. Die hatte mit ihrer Selbstausszeichnung als „kritische Theorie“ versucht, sich das Beste aus dem philosophischen Erbe der Aufklärung anzueignen, ohne wirklich die

¹⁸ Karl Popper, *Von der Notwendigkeit des Friedens* (1993), in: Karl Popper, *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, Darmstadt 1994, 319–326.

Neigung zu haben, diesem Erbe auch gerecht zu werden. Man lese, was dazu in der *Dialektik der Aufklärung*, den *Minima Moralia* oder in der *Negativen Dialektik* zu lesen ist.

Da musste es vor allem bei Adorno Besorgnis erregen, dass ein der Aufklärung und insbesondere der Philosophie Kants viel näher stehender „kritischer Rationalismus“ Beachtung fand. In dieser Bezeichnung war der Refrain auf den Titel von Kants Hauptwerk nicht zu überhören. Das darin die selbsternannten „kritischen Theoretiker“ eine Gefahr für ihren eigenen historischen Geltungsanspruch erkannten, liegt auf der Hand. Nicht weniger offenkundig ist, welche Absicht darin lag, den Vernunftanspruch der Rationalisten zu „halbieren“.

An Poppers argloser Reaktion auf den ersten Angriff auf ihn erkennt man, dass er sich noch nicht einmal vor die Notwendigkeit einer Verteidigung gestellt gesehen hat. In seinem Vortrag vor der Soziologenvereinigung wundert er sich lediglich über den gegen ihn erhobenen Verdacht und setzt geduldig auseinander, wie er sein auf Widerspruchsfreiheit und empirische Überprüfbarkeit gerichtetes methodisches Verfahren versteht. Der Vernunfttheoretiker Popper ist vornehmlich darum bemüht, die Erkenntnis auch der gesellschaftlichen Vorgänge auf ein solides empirisches Fundament zu stellen. Auch darin bleibt er, ohne gleich die großen Ansprüche der Vernunft zu bemühen, dem auf Sicherung der Erfahrungswissenschaften gerichteten Verfahren Kants verpflichtet.

So ist auch im Kleinen der Widerhall von Kants kritischer Philosophie vernehmbar. Kein Lärm, ob er nun von vielen Stimmen oder vom Geläut der Glocken verursacht ist, entscheidet über die Bedeutung eines Denkers. Ausschlaggebend ist allein der sachliche Gehalt seiner Theorie. Der ist bei Popper höchst beachtlich – und damit auch der Widerhall selbst dort, wo er sich gar nicht auf Kant beruft. Diese ganz durch die sachliche Nähe vermittelte Wirkung dürfte das verlässlichste Indiz für die historische Bedeutung eines Denkers sein. Sie ist nicht durch eine äußerliche Referenz, erst recht nicht durch das Zitat eines halbierten Titels, der so zum bloßen Ornament verkommt, sondern allein durch eine systematische Leistung vermittelt, auf die auch die nachfolgenden Generationen angewiesen bleiben, sofern sie sich unter den Anspruch des „Selbstdenkens“ stellen.

Dass Kant, der aus dem *Selbstdenken* ein Programm gemacht hat, auf das er die Philosophie zu gründen suchte, diesem seinem Denken einen epochalen Rang zu geben vermochte, ist durch das Ineinander von Individualität und Universalität lediglich als möglich ausgewiesen. Erklärt ist es dadurch so wenig wie durch die Parallele zu Sokrates, in dessen Anspruch auf *Selbsterkenntnis* wir den Gründungsakt des Philosophierens zu erkennen vermögen. Kant und Sokrates lehren uns, dass die Philosophie ihre Bedeutung nicht daraus zieht, auf welche Traditionen sie sich beruft und welche Schulen sie gründen will.

Die Rede vom „Widerhall“ ist eine schöne Metapher für den sich trotz des Vorrangs des jeweils eigenen Denkens einstellenden historischen Zusammenhang. Es kann auch Widerstand und Unwillen sein, den der Lärm der Geschichte in dem erregt, der sich vor eigene Probleme gestellt sieht. Doch indem er seinen eigenen Weg zu gehen versucht, wird er feststellen, dass ihm manche Klänge besonders nahegehen und ihn einige Motive sogar leiten. Dann braucht er nur seine Aufgabe ernst zu nehmen und sie mit Konsequenz zu verfolgen suchen, dann kann es sein, dass er mit dem Laut seines eigenen Werks – und dem darin gegebenen Beispiel – bei anderen einen Widerhall erzeugt.

So ähnlich könnte es bei Popper gewesen sein, der alles andere als ein „Kantianer“ sein und werden wollte, und doch zu einem der wirksamsten Nachfolger Kants geworden ist. Man würde seine Bedeutung schmälern, würde man ihn auf die Dimension eines „Kantianers“ zu bringen suchen. Aber er gehört zu den wichtigsten Denkern, die im Anschluss auch an Kant dazu beigetragen haben, Wissenschaft, Gesellschaft und Politik nicht nur besser zu verstehen, sondern ihnen im Interesse von Freiheit und Menschlichkeit neue programmatische Impulse zu geben.



Vernunft und Gefühl

Violetta L. Waibel

Vernunft und Gefühl im moralischen und außermoralischen Sinn bei Kant und Nietzsche

Warum bei Kant und Nietzsche über Vernunft und Gefühl nachdenken? Einen größeren Gegensatz des Philosophierens kann man sich kaum vorstellen. Für den einen zählt vor allem die Vernunft, der andere wird als der große Psychologe des 19. Jahrhunderts, als Anwalt der Gefühle und als ein bedeutender Vorgänger Freuds unter den Philosophen gefeiert. Kein Wunder also, dass sich Nietzsche wenigstens zeitweilig mit Spinoza einig wusste, dem großen Psychologen unter den Philosophen des 17. Jahrhunderts, dem auch der Neurologe Antonio Damasio mit seinem Buch *Der Spinoza-Effekt* (2005) ein Denkmal setzte. Nietzsche jubelt 1881, in Spinoza einen Vorgänger entdeckt zu haben, bis er in *Jenseits von Gut und Böse* Kant und Spinoza kurzerhand in einem Atemzug ob ihrer „dialektischen Schleichwege“ und dem „Hocuspocus von mathematischer Form“ mit beißenden Worten belächelt:

Die ebenso steife als sittsame Tartüfferie des alten Kant, mit der er uns auf die dialektischen Schleichwege lockt, welche zu seinem ‚kategorischen Imperativ‘ führen, richtiger verführen – dies Schauspiel macht uns Verwöhnte lächeln, die wir keine kleine Belustigung darin finden, den feinen Tücken alter Moralisten und Moralprediger auf die Finger zu sehn.¹

Das ist der Ton, in dem Nietzsche nicht selten über Kant spricht, den er doch immerhin auch zu den bedeutendsten Philosophen neben Platon, Spinoza und Schopenhauer zählt. Nietzsche hat, wie wir wissen, ein sehr zwiespältiges Verhältnis zu Kant, wie auch seine Hochschätzung für den verehrten Lehrer Schopenhauer und den bewunderten Spinoza in heftige Kritik umschlagen konnte. Es gehört zu Nietzsches Art des Sprechens, das zutiefst Bewunderte immer auch verbal zu zermalmen. So gibt es gegen Kant neben Äußerungen höchster Wertschätzung wütende Ausbrüche, wenn nicht Entgleisungen.² Nicht bloß die „ebenso steife als

1 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 15 Bände, Berlin/New York 1988 (KSA). Hier: KSA 5, 19.

Mein herzlicher Dank gilt Andreas Wintersperger für seine sehr sorgfältige redaktionelle Unterstützung bei der Vorbereitung des Beitrags für den Druck.

2 Die Wertschätzung Nietzsches gegenüber Kant drückt sich vor allem in der Anerkennung von dessen überragender Bedeutung aus, also des „großen Kant“, wie es heißt, in: Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Ende 1870 – April 1871, 7 [123], KSA 7, 179; „Kant und Schopenhauer“ werden zu den Großen gezählt, in: *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr – Herbst 1873, 28 [2], KSA 7, 616; „Kant

sittsame Tartüfferie des alten Kant“ findet hier ihren Ausdruck. Über Spinoza weiß Nietzsche zu ätzen:

Oder gar jener Hocuspocus von mathematischer Form, mit der Spinoza seine Philosophie – ‚die Liebe zu *seiner* Weisheit‘ zuletzt, das Wort richtig und billig ausgelegt – wie in Erz panzerter und maskierter, um damit von vornherein den Muth des Angreifenden einzuschüchtern, der auf diese unüberwindliche Jungfrau und Pallas Athene den Blick zu werfen wagen würde: – wie viel eigne Schüchternheit und Angreifbarkeit verräth diese Maskerade eines einsiedlerischen Kranken!³

Nicht erst in *Jenseits von Gut und Böse*, schon 1880 artikuliert Nietzsche seine Lesart von Kants Begriff der moralischen Pflicht, die Kenntnis ebenso wie Kritik, Vorbehalte und Distanz verrät:

‚Pflicht‘ heißt: ein Ziel wollen nicht um eines anderen willen, sondern um seiner selbst willen: also ein absolutes Ziel. Der kategorische Imperativ, ein Befehl ohne Bedingungen. *Darauf* gründete Kant eine Metaphysik: denn giebt es ein Ziel ohne Bedingung, so kann dies nur das Vollkommene oder das unendliche Gut sein: gäbe es noch etwas Vollkommeneres, oder ein höheres Gut, so wäre es nicht ein Ziel ohne Bedingung. Also: eine metaphysische Annahme zu machen, wie Kant!⁴

und Schopenhauer“, die höchsten Exemplare, die die Natur hervorbrachte, in: *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1873 – Winter 1873/74, 30 [18], KSA 7, 739.

Kritik bestimmt den Grundton Nietzsches gegen Kant, der gelegentlich recht heftige Ausdrücke findet. So liest man: „Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille (– in abschreckendster Scholastik durch Kant gepredigt, den Antipoden Goethe’s)“, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, 151; „Dass man den kategorischen Imperativ Kant’s nicht als lebensgefährlich empfunden hat!“, in: *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, KSA 6, 177; „Was zerstört schneller als ohne innere Nothwendigkeit, ohne eine tief persönliche Wahl, ohne Lust arbeiten, denken, fühlen? als Automat der ‚Pflicht‘? Es ist geradezu das Recept zur *décadence*, selbst zum Idiotismus ... Kant wurde Idiot. – und das war der Zeitgenosse Goethes! Dies Verhängniss von Spinne galt als der *deutsche* Philosoph, – gilt es noch! ... Ich hüte mich zu sagen, was ich von den Deutschen denke ... Hat Kant nicht in der französischen Revolution den Übergang aus der unorganischen Form des Staats in die *organische* gesehn? Hat er sich nicht gefragt, ob es eine Begebenheit giebt, die gar nicht anders erklärt werden könne als durch eine moralische Anlage der Menschheit, so dass mit ihr, Ein-für-alle Mal, die ‚Tendenz der Menschheit zum Guten‘ bewiesen sei? Antwort Kant’s: ‚das ist die Revolution.‘ Der fehlgreifende Instinkt in Allem und Jedem, die Widernatur als Instinkt, die deutsche *décadence* als Philosophie – *das ist Kant!*“, in: *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, KSA 6, 177–178.

Friedrich Kaulbach beschäftigt sich mit *Kant und Nietzsche im Zeichen der kopernikanischen Wende: Ein Beitrag zum Problem der Modernität*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41 (1987), 349–372. Er leistet eine interessante Übersetzungsarbeit der beiden so unterschiedlichen Konzeptionen, in denen er jeweils bedeutsame Tendenzen der Wende im Denken und des Aufbruchs wie der Perspektivität freilegt.

3 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, 19.

4 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1880, 6 [135], KSA 9, 230.

Wenn Nietzsche von einem „absolute[n] Ziel“, von einem „Befehl ohne Bedingungen“, von einem „absolute[n] Gehorchen“, von einer „[a]bsolute[n] Moral“⁵ spricht, so ist klar, dass er sich in deutlicher Abgrenzung dazu versteht. Den kategorischen Imperativ als „Befehl ohne Bedingungen“ zu umschreiben, ist nicht ohne Witz, zeigt aber auch, dass die Pointe der der kantischen Moralphilosophie innewohnenden Autonomie geradezu absichtlich von Nietzsche verkannt wird.

Wenn es um die Frage des Verhältnisses von Vernunft und Sinnlichkeit geht, macht sich erneut eine Überzeichnung des Kant-Bildes bei Nietzsche bemerkbar, um den eigenen Standpunkt hell ins Licht zu rücken:

Kant suchte die äußerste Gebärde des *moralischen Stolzes* als er allen Eudämonismus verwarf: das absolute *Gehorchen*: das Ideal eines *Unterworfenen* und *Gedrückten*, der allen Werth dorthinein setzt, wozu die Gehorchenden die *beste Vorübung* haben – und nur ja keine ‚Lust!‘⁶

Statt Eudämonismus, statt einer Bejahung des Lebens, statt einem Ja zur Lust habe Kant mit seiner Moralphilosophie, mit dem kategorischen Imperativ „das absolute Gehorchen“ gelehrt. Es ist offenkundig, Nietzsches Bild von Kants Philosophie ist durchsetzt von scharfer Ironie, ist ein Gewebe aus Fakten, Übertreibungen und Verdrehungen zugunsten der eigenen philosophischen Absichten. Kant würde sich in diesen Darstellungen wohl kaum wiederfinden können. Der sachliche Kant-Leser kann diese Aussagen vor allem als pointierte Karikaturen verstehen.

Die Forschung geht davon aus, dass Nietzsche Kants Philosophie und so auch seine Moralphilosophie vor allem aus zweiter Hand kennt. Eine Schrift Kants hat er womöglich nie intensiv und genau studiert.⁷ Jedenfalls ist keine Schrift Kants in Nietzsches nachgelassener persönlicher Bibliothek verzeichnet. Die erste und wichtigste Quelle für das Bild und Verständnis von Kant dürfte Arthur Schopenhauer gewesen sein, dessen Schriften Nietzsche eingehend studiert hat.⁸

5 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Ende 1880, 7 [217], KSA 9, 362.

6 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr bis Sommer 1883, 7 [37], KSA 10, 254.

7 Vgl. Siegfried Kittmann, *Kant und Nietzsche. Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral*, Frankfurt am Main 1984, 201–202.

8 *Nietzsches persönliche Bibliothek (Supplementa Nietzscheana, Band 6)*, hg. v. Giuliano Campioni et al., Berlin/New York 2003. Zu Schopenhauer vgl. 538–543. Auch Beatrix Himmelmann geht davon aus, dass Nietzsches Kant-Bild wesentlich durch Schopenhauer bestimmt ist. Beatrix Himmelmann, *Kant, Nietzsche und die Aufklärung*, in: Beatrix Himmelmann (Hg.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin 2005, 29–46, hier: 30. In der Perspektive Schopenhauers liest auch Sandro Barbera, „Die thatsächliche Moralität des Menschen“. *Nietzsches Auseinandersetzung mit Kant von der Morgenröthe bis zu jenseits von Gut und Böse*, in: Beatrix Himmelmann (Hg.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin 2005, 130–142.

Nietzsches Äußerung über Kants angebliche oder tatsächliche Abweisung von Eudaimonie, also von Glück und Lust, bringt mich meinem Thema näher. Der Vorwurf, den Nietzsche mit Schärfe formuliert, wurde ein knappes Jahrhundert früher in ähnlicher Diktion, wenn auch in einem weit versöhnlicheren Ton, vorgetragen. Schon zu Kants Zeiten wurde sein moralischer Rigorismus hinsichtlich der Nötigung des in Freiheit gesetzten Subjekts beklagt, welches die moralische Pflicht zu erfüllen und dem Sittengesetz zu gehorchen hat, weil es soll, was es muss. Eine Freiheit ist dies mithin, die Selbstnötigung ist, eine Freiheit zum Zwang gegen sich, die Nietzsche als einen der „dialektischen Schleichwege“ Kants enttarnt.

Friedrich Schiller hat in seiner Schrift *Ueber Anmuth und Würde* Kants moralphilosophischen Rigorismus beklagt. Kant nimmt schon in den Augen Schillers keine Rücksicht, oder jedenfalls nicht die nötige Rücksicht, auf den Menschen als ein sinnliches Wesen. Das Verhältnis von Vernunft und Gefühl ist in Nietzsches Perspektive bei Kant noch drastischer und ungünstiger beurteilt. Schiller war knapp ein Jahrhundert zuvor der Wortführer, der seine Stimme gegen Kants moralische Strenge erhob und dem zahlreiche andere folgten. Es gilt daher, einen Blick auf Schillers berühmte Kritik an Kant zu werfen, die Vielen zum Vorbild wurde, um dann Nietzsches Kritik zu untersuchen.

1 Moralphilosophie als „kartäuserartige Gemütsstimmung“?

Schiller schrieb in seiner Schrift *Ueber Anmuth und Würde*:

In der Kantischen Moralphilosophie ist die *Idee der Pflicht* mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davor zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der große Weltweise gegen diese Mißdeutung zu verwahren suchte, die seinem heitern und freyen Geist unter allen gerade die empörendste seyn muß, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beyder auf den Willen des Menschen wirkenden Principien, einen starken (obgleich bey seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden) Anlaß dazu gegeben.⁹

⁹ Friedrich Schiller, *Ueber Anmuth und Würde*, Schiller, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 20/21: *Philosophische Schriften*, hg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und dem Schiller-Nationalmuseum in Marbach von Norbert Oellers und Siegfried Seidel (Erstauflage von 1795. *Schillers Werke* begründet von Julius Petersen, fortgeführt von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese, Bd. 20/21, 1962/1963, hg. v. Benno von Wiese, Register zu den Philosophischen Schriften Schillers in den Bd. 20/21, Sonderdruck aus Bd. 21), 249–308 (NA 20) und 210–231 (NA 21), Weimar ²1987, hier: NA 20, 284.

Schiller dringt darauf, dass die Neigungen des Menschen so gebildet werden müssen, dass die der Vernunft gemäßen Gefühle die Herrschaft über die unvernünftigen gewinnen und auf diesem Weg das Geschäft der praktisch moralischen Vernunft unterstützen. Er verspricht sich davon, dass die Ausübung von sittlichen Handlungen weniger ein Kampfplatz einander widersprechender Forderungen und Triebe im Menschen sind, als dass vielmehr die Kräfte des Menschen in optimierter und lebenskräftiger Weise vereint das sittlich Gute wollen.

Hölderlin, aber auch die Romantiker pflichteten ihm bei. Es galt in Schillers Diktion, den ganzen Menschen als ein Wesen zu betrachten, das nicht bloß seine Gefühle durch die Einsicht der Vernunft und einen Pflichtenkatalog zu zähmen hatte, um den moralischen Forderungen des Sittengesetzes gerecht zu werden, sondern auch die Sinnlichkeit so auszubilden hatte, dass Neigungen unmittelbar dazu beitragen, der Vernunft gemäß zu handeln.

Als wäre es von Schiller in die Feder diktiert, hält Nietzsche in der *Morgenröthe* fest:

Verwandlung der Pflichten.– Wenn die Pflicht aufhört, schwer zu fallen, wenn sie sich nach langer Übung zur lustvollen Neigung und zum Bedürfniss umwandelt, dann werden die Rechte Anderer; auf welche sich unsere Pflichten, jetzt unsere Neigungen beziehen, etwas Anderes: nämlich Anlässe zu angenehmen Empfindungen für uns. Der Andere wird vermöge seiner Rechte von da an liebenswürdig (anstatt ehrwürdig und furchtbar, wie vordem). Wir suchen unsere *Lust*, wenn wir jetzt den Bereich seiner Macht anerkennen und unterhalten.¹⁰

Diese Sätze Nietzsches entsprechen in verblüffender Weise der Kritik, die Schiller an Kant übte. Nietzsche führt in der *Morgenröthe* seine Überlegungen mit einem Vergleich fort, um dann direkt Kant ins Spiel zu bringen:

Als die Quietisten keine Last mehr an ihrem Christenthume hatten und in Gott nur ihre Lust fanden, nahmen sie ihren Wahlspruch ‚Alles zur Ehre Gottes!‘ an: was sie auch immer in diesem Sinne thaten, es war kein Opfer mehr; es hiess so viel als ‚Alles zu unserm Vergnügen!‘ Zu verlangen, dass die Pflicht *immer* etwas lästig falle – wie es Kant thut – heisst verlangen, dass sie niemals Gewohnheit und Sitte werde: in diesem Verlangen steckt ein kleiner Rest von asketischer Grausamkeit.¹¹

¹⁰ Nietzsche, *Morgenröthe* (1881), Viertes Buch 339, KSA 3, 236. Nietzsche hat einige Werke und Schriften Schillers rezipiert. Es hat sich kein direkter Beleg für eine Lektüre Nietzsches von Schillers Schrift *Ueber Anmuth und Würde* gefunden.

¹¹ Nietzsche, *Morgenröthe* (1881), Viertes Buch 339, KSA 3, 236. Vgl. ferner: „In *dieser* Sphäre, im Obligationen-Rechte also, hat die moralische Begriffswelt ‚Schuld‘, ‚Gewissen‘, ‚Pflicht‘, ‚Heiligkeit der Pflicht‘ ihren Entstehungsheerd, – ihr Anfang ist, wie der Anfang alles Grossen auf Erden, gründlich und lange mit Blut begossen worden. Und dürfte man nicht hinzufügen, dass jene Welt im Grunde einen gewissen Geruch von Blut und Folter niemals wieder ganz eingebüsst habe? (selbst

Ob die Kritik an Kants Rigorismus in Sachen Moralphilosophie von Schiller oder Nietzsche oder noch von anderen formuliert wird und welcher Kritik man sich gegebenenfalls anschließt, ist eine Frage des Stils. In der Tendenz haben Kants Kritiker in dieser Angelegenheit das gleiche Problem. Kants Moralphilosophie verlangt bekanntlich eine unbedingte Bestimmung der moralischen Maximen durch die reine praktische Vernunft, die frei ist von allen sinnlichen Einflüssen. Kant war, wie wir wissen, zutiefst davon überzeugt, dass sich in die Bestimmung der Maximen moralischen Handelns durch den reinen Willen keine anderen Bestimmungsgründe einmischen dürfen.

Aus dem Angeführten erhellet: daß alle sittliche Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowohl, als der im höchsten Maße speculativen; daß sie von keinem empirischen und darum bloß zufälligen Erkenntnisse abstrahirt werden können; daß in dieser Reinigkeit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten praktischen Principien zu dienen; daß man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzu thut, so viel auch ihrem ächten Einflusse und dem uneingeschränkten Werthe der Handlungen entziehe; daß es nicht allein die größte Nothwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es bloß auf Speculation ankommt, erfordere, sondern auch von der größten praktischen Wichtigkeit sei, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieses ganzen praktischen oder reinen Vernunftkenntnisses, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft, zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die speculative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet, die Principien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer *Anwendung* auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig [...] vorzutragen [...].¹²

Kant verbindet mit der Reinheit sittlicher Begriffe die Würde des Menschen als Vernunftwesen ebenso wie die Würde der Moralität. Er macht einen strengen Unterschied zwischen der Ebene der Begründung von Sittlichkeit und ihrer An-

beim alten Kant nicht: der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit...) Hier ebenfalls ist jene unheimliche und vielleicht unlösbar gewordne Ideen-Verhäkelung ‚Schuld und Leid‘ zuerst eingehäkelt worden. Nochmals gefragt: in wiefern kann Leiden eine Ausgleichung von ‚Schulden‘ sein? Insofern Leiden-*machen* im höchsten Grade wohl that, insofern der Geschädigte für den Nachtheil, hinzugerechnet die Unlust über den Nachtheil, einen ausserordentlichen Gegen-Genuss eintauschte: das Leiden-*machen*, – ein eigentliches *Fest*, Etwas, das, wie gesagt, um so höher im Preise stand, je mehr es dem Range und der gesellschaftlichen Stellung des Gläubigers widersprach.“ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Zweite Abhandlung 6, KSA 5, 300–301.

¹² Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. 4, Berlin 1911. Im Folgenden zitiert als *Grundlegung*. Hier: AA 4, 411–412.

wendung durch den Menschen, der bekanntermaßen ein vernünftiges und sinnliches Wesen zugleich ist. Eine Einmischung durch Gefühle in die Begriffe und Prinzipien der Moral lässt er auch für den Fall nicht zu, dass diese genau das wollen, was das Sittengesetz fordert. Das wäre Heteronomie der Willensbestimmung und eben nicht Autonomie, sittliche Freiheit.

Das aber führte Schiller, Nietzsche und andere zu den eben angeführten Kritiken an Kant. Doch eine genauere Betrachtung zeigt, dass Kants strenge Forderung der Autonomie der Vernunft und Schillers wie Nietzsches Anliegen eine Versöhnung finden können. Die Ansätze zu einer solchen Versöhnung finden sich bei Kant selbst. Es ist dazu erforderlich, Kants Antwort auf Schiller zu betrachten, der forderte, den moralischen Rigorismus durch eine Bildung des Menschen durch Schönheit abzuschwächen. Kant beantwortet Schillers Kritik in der zweiten Auflage von 1794 seiner 1793 zuerst erschienenen Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Er lobt in einer Fußnote Schillers „mit Meisterhand verfaßte[] Abhandlung (*Thalia* 1793, 3. Stück) über *Anmuth und Würde*“¹³ und verteidigt zugleich den von Schiller missbilligten moralischen Rigorismus, der aber, so betont er, fälschlicherweise einer „kartäuserartige[n] Gemütsstimmung“ bezichtigt werde. Kant ist offenkundig der Ansicht, mit Schiller in den wichtigsten Punkten übereinzustimmen. Dem „Pflichtbegriffe“ könne, „gerade um seiner Würde willen, keine *Anmuth*“ beigesellt werden, betont Kant gegen den Dichter. Denn:

Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche *Achtung* des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein *Gefühl des Erhabenen* unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne.¹⁴

Doch wenn Kant auch fordert, dass die Bestimmung des Moralischen in den Maximen des Handelns ohne Beihilfe der Sinnlichkeit und einer der Moral günstigen Gesinnung geschehen müsse, die durch das Gefühl für das Schöne oder andere lustvolle Einstellungen geprägt sei, so räumt er dennoch ein, dass es wünschenswert ist, die Pflichterfüllung aus reiner moralischer Gesinnung in einen Kontext einzubetten, der von Schönheit, Anmut und Grazie bestimmt ist. Kant führt seine Antwort auf Schiller folgendermaßen fort:

Aber die *Tugend*, d. i. die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch *wohlthätig*, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das

¹³ Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Berlin 1910. Im Folgenden zitiert als *Religion*. Hier: AA 6, 23 [OA 1794, 10].

¹⁴ Kant, *Religion*, AA 6, 23 [OA 1794, 11].

herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstatet gar wohl die Begleitung der *Grazien*, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel.¹⁵

Demzufolge ist es das alleinige Geschäft der Vernunft, die moralisch richtigen Maximen des Handelns aufzustellen. Wenn sich dann aber als Folge eine sinnlich bestimmte Zustimmung einstellt, hält Kant dies nicht bloß für unschädlich für die rein moralische Gesinnung, sondern sogar für förderlich. Hier darf daran erinnert werden, dass auch das Gefühl der Achtung für das Sittengesetz als vernunftgewirktes Gefühl angesehen wird, das die Moralität für die weiteren Folgen zu festigen verspricht. Auch die Achtung versteht Kant nicht als Triebfeder und Motivation für moralisches Handeln, sondern dieses Gefühl sei Folge der moralischen Einsicht.¹⁶ Freilich fordern Schiller und Nietzsche je auf ihre Weise eine weit umfassendere Berücksichtigung der menschlichen Gefühle in Fragen der Moralität. Die Verhältnisbestimmung von Gefühl und Moral dürfe sich nicht auf die Achtung beschränken. Mit Kants Vorstellung von der „Majestät des Gesetzes“, welche „Ehrfurcht“ einflöße, „nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet“, Vorstellungen ferner, denen zufolge die „*Grazien*, die [...], wenn [...] von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten“, wo überdies die „*Achtung* des Untergebenen gegen seinen Gebieter“, mithin Achtung der Sinnlichkeit gegen die Vernunft, zum Maßstab gesetzt ist, kann sich Nietzsche freilich nicht zufrieden geben. Das mag Schiller überlassen bleiben. Nietzsches Vertrauen in Gefühle und sein Wissen um die Macht der sinnlichen negativen wie positiven Begierden ist weit radikaler.

In der ihm typischen Manier wertet Nietzsche auch das Gefühl der Achtung mit und gegen Kant um, wenn er in *Jenseits von Gut und Böse* den moralischen Imperativ der Natur erfindet:

„Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange: *sonst* gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst‘ – dies scheint mir der moralische Imperativ der Natur zu sein, welcher freilich weder ‚kategorisch‘ ist, wie es der alte Kant von ihm verlangte (daher das ‚sonst‘ –), noch an den Einzelnen sich wendet (was liegt ihr [der Natur, VLW] am Einzelnen!),

¹⁵ Kant, *Religion*, AA 6, 23 [OA 1794, 11].

¹⁶ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, mit einer Einleitung hg.v. Horst Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003. Hier: AA 5, 71–73. Vgl. Steffi Schadow, *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, Berlin/New York 2012.

wohl aber an Völker, Rassen, Zeitalter, Stände, vor Allem aber an das ganze Thier ‚Mensch‘, *an den Menschen*.¹⁷

Hier mag daran erinnert werden, dass Kant selbst neben dem kategorischen Imperativ auch hypothetische Imperative kennt, Imperative der gemischten Natur des Menschen, wenn man so will.¹⁸ Ihnen sind all jene Bereiche überlassen, in denen nicht moralische Fragen im engeren Sinne verhandelt werden, sondern die Lebensklugheit zu Wort kommt, in die sich empirische, lebenspraktische Momente einmischen.¹⁹ Aber dieser Trennung will sich Nietzsche nicht anschließen. Kant versteht den Menschen dem Wesen nach als vernunftbegabt, eine Gabe, die dieser freilich nicht durchgängig lebt. Gleichwohl schreiben die Forderungen des Gesetzes der Freiheit kategorisch vor, dass die Maximen des Handelns so zu wählen sind, dass das Handeln in der gegebenen Situation zu einem allgemeinen Gesetz erhoben werden kann. Nietzsche betrachtet den Menschen wesentlich als vernunftbegabtes Tier, also als vernunftbegabtes und vor allem auch sinnliches Wesen. Daher spricht er vom „moralischen Imperativ der Natur“, der nicht nur Selbsterhaltung, sondern vor allem auch Selbstachtung vorschreibt, nicht ohne Blick auf die gemischte Natur des moralischen Gefühls der Achtung, das nach Kants Verständnis sowohl niederwirft als auch erhebt:

Die reine praktische Vernunft tut der Eigenliebe bloß *Abbruch*, indem sie solche, als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdenn *vernünftige Selbstliebe* genannt wird. Aber den Eigendünkel *schlägt* sie gar *nieder*, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewißheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmaßung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch tut, so fern jene bloß auf der Sittlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität, d.i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatz mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel *schwächt*, zugleich ein Gegenstand der *Achtung*, und, indem es ihn sogar *niederschlägt*, d.i. demütigt, ein Gegenstand der größten *Achtung*, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und a priori erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen

17 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 5. Hauptstück, 188, KSA 5, 110.

18 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 20.

19 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 414; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 20.

Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.²⁰

Wenngleich Kant Demütigung und Niedergeschlagenheit als Folge in die Einsicht in das Sollen moralischen Handelns akzeptiert, wünscht er doch eine positive Haltung insgesamt im moralischen Handeln. Von dieser Mischnatur der Achtung nimmt Nietzsche wenig Notiz. Vielmehr reizt ihn das Moment der Demütigung und Niederwerfung zu heißendem Spott:

Abgesehn noch vom Werthe solcher Behauptungen wie ‚es giebt in uns einen kategorischen Imperativ‘, kann man immer noch fragen: was sagt eine solche Behauptung von dem sie Behauptenden aus? Es giebt Moralen, welche ihren Urheber vor Anderen rechtfertigen sollen; andre Moralen sollen ihn beruhigen und mit sich zufrieden stimmen; mit anderen will er sich selbst an's Kreuz schlagen und demüthigen; mit andern will er Rache üben, mit andern sich verstecken, mit andern sich verklären und hinaus, in die Höhe und Ferne setzen; diese Moral dient ihrem Urheber, um zu vergessen, jene, um sich oder Etwas von sich vergessen zu machen; mancher Moralist möchte an der Menschheit Macht und schöpferische Laune ausüben; manch Anderer, vielleicht gerade auch Kant, giebt mit seiner Moral zu verstehn: ‚was an mir achtbar ist, das ist, dass ich gehorchen kann, – und bei euch *soll* es nicht anders stehn, als bei mir!‘ – kurz, die Moralen sind auch nur eine *Zeichensprache der Affekte*.²¹

Sieht man zurück zu Kant, so fährt er in seiner Antwort auf Schiller mit seinen Überlegungen fort, den Wert einer sinnlich gestimmten, positiven Einstellung zu seinen Pflichten im Kontrast zu einer von negativen Gefühlen geprägten Haltung hervorzuheben:

Frägt man nun: welcherlei ist die *ästhetische* Beschaffenheit, gleichsam das *Temperament der Tugend*: muthig, mithin *fröhlich* oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nöthig. Die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen *Haß* des Gesetzes statt finden, und das fröhliche Herz *in Befolgung* seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der *Frömmigkeit*, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstoßen zu haben), sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen besteht, der, durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch *lieb gewonnen*, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben.²²

Diese Zeilen sprechen für sich. Kant betont die unabhängige autonome Bestimmung des Willens einer moralischen Handlung, sieht sich aber überdies mit Schiller darin

²⁰ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 73.

²¹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 187, KSA 5, 107.

²² Kant, *Religion*, AA 6, 23–24 [OA 1794, 11–12].

einig, dass eine innere Haltung, die nach Schillers Forderung den ganzen Menschen bildet und ergreift, der Tugend eines Menschen durchaus dienlich ist und die moralische Gesinnung insgesamt festigt.²³

Somit könnte Nietzsche, hätte er diesen Kontext bei Kant genauer studiert, durchaus zufriedener sein mit dessen Moralphilosophie. Von Schillers Programm einer ästhetischen Erziehung des Menschen, die das Vernunftwesen und das Sinnenwesen zugleich bilden will, lässt sich jedenfalls behaupten, dass dieses vereinbar ist mit Kants Forderung, dass die Vernunft die alleinige Gesetzgeberin in Fragen der Moralität sein soll. In diesem Punkt weiß ich mich mit den Überlegungen einig, die Frederick Beiser in seinem grundlegenden und weithin beachteten Buch *Schiller as Philosopher*²⁴ ausgeführt hat, auch wenn ich ihm nicht in jeder Hinsicht zustimme. Und Nietzsches Überlegungen in der *Morgenröthe*, die sich lesen, als wären sie von Schiller, sollten damit ebenfalls befriedet sein.

Bemerkenswert ist, dass Nietzsche in einem Nachlassfragment vom Ende des Jahres 1880 dem kategorischen Imperativ gar zutraut, Ursache für das neuerliche „Herumschweifen der Seele nach Emotionen“ und einer daraus resultierenden „äußerste[n] Nervosität“ verantwortlich zu sein. Hier lässt er sich selbst zu „dialektischen Schleichwege[n]“ hinreißen, wenn er notiert:

Die Deutschen geben sich den Eindrücken ohne Kampf hin, aus Schwäche – deshalb hat gerade bei ihnen eine Religion des Mitleids so wenig Werth, weil sie der allgemeinen Schwäche schmeichelt, statt ihr zu widerstreben. Kant war es, der mit seinem kategorischen Imperativ dem Deutschen nützlich war. Jene Schwäche hat jetzt in der Musik ihren frappantesten Ausdruck bekommen – das unendlich Herumschweifen der Seele nach Emotionen, die äußerste Nervosität als Folge. *Wir* leiden daran, hinterdrein. Und *was* für Würzen braucht eine so empfindliche Rasse! Die größtsten! Es ist die Rasse der Trunkenbolde! Vielleicht hat dies Trinken sie so schwach und sentimental gemacht. – Lob des Soldatenthums, entgegengesetzt dem Künstlerthum und seiner Schmeichelgier.²⁵

23 Vgl. Violetta L. Waibel, *Autonomie des Subjekts. Kants Gefühl der Achtung und Spinozas Konzept der Freude über wahre Einsichten*, in: Stefan Lang und Lars-Thade Ulrichs (Hg.), *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, Festschrift zum 65. Geburtstag von Jürgen Stolzenberg, Berlin/New York 2013, 171–191. Ferner: Violetta L. Waibel, *Feelings, Morality, Human Beings seen Holistically. A Dialogue between Kant and Schiller*, in: *Studi Kantiani*, Beiträge der Tagung *The Early Critique of Kant's Moral Philosophy. Studi Kantiani*, Anno/Jahrgang XXXIII (2020). Section Guest Editors: Antonino Falduto and Jens Timmermann, 2021, 87–99.

24 Frederick Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford 2005, 81: Schillers „Anmut und Würde [...] is less an attempt to correct Kant's moral theory than to complete it“.

25 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Ende 1880, 7 [216], KSA 9, 362.

Diese Überlegungen zeigen, dass Nietzsche sich vor allem für eine lebensbejahende Emotionalität ausspricht, die energisches Handeln unterstützt. Das „unendlich Herumschweifender der Seele“ ist ein nutzloser Selbstzweck wie die Musik Wagners.²⁶

Wenn es haltbar ist, dass Schillers Anliegen gegen Kant mit dessen Moralphilosophie vereinbar ist, dann heißt dies freilich, dass die Gedanken, die Kant in seiner Antwort auf Schiller entwickelt, auch ausgearbeitet werden müssten. Das heißt, es muss nicht nur die Gedankenarbeit geleistet werden, die Kant in bewundernswerter Weise mit seinen Schriften zur Moralphilosophie auf den Weg gebracht hat, um die berechtigten Ansprüche der Vernunft im Hinblick auf moralische Handlungen zu artikulieren. Eine vergleichbare Arbeit müsste geleistet werden, um herauszuarbeiten, inwiefern es eine Vereinbarkeit von Vernunft und Sinnlichkeit des Menschen geben kann. Kant hat zur Frage der menschlichen Emotionalität nur gelegentliche Skizzen in seine großen Werke eingefügt. In der *Kritik der praktischen Vernunft* legt er einige grundsätzlichere Überlegungen vor, wenn er vom moralischen Gefühl der Achtung und dessen Mischnatur spricht. In der *Kritik der Urteilskraft* entwickelt er eine dreigliedrige Typologie der Gefühle, die erstens rein sinnliche von zweitens geistig belebenden und drittens moralischen Gefühlen unterscheidet. Wiederholt finden sich Passagen, in denen die Charakteristika dieser verschiedenen Arten der Gefühle bestimmt werden, vor allem, um das Gefühl des Schönen und des Erhabenen herauszukristallisieren. Überdies wird die Differenz lust- und unlustzeugender Gefühle dargelegt. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* finden sich weitere Überlegungen zur menschlichen Emotionalität und Skizzen zu ihrer Systematik, die Kant, anders als Spinoza, ansonsten der empirischen Psychologie überlässt. Kant hat offenkundig verkannt, dass eine genaue Bekanntschaft mit allen Facetten der Gefühle und der Sinnlichkeit des Menschen es in einem tieferen Sinn möglich macht, die Energien der lebensfördernden wie lebensschwächenden Begierden in die Erfordernisse der Rationalität einzubinden. Genau dies ist es, was Spinoza so überlegen macht. Jedenfalls lässt sich mit Antonio Damasio die These vertreten, dass, hätte sich Spinoza statt Descartes in der europäischen Kultur und Philosophiegeschichte durchgesetzt, das Denken sinnlichkeitsaffineren Paradigmen gefolgt wäre.²⁷

Es hat sich gezeigt, dass Kants Moralphilosophie in einer Weise lesbar ist, die den Rigorismusvorwurf abschwächt oder gar überflüssig macht. Eine Theorie der Gefühle, die an Kants Moralphilosophie der Vernunft anschließt und ihre systematischen Implikationen entwickelt und explizit macht, ist freilich ein Desiderat,

26 Nietzsche, *Der Fall Wagner: Ein Musikanten-Problem*, KSA 6, 9–53, oder die nachgelassene Schrift Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner: Aktenstücke eines Psychologen*, KSA 5, 413–445, neben zahlreichen anderen Textpassagen in Nietzsches Werk.

27 Antonio Damasio, *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, Berlin 2005.

auf das Schiller und Nietzsche je auf ihre Weise aufmerksam gemacht haben. Genau genommen hat auch Schiller für ein solches Programm nur die Vorarbeit geleistet und die berechtigte Forderung zu seiner Ausführung aufgestellt. Die eigentliche Ausarbeitung einer Theorie, die die Kompatibilität von Sinnlichkeit und Vernunft in einigen Belangen zu zeigen vermag, steht noch aus.

Offenkundig hat sich Nietzsche dieses Programm zu einem wichtigen Ziel seiner philosophischen Psychologie und psychologischen Philosophie gemacht. Bei aller Harschheit im Ton nimmt Nietzsche aus systematischen Gründen keine Rücksicht auf vorgefertigte Philosopheme, wo ihm dies wichtig scheint und wie ihm zuzugestehen ist. Er will das Wesen von Vernunft, Gefühl und Kultur von seinen Wurzeln her verstehen. Darin ist etwa seine Vorliebe für Genealogien, also auch einer *Genealogie der Moral*, begründet. Hierin liegt auch der tief verborgene Grund für seine wortmächtige Ablehnung der kantischen Vermögenslehre, wenn er etwa in *Jenseits von Gut und Böse* schreibt:

Man hatte geträumt: voran und zuerst – der alte Kant. ‚Vermöge eines Vermögens‘ – hatte er gesagt, mindestens gemeint. Aber ist denn das – eine Antwort? Eine Erklärung? Oder nicht vielmehr nur eine Wiederholung der Frage? Wie macht doch das Opium schlafen? ‚Vermöge eines Vermögens‘, nämlich der *virtus dormitiva*.²⁸

Nietzsche schreibt mit schriftstellerischem Witz weiter:

Man war sogar ausser sich über dieses neue Vermögen [das beantwortet: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Antwort Nietzsches: ‚Vermöge eines Vermögens‘, VLW], und der Jubel kam auf seine Höhe, als Kant auch noch ein moralisches Vermögen im Menschen hinzu entdeckte: – denn damals waren die Deutschen noch moralisch, und ganz und gar noch nicht ‚realpolitisch‘. – Es kam der Honigmond der deutschen Philosophie; alle jungen Theologen des Tübinger Stifts giengen alsbald in die Büsche, – alle suchten nach ‚Vermögen‘.²⁹

Aus diesen Stellen wird nicht wirklich deutlich, was Nietzsche zu seinem Eifer gegen Kants Vermögenslehre und das Suchen in den Büschen nach weiteren Trouvaillen wie etwa dem Vermögen einer intellektuellen Anschauung durch die Tübinger treibt. Nietzsche hat durchaus recht, darauf hinzuweisen, dass die Einteilung des Geistes in verschiedene Vermögen zwar einer alten Tradition der Philosophie folgt und nicht erst von Kant erfunden wurde, aber dennoch eine Konstruktion der Worte ist, die in der Sache zwar begründet ist, aber auch Grenzen der Vermögen insinuiert. Die Aktivitäten der mentalen Vermögen sind vielfältig, ihre Grenzen sind fließend. Die Rekonstruktion der Geisteskräfte mithilfe von Vermögen ist ebenso

²⁸ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, 25.

²⁹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, 24–25.

sinnreich und gut erfunden, wie sie mitunter an ihre Grenzen gerät. Bei Kant zeigt sich die Schwierigkeit, im Detail zu explizieren, wie das Zusammenspiel der Vermögen des Verstandes, der Einbildungskraft und Urteilskraft zu bestimmen ist, denkt man nur an den Kontext der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe oder auch an andere Kontexte. Nietzsche sucht sich vom Ballast der Tradition und insbesondere von dem durch Kant und seine Nachfolger im Deutschen Idealismus geschaffenen Ballast zu befreien, um einen unverstellten Blick auf die gesamte Geistnatur des Menschen zu bekommen. Er hat damit die Basis für einen Neuanfang der Philosophie des Geistes geschaffen, die ohne eine Vermögenslehre auszukommen sucht und sich stattdessen als Psychologie versteht. Nietzsche musste sich von Kant befreien und wertete daher ab. Aus der Distanz gesehen hat beides, wie mir scheint, mit verschiedenen Zielsetzungen Berechtigung.

Dem unverstellten Blick auf die Gesamtnatur des Menschen suchte sich schon Spinoza, Nietzsches Vorgänger, wie er ihn anerkennend nennt, anzunähern. Bemerkenswert ist, dass Spinozas Philosophie zur Zeit des Aufkommens von Kants *Kritiken* und Schillers Theorie einer *Ästhetischen Erziehung des Menschen* in aller Munde war, aber dennoch sein Hauptwerk kaum oder gar nicht als ein Ganzes eingehend studiert wurde. Die Substanzontologie wurde diskutiert, die Frage erörtert, wie ein Monismus, ein philosophisches System am Leitfaden Spinozas und doch unter gänzlich veränderten Bedingungen begründet und ausgearbeitet werden kann. Die Potenziale jedoch, die in Spinozas *Ethik* verborgen liegen, um den Rigorismus von Kants Moralphilosophie zu humanisieren, blieben bemerkenswerterweise unbeachtet. Spinozas *Ethik* hat einen Weg aufgezeigt, ja, seine *Ethik* ist der Weg, wie eine Aussöhnung des Denkens mit den Affekten möglich ist. Spinoza hat, wenn man so will, eine Art Psychotherapie lange vor Freud erfunden. Eine Psychotherapie freilich, gedacht nicht als Kur für Neurosen, sondern für jede und jeden oder vielleicht auch für alle und keinen, die die intellektuelle Kraft aufbringen, die eigene Mischnatur aus Affekten und aus Rationalität durchgreifend erkunden zu wollen. Spinozas ethischer Weg kann hier nicht ausgeführt werden, ist aber doch recht bemerkenswert mit Blick auf Nietzsche, der zunächst die Bekanntschaft mit Spinozas Philosophie mit großer Emphase begrüßt, um ihn dann gerade so heftig zu kritisieren wie Kant. Zu erinnern ist, dass Nietzsches Ton mit den Schriften *Jenseits von Gut und Böse* (erschieden 1886) und *Zur Genealogie der Moral*, die sich im Untertitel *Eine Streitschrift* nennt (erschieden 1887), um etliche Grade schärfer wird.

Was immer Spinoza oder Schiller geleistet haben, um Kants Moralphilosophie der Vernunft eine Theorie der Sinnlichkeit und der Gefühle an die Seite zu stellen, als den eigentlichen Meister in dieser Sache versteht Nietzsche sich selbst. Er fordert eine „Kritik der moralischen Werthgefühle“. Dem will ich mich nun zuwenden.

2 Eine „Kritik der moralischen Werthgefühle“?

Ich sah Niemanden, der eine *Kritik der moralischen Werthgefühle* gewagt hätte: und den spärlichen Versuchen, zu einer Entstehungsgeschichte dieser Gefühle zu kommen (wie bei den englischen und deutschen Darwinisten) wandte ich bald den Rücken. – Wie erklärt sich Spinoza's Stellung, seine Verneinung und Ablehnung der moralischen Werthurtheile? (Es war eine Consequenz einer Theodicee?).³⁰

Diese Notiz Nietzsches in den Nachlassfragmenten, die im Kontext der Vorrede der Schrift *Jenseits von Gut und Böse* (erschienen 1886) zwischen Herbst 1885 und 1886 entstanden ist, die aber nicht im gedruckten Werk steht, sondern zurückgehalten wurde, nimmt implizit Bezug auf Kant. Nietzsche spricht mit Bedauern aus, dass es keine „Kritik der moralischen Werthgefühle“ gebe, dass keiner sie gewagt hätte. Ich denke, Nietzsche hat bei seiner Rede von einer „Kritik der moralischen Werthgefühle“ durchaus ein Werk vor Augen, das sich an den Vorgaben der kantischen *Kritiken* orientiert, zugleich aber auch eine Kritik in einem weiteren Sinne ist.

Nietzsche ist beizupflichten, der Philosoph der Kritik, Kant, hat keine „Kritik der moralischen Werthgefühle“ geschrieben, wenigstens nicht als eigenständige Schrift, die er in den Kanon seiner Kritiken eingegliedert hätte. Davon war bereits die Rede. Das hat gewissermaßen schon Schiller in der Sache bedauert. Natürlich gibt es ein Wertgefühl im Kontext von Kants Moralphilosophie, das Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz, dem eine zentrale Stellung innerhalb der moralischen Vernunftkritik zukommt. Doch Nietzsche, ebenso wie Schiller, hat ein umfassenderes Anliegen, nämlich den sinnlichen Menschen, die sinnliche Seite des Menschen dem rationalen Menschen, der rationalen Seite auf Augenhöhe begegnen zu lassen.³¹

Freilich ist zu fragen, ob die Forderung nach einer „Kritik der Werthgefühle“ überhaupt eine sinnvolle Forderung ist. Kann dies Philosophie leisten oder ist dies nicht vielmehr Psychologie, das Geschäft also einer empirischen Wissenschaft?

³⁰ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Herbst 1886, 2 [161], KSA 12, 144.

³¹ Axel Hutter verteidigt die These, dass sich Nietzsche von seinem frühen Dualismus von Natur und Vernunft verabschiede, ohne Kants überzeugende Position in dieser Frage richtig zu verstehen: „Nietzsches Wende lässt sich auf diese Weise als kritische und berechtigte Gegenwehr gegen einen falschen Dualismus von Natur und Vernunft verständlich machen; eine Gegenwehr, die freilich in ihrer allzu unmittelbaren Negation des abgewehrten Dualismus das Abgewehrte auch festhält und so weiterhin [...] an der ursprünglichen Einsicht Kants vorbeigeht, die eine *vermittelte* Nichtidentität von Natur und Vernunft zu entwickeln weiß, durch die ein Dualismus von Vernunft und Natur ebenso wie eine Identifikation von Vernunft und Natur *gleichermaßen* ausgeschlossen wird“. Axel Hutter, *Die Anstachelung des Gedankens. Zum Naturverhältnis der Vernunft bei Kant und Nietzsche*, in: Beatrix Himmelmann (Hg.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin 2005, 152–161, hier: 153.

Hätte es für Kant ‚Metaphysische Anfangsgründe der Psychologie‘ geben können, vorausgesetzt, er hätte den für unser heutiges Verständnis nicht ganz nachvollziehbaren Ausschluss der Psychologie aus dem Kreis der eigentlich zu nennenden Wissenschaften in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* wieder zurückgenommen?³² Mir scheint, die von Nietzsche geforderte „Kritik der Werthgefühle“ wäre eine wichtige und wünschenswerte Ergänzung des kritischen Unternehmens.

Nietzsche fragt sich im Kontext der zurückgehaltenen Textstelle ferner, wie „Spinoza’s Stellung, seine Verneinung und Ablehnung der moralischen Werthurtheile“ zu erklären sei. Er wechselt bei seiner Reflexion auf Spinoza bemerkenswerterweise den Terminus. Der Mangel einer „Kritik der Werthgefühle“ in der bisherigen Geschichte der Philosophie wird der Ablehnung von „Werturtheilen“ bei Spinoza gegenübergestellt. Nietzsche bedient sich hier des zentralen erkenntnistheoretischen Terminus der Urteile Kants, um ganz richtig eine bewusste Zurückhaltung Spinozas gegenüber Werturteilen zu diagnostizieren. Noch 1881, also fünf Jahre vorher, berichtet Nietzsche an Franz Overbeck von seiner großen Entdeckung der Philosophie Spinozas, in der er viele seiner eigenen Positionen wie in einem inversen Spiegel wiedererkennt:

Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen *Vorgänger* und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht: daß mich *jetzt* nach ihm verlangte, war eine ‚Instinkthandlung‘. Nicht nur, daß seine Gesamttendenz gleich der meinen ist – die Erkenntniß zum *mächtigsten Affekt* zu machen – in fünf Hauptpunkten seiner Lehre finde ich mich wieder, dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in *diesen* Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit –; die Zwecke –; die sittliche Weltordnung –; das Unegoistische –; das Böse –; wenn freilich auch die Verschiedenheiten ungeheuer sind, so liegen diese mehr in dem Unterschiede der Zeit, der Cultur, der Wissenschaft. In summa: meine Einsamkeit, die mir, wie auf ganz hohen Bergen, oft, oft Athemnoth machte und das Blut hervorströmen ließ, ist wenigstens jetzt eine Zweisamkeit.³³

Dass Nietzsche Spinozas *Ethik* im Original studiert hat, ist kaum wahrscheinlich. Spinozas Denken lernte er zunächst durch das Buch *Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877) des Freundes Paul Rée kennen. Eine intensivere Beschäftigung Nietzsches mit Spinozas Lehre erfolgt durch die Lektüre des zweiten Bandes von

³² Vgl. Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., Bd. 4, Berlin 1911. Hier: AA 4, 471.

³³ Friedrich Nietzsche am 30. Juli 1881 an Franz Overbeck, in: Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Giorgio Colli undazzino Montinari, Abt. 3, Bd. 1: *Briefe von Friedrich Nietzsche: Januar 1880 – Dezember 1884*, Berlin/New York 1981, 111.

Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, in dem Spinozas Leben und Werk sehr ausführlich behandelt werden.³⁴ In der *Genealogie der Moral* bekennt Nietzsche, dass ihn das Buch Paul Rées nachhaltigst dazu veranlasste, den Ursprung der *Moral* zu ergründen.³⁵

Im Zuge der Ausarbeitung von *Jenseits von Gut und Böse* wird Nietzsche offenbar deutlich, dass er Spinozas Ablehnung von Werturteilen nicht folgen kann. Spinoza macht in seiner *Ethik*, und insbesondere im Vierten Teil derselben, die „[v]on menschlicher Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte“ handelt, deutlich, dass es in der Natur kein Gut und Böse gebe, dass Werte überhaupt keine ontologische Basis in den Gegenständen der Natur haben. Folglich sind diese Erfindungen Setzungen des Menschen, die durch Vergleiche und in den Begriffen vorhanden sind. „Was gut und schlecht betrifft“, schreibt Spinoza im Vorwort zum Vierten Teil der *Ethik*, „so zeigen auch diese Ausdrücke nichts Positives in Dingen an, wenigstens wenn diese in sich selbst betrachtet werden; sie sind nichts anderes als Modi des Denkens, d. h. Begriffe, die wir bilden, weil wir Dinge miteinander vergleichen“.³⁶

34 Vgl. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, 2 Bde., Bd. 1, Teilband 1: *Descartes und seine Schule. Zweiter Theil. Descartes Schule. Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, 2., völlig überarbeitete Auflage, Heidelberg 1965. Nietzsche bat Franz Overbeck mit einer Postkarte vom 8. Juli 1881, ihm den Band aus der Bibliothek oder Lesegesellschaft Basel nach Sils Maria zu senden. Vgl. Friedrich Nietzsche am 8. Juli 1881 an Franz Overbeck (mit dem falschen Poststempel „Sils Egd. 8 VI 1881“), in: Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (im Folgenden zitiert als KGB mit Angabe der Abteilung in römischen und des Bandes in arabischen Ziffern, gefolgt von der Seitenzahl), hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Abt. 3, Bd. 1: *Friedrich Nietzsche. Briefe: Januar 1880 – Dezember 1884*, Berlin/New York 1981, 100f., mit dem betreffenden Eintrag im Kommentar- und Erläuterungsband in: Nietzsche, KGA III/7, 117f. – Dass Nietzsche den Band Fischers aus der zweiten überarbeiteten Auflage benutzte, bestätigen Andreas Rupschus und Werner Stegmaier in ihrem Artikel, *„Inconsequenz Spinoza’s“? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in Jenseits von Gut und Böse* 13, in: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* 28 (2009), 299–308, 304, Fn.

Zu Nietzsches Auseinandersetzung mit Spinoza und einer Analyse des Exzerpts von Kuno Fischers Darstellung Spinozas vgl. Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984, 49–59. Vgl. ferner Volker Gerhardt, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche*, Berlin/New York 1996, 190–193 sowie 46–51. Die Studie von William Stefan Wurzer, *Nietzsche und Spinoza*, Freiburg im Breisgau (Dissertationsdruck) 1974, beleuchtet die Rezeption Spinozas seit Nietzsches philosophischen Anfängen.

35 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, 250.

36 Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Lateinisch – Deutsch, Hamburg 1999 (im Folgenden mit römischer Ziffer für die Teile des Buches; LS für Lehrsatz und arabischer Seitenzahl), hier: Spinoza, *Ethik* IV, Vorwort, 379.

Spinoza verzichtet gleichwohl nicht auf die eingeführten Musterbilder der Sprache, die Gut und Böse unterscheiden, und definiert infolgedessen: „Unter gut werde ich das verstehen, wovon wir mit Sicherheit wissen, dass es uns nützlich ist.“ Und ferner: „Unter schlecht dagegen werde ich das verstehen, wovon wir mit Sicherheit wissen, daß es uns im Wege steht, in den Besitz von etwas Gutem zu gelangen.“³⁷

Auf diesen Kontext bezieht sich Nietzsche offenkundig, wenn er Spinozas Ablehnung der Werturteile ins Spiel bringt, um sich zu fragen, wie Spinoza im Hinblick auf eine „Kritik der moralischen Werthgefühle“ zu beurteilen sei. Eine Antwort gibt Nietzsche an dieser Stelle nicht. Alles deutet darauf hin, dass Spinoza in Nietzsches Augen eine solche Kritik der Werturteile nicht geleistet habe, obwohl er sich in hohem Maße mit den menschlichen Affekten, der daraus resultierenden Knechtschaft des Menschen und schließlich der Herrschaft über sie durch den, wie Nietzsche pointiert zuspitzt, mächtigsten Affekt, die Erkenntnis, auseinandersetzt. Während Emotionalität und Affektivität einen hohen Stellenwert in Spinozas *Ethik* einnehmen, weil der Mensch und sein Fehlverhalten wie seine kreativen Möglichkeiten nicht ohne diese zu begreifen sind, spielen sie in Kants Theorie zumeist keine essenzielle Rolle, sieht man von Gefühlen des Schönen, des Erhabenen oder der Achtung ab. Kants Theorie der Gefühle lässt sich aus verstreuten Kontexten herausdestillieren, wie bereits angedeutet. Eine zusammenhängende Theorie der Gefühle und ihres Zusammenspiels mit Rationalität hat Kant selbst nicht ausgearbeitet.³⁸

Nietzsche interpretiert Spinoza durchaus richtig, wenn er die Erkenntnis als den mächtigsten Affekt seiner Theorie interpretiert und sich damit identifizieren kann. Um dies zu erklären, muss ich ein wenig ausholen.

Spinoza zufolge gibt es nur dann eine Befreiung von der Knechtschaft und Macht schädlicher und lästiger Affekte, wenn es etwas gibt, das stärker ist als die Macht dieser Affekte. Eine stärkere Macht aber kann kein bloßer Gedanke sein, keine bloße Einsicht in das Falsche oder Schädigende, sondern nur ein stärkerer Affekt kann die Herrschaft über die schädlichen Affekte übernehmen. Dies macht Spinoza gegen Descartes geltend.

Das bedeutet in der Perspektive Spinozas auch, dass Kants Theorie, der zufolge die Maximen moralischen Handelns als reine Bestimmungen des Willens aufgestellt werden, die auch dazu dienen, alle sinnlichen Neigungen abzuhalten, nicht erfolg-

³⁷ Spinoza, *Ethik* IV, Definitionen 1 und 2, 381.

³⁸ Vgl. Alexander Tiefenbacher, *Vernunft und Gefühl. Der Versuch eines versöhnenden Blickes auf die Moralphilosophie von David Hume und Immanuel Kant*, Würzburg 2009. Ferner: Birgit Reckl, *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main 2001.

reich sein kann. Maximen oder Vorschriften sind bloße Gedanken, sind bloßes Wissen. Von einem bloß kognitiven Zustand des Bewusstseins kann ein starker Affekt in der Regel nicht wirksam erreicht, beeinflusst und abgeschwächt werden. Ein Gedanke, ein Gebot, ein Befehl hat nicht wirklich Macht über Affekte, weil diese von tiefsitzenden, interessengeleiteten Lebensenergien angetrieben werden. Nietzsche wie auch sein Lehrer Schopenhauer gehen mit dieser Analyse konform.

Nun ist für Spinoza die Erkenntnis nicht bloß ein Gedanke, sondern, wie Nietzsche dessen Pointe ganz richtig erkannte, sie ist in bestimmter Hinsicht auch ein Affekt. Die sinnlichen Affekte sind für Spinoza einerseits Ausdruck einer starken Kraft, des Conatus. Sie üben Herrschaft über den Menschen aus, der sich vergeblich einen freien Willen zuschreibt. Andererseits aber stimmt Spinoza der allgemeinen Vorstellung zu, dass sie, gemessen an der Kraft der Aktivität des Denkens zugleich auch als Ausdruck von Passivität und von Leiden für den Geist einzuordnen sind.

Spinozas Pointe besteht nun darin, auf die Tatsache aufmerksam gemacht zu haben, dass wahre Einsicht auch ihrerseits eine Begierde erzeugt, nämlich die Begierde der Freude, die die ohnehin vorhandene und notwendige Aktivität der Arbeit des Denkens steigert. Die das Denken begleitende Begierde ist also Ausdruck des Conatus, der hier eine von Bewusstsein begleitete Lebensenergie darstellt. Nur wahren Ideen und Einsichten des Verstandes sind gerichtete Aktivitäten des Subjekts im eigentlichen Sinn zuzusprechen, während alle übrigen passiven Begierden und Affekte im Subjekt hervorbrechen und das Dasein passiv bestimmen. Der Lehrsatz 58 des Dritten Buches der *Ethik* spricht daher den Unterschied zwischen passiver Freude aus, die dem Menschen widerfährt, und der Freude, die mit der Kraft und Aktivität des Denkens aufkommt: „Außer [den Affekten] der Freude und der Begierde, die Leidenschaften sind, gibt es andere Affekte der Freude und Begierde, die uns zukommen, insofern wir aktiv sind.“³⁹ In dieser aktiven Freude und Begierde ist die Basis für Nietzsches Zustimmung zu Spinoza und seinem mächtigsten Affekt, der Erkenntnis, gegeben.

In einem Nachlassfragment vom Sommer oder Herbst 1884 ist der Ton gegen Spinoza, gemessen am Jubel von 1881 über die Entdeckung von dessen Philosophie, ein ganz anderer. Nicht mehr gilt, „daß seine Gesamttendenz gleich der meinen ist – die Erkenntnis zum *mächtigsten Affekt* zu machen“. Vielmehr konstatiert Nietzsche: „Spinoza und der rachsüchtige Affekt, die Heuchelei der // Überwindung der Affekte“.⁴⁰ Die Erkenntnis, die zunächst als mächtigster Affekt gefeiert wird, gerät zur Heuchelei gegenüber den Affekten. Die Anerkennung, dass Spinoza einen guten

³⁹ Spinoza, *Ethik* III, Lehrsatz 58, 331; vgl. Ursula Renz, *Spinoza: philosophische Therapeutik der Emotionen*, in: Hilge Landweer und Ursula Renz (Hg.), *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, Berlin 2008, 330–331.

⁴⁰ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Sommer–Herbst 1884, 86 [285], KSA 11, 226.

Weg gezeigt hat, die Natur der Affekte und die Sinnlichkeit in ihrem Wesen zu erfassen, sie durchgreifend zu erkennen und schließlich mit ihnen so umzugehen, dass man als Wissender zu einer Herrschaft der Vernunft gelangen und inneren Frieden und Freiheit erzielen kann, ist Nietzsche suspekt geworden. Die harschen Worte gegen Spinoza sind Zeugnis davon, dass er selbst ein Suchender ist in Sachen einer „Kritik der Werthgefühle“. Warum gerät die aktive Freude der Erkenntnis, die nach einem langen Weg des Erkennens Spinoza zufolge Zufriedenheit herbeiführt, für Nietzsche zur Heuchelei, die eine Überwindung der Affekte nur insinuiert?

Ich denke, das liegt daran, dass in den Augen Nietzsches Spinozas aktive Freude, die die gelungene Erkenntnis begleitet, eine gezähmte Lebensenergie ist, die auf den umständlichen und mühsamen Gang der Erkenntnis angewiesen ist. Sie ist, wenn man es mit dem Nietzsche der *Geburt der Tragödie* ausdrücken will, eine reduzierte Lebensenergie sokratisch apollinischer Wissenskultur. Ihr fehlt die Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit des Dionysischen oder wenigstens die Nähe zu demselben.

Das Problem der mit den Affekten, den Gefühlen einhergehenden Wertsetzungen und Wertschätzungen beschäftigt Nietzsche nachhaltig. In einem Fragment von 1885 oder 1886 schreibt er:

[W]as sind unsere Werthschätzungen und moralischen Gütertafeln selber werth? *Was kommt bei ihrer Herrschaft heraus?* Für wen? In Bezug worauf? – Antwort: für das Leben. Aber *was ist Leben?* Hier thut also eine neue bestimmtere Fassung des Begriffs ‚Leben‘ noth: meine Formel dafür lautet: Leben ist Wille zur Macht.⁴¹

Hier ist die Antwort zu finden, weshalb Nietzsche Spinoza nun Heuchelei vorhält. Spinoza hat zwar richtig verstanden, dass der bloße Gedanke machtlos ist gegen die Gefühle oder Affekte. Aber der aktiven Freude, die nach einem langen Weg der Lebenserfahrung durch Erkenntnis gewonnen wird, fehlt die Lebendigkeit, die Spontaneität oder eben das, was Nietzsche hier in die berühmte Formel fasst: „Leben ist Wille zur Macht.“ Nietzsche sieht sich hier zu Kant hingezogen, um bei ihm Orientierung zu suchen, wenn er fortfährt:

[W]as bedeutet das Werthschätzen selbst? weist es auf eine andere metaphysische Welt zurück oder hinab? Wie noch Kant glaubte (der vor der großen historischen Bewegung steht) Kurz: *wo ist es ‚entstanden‘?* Oder ist es nicht ‚entstanden‘?⁴²

Nietzsche gibt sich mit dem nächsten Atemzug auch eine Antwort, die zugleich eine Absetzung von Kant ist:

⁴¹ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Herbst 1886, 2 [190], KSA 12, 161.

⁴² Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Herbst 1886, 2 [190], KSA 12, 161.

Antwort: das moralische Werthschätzen ist eine *Auslegung*, eine Art zu interpretieren. Die Auslegung selbst ist ein *Symptom* bestimmter physiologischer Zustände, ebenso eines bestimmten geistigen Niveaus von herrschenden Urtheilen. *Wer legt aus?* – Unsere Affekte.⁴³

„Unsere Affekte“, das ist es, was Leben ausmacht. Von Nietzsches großem Lehrer Schopenhauer war bislang noch nicht die Rede. Die Quelle von Wertsetzungen und Werthschätzungen wird von Nietzsche nicht in einer metaphysischen Welt angenommen. Dies wäre auch ein durch Kant geprägtes Modell, das, wie kaum anders zu erwarten, nicht von ihm aufgegriffen wird. Vielmehr ist die moralische Werthschätzung durch eine Auslegung bestimmt, die als „Symptom bestimmter physiologischer Zustände“ erkannt wird, denen ein „bestimmte[s] geistige[s] Niveau[] von herrschenden Urtheilen“ beigesellt wird. Demnach ist offenkundig, dass Nietzsche in dieser Hinsicht noch immer Schopenhauer folgt, obwohl er ihn längst wegen seiner Mitleidsethik kritisiert.

In der *Genealogie der Moral* betont Nietzsche, wie sehr er danach trachtete, die Wertsetzungen des Moralischen, mithin selbst eine „Kritik der moralischen Werthgefühle“, zu wagen, die andere vor ihm nicht zustande gebracht hatten. Eine Genealogie schreibt er erst dann, als er mit dem Problembestand einer Kritik derselben nicht ans Ende kommt.

Im Grunde lag mir [...] etwas viel Wichtigeres am Herzen als eignes oder fremdes Hypothesenwesen über den Ursprung der Moral [...]. Es handelte sich für mich um den *Werth* der Moral, – und darüber hatte ich mich fast allein mit meinem grossen Lehrer Schopenhauer auseinanderzusetzen, an den wie an einen Gegenwärtigen jenes Buch, die Leidenschaft und der geheime Widerspruch jenes Buchs sich wendet (– denn auch jenes Buch war eine ‚Streitschrift‘).⁴⁴

Doch hat Schopenhauer „den Werth des ‚Unegoistischen‘, der Mitleids-, Selbstverleugnungs- Selbstopferungs-Instinkte, [...] so lange vergoldet, vergöttlicht und verjenseitigt [...], bis sie ihm schliesslich als die ‚Werthe an sich‘ übrig blieben, auf Grund deren er zum Leben, auch zu sich selbst, *Nein sagte*“.⁴⁵ Für Nietzsche gilt es, zum Leben nicht Nein, sondern ganz im Gegenteil, Ja zu sagen. Daher wendet er sich von Schopenhauer ab und findet in dieser Frage Bestätigung bei älteren Philosophen:

⁴³ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885 – Herbst 1886, 2 [190], KSA 12, 161.

⁴⁴ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede 5, KSA 5, 251–252. Mit der „Streitschrift“ ist der *Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877) des Freundes Paul Rée gemeint.

⁴⁵ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede 5, KSA 5, 251–252.

Diese moderne Philosophen-Bevorzugung und Überschätzung des Mitleidens ist nämlich etwas Neues: gerade über den *Unwerth* des Mitleidens waren bisher die Philosophen übereingekommen. Ich nenne nur Plato, Spinoza, La Rochefoucauld und Kant, vier Geister so verschieden von einander als möglich, aber in Einem Eins: in der Geringschätzung des Mitleidens.⁴⁶

Dieser Geringschätzung des Mitleidens schließt sich Nietzsche an und sieht sich darin unter anderen mit Kant einig. Nietzsche kreiert den bekannten Gegensatz einer Herren- und Sklavenmoral, in der er seine „Kritik der moralischen Werthgefühle“ artikuliert, die nun deutlich entfernt ist von Kants kritischem Unternehmen.

Zum Abschluss soll noch einmal ein gewitztes Wort Nietzsches über Kant angeführt werden. Kant hat keine Zweiklassenmoral für Herren und Sklaven geschrieben, sondern eine universal geltende Moral, sich aber in der Lesart Nietzsches doch in eine subtile Dialektik verstrickt, die für *alle* will, was nur *Gelehrte* verstehen. Nietzsche versucht eine Anverwandlung Kants, indem er insgeheim bei Kant eben doch Herren und Sklaven entdeckt, oder eben die Gelehrten und das Volk:

Kant's Witz. – Kant wollte auf eine ‚alle Welt‘ vor den Kopf stossende Art beweisen, dass ‚alle Welt‘ Recht habe: – das war der heimliche Witz dieser Seele. Er schrieb gegen die Gelehrten zu Gunsten des Volks-Vorurtheils, aber für Gelehrte und nicht für das Volk.⁴⁷

⁴⁶ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Vorrede 5, KSA 5, 252.

⁴⁷ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Drittes Buch, 193, KSA 3, 504.

Jens Timmermann

Vom Guten und Angenehmen. Kants Replik auf Hermann Andreas Pistorius

1 Hermann Andreas Pistorius' Kampfansage an Kant

Im zweiten Kapitel der Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* verteidigt Kant den Vorrang des moralischen Gesetzes vor dem Begriff des Guten. Diese für seine Ethik zentrale These mag eine flüchtige Leserin, mag ein flüchtiger Leser der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* übersehen, weil dort schon auf der ersten Seite vom Guten die Rede ist: vom moralisch guten Willen. Das Gute ist dort also Kants Ausgangspunkt. Doch er verweilt nicht bei ihm, denn es ist die erste zentrale Aufgabe dieser Schrift, den Grund zu ermitteln, der einen guten Willen gut macht. Er ist ein rein formales Gesetz, das uns Menschen in Gestalt eines kategorischen Imperativs entgegentritt; ein Gesetz, das wir achten müssen; ein Gesetz, das unserem vernünftigen Wollen Schranken setzt. Dieses Gesetz begründet einen Wert, der sich vom Wert der Dinge radikal unterscheidet, die wir mögen oder auf irgendeine andere Art wertschätzen. Der erste Abschnitt der *Grundlegung* gipfelt in der Frage, was das für ein Gesetz sein kann,

dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne.¹

Die Antwort folgt wenige Zeilen später. Es ist das Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung, das Kant dann im zweiten Abschnitt offiziell den „kategorischen Imperativ“ tauft. Am Ende dieses Abschnitts kehrt er noch einmal zum Verhältnis von Wert und Gesetz zurück. „Wir können nunmehr da endigen“, schreibt Kant, „von wo wir im Anfange ausgingen, nemlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens“,² und lässt dann die verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs als Prinzipien guten Wollens Revue passieren. Also hat auch in der *Grundlegung* das

1 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911. Im Folgenden zitiert als *Grundlegung*. Hier: Kant, *Grundlegung*, AA 4, 402, 1–4.

2 Kant, *Grundlegung*, AA 4, 437, 6–7.

moralische Gesetz Vorrang vor dem Begriff des moralisch Guten. Das formale Sittengesetz bestimmt, was moralisch gut und böse ist.³

Dieser Punkt ist Hermann Andreas Pistorius, dem anonymen Rezensenten der Schrift für die *Allgemeine deutsche Bibliothek*, nicht entgangen.⁴ Er widerspricht Kant mit Witz und Leidenschaft. Laut und vernehmlich ruft er ihm entgegen, das Gute habe Vorrang vor jedem Gesetz. Er wünsche sich, sagt Pistorius, „daß es dem V. beliebt hätte, vor allen Dingen den allgemeinen Begriff von dem, was gut ist, zu erörtern, und was er darunter versteht, näher zu bestimmen“.⁵ Er gibt sich mit der Antwort, das sei gut, „was allgemein gebilligt und geschätzt wird“, nicht zufrieden; denn sie führt nur auf die weitergehende Frage, *warum* es gebilligt und geschätzt werde und ob dies „mit Recht und mit Grunde oder nicht“ geschehe.⁶ Wie so viele Leser der *Grundlegung* nach ihm sträubt sich Pistorius, ein bloßes Gesetz, das sich auf keinen Wert stützt, als für das menschliche Tun und Lassen maßgeblich anzuerkennen. Er sieht nicht, „wie man überhaupt irgend etwas als schlechterdings und ganz absolut gut annehmen, oder etwas gut nennen könne, das in der That zu nichts gut wäre, und eben so wenig, wie man einen absolut und bloß in sich betrachtet, guten Willen annehmen könne“.⁷ Ein Wille sei unmöglich dadurch gut, „daß er nur nach irgend einem Prinzip oder aus Achtung gegen irgend ein Gesetz handle, sey es wie es wolle, gut oder böse“; es müsse ein gutes Prinzip sein.⁸ Damit

3 Kants Formalismus findet in der gegenwärtigen Kant-Literatur, in der vermeinte Werte wie Vernunft, Freiheit oder Würde als grundlegend gelten, kaum Beachtung. Philosophen wie Robert Johnson und Oliver Sensen sind dabei die Ausnahme. Vgl. Robert N. Johnson, *Value and Autonomy in Kantian Ethics*, in: *Oxford Studies in Metaethics* 2 (2007), 133–148, und Oliver Sensen, *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston 2011.

4 Pistorius' Rezension erschien 1786 (S. 447–463) und wird im Folgenden nach dem Original mit der Sigle „AdB“ zitiert. Sie findet sich auch bei Albert Landau (Albert Landau [Hg.], *Rezensionen zur Kantischen Philosophie, 1781–87*, Bebra 1991) und Bernward Gesang (Bernward Gesang, *Kants vergessener Rezensent*, Hamburg 2007). Frederick Beiser bietet eine hilfreiche Zusammenfassung der pistoriusschen Kritikpunkte in ihrer Gesamtheit (Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass./London 1987, 190–192). Allerdings unterschätzt Beiser Kants Argument in seiner Replik auf Pistorius. Es geht weit über eine Neuformulierung des Formalismus hinaus.

5 Pistorius, *AdB*, 449.

6 Pistorius, *AdB*, 449.

7 Pistorius, *AdB*, 449. Der folgende Satz ist im Druck durcheinandergeraten. Pistorius fasst Kants Argument zusammen und will demnach sagen: Allein der Wille soll *nicht* in Beziehung auf irgendein Objekt desselben absolut gut sein, *nur* in Beziehung auf sein Prinzip oder ein Gesetz, um dessentwillen er handelt. Denn dies ist Kants offizielle Lehrmeinung (*Grundlegung*, AA 4, 399–400), die Pistorius verstanden hat und in seiner Rezension attackiert. Der gedruckte Text, der „nicht“ und „nur“ vertauscht, ist sinnlos.

8 Pistorius, *AdB*, 449.

wären wir wieder bei der anfänglichen Frage, was ein gutes Gesetz zu einem solchen macht.⁹ Pistorius' Antwort ist nun gerade die, die Kant ablehnt: Ein gutes Gesetz ist das, was auf einen guten Gegenstand, einen guten Zweck führt; denn damit hätte die Materie (der Wert des Guten) Vorrang vor der Form (dem Gesetz). Wir hatten, so Pistorius, die Frage „vom Willen bis auf das Gesetz zurückgeschoben“; doch nun müssen wir „endlich doch auf irgend ein Object oder auf den Endzweck des Gesetzes kommen, und müssen das Materielle mit zu Hülfe nehmen, weil wir, mit dem Formale[n] weder des Willens noch des Gesetzes auslangen“.¹⁰ Kurzum: Wir haben keinen Grund, einem Gesetz zu folgen, wenn das Gesetz selbst nicht gut ist; was aber das Gesetz gut macht, ist dies, dass es auf einen guten Zweck oder Gegenstand führt. Für Pistorius hängt die Form von der Materie des Willens ab.¹¹

2 Das „Paradoxon der Methode“

Wäre Pistorius' Einwand schlagend, dann hätte er das Fundament der kantischen Ethik untergraben. Kant sah sich deshalb in der *Kritik der praktischen Vernunft* zu einer detaillierten Entgegnung genötigt. Das Thema lag ihm so sehr am Herzen, dass er es bereits in der Vorrede anspricht:

Ich habe einem gewissen, wahrheitliebenden und scharfen, dabey also doch immer achtungswürdigen Recensenten jener Grundlegung zur Met. d. S. auf seinen Einwurf, daß der

9 Gesang verkennt die Stoßrichtung dieses Arguments, wenn er schreibt, Pistorius habe den „Fehler“ gemacht zu glauben, Kant wolle gute und schlechte Gesetze zu unterscheiden, um dann noch zu fragen, „mit welchem dieser Gesetze der Wille übereinstimmen müsse“ (Gesang, *Kants vergessener Rezensent*, XXVIII). Pistorius entdeckt in Kants Schrift keine Vielheit möglicher praktischer Gesetze; sie ist Teil seines Einwurfs. Vielmehr stellt er die fundamentale Frage, warum wir einem Gesetz gehorchen sollten, wenn es dafür prima facie keinen weiteren Grund gibt. Dies Problem der „Normativität“ von Handlungsregeln wird in neuerer Zeit gern durch den Rekurs auf Werte beantwortet, die ein Gesetz erst an den Willen binden sollen (vgl. Barbara Herman, *Leaving Deontology Behind. In The Practice of Moral Judgment*, 208–240. Cambridge, Mass./London 1993). Pistorius fragt also letztlich, warum wir – nach Kant – überhaupt moralisch sein sollen. „Konstruktivisten“ oder „Konstitutivisten“ versuchen dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, dass sie Vernunftaktivität nach dem moralischen Gesetz für unvermeidlich halten.

10 Pistorius, *A dB*, 499.

11 Im ersten Abschnitt der *Grundlegung* analysiert Kant wohlgermerkt nicht direkt die These, dass allein der moralisch gute Wille im Allgemeinen absolut und uneingeschränkt gut ist. Nach einigen Vorbemerkungen präsentiert er vielmehr eine Analyse des Handelns aus Pflicht, das heißt moralisch guten menschlichen Handelns (vgl. Kant, *Grundlegung*, AA 4, 3971–10, und Jens Timmermann, *Kant's „Groundwork of the Metaphysics of Morals“: A Commentary*, Cambridge 2007, 25f.).

Begriff des Guten dort nicht (wie es seiner Meynung nach nöthig gewesen wäre) *vor dem moralischen Princip festgesetzt worden* [...], in dem zweyten Hauptstücke der Analytik, wie ich hoffe, Genüge gethan[.]¹²

Diese Bemerkung Kants und sein Gegenargument, das es noch zu beleuchten gilt, zeigen sehr deutlich, dass er Pistorius' formalistische Rekonstruktion der Kerngedanken der *Grundlegung* für korrekt hält. Ein moralisch guter Wille muss von einem formalen Gesetz bestimmt werden, unabhängig von jeder Materie, jedem Inhalt. Die *Kritik der praktischen Vernunft* weicht zwar darin von der *Grundlegung* ab, dass sie nicht mit dem Begriff des guten Willens beginnt, sondern mit einer Erörterung praktischer Prinzipien. Dem Guten – dem, was die Gegenstände der praktischen Vernunft gut macht – wendet sich Kant erst rund sechzig Seiten später zu.¹³ Doch dies ist eine Sache der Darstellung, nicht der Substanz.¹⁴ Wir machen im zweiten Kapitel der Analytik erneut Bekanntschaft mit ebendem guten Willen, mit dem wir aus dem berühmten ersten Absatz der *Grundlegung* vertraut sind.¹⁵

In der *Kritik der praktischen Vernunft* geht Kant aus von Prinzipien und wendet sich dann den Begriffen des Guten und Bösen zu und danach dem Gefühl der Achtung fürs Gesetz, das heißt dem einzigen legitimen Motiv moralischen Handelns. Die Gültigkeit des obersten Prinzips der Sittlichkeit wird früh begründet. Dies stellt nicht nur eine Abkehr von der Architektonik der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Grundlegung* dar.¹⁶ Kant gesteht, dass die Struktur der Analytik mit ihren drei Kapiteln einen recht eigenwilligen Zugang zur Ethik darstellt. Er nennt es das „Paradoxon der Methode“,

daß nemlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, (dem es dem Anschein nach so gar zum Grunde gelegt werden müßte,) sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.¹⁷

12 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Berlin 1908 (und öfter). Hier: AA 5, 8, 25–9, 3.

13 Der Aufbau der *Kritik der praktischen Vernunft*, in der zuerst von der Form (Prinzipien) und erst dann von der Materie (Gut und Böse) die Rede ist, kann als Reaktion auf Pistorius' Einwand gelesen werden.

14 Dies in Erwiderung auf Paul Guyers Vermutung, Kant habe seine Strategie grundlegend geändert (vgl. Paul Guyer, *Morality of Law and Morality of Freedom*, in: *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge (1993) 2000, 129–171, 139, und Andrews Reaths Rezension des Buches: Andrew Reath, *Value and Law in Kant's Moral Theory*, in: *Ethics* 114 (2003), 127–155, 143).

15 vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 62, 9–35.

16 vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 16, 22–33, beziehungsweise AA 5, 89, 33–90, 9.

17 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 62, 37–63, 4, Hervorhebung getilgt.

Wir haben es, wohlgemerkt, nicht mit einem Paradoxon im modernen, logischen Sinn zu tun, sondern in seiner älteren Bedeutung einer Behauptung, die einer ge-läufigen oder allgemein akzeptierten Meinung widerspricht. Gut und Böse sind tatsächlich die Grundbegriffe der praktischen Philosophie.¹⁸ Für Kant ist es eine Tautologie, dass man das, was gut ist, tun soll. Deshalb hat Frederick Beiser vollkommen recht, wenn er sagt, dass Kants These der Priorität des Gesetzes „im Lichte herkömmlicher Moraltheorien paradox erscheinen muß“.¹⁹ Überdies ist das Gute grundlegend in dem Sinn, dass wir ganz unbedarft oder intuitiv Handlungen oder Gegenstände gut nennen, ehe wir die Frage stellen, was sie denn überhaupt gut macht.²⁰ Wenn dem so ist, kommt Kants These vom Vorrang des Gesetzes tatsächlich einer zweiten „kopernikanischen Wende“ gleich.²¹

3 Die Bedeutung der Wörter „gut“ und „böse“

Doch was meint Kant mit den Wörtchen „gut“ und „böse“? Halten wir, erstens, fest, dass sie beide etwas bezeichnen, das sowohl *praktisch* ist als auch *objektiv*.²²

Was wir gut nennen sollen, muß in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens seyn, und das Böse in den Augen von jedermann ein Gegenstand des Abscheues; mithin bedarf es, außer dem Sinne, zu dieser Beurtheilung noch Vernunft.²³

Gut und Böse sind somit Werte, über die Menschen sich verständigen können. Wer etwas für gut erklärt (und nicht etwa bloß für lustvoll oder köstlich), erwartet von anderen, dass sie ihm beipflichten. Sind sie anderer Ansicht, so kann er versuchen, sie mit Vernunftgründen zu überzeugen. (Natürlich geht er damit auch das Risiko ein, von ihnen überzeugt zu werden.) Ebendies meint Kant, wenn er von Gut und

18 So erklärt sich, warum Kant den Begriff des höchsten Guts an den Beginn seiner *Grundlegung* stellt (vgl. Timmermann, *Kant's „Groundwork of the Metaphysics of Morals“*, 15).

19 Beiser, *The Fate of Reason*, 190.

20 Vgl. Reinhard Brandt, *Kants „Paradoxon der Methode“*. (*Ein Stenogramm*), in: Rolf W. Puster (Hg.), *Veritas filia temporis? Philosophiegeschichte zwischen Wahrheit und Geschichte. Festschrift für Rainer Specht zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York 1995, 206–216, 207.

21 So John R. Silber, *The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined*, in: *Kant-Studien* 51 (1959), 85–101.

22 Das gilt zumindest dann, wenn Kant die beiden Wörter in ihrer strengen philosophischen Bedeutung gebraucht. Er räumt ein, dass der Alltagsgebrauch auch einen weiteren Wortsinn kennt, nach dem das Gute mit dem Angenehmen oder der eigenen Glückseligkeit gleichzusetzen ist, die zwar praktisch relevant, aber nicht objektiv sind.

23 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 60, 37–61, 3.

Böse als „mittelbar“ spricht – nicht nur, dass man anderen nur verständlich machen kann, was man meint, sondern auch, dass man voneinander erwartet, dass man die Auffassung anderer teilt oder doch zumindest teilen kann. Zweitens ist das, was wir für gut oder böse halten, mit „Interesse“ verbunden, das heißt, es kann unser Handeln leiten. (Ein Interesse ist wohl gemerkt nötig, damit ein Urteil unser Handeln bestimmen kann; sonst bleibt es folgenlos.) Damit konkurriert es mit dem Angenehmen und Unangenehmen, dessen Erwartung auch unser Handeln motivieren kann, und steht im Kontrast zum Schönen, an dem wir interesseloses Wohlgefallen empfinden. Gut und Böse sind praktische Prädikate.²⁴

Ebenso wichtig ist dies: Wenn Kant die Ausdrücke „gut“ und „böse“ gebraucht, so tut er dies in der Bedeutung, die Nichtmoralisches ebenso umfasst wie Moralisches. Dies ist keineswegs selbstverständlich. Im heutigen Sprachgebrauch zielt „böse“ meist auf das moralisch Böse, also das Boshafte, Lasterhafte oder Maliziöse, ab.²⁵ Bei Kant dagegen ist es ein allgemeiner Ausdruck für all das, was im Handeln objektiv zu vermeiden ist, ob moralisch, nichtmoralisch oder instrumentell. Wer Imperativen jedweder Art zuwiderhandelt, dessen Handlung ist in diesem Sinne böse, also objektiv schlecht. Dieser weitere, neutrale Wortsinn ist aus dem philosophischen Wortschatz übrigens noch nicht ganz verschwunden. Wir unterschei-

24 Gut und Böse sind also sehr viel enger gefasst als der gegenwärtige Begriff des „Werts“; umgekehrt hat jeder objektive und praktische Wert als Form des Guten zu gelten.

25 Nach Adelung ist *böse* das „welches in allen seinen Bedeutungen den Gegensatz von gut ausdrucket, und überhaupt alles dasjenige bedeutet, was den Absichten eines vernünftigen Wesens zuwider ist“ (Johann Christoph Adelung, Dietrich Wilhelm Soltau und Franz Xaver Schönberger, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber des Oberdeutschen*, Wien 1811, Bd. 1, 132). Die moralische und die nichtmoralische Bedeutung des Wortes werden explizit voneinander unterschieden und für die letztgenannte die folgenden Beispiele angeführt: ein „böses“ Auge, eine „böse“ (das heißt taube) Nuss, „böses“ (das heißt gefälschtes) Geld. Kant selbst spricht in der *Anthropologie* von 1798 vom „bösen“ (das heißt schlechten) Wetter (vgl. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7, Berlin 1917, 176 Fn.); und in den Vorarbeiten zu den *Prolegomena* sagt er: „Ich habe bisher lauter Gutes von meiner Schrift gesagt. Nun ich muß doch auch etwas böses davon sagen“ (Immanuel Kant, *Vorarbeiten*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23, Berlin 1910, 59,22–3) – er entschuldigt sich für die stilistischen Mängel seiner Schrift. Zu guter Letzt ist der nichtmoralische Wortgebrauch aus unserer Alltagssprache noch nicht vollständig verschwunden. Wir reden immer noch von einem „bösen“ Unfall oder einem „bösen“ Traum, ohne an das moralisch Böse oder Lasterhafte zu denken. Das Wort bedeutet dann einfach „schlecht“ oder „schlimm“.

den zum Beispiel in der Theodizee „natürliches“ und „moralisches“ Böses (beziehungsweise Übel).²⁶

4 Der Gegenstand des Willens

Lewis White Beck wirft in seinem Kommentar zur *Kritik der praktischen Vernunft* die wichtige Frage auf, was als „Gegenstand“ der praktischen Vernunft gelten soll, das heißt, was genau Kant und Pistorius mit den Prädikaten „gut“ und „böse“ belegen. Es liegt nahe, sie auf die Zustände zu beziehen, die man mit einer Handlung hervorbringen will. Beck betont dagegen mit Recht, dass Kant im zweiten Kapitel der Analytik von „Objekten“ oder „Gegenständen“ des Willens in weiterer Bedeutung spricht, die sowohl Zustände in der Welt als auch die Handlung selbst umfassen.²⁷ Schließlich geht es Kant hier um praktische Werte überhaupt. Der Begriff eines Gegenstandes der praktischen Vernunft kann weder auf moralisch Gutes und Böses noch auf erwünschte Ergebnisse beschränkt werden. Dieser umfassende Gegenstandsbegriff passt zur Handlungstheorie, die wir aus der *Grundlegung* kennen.²⁸ Der Gegenstand – also das, was man mit einer Handlung im Kern tun will – unterscheidet sich je nach Handlungstyp. Er hängt davon ab, ob eine Handlung durch ein moralisches oder ein nichtmoralisches Gesetz bestimmt wird. Moralisch gute Handlungen tragen ihren Zweck in sich. Darum sind sie unbedingt und unbegrenzt gut, unabhängig von der Absicht, die man mit ihnen natürlich auch noch verfolgt. Dagegen unternimmt man nichtmoralische Handlungen, die in letzter Konsequenz auf das eigene Wohl zielen, um der intendierten Wirkung willen. Nichtmoralisches Handeln ist auf seine (beschränkte) Weise dann und nur dann gut, wenn es seinen Zweck bewirkt, das heißt, wenn es den Akteur glücklich macht. Wenn eine Handlung, die das eigene Wohl bezweckt, den Handelnden unglücklich

²⁶ Dass Kant das Wort „böse“ in einer weiten, nicht notwendig moralischen Bedeutung verwendet, wird umso plausibler, wenn man bedenkt, dass ihm das uns so geläufige Kontrastpaar „gut und schlecht“ noch nicht zur Verfügung stand, weil es im ausgehenden 18. Jahrhundert noch nicht fest etabliert war. In der *Kritik der praktischen Vernunft* kommt das Wort „schlecht“ nur ein einziges Mal vor, und zwar in seiner älteren Bedeutung „schlicht“. Jemand denkt, er könne sich „im Falle der Noth dereinst schlecht behelfen zu können“ (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 20, 35–36).

²⁷ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, 129.

²⁸ Eine ausführliche Diskussion der beiden Modi des Wollens findet sich bei Jens Timmermann, *Acting from Duty: Inclination, Reason and Moral Worth*, in: Jens Timmermann (Hg.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge 2009, 45–62.

macht, so hat er einen Fehler gemacht und in diesem Sinn etwas Falsches oder Schlechtes getan.²⁹

Ehe wir uns im Detail Kants Argument gegen Pistorius' Einwurf zuwenden, ist allerdings festzuhalten, dass dort der Begriff eines Gegenstandes der praktischen Vernunft mit dem äußeren Zweck einer Handlung zusammenfällt. Der Gedanke, dass die Handlung ihr eigener Gegenstand und somit Selbstzweck sein könnte, wie ihn Kant für moralisches Handeln tatsächlich vertritt, ist vom Tisch, sobald er Pistorius' These, dass der gute Gegenstand Vorrang vor dem Gesetz haben soll, im Rahmen seines Gegenarguments akzeptiert. Pistorius' Gegenstand ist ein Gegenstand im naheliegenden engen Sinn: der Zweck, der einer beabsichtigten Wirkung wegen gewählt wird und der von der Handlung hervorgebracht werden soll. Dieser Zweck ist nach Kant deshalb ein Zweck, weil sich der Handelnde etwas von ihm verspricht. Denn nur so lässt sich die Lücke zwischen (internem) Wollen und (externem) Gegenstand schließen. Wäre die Handlung an und für sich selbst gut, dann müsste sie unmittelbar durch das (moralische) Gesetz bestimmt werden und die Lücke würde gar nicht erst entstehen; und das geht nur in einer Ethik der Autonomie, wie Pistorius sie ablehnt.

5 Kants *reductio*: Vorarbeiten

Nun also zu Kants Replik.³⁰ Seine Strategie besteht darin, Pistorius' These von der Priorität des Guten ad absurdum zu führen. Der Erfolg berechtigt Kant in seinen Augen zu der Annahme, dass seine eigene, gegensätzliche Auffassung Bestand hat: Ein rein formales Gesetz hat Priorität und bestimmt, was moralisch gut ist und was nicht. Dieses Gesetz verdient für sich allein Achtung.³¹

29 Dementsprechend unterscheidet Kant zwei Arten von Interesse: das Interesse am Gegenstand der Handlung (bei hypothetischen Imperativen) und das Interesse an der Handlung selbst (bei dem kategorischen Imperativ). Ein moralisches Interesse der zweiten Art ist nur dann möglich, wenn ein Gesetz der reinen Vernunft den Willen direkt – also ohne den Umweg über einen begehrten Gegenstand – bestimmen kann (vgl. Kant, *Grundlegung*, AA 4, 413–414 Fn., und AA 4, 459–460 Fn., überdies Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Berlin 1908 (und öfters). Hier: AA 5, 210, 20–22).

30 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 58–59.

31 Kant weiß, dass indirekte Argumente problematisch sind. In der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt er, es sei ein unvermeidlicher Nachteil apagogischer Beweise, dass sie uns nicht zeigen, warum ein Satz wahr ist, sondern allenfalls, dass er wahr ist – wenn nämlich gezeigt werden kann, dass die Gegenseite unrecht hat und es nur zwei Optionen gibt. Sie sind „mehr eine Nothilfe, als ein Verfahren, welches allen Absichten der Vernunft ein Genüge thut“ (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen

Nehmen wir also mit Pistorius an, dass das Gute dem moralischen Gesetz zugrunde liegt und nicht umgekehrt. Dann kann es, so Kant, „nur der Begriff von etwas seyn, dessen Existenz Lust verheißt und so die Causalität des Subjects zur Hervorbringung desselben, d.i. das Begehungsvermögen bestimmt“.³² Dies ist eine keineswegs selbstverständliche Behauptung, denn sie schränkt unsere philosophischen Optionen stark ein. Allen, die wie Pistorius mit der Priorität des Guten liebäugeln, wird ein expliziter oder impliziter Hedonismus attestiert, der zur Begründung objektiver, unparteiischer moralischer Normen wenig taugt. Warum also sollte unser Begriff vom Guten von der Aussicht auf Lustgewinn abhängen, wenn wir praktische Gesetze von ihm abhängig machen?

Zur Erwidering kann Kant zweierlei ins Feld führen, zum Beispiel – erstens – unseren allgemeinen Sprachgebrauch. Das Angenehme, so Kant in seinen Vorarbeiten zum Aufsatz über den „Gemeinspruch“, wird mit dem Guten oft verwechselt und deshalb manchmal irreführenderweise „gut“ genannt – gut „für die Neigung dieses oder jenes Menschen“, nicht absolut und unbedingt gut.³³ Das Angenehme ist Teil der Glückseligkeit eines Menschen; das moralisch Gute ist es nicht. Es gibt also zwei ganz unterschiedliche Dinge, die gut genannt werden oder unter bestimmten Bedingungen tatsächlich gut sein können. Pflicht und Glückseligkeit

können unter die Rubrik des Guten gebracht werden aber nicht unter eine und dieselbe Abtheilung sondern die erste des physisch Guten die andere des Moralisch Guten die gar nicht gegen einander in Anschlag gebracht werden müssen als ob sie blos dem Grade nach über ihren Vorzug für den Willen von einander unterschieden wären.³⁴

Wir wissen natürlich, dass Kant zum Beispiel in der *Kritik der praktischen Vernunft* noch radikaler vorgeht und dem Guten in seiner relativen Bedeutung das Gutsein überhaupt abspricht (oder doch die Bedingung klarer herausstellt, ohne die es nicht gut genannt zu werden verdient). Dennoch mag die Mehrdeutigkeit der Alltags-

Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, Berlin 1903 (und öfters) sowie Bd. 3, Berlin 1904 (und öfters). Im Folgenden nach der Paginierung der ersten Auflage 1781 [A] und der zweiten Auflage 1787 [B] zitiert. Hier: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A790/B818). An dieser Stelle seiner Auseinandersetzung mit Pistorius geht Kant vermutlich davon aus, dass die Richtigkeit seiner Grundannahmen schon im ersten Kapitel der Analytik der zweiten *Kritik* und in der *Grundlegung* bewiesen wurde. Überdies beruht sein Argument auf Annahmen, die beide Philosophen teilen, zum Beispiel auf der Existenz valider moralischer Imperative und darauf, dass die Ethik sowohl von Gesetzen als auch von Werten handelt, die in ein wie auch immer geartetes Verhältnis zu bringen sind. Aus systematischer Sicht sind diese Annahmen zumindest kontrovers.

³² Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 58, 10–14.

³³ Kant, *Vorarbeiten*, AA 23, 131, 18.

³⁴ Kant, *Vorarbeiten*, AA 23, 131, 25–29.

sprache, die auch das Angenehme gut nennt, Kant dazu veranlasst haben, Pistorius – der die Idee eines an und für sich Guten so vehement kritisiert – eine Art Hedonismus zu unterstellen. Sehr überzeugend ist dies allerdings nicht. Denn Kants Gegner kann noch immer erwidern, dass sein primäres Gut keineswegs mit der Glückseligkeit, dem Lustgewinn oder dem Wohlergehen des Akteurs zusammenfällt.

Zweitens kann der Hedonismus einer Theorie, die ein vom moralischen Gesetz unabhängiges Gutes postuliert, auch auf der Ebene der Handlungstheorie (nicht des Sprachgebrauchs) philosophisch begründet werden. Wie Pistorius spricht Kant vom Guten als einem Objekt oder Gegenstand, der vom Willen hervorgebracht werden soll. Ich kann mir nun allerlei Dinge vorstellen, ohne diese auch nur im Geringsten befördern, herstellen, hervorbringen oder auch meiden, zerstören (et cetera) zu wollen. Sie sind Gegenstände, aber nicht Gegenstände meines Wollens. Sie lassen mich kalt. Die bloße Vorstellung eines Gegenstandes ist also in praktischer Absicht belanglos, wenn es keine Verbindung gibt, die die Lücke zwischen Willen und Gegenstand schließt.³⁵ Wenn es, wie von Pistorius behauptet, kein Gesetz gibt, das den Willen unmittelbar und unabhängig von Wertbegriffen bestimmt, wie gelangt der Wille dann zu seiner praktischen Einstellung, sei sie positiv oder negativ? Wie entsteht Neigung oder Abneigung gegen einen externen Gegenstand? Kant hält dies nur dann für möglich, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf lenken, wie der betreffende Gegenstand unser Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust affizieren könnte. Einen Gegenstand halten wir dann für angenehm, einen anderen für unangenehm, ein dritter ist uns weiterhin gleichgültig. Zum ersten fühlen wir uns hingezogen, den zweiten suchen wir zu vermeiden. Es ist offensichtlich, dass das menschliche Gemüt diese Vermittlungsleistung durch Lusterwartung leisten kann. Es ist weit weniger offensichtlich – ja, vielleicht sogar eher abwegig –, dass etwas anderes hier an die Stelle der Neigung tritt. Eine hedonistische Handlungstheorie ist deshalb für Kant der Standard, an dem sich Alternativen messen lassen müssen.

Weiter im Text: Kant stellt, wie gewohnt, fest, dass es „unmöglich ist a priori einzusehen, welche Vorstellung mit *Lust*, welche hingegen mit *Unlust* werde begleitet seyn“; und so käme es, hätte Pistorius denn recht, „lediglich auf Erfahrung

³⁵ Kant und Pistorius setzen voraus, dass der Begriff des Guten unser Handeln leiten kann und soll, also nicht rein theoretischer Natur ist. Wir können uns nicht damit begnügen, das Gute in aller Stille zu bewundern; darin unterscheidet es sich vom Schönen. Wir können nicht sagen, etwas sei – für sich, nicht bloß als Mittel – gut, ohne ein Interesse daran zu haben, es auch in die Tat umzusetzen. „Gut“ und „böse“ sind die einzigen Begriffe, die Gegenstände der praktischen Vernunft betreffen (vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 58, 6–7).

an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sey“.³⁶ Ehe wir es probiert haben, wissen wir nicht, was uns gefällt. Den subjektiven Aspekt des Hedonismus fasst Kant wie folgt zusammen:

Die Eigenschaft des Subjects, worauf in Beziehung diese Erfahrung allein angestellt werden kann, ist das *Gefühl* der Lust und Unlust, als eine dem inneren Sinne angehörige Receptivität und so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des *Vergnügens* unmittelbar verbunden ist, und der von dem schlechthin-Bösen auf das, was unmittelbar *Schmerz* erregt, allein bezogen werden müssen.³⁷

Kant spricht natürlich nicht von der universalistischen Variante des Hedonismus, wie man sie im klassischen Utilitarismus findet, denn das dort postulierte Gute hat keinerlei direkte Verbindung mit dem Willen einzelner Akteure (die auch nach der vermeintlichen Einsicht, dass das Glück aller der oberste Wert ist, weiter ihre eigenen Interessen verfolgen wollen). Der Wert des Angenehmen, den Kant an Pistorius' Stelle für das Gute hält, ist das Angenehme, das der Handelnde selbst erlebt; der Unwert des Schmerzes beruht auf den Unannehmlichkeiten, die der Akteur erdulden muss. Alle Handelnden kümmert nur ihre eigene Glückseligkeit – und die Glückseligkeit anderer nur dann, wenn sie die eigene Glückseligkeit affiziert, etwa durch die teilnehmende Empfindung des Mitgefühls.

Den Hedonismus macht also nicht nur problematisch, dass sich der Wille aller Akteure mit ihren verschiedenen Geschmäckern nur schwer in Einklang bringen lässt. Dass wir uns auf das, was wir als angenehm empfinden, schwerlich einigen werden, ist nicht der Kern von Kants Antwort auf Pistorius' Kritik.³⁸ Der Einklang der Neigungen schafft noch keine Übereinstimmung im Sinne einer kantischen Harmonie vernünftiger Wesen; die kann nur dann entstehen, wenn ein formales Sittengesetz den Willen aller bestimmt. Wenn ich etwas angenehm nenne, so sage ich damit nicht mehr, als dass es *mir* Lust und Freude bereitet. Verallgemeinern lässt sich dieses Urteil nicht. Deshalb besteht streng genommen auch keine Meinungsverschiedenheit, wenn ich sage, dass der Duft von frischgemahlenem Kaffee an-

36 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 58, 14–17. In der *Grundlegung* heißt es ganz ähnlich, „die Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören“ seien „insgesamt empirisch“ (Kant, *Grundlegung*, AA 4, 418.5–7). Glückseligkeit und Lust beziehungsweise das Angenehme setzt Kant gleich.

37 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 58, 17–23.

38 Oliver Sensen schließt sich dieser Interpretation mit Bezug auf die „Einhelligkeit“ des ersten Kapitels der *Analytik* an (vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 26, 12). Er schreibt: „Contingent inclinations cannot ground an a priori moral law“ (Sensen, *Kant on Human Dignity*, 25). Das stimmt natürlich, ist aber erst der Anfang eines ausführlicheren und stärkeren Arguments, das Kant in der Folge skizziert.

genehm ist und mir jemand anderes – scheinbar – widerspricht. Denn ich sage nichts anderes, als dass mir Kaffeeduft gefällt, und dagegen gibt es schlicht keinen vernünftigen Einwand. Daran würde sich auch dann nichts ändern, wenn wir a priori einsehen könnten, was uns Lust bereitet und was nicht.³⁹ Wir berichten stets von subjektiven Vorlieben und Abneigungen, die auf der Erwartung der jeweils eigenen Lust beruhen und dadurch unser Handeln bestimmen können.⁴⁰

6 Kants *reductio*: das Argument gegen den Hedonismus

Kant versucht nun, den Hedonismus als ethische Theorie zu entkräften.⁴¹ Wie Lewis White Beck mit Recht bemerkt, spricht er dabei im Duktus eines analytischen Philosophen der Mitte des 20. Jahrhunderts.⁴² Der Hedonismus widerspricht dem Sprachgebrauch,

der das Angenehme vom Guten, das Unangenehme vom Bösen unterscheidet, und verlangt daß Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch bloße Empfindung, welche sich auf einzelne Subjecte und deren Empfänglichkeit einschränkt, beurtheilt werde [...].⁴³

39 Der Konflikt tritt offen zutage, sobald wir es auf den letzten Schluck Kaffee in der Kanne abgesehen haben. Unser Wollen wäre dann eher im Einklang, wenn wir beide etwas anderes wollten.

40 Kant erklärt den Unterschied zwischen bloß verbaler und tatsächlicher Übereinstimmung mit Bezug auf zwei Beispiele: Johann Nikolaus Götz' Gedicht über die Harmonie zweier Eheleute, das etwas später von Joseph Haydn vertont wurde, und den Streit zwischen Karl V. und Franz I., deren Wollen – vermeintlich – miteinander harmoniert, weil sie beide Mailand besitzen möchten (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 28, 21–22). Selbst wenn ihr Begehren weniger kriegerisch wäre, könnte diese Art der Übereinstimmung doch nur die Moralkonformität einer Handlung betreffen, nicht die Gründe für eine Handlung, die für sich selbst moralisch gut ist.

41 Hier und in der Folge sind „angenehm“ und „unangenehm“ als Prädikate zu verstehen, die sich – wie „gut“ und „böse“ – auf Gegenstände, nicht auf Empfindungen beziehen. Ich empfinde den Kaffee genau dann als angenehm, wenn der Geschmack mir Freude bereitet; ich empfinde ihn als unangenehm, wenn ich ihn nicht mag.

42 Vgl. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 132.

43 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 58, 24–29. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes „mitt(h)eilen“ ist im heutigen Deutsch kaum noch spürbar. Es bezieht sich nicht nur auf verbale Kommunikation, sondern überhaupt auf eine Übertragung oder ein Teilen von etwas, das dadurch „gemein“ gemacht wird. Kant verwendet das Wort oft in diesem älteren, allgemeineren Sinn. Volker Dieringer setzt dagegen den modernen Wortsinn voraus, wenn er Kant entgegenhält, das Angenehme und Unangenehme könnten ebenso gut „mitgeteilt“ werden wie das Gute und das Böse (Volker Dieringer, *Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der ‚Kritik der praktischen Vernunft‘*, in: *Kant-Studien* 93 (2002), 137–157, 146). Natürlich wissen andere, was ich

Dies ist ein „open question argument“, wie wir es von G. E. Moore kennen. Es drängt sich nämlich die Frage auf, ob das, was wir für angenehm halten, auch gut ist; und daraus folgert Kant, dass das Gute und das Angenehme nicht identisch sein können. Wir können noch einen Schritt weitergehen. Manchmal halten wir Lust für objektiv schlecht, entweder weil das Subjekt, das sie empfindet, sie nicht verdient, oder weil sie uns an sich selbst anstößig erscheint (wie etwa Schadenfreude). Die Vernunft kann auch Schmerzen gutheißen, zum Beispiel Gewissensbisse. Beck bringt das wie folgt auf den Punkt: „Reason judges what is desirable; feeling decides what is desired“.⁴⁴

In der *Kritik der Urteilskraft* greift Kant das mooresche Argument gegen den Hedonismus noch einmal auf. Dort konzidiert Kant, dass dauerhaftes Vergnügen und an sich selbst Gutes oft gleichgesetzt werden. Doch dies ist „blos eine fehlerhafte Wortvertauschung [...], da die Begriffe, welche diesen Ausdrücken eigenthümlich anhängen, keinesweges gegen einander ausgetauscht werden können“.⁴⁵ Kant fügt nun noch ein Argument hinzu, das ihn wieder wie einen sprachanalytischen Philosophen aussehen lässt: Beim Guten, sagt er, stelle sich „immer die Frage [...], ob es blos mittelbar-gut oder unmittelbar-gut (ob nützlich oder an sich gut) sey; da hingegen bey dem Angenehmen hierüber gar nicht die Frage seyn kann, indem das Wort jederzeit etwas bedeutet, was unmittelbar gefällt“.⁴⁶ Das Schöne gefällt ebenso wie das Angenehme immer unmittelbar; das Gute, von dem es eine instrumentelle Variante gibt, weicht von diesem Muster ab. Also kann das Gute nicht, wie Hedonisten behaupten, mit dem Angenehmen identisch sein.

7 Kants *reductio*: das Argument gegen den Instrumentalismus

Können wir damit die These vom Vorrang des Guten zu den Akten legen? Noch nicht ganz. Denn Kant bietet seinem Gegner eine Option an, die er ergreifen könnte, um seine Ausgangsthese vielleicht doch noch zu retten. Pistorius kann die natürlichen Zwecke menschlichen Handelns nicht mehr gut nennen; denn die sind nur dann

meine, wenn ich sage, dass mir der Kaffee schmeckt. Aber sie pflichten mir deshalb noch lange nicht bei; und ich könnte sie kaum überzeugen, wenn sie anderer Meinung wären. Im Kanon der ersten *Kritik* heißt es deshalb, die Mittelbarkeit sei der „Probirstein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A820/B848). Wissen kann deshalb „mitgeteilt“ beziehungsweise gelehrt werden (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A829/B857).

⁴⁴ Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 132.

⁴⁵ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 20734–208.1.

⁴⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 208.7–10.

Gegenstände unseres Wollens, wenn sie uns angenehm erscheinen. Wir möchten gern in den Genuss dieser Gegenstände kommen, aber das Angenehme ist nicht das Gute, teils deshalb, weil die einzelnen angenehmen Gegenstände nicht notwendig von der Vernunft bestimmt werden, sondern der Erfahrung entlehnt werden müssen, teils deshalb, weil unser Sprachgebrauch klar das Gute vom Angenehmen scheidet, vor allem aber, weil das Angenehme – anders als das Gute, das „mittelbar“ ist – unausweichlich selbstbezogen, subjektiv und deshalb strittig ist. Wenn Kaiser Karl V. und sein Bruder, König Franz I., beide Mailand besitzen wollen, so befindet sich der Wille des einen gerade nicht in Harmonie mit dem Willen des anderen. Dessen ungeachtet sind sich Kant und Pistorius darin einig, dass Vernunft unser Verhalten beeinflussen kann, dass es also Handlungen gibt, die man mit Recht „gut“ und „böse“, „besser“ und „schlechter“ nennen kann.

Handlungen können nach Prinzipien der Vernunft mit Blick auf ihre Effektivität als Mittel beurteilt werden, auch wenn dies für den Endzweck – die jeweils eigene Glückseligkeit – nicht gilt. Diese – instrumentelle – Spielart des Guten genügt dem Kriterium der „Mittelbarkeit“. Zwei Menschen können sich eins sein, welches das richtige Mittel zu einem Zweck ist; ob sie den Zweck beide erreichen wollen oder gar um ihn konkurrieren, spielt dabei nicht die geringste Rolle. Vielleicht macht sie sogar gerade ihre übereinstimmende Wahl des Mittels zu Konkurrenten. Wir können uns alle darauf einigen, dass man heißes Wasser benötigt, um aus Kaffeemehl das Getränk herzustellen, das wir gemeinhin „Kaffee“ nennen,⁴⁷ dass sich Arsen dazu eignet, reiche Erbtanten zu beseitigen, und dass ein Kompass dazu dient, sich bei einer Wanderung zu orientieren. Kant sagt deshalb,

der Philosoph, der sich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner practischen Beurtheilung zum Grunde zu legen, [müsse] gut nennen, was ein *Mittel* zum Angenehmen, und *Böses*, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzens ist; denn die Beurtheilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft.⁴⁸

Das Gute ist hier das relative, bedingte Gute hypothetischer Imperative. Die Vernunft spielt hier eine handlungsleitende Rolle; doch sie steht dabei ganz im Dienste der Neigungen, das heißt der Erwartung des Lustgewinns.⁴⁹ Pistorius, für den das

⁴⁷ Es liegt nahe, zu sagen, dass ich einen Grund habe, Wasser zu erhitzen, weil ich Kaffee trinken möchte, während jemand, der keinen Kaffee trinken möchte, keinen Grund dazu hat. Doch das wäre – wie noch zu zeigen sein wird – ein Fehler.

⁴⁸ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 58, 31–35.

⁴⁹ Vgl. Kants Charakterisierung der Heteronomie am Ende des zweiten Abschnitts der *Grundlegung* (Kant, *Grundlegung*, AA 4, 441, 3–24).

Gute immer gut zu irgendetwas sein soll, könnte an diesem „Instrumentalismus“ Gefallen finden.⁵⁰

Es überrascht uns kaum, dass Kant auch diesen Vorschlag zurückweist:

Obgleich aber Vernunft allein vermögend ist, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen, (so daß man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definieren könnte, indem sie jederzeit Bestimmungsgründe des Begehungsvermögens nach Principien sind,) so würden doch die practischen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten bloß als Mittel folgten, nie etwas für sich selbst-, sondern immer nur *irgend wozu*-Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit bloß das Nützliche seyn, und das, wozu es nutzt, müßte allemal außerhalb dem Willen in der Empfindung liegen.⁵¹

Daraus schließt er, sein Gegner müsse die These vertreten, es gebe gar nichts, das unmittelbar gut ist; das Gute müsse vielmehr „nur in den Mitteln zu etwas anderm, nemlich irgend einer Annehmlichkeit, gesucht werden“.⁵² Diese Folgerung hält Kant nun offenbar für absurd. Doch warum sollte es absurd sein anzunehmen, dass das Gute der Zweck-Mittel-Relation die einzige Spielart des Guten ist?

Der Instrumentalismus scheitert für Kant gleich doppelt. Erstens nimmt er uns die nötigen Ressourcen, unsere üblichen, allgemeinen Moralvorstellungen philosophisch zu begründen. Dem Auftakt der *Grundlegung* zufolge ist unsere alltägliche Vorstellung des moralisch Guten nichtinstrumentalistisch, das heißt wir schätzen es nicht als Mittel zu einem anderen Zweck. Denn der gute Wille ist für sich allein gut; sein Wert hängt nicht von den guten Folgen ab, die er bisweilen wohl auch haben mag. Wenn also das Gute der Mittel die einzige Art des Guten wäre, so wäre auch unsere zentrale moralische Überzeugung hinfällig, weil sie eine Art von Wert verkörpert, die diskreditiert wurde. Auf dieser Grundlage müsste jede ethische Theorie revisionistisch sein, wenn man – wie Pistorius – den Vorrang des Gesetzes vor dem Guten bestreitet.

Dieses Argument überzeugt allerdings nur diejenigen, die Kants berühmte These, nur der gute Wille sei uneingeschränkt gut, plausibel finden. Einen Gegner wie Pistorius wird es weniger beeindrucken; denn der hat aus seiner Ablehnung der Idee eines absoluten, unbedingten, allein als Selbstzweck guten Willens nie einen Hehl gemacht. Zudem wird ein ethischer Egoist es nachgerade gutheißen, weil es die Rationalität seiner eigenen Auffassung von Gut und Böse zu bestätigen scheint.

⁵⁰ Es muss unausgemacht bleiben, ob Pistorius sich auf die Seite des Instrumentalismus stellen würde, wenn Kant ihn dazu bringen könnte, sich vom Begriff eines guten *Zwecks* zu verabschieden. Jedenfalls bezieht der Instrumentalismus der Rezension seine Plausibilität aus dem Wert, den der Zweck für den Handelnden hat.

⁵¹ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 58, 36–59, 7.

⁵² Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, AA 5, 59, 10–11.

Weder Pistorius noch der ethische Egoist werden diese Fassung von Kants Argument für eine *reductio ad absurdum* halten. Die Folgerung, dass alles, was gut ist, für irgendetwas anderes gut sein muss, ist sogar Wasser auf ihre Mühlen.

Zum Glück gibt es ein zweites, gewichtigeres Argument gegen die Beschränkung der Prädikate „gut“ und „schlecht“ (oder „böse“) auf Zweck-Mittel-Relationen. Der Instrumentalismus entbehrt letztlich einer normativen Grundlage, wenn alles Handeln nur durch etwas anderes gerechtfertigt werden kann und der Endzweck des Handelns selbst keiner Rechtfertigung fähig ist. Hier spielt der subjektive, selbstbezogene Charakter des eigenen Glücks eine entscheidende Rolle. Kehren wir noch einmal zum Beispiel des Kaffeekochens zurück. Wenn ich Bohnen kaufe, so rechtfertige ich das damit, dass ich sie mahlen will. Wenn ich sie mahle, lautet meine Rechtfertigung, dass ich gemahlene Bohnen in den Filter geben möchte. Alle weiteren Schritte rechtfertige ich auf die gleiche Weise, indem ich nämlich zeige, dass die Vorschrift, die ich befolge, vernünftig, weil zielführend ist. Doch wenn man mich schließlich fragt, welchem Zweck das Endprodukt meiner Mühen dient, also eine nach allen Regeln der Kunst zubereitete Tasse heißen Kaffees, so kann ich nicht wiederum einen Vernunftgrund angeben. Ich kann dann nur noch sagen, dass ich sie gerne trinken möchte, dass ihr Genuss mir Freude macht oder dergleichen mehr – und das stellt nun gerade keine objektive Rechtfertigung meiner Handlung dar.⁵³ Wenn jemand anderes Tee trinken möchte und ich Kaffee, so haben wir beide gute instrumentelle Gründe, das heiße Wasser aus dem Wasserkocher zu verwenden. Aber wir können unser Handeln nicht rechtfertigen, wenn es etwa nur noch genug heißes Wasser für eine einzige Tasse Tee oder Kaffee gibt, das heißt, wir können kein unparteiisches Argument anführen, das der jeweils andere zu respektieren hat.⁵⁴ Im Instrumentalismus ist jedwede Rechtfertigung relativ; sie bezieht sich auf das, was man gerne täte. Eine endgültige, objektive Rechtfertigung gibt es nicht.⁵⁵

53 Alison Hills kommt diesem Punkt sehr nahe, überschätzt aber die normative Kraft von Klugheitsprinzipien, weil sie Kants Hedonismus im Bereich der Glückseligkeit zu kritisch gegenübersteht (vgl. Alison Hills, *Kant on Happiness and Reason*, in: *History of Philosophy Quarterly* 23 (2006), 243–261, 255). Auch Dieringer sieht an dieser Stelle die Gefahr eines Regresses (vgl. Dieringer, *Was erkennt die praktische Vernunft?*, 147).

54 Es ist allerdings zu bedenken, dass der Gedanke einer objektiven Rechtfertigung nicht mit dem einer Rechtfertigung anderen gegenüber verwechselt werden darf. Wir sind anderen Menschen zum Beispiel in ethischen Fragen nicht immer eine Rechtfertigung schuldig, selbst wenn wir eine Handlung oder eine Maxime vor uns selbst rechtfertigen müssen. Dies gilt für Pflichten gegen unsere eigene Person und zum Beispiel für Hilfspflichten, denen keine Rechte anderer entsprechen.

55 Der Sache wäre nicht damit gedient, wenn es sich – um beim Beispiel zu bleiben – um zwei Kaffeetrinker handelt, die sich darauf einigen können, dass Kaffee gut schmeckt. Sie würden sich um das Wasser streiten. Selbst wenn einer das Wasser dringlicher braucht als der andere, ist damit

Das „Irgend-wozu-Gute“ ist letztlich zu nichts gut, wenn es nicht an etwas angebunden kann, was für sich selbst gut ist; und die Erwartung des eigenen Glücks kann dies nicht leisten.⁵⁶

Es gibt noch einen weiteren guten Grund, warum Kant es für einen Fehler halten muss, das moralische Gesetz von einem Wert (wie dem Guten) abhängig zu machen. Der Wille ist für ihn ein Kausalvermögen; und Kausalität wird durch ein Gesetz bestimmt, nicht von einem Wert. Dies wird auf der ersten Seite des dritten Abschnitts der „Grundlegung“ sehr deutlich.⁵⁷ Wenn wir, kraft der Autonomie des menschlichen Willens, wissen, dass ein gewisses Gesetz den Willen bestimmen kann, so ist unsere Arbeit getan. Wenn wir dagegen einen Wert zum obersten Maßstab erheben, so müssen wir noch herausarbeiten, wie oder sogar ob dieser Wert mit einem Gesetz verbunden ist, das den Willen bestimmen kann – und wir wissen bereits, dass dies für den Wert des Schönen nicht geleistet werden kann.⁵⁸ Ein fundamentaler Wert löst also kein Problem, sondern ruft ein neues auf den Plan.

8 Schlussanmerkung

Zu den metaethischen Implikationen der These vom Primat des Gesetzes gibt es noch mehr und Genaueres zu sagen; das soll an anderer Stelle geschehen. Fürs Erste mögen die folgenden Bemerkungen genügen. Kant hat, wie wir gesehen haben, sehr gute Gründe, einen kruden Realismus abzulehnen, der moralische Normen in von uns und unserer Vernunft unabhängigen Werten verankert; das bedeutet nun jedoch nicht, dass er ein „Konstruktivist“ gewöhnlicher rawlsscher Prägung ist.

die normative Frage, wer es bekommen soll, noch nicht entschieden. Diese Art der Übereinstimmung bringt uns also nicht weiter.

56 In der dritten *Kritik* betont Kant abermals, dass sinnlich bedingte Erwägungen den praktischen Status einer Handlung nicht bestimmen können. Es ist den Handelnden wichtig, dass eine Neigung befriedigt wird. „Auf die Art, wie sie dazu gelangen, kommt es am Ende gar nicht an; und da die Wahl der Mittel hierin allein einen Unterschied machen kann, so könnten Menschen einander wohl der Thorheit und des Unverständes, niemals der Niederträchtigkeit und Bosheit beschuldigen: weil sie doch alle, ein jeder nach seiner Art die Sachen zu sehen, nach einem Ziele laufen, welches für jedermann das Vergnügen ist“ (Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 206, 12–18). Es ist ebendiese Konzeption der reinen empirisch-praktischen Vernunft, die Kant in der zweiten *Kritik* als unhaltbar bezeichnet.

57 Vgl. Kant, *Grundlegung*, AA 4, 446, 7 und 466, 15–21.

58 Hier stoßen wir wieder auf die Lücke zwischen Gegenstand und Willen, die wir aus dem vorigen Abschnitt (VI) kennen.

Vielmehr verstehen wir nun, warum die Disjunktion „Realismus oder Konstruktivismus“ nicht sonderlich hilfreich ist.

Der Konstruktivismus macht Gut und Böse nämlich von den – mehr oder weniger – vernunftgeleiteten Entscheidungen einzelner Akteure abhängig „For Kant“, sagt Christine Korsgaard, „what makes the object of your rational choice good is that it is the object of a rational choice“. Wir treffen Entscheidungen „and have the attitude that what we choose is good“. Kurzum, „in our private rational choices and in general in our actions we view ourselves as having a value-conferring status in virtue of our rational nature“. ⁵⁹ Was gut ist oder auch was ein Handelnder dafür hält, hängt für Kant aber nicht davon ab, wofür der Handelnde sich entscheidet. ⁶⁰ Was gut ist, bestimmt das vernünftige, unparteiische Urteil, ⁶¹ das eine entsprechende Entscheidung keineswegs unausweichlich macht. Moralisches Versagen ist willentlich, nicht ein Mangel an Erkenntnis. ⁶² Der menschliche Wille steht unter den zwei mehr oder weniger souveränen Gebietern Vernunft und langfristiger Lustgewinn; und was gut ist, bestimmt allein die Vernunft. Wir tun nicht alles *sub ratione boni*; und wir halten nicht all unsere Entscheidungen für vernünftig, nicht einmal zu dem Zeitpunkt, an dem wir sie treffen. Manchmal entscheiden wir uns, der moralischen Vernunft entgegen, für das, was uns dem Anschein nach die meiste Freude bringt, das heißt, das meiste Glück einträgt. Und genau darin besteht unsere Freiheit.

59 Christine M. Korsgaard, *Kant's Formula of Humanity. In Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge (1986) 1996, 106–132, 122–123. Wie der Ausdruck „in general in our actions“ zeigt, spricht Korsgaard an dieser Stelle nicht über die idealen vernünftigen Entscheidungen perfekter Rationalität, sondern über alltägliches Entscheiden, das objektiv unvernünftig sein kann.

60 Glückseligkeit ist nicht deshalb gut, weil oder wenn wir uns für sie entscheiden. Denn dann wäre sie fast unausweichlich gut.

61 Bei hypothetischen Imperativen der Geschicklichkeit und der Klugheit sind Urteil und Entscheidung allerdings näher beieinander als in der Moral.

62 Wer partout an philosophischen Etiketten festhalten möchte, mag Kant noch immer einen „Realisten“ nennen, allerdings nur mit Bezug auf das moralische Gesetz, dessen normativem Anspruch keine Entscheidung zugrunde liegt; vgl. Jens Timmermann, *Emerging Autonomy: Dealing with the Inadequacies of the 'Canon of Pure Reason' (1781)*, in: Stefano Bacin und Oliver Sensen (Hg.), *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge 2018, 102–121.



Kants Raum- und Zeitkonzeption im Kontext

Richard Heinrich

Raum und äußerer Sinn. Die „Widerlegung des Idealismus“ und die Anmerkung XL in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ von 1787

Das „Innere“ ist eine Täuschung. D.h.: Der ganze Ideenkomplex, auf den mit diesem Wort angespielt wird, ist wie ein gemalter Vorhang vor die Szene der eigentlichen Wortverwendung gezogen.¹

1 Vorbemerkung

Mein zentrales Thema ist die Beziehung zwischen den Begriffen „Raum“ und „äußerer Sinn“ bei Kant; ich möchte zeigen, dass der Philosoph selbst erst in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* Argumente dafür entwickelte, dass der Raum eine Form des äußeren Sinnes sei. Ein spezieller Punkt in dem Zusammenhang ist etwa, dass die Auffassung des Raumes als Form einer (reinen) Anschauung noch nicht die Konsequenz hergibt, dass er auch Form eines äußeren Sinnes sein muss (sondern offenlässt, dass Räumlichkeit eine Form der Anschauung in einem inneren Sinn sein könnte). Ein zweites Thema ist, was man die „parallelistische Auffassung“ von Raum und Zeit, innerem und äußerem Sinn, nennen könnte: die Annahme, wie der Raum sich zum äußeren Sinn, so verhielte sich die Zeit zum inneren Sinn; wie die äußeren Erscheinungen im Raum, so seien Vorstellungen überhaupt in der Zeit; wie die synthetischen Urteile a priori der Geometrie auf der reinen Anschauung des Raumes beruhen würden, so diejenigen der Arithmetik auf einer reinen Anschauung der Zeit. Eine solche parallelistische Auffassung ist für Kant selbst im Grunde nie leitend gewesen, aber entscheidende Fortschritte im Übergang zur zweiten Auflage der *Kritik* sind direkt mit seiner Einsicht verknüpft, wo und auf welche Weise er sich ausdrücklich von ihr distanzieren musste. Dabei geht es insbesondere um zwei Komplexe: die Metaphorik des In-Seins (und wie weit ihr in der Theoriesprache nachgegeben werden darf) und Fragen der Einheit des erkennenden Subjekts.² Mein Text ist in vier Abschnitte gegliedert.

1 Ludwig Wittgenstein, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Bd. 2, Oxford 1992, 84.

2 Eine grundsätzliche und selbstständige Bewertung des Arguments der „Widerlegung des Idealismus“ in Hinblick auf weitere historische und systematische Zusammenhänge (Verhältnis zu

2 Strategisches

2.1 Der Kontext der „Widerlegung“

„Ein ‚innerer Vorgang‘ bedarf äußerer Kriterien“. Für die richtige Einschätzung dieser Bemerkung Wittgensteins³ ist es fast hinderlich, dass der Satz so häufig isoliert wiedergegeben wird: Dadurch wuchs ihm die Aura einer bündigen Konklusion zu, mit der das Problem der Identität mentaler Zustände auf den Punkt gebracht würde. Im Kontext gelesen erweist er sich aber eher als energischer Akzent in einer unübersichtlichen theoretischen Lage, in der auch abweichende Intuitionen ein gewisses Recht behalten. Nr. 587 mahnt zur Wachsamkeit: „Hat es Sinn zu fragen: ‚Woher weißt du, dass du das glaubst?‘ — und ist die Antwort: ‚Ich erkenne es durch Introspektion?‘ In *manchen* Fällen wird man so etwas sagen können, in den meisten nicht.“⁴ Wenn es allerdings um die bloße Parole („innerer Vorgang bedarf äußerer Kriterien!“) geht, erscheint Kant jedenfalls als ein besonders früher und engagierter Wittgensteinianer.⁵ In der zweiten Auflage der *Kritik* baute er in das Grundsatzkapitel, in den Abschnitt über die „Postulate des empirischen Denkens“, ein kurzes Textstück ein, das er „Widerlegung des Idealismus“ nannte und so resümierte: „Es hat hier nur bewiesen werden sollen, dass innere Erfahrung überhaupt nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich sei.“⁶

Der Titel „Widerlegung des Idealismus“ ruft freilich zunächst andere Beweisziele als eine Theorie mentaler Zustände auf, nämlich die Abweisung *metaphysischer* Irrlehren, die das „Dasein der Gegenstände im Raum außer uns“⁷ für unerweislich oder gar unmöglich erklären. Kant legt es darauf an, dem („cartesischen“)

Descartes, Bedeutung für aktuelle epistemologische Fragestellungen, Konzeption des transzendentalen Idealismus bei Kant selbst, Abwehr des Skeptizismus) versuche ich nicht. Siehe dazu vor allem Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven 2004; Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge 1987; und den neueren Sammelband von Roxana Baiasu, Graham Bird und Adrian William Moore, *Contemporary Kantian Metaphysics: New Essays on Space and Time*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2012.

3 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-Genetische Edition*, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2001, 962 (Nr. 580).

4 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 964.

5 In diesem Sinne schon: Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, Cambridge 1966, 204–206.

6 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998. Im Folgenden zitiert nach der Paginierung der ersten Auflage 1781 (A) und der zweiten Auflage 1787 (B). Hier: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B278–279.

7 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B274.

Idealismus sein Spiel „mit mehrerem Rechte“ zu vergelten: „Dieser nahm an, dass die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei, und daraus auf äußere Dinge nur geschlossen werde“. Kant dagegen: Innere Erfahrung wäre undenkbar ohne ein Beharrliches, welches aber nur als „Ding außer mir“ wahrnehmbar sein kann – weil ja „die Zeit [...], mithin alles, was im inneren Sinne ist, beständig fließt“. ⁸ Innere Erfahrung sei gebunden an ein gleichzeitiges „unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge außer mir“. ⁹ So wird Vergeltung geübt: Gerade wer die Sicherheit innerer Erfahrung, insbesondere in der Selbstidentifikation über die Zeit hinweg, in Anspruch nehmen möchte, muss nach Prüfung aller Voraussetzungen zugeben, dass sie „nur mittelbar und nur durch äußere [Erfahrung] möglich ist“. ¹⁰

Im weiteren Zusammenhang wird allerdings klarer, dass Kant aus dem Argument sehr wohl auch Konsequenzen für die Grundlegung einer wissenschaftlichen Psychologie zog. In der „Allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze“ hob er diesen Aspekt hervor:

Diese ganze Bemerkung ist von großer Wichtigkeit, nicht allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealismus zu bestätigen, sondern vielmehr noch, um, wenn vom Selbsterkenntnis aus dem bloßen inneren Bewusstsein und der Bestimmung unserer Natur ohne Beihülfe äußerer empirischen Anschauungen die Rede sein wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis anzuzeigen. ¹¹

2.1.1 Metaphysik und Psychologie

Die „Widerlegung“ ist also in engem Zusammenhang mit der Umarbeitung des Paralogismen-Kapitels für die zweite Auflage der *Kritik* – und insbesondere als Neufassung (der Auflösung) des Paralogismus der Idealität – zu sehen. Die sogenannte „Göttinger Rezension“ von 1782 ¹² mag mit ihrem Idealismus-Vorwurf der Auslöser für diese Umarbeitung gewesen sein; von daher gesehen diente die Schärfung der Idealismus-Kritik (und ihre Verlagerung in den systematisch gewichtigeren Kontext des Grundsatzkapitels) vor allem der Straffung und Optimierung der Darstellung. Nehmen wir zum Beispiel den Beginn der Kritik des vierten Paralogismus in der A-Auflage: „Wir können mit Recht behaupten, dass nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und dass meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer bloßen Wahrnehmung sein

⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B291.

⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B276.

¹⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B277.

¹¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B293–294.

¹² Christian Garve und Johann Georg Heinrich Feder, *Rezension der Kritik der reinen Vernunft*. Von Imman. Kant, in: *Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen*, 19. Januar 1782, 3. Stück, 40–48.

könne“.¹³ Nun kann man zwar geltend machen, dass dies bloß zur Rekonstruktion einer Gegenposition diene; aber zwei Seiten weiter sagt Kant eindeutig auf eigene Kappe: „Nun sind aber äußere Gegenstände (die Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anders, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sein.“¹⁴ Angesichts solcher Formulierungen halte ich es für plausibel, die Neukonzeption eines Kapitelchens mit dem Titel „Widerlegung des Idealismus“ als klärende Reaktion des Autors zu deuten, der nichts weniger möchte, als dass ihm seine differenzierte Darstellung von Spielarten des Idealismus als Anhängerschaft ausgelegt würde. Da war eine Richtigstellung angezeigt.

Ebenso unbezweifelbar allerdings ist, dass Kant seine Position auch sachlich revidiert: Die „Widerlegung“ bringt ein neues Argument, das freilich über ein entscheidendes Gelenk mit dem Paralogismen-Kapitel verbunden bleibt; und es wird zum ersten Mal eine Widerlegung des Idealismus *in Form eines Beweises* gegeben.

2.1.2 Das neue Argument

Wenn Kant im Lehrsatz der „Widerlegung“ von dem „bloßen, aber empirisch bestimmten Bewusstsein meines eigenen Daseins“¹⁵ spricht, so ist damit noch immer das Ich in Form einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungen („Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen“)¹⁶ aus der Kritik des vierten Paralogismus gemeint. Dort wurde dann mehr oder weniger unverblümt in zwei Schritten geschlossen:

Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existieren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. [...] Nun sind aber äußere Gegenstände (die Körper) auch nichts anders, als eine Art meiner Vorstellungen [...] also existieren eben sowohl äußere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewusstseins.¹⁷

Dieses Resultat ist unbefriedigend, weil dem Idealismus-Verdacht ausgesetzt. Die „Widerlegung“ hingegen denkt das empirische Ich von Anfang an als Gegenstand, der den Bedingungen möglicher Erfahrung unterworfen ist, insbesondere der Bedingung einer zeitlichen Ordnung jener Mannigfaltigkeit von Vorstellungen. Nun setzt aber jede Art von Bestimmung in der Zeit ihrerseits Beharrlichkeit voraus: „Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich [...], d.i. das Beharr-

¹³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A367.

¹⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A370.

¹⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B275.

¹⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A368.

¹⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A370.

liche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist.“¹⁸ Damit ist die „Erste Analogie“ eine Prämisse des Widerlegungsarguments.¹⁹ Weil aber die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden kann und andererseits die *Vorstellungen in der Zeit* nicht beharrlich sind, kann jenes Beharrliche nur ein von mir und meinen Vorstellungen Verschiedenes sein, unmittelbar wahrnehmbar als Ding außer mir. (Theoretisch steht noch die Möglichkeit offen, das empirisch bestimmte Ich selbst als jenes Beharrliche zu identifizieren. Das verbietet hier der Aufbau der Argumentation, in der doch erst eine notwendige Voraussetzung für den Status des Ichs als Erfahrungsgegenstand gesucht wird. Unter einem systematischen Gesichtspunkt muss diese Möglichkeit aber sehr wohl mit einem selbstständigen Argument ausgeschlossen werden, weil sonst der Beweis insgesamt infrage gestellt werden könnte. Kant hat dem Rechnung getragen mit einer Widerlegung des mendelssohnischen Beweises von der Beharrlichkeit der Seele – dazu weiter unten). Soweit das Argument der „Widerlegung“ in Rohform.²⁰

2.2 Idealismus

Wollte man das Verhältnis des vierten Paralogismus in A zur „Widerlegung“ in B gründlich erörtern, müsste man die Frage voranstellen, ob in den beiden Texten unter dem Titel „Idealismus“ dieselbe Behauptung diskutiert wird. Man müsste vor allem die Beziehungen zwischen den verschiedenen dichotomischen Einteilungen klären, die Kant in der ersten Auflage vornimmt (transzendentaler Idealismus und Realismus, empirischer Idealismus und Realismus oder Dualismus, dogmatischer und skeptischer Idealismus) und von denen in der zweiten Auflage nur der Gegensatz zwischen problematischem und dogmatischem Idealismus zu überleben scheint. Ich lege eine vereinfachte Version zugrunde.

2.2.1 Dogmatischer Idealismus

Der charakteristische Gedanke in der ersten Auflage ist, dass dogmatischer Idealismus (also die Position, dass die Räumlichkeit der Dinge nichts als Einbildung sei)

¹⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, „Erste Analogie“, A182f./B225f.

¹⁹ Zu dem Zusammenhang zwischen der ersten Analogie und der „Widerlegung“ vgl. vor allem Peter Frederick Strawson, *The Bounds of Sense*, London 1966, 132. Dagegen Jonathan Bennett, *Kant's Analytic*, 203.

²⁰ Eine halbformale Rekonstruktion gibt Manuel Eugen Bremer, *Eine Notiz zu den Argumentationsstrukturen in der ‚Widerlegung des Idealismus‘*, in: *Kant-Studien* 92/1 (2008), 13–18.

und transzendentaler Realismus zwei Seiten derselben Medaille bilden. Denn der transzendente Realist versteht – das ist eine Feststellung auf semantischer Ebene – unter dem Raum eine Bestimmung der Dinge, wie sie an sich selbst und ohne Bezug auf unsere Sinnlichkeit sind; gerade deshalb ist er, wo es nicht mehr um die Bedeutung, sondern um die Erkenntnis geht, ein Idealist. Denn er muss leugnen, dass wir vom Raum eine Wahrnehmung haben können – bei allem, was als solche ausgegeben wird, handelt es sich um bloße Einbildung.²¹

Die Strategie in der Kritik des vierten Paralogismus besteht nun darin zu sagen: Mit diesem dogmatischen Idealisten brauchen wir uns nicht lange auseinanderzusetzen; von ihm haben wir uns in Wahrheit schon auf der semantischen Ebene verabschiedet (dort, wo er noch Realist genannt werden konnte), denn *wir* verstehen unter dem Raum nur eine Bestimmung der Erscheinungen. Und weil wir prinzipiell nur von Erscheinungen Wahrnehmung haben, so können wir andererseits, was die Erkenntnis des Raumes betrifft, bei einem nüchternen Realismus bleiben – wir nehmen ihn (genauer: die Erfahrungsgegenstände mit ihren räumlichen Bestimmungen) wirklich wahr.

Die Erklärungslast, die mit dieser Position aufgenommen wird, liegt in dem Begriff „räumliche Wahrnehmung“. Nur wenn er präzisiert werden kann, ist zwischen der bloßen Einbildung räumlicher Verhältnisse und ihrer Wahrnehmung zu differenzieren – und es kann der eventuelle Einwand pariert werden, dass die Räumlichkeit letztlich doch auch vom kritischen Standpunkt aus nur eine Einbildung sei, die unserer inneren Wahrnehmung anhängt. Diese Frage tritt in der Paralogismus-Kritik der ersten Auflage pointiert hervor²² und erfährt am Ende schon die Antwort, die auch die „Widerlegung“ geben wird, und in deren Zentrum die Konzeption eines *unmittelbaren* Bewusstseins der *Dinge außer mir* im Raum steht.

2.2.2 Problematischer Idealismus

Den problematischen (in der ersten Auflage „skeptischen“) Idealismus charakterisiert Kant durchgängig als eine Haltung, die zwar nicht die Realität des Raumes als solche, aber ihre Erweisbarkeit leugnet. Was man sich hierbei vorstellen soll, wird in der A-Auflage nur angedeutet – der skeptische Idealist akzeptiert nicht, dass die Realität des Raumes durch „unmittelbare Wahrnehmung“²³ verbürgt sei. Umso instruktiver ist es zu sehen, wie einfühlsam Kant in der zweiten Auflage die Figur

21 Kant mit Bezug auf Berkeley: „Der dogmatische Idealismus ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding.“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B274).

22 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A376.

23 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A377.

des problematischen Idealisten profiliert. In Wirklichkeit handelt es sich dabei um eine Art Selbstgespräch, um die Auseinandersetzung mit einem Schwachpunkt der eigenen Argumentation.

Der problematische Idealist, den Kant zeichnet, misstraut dem Schluss von der Erscheinung räumlich-äußerlicher Beziehungen auf das reale Dasein äußerer Dinge, weil er aus der Wirkung eine *bestimmte* Ursache folgert und daher nicht gültig sei. Faktisch war dies freilich auch Descartes (auf den Kant hier zielt) klar gewesen, und er führte daher seinen Beweis der realen Distinktion der Ausdehnung vom Denken über den Umweg, dass Gott uns über die Existenz der ausgedehnten Substanz nicht täuschen kann (wobei *täuschen* heißt: dass alle Realität der Ausdehnung *eminent* in Gott selbst fokussiert wäre, ohne dass er eine Substanz geschaffen hätte, der diese Realität als Form eignet). Diesen eigentlichen Beweisgedanken Descartes' ignoriert Kant vollständig; unabhängig davon, ob und wie er ihn immanent hätte disqualifizieren können, bliebe er jedenfalls mit dem Makel behaftet, nicht die *unmittelbare* Wahrnehmung des Äußeren demonstrieren zu können. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, würde ihn – seltsamerweise – gerade sein Schlusscharakter zum Beweis ungeeignet machen. Es scheint allerdings, als wäre Kants Aufmerksamkeit nun weniger auf die formale Struktur (und die Kritik) des cartesischen Gedankenganges gerichtet gewesen als auf einen bestimmten einzelnen Punkt: dass nämlich dieser Beweis, so wie er es verstand, seinen Ausgang von der Sicherheit und Unbezweifelbarkeit innerer Erfahrung nahm. Es wurde ihm klar, dass er eine entscheidende Schwäche seiner eigenen Argumentation in der ersten Auflage beseitigen konnte, wenn er diese Position für sich selbst nutzbar machte.²⁴ Descartes hatte – so das revidierte Porträt des problematischen Idealismus – vom richtigen Ausgangspunkt aus ein unzureichendes Argument entwickelt; Kant selbst hingegen hatte in der ersten Auflage der *Kritik* seinen Gedanken von einem schlecht gewählten Ausgangspunkt aus auf das richtige Ziel hin zu führen versucht. Zu korrigieren war also nicht die resultierende These, sondern Prämissen und Beweisführung.

Kant sah, dass im Grund alle Argumente in seiner Paralogismus-Kritik zirkulär waren, und ein Beweis für die unabhängige Realität des Raumes nur in der Form sinnvoll sein konnte, dass man von der Unbezweifelbarkeit *innerer* Erfahrung ausgeht, um dann zu demonstrieren, dass diese selbst zu ihrer Möglichkeit äußere Erfahrung voraussetzt. In diesem Sinn wird am Ende des einleitenden Absatzes der „Widerlegung“ festgehalten: „dass selbst unsere innere, dem Cartesius unbezwei-

²⁴ Robert Alva Noë, *Did Kant Anticipate Wittgenstein's Private Language. Argument?*, in: *Kant-Studien* 82/3 (1991), 270–284, vertritt die Auffassung, dass Kant in der „Widerlegung“ überhaupt nicht von den cartesischen Grundpositionen abgeht.

felte, Erfahrung nur unter Voraussetzung *äußerer* Erfahrung möglich sei“.²⁵ Es ist nicht zu übersehen, dass diese Formulierung gegen Kants eigene Worte in der ersten Auflage pointiert ist, die lauteten: „Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst und in so fern ist also der empirische Realismus außer Zweifel“.²⁶ Das war, so sah er nun, bloße tautologische Selbst-Affirmation des Begriffs einer äußeren Wahrnehmung.²⁷ Ihre scheinbare Überzeugungskraft bezog diese Redeweise aus dieser geradezu demonstrativ demonstrativen Passage:

Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existieren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äußere Gegenstände (die Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anders, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abge sondert aber nichts sein. Also existieren eben sowohl äußere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewusstseins, nur mit dem Unterschiede: dass die Vorstellung meiner selbst, als des denkenden Subjekts, bloß auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußern Sinn bezogen werden.²⁸

Man kann sich ausmalen, wie Kant, einmal misstrauisch geworden, die Hohlheit dieses Arguments geradezu entgegen gestarrt haben muss: Niemals kann die distinkte Realität der äußeren Gegenstände durch das bewiesen werden, was sie mit der inneren Erfahrung der Selbstgewissheit gemeinsam haben, nämlich eben ihren Erscheinungscharakter; die abschließende Referenz auf den Unterschied von in-

25 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B275. Besonders entschieden stellte Kant diesen Gedanken in einer späteren (1790) Reflexion dar: „Der problematische Idealist giebt zu, daß wir Veränderungen durch unsern innern Sinn wahrnehmen, er leugnet aber, daß man darum auf das Daseyn äußerer Gegenstände im Raum schließen könne, weil der Schluß von einer Wirkung auf eine *bestimmte* Ursache nicht gültig sey. Veränderung des innern Sinnes oder innere Erfahrung wird also von dem Idealisten zugegeben, und wenn man ihn daher widerlegen will, so kann dies nicht anders geschehen, als daß man ihm zeigt, diese innere Erfahrung, oder welches einerlei ist, das empirische Bewußtseyn meines Daseyns setze äußere Wahrnehmung voraus.“ Immanuel Kant, *Handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik. Zweiter Teil*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 18, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1928. Im Folgenden zitiert als *Reflexionen zur Metaphysik*. Hier: Kant, *Reflexionen zur Metaphysik* 6311, AA 18, 610.

26 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A375. In demselben Sinne A376 f.: „Den empirischen Idealismus, als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objektiven Realität unserer äußeren Wahrnehmungen zu widerlegen, ist schon hinreichend: dass äußere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise“.

27 Gut wiedergegeben ist diese Differenz zwischen der Kritik des vierten Paralogismus in der A-Auflage und der „Widerlegung“ bei Arthur Melnick, *Space, Time, and Thought in Kant*, Dordrecht/Boston/London 1989, 539–541.

28 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A370 f.

nerem und äußerem Sinn ist ein lahmer Versuch, diese Schwäche zu überspielen – denn gerade für diesen Unterschied hätte doch ein Argument gefunden werden sollen.

Solchen rein strategischen Überlegungen ist jedoch nicht zu entnehmen, wie der gesuchte Beweis (der Vorausgesetztheit der äußeren Erfahrung) funktionieren könnte. Das Faszinierende ist, dass die Idee über den Zusammenhang von innerer Erfahrung, Beharrlichkeit und Räumlichkeit, die diese Lücke füllt, von Anfang an schon da war – nur eben in einem anderen Zusammenhang. In einem gewissen Sinn (als Denkfigur) ist das Argument der Widerlegung gar nicht neu, es war nur gleichsam in einem unzugänglichen Nebenraum abgelegt. Und zwar ist das die Frage nach der Möglichkeit der Psychologie als eigentlicher Wissenschaft (Wissenschaft auf der Basis rationaler Prinzipien). Die Schlussbetrachtung zum Paralogismen-Kapitel beginnt mit der Verneinung dieser Frage und:

Die Ursache ist diese. Obgleich beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äußeren Sinne etwas Stehendes, oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand gibt, anstatt dass die Zeit, welche die einzige Form unserer innern Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen gibt. [...] Also fällt die ganze rationale Psychologie, als eine, alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft²⁹

Der entscheidende Gedanke an dieser Stelle ist, dass innere Anschauung als solche und allein gar nicht ausreicht, einer Kategorie objektive (als Bestimmbarkeit des Gegenstandes ausweisbare) Bedeutung zu geben. Aber Kant zog daraus nur die (negative) wissenschaftstheoretische Konsequenz von der Unmöglichkeit der Psychologie als Wissenschaft. Was ließ ihn später erkennen, dass diese Idee, in den metaphysischen Kontext verlagert, einen Beweis des Daseins der Gegenstände außer uns im Raum ermöglicht? Es könnte Sensibilität für die Spannung zwischen der Unmöglichkeit der rationalen Psychologie einerseits und der Tatsache des empirisch bestimmten Selbstbewusstseins andererseits gewesen sein. Wenn es Selbstbewusstsein als innere Erfahrung, also mit Anspruch auf Objektivität, gibt – und die innere Anschauung als solche eine Objektivierung der Kategorien aber gerade nicht erlaubt –, muss innere Erfahrung notwendigerweise einen *anderen Grund* ihrer realen Möglichkeit voraussetzen.³⁰ Und ihre Faktizität ist dann ein Beweisgrund für

²⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A381.

³⁰ In einer differenzierteren Form hat Kant diesen Gedanken in der Reflexion 6313 (Kant, *Reflexionen zur Metaphysik* 6313, AA 18, 613–615) dargestellt. Dort werden die Ordnung der Zeitreihe, das Beharrliche und der äußere Sinn in einen Zusammenhang gebracht, den vor allem Paul Guyer (*Kant*

die unabhängige Realität jenes anderen Prinzips. So wanderte die Einsicht in den Zusammenhang von Räumlichkeit, Beharrlichkeit (das Bleibende) und Objektivität von einer wissenschaftstheoretischen in eine metaphysische Argumentation hinüber. Der stärkste Beleg dafür, dass eine solche Verlagerung hinter der „Widerlegung“ steht, ist der Umstand, dass Kant in der Neufassung des Paralogismen-Kapitels in der B-Auflage ein Stück für die Widerlegung des Beweises vorsah, den Mendelssohn für die Beharrlichkeit der Seele gegeben hatte.³¹ Dies ist das Gelenk, das in der zweiten Auflage die „Widerlegung“ noch mit den Paralogismen verbindet. Denn solch ein Beweis würde in der Tat die Beweisstruktur der „Widerlegung“ zerstören: Es entfiel jeder Grund, die Möglichkeit innerer Erfahrung aus einer anderen notwendigen Bedingung zu begründen.

2.3 Beweis

Die Frage nach der Bedeutung des Wortes ‚Beweis‘ ist mit diesen Überlegungen extrem dringlich geworden, vor allem, was die Selbstunterscheidung von Descartes betrifft. Dem hatte Kant vorgeworfen, auf die objektive Realität des Raumes nur geschlossen zu haben; nun schlägt er selbst einen Beweis vor, noch dazu ausgehend von derselben Basis. Was heißt ‚Beweis‘, wenn es doch ausdrücklich um die *unmittelbare* Wahrnehmung geht? Diese Frage war natürlich schon in der ersten Auflage prekär, wie Kants vorsichtige Ausdrucksweise zeigt, wenn er von seiner eigenen Verfahrensweise als „Überredung“ spricht: „unsere Überredung von dem Dasein der Materie, die wir auf unmittelbare Wahrnehmung zu gründen glauben“.³² Das Problem selbst konnte er da noch mit einer Unterscheidung zwischen ‚schließen‘ und ‚unmittelbar beweisen‘ unter Kontrolle halten:

Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände eben sowenig nötig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.³³

and the Claims of Knowledge, 279) als zentral für Kants erkenntnistheoretische Position gewürdigt hat.

³¹ Ausführlich zu Kants Widerlegung des mendelssohnischen Beweises: Ulrich Pardey, *Über Kants Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele*, in: *Kant-Studien* 90/3 (1990), 257–284.

³² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A377.

³³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A371.

„Beweis“ ist der Oberbegriff sowohl für schlussartige Demonstrationen als auch für eine Art von ostensiver Bewahrheitung, wie sie am schönsten folgende Stelle beschreibt: „Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst“.³⁴

Wenn ich eingangs behauptet habe, dass Kant in der B-Auflage einen Beweis vorlegt, wo es in der A-Auflage keinen gab, dann wäre nun also zu präzisieren: einen schlussartigen Beweis. Solche Beweise nannte er in der ersten Auflage kurz „Schluss“, und dazu brachte er seinen „Beweis durch unmittelbare Wahrnehmung“ in Gegensatz. Die Neuerung von B gegenüber A besteht darin, dass diese beiden Arten des Beweisens in B nicht mehr bloß Gegensätze, sondern ineinander integriert sind. Was in A nicht durch einen Schluss zu beweisen war, ist es zwar auch in B nicht; das Bestehen dieser Evidenz aber wird jetzt in Schlussform demonstriert.

Kant gibt sich beträchtliche Mühe, seinen Lesern die Möglichkeit einer solchen Kombination der Beweisarten nahezubringen, wie etwa die Fußnote zu Anmerkung 1 zeigt: „Das unmittelbare Bewusstsein des Daseins äußerer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatz nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die Möglichkeit dieses Bewusstseins mögen wir einsehen, oder nicht.“³⁵

Eine verbindliche Einsicht in das Zustandekommen jenes unmittelbaren Bewusstseins produziert der Beweis nicht – er kann es nicht in der Anschauung oder als Anschauung *entstehen lassen*, wie eine mathematische Demonstration eine Figur in der Anschauung entstehen lässt –, und insofern spricht sich in dem Lehrsatz eine Erkenntnis aus, die gegenüber ihrer diskursiven Begründung gleichsam autonom bleibt.³⁶

Aber auch, wenn wir die Ergänzung der unmittelbaren Evidenz um einen Schluss mit solcher Vorsicht sehen, sinnvoll ist sie überhaupt nur im Zusammenhang mit der dramatischen Änderung im Inhalt des Lehrsatzes selbst: Während es in der ersten Auflage noch hieß: „Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume“,³⁷ so lautet es in der zweiten: „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewusstsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir“.³⁸ Weil der Lehrsatz der „Widerlegung“

³⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A375.

³⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B277.

³⁶ In der Reflexion 5653 (Kant, *Reflexionen zur Metaphysik* 5653, AA 18, 308) bringt Kant diese Denkfigur (eines diskursiven Beweises für einen diskursiv nicht auflösbaren Sachverhalt) deutlich zum Ausdruck; er sagt über den Begriff der Passivität, die das unmittelbare Bewusstsein des Äußeren charakterisiert: „Daß dieser nicht geschlossen sey, weil wir die Ursache des Daseyns einer Vorstellung nicht in uns wahrnehmen, muß bewiesen werden.“

³⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A375.

³⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B275.

eben nicht tautologisch ist, ist er einer (diskursiven) Begründung sowohl bedürftig wie auch fähig.

Die „Dinge außer uns“ beweisen sich deswegen nicht weniger unmittelbar (entscheidend zur Aufrechterhaltung der Front gegen Descartes). Dieser Punkt ist im Text der Widerlegung vielleicht nicht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit herausgestrichen. Aber die Sache war Kant zu wichtig, als dass er noch einmal ein Missverständnis hätte riskieren wollen. In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik* schrieb er in einer drei Seiten langen Fußnote die „Widerlegung“ (die einzige „eigentliche Vermehrung“ seiner Lehre gegenüber 1781, wie er sagt) gewissermaßen gleich noch einmal.³⁹ Und im Zentrum dieses Textstückes bekräftigt er mit allem Nachdruck, dass auch in seinem Bezug auf innere Erfahrung das Bewusstsein der äußeren Gegenstände ein unmittelbares ist: „Dieses Bewusstsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewusstsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äußere mir meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft“.⁴⁰

3 Raum und äußerer Sinn

Von hier – der direkten Verknüpfung des Selbstbewusstseins in der Zeit mit dem „Etwas außer mir“ – wirken Impulse in die transzendente Ästhetik, in die Kategorienduktion und natürlich in die anderen Teile des Grundsatzkapitels. Der systematisch wichtigste derartige Impuls betrifft das Verhältnis der Begriffe Raum und „äußerer Sinn“. Obwohl die Auffassung des Raumes als „Form aller Erscheinungen äußerer Sinne“⁴¹ von Anfang an ein unverzichtbares Lehrstück der *Kritik* bildet, findet sie erst durch die „Widerlegung“ ihre angemessene Verankerung. Frühere Darstellungen waren nicht vollständig dagegen abgesichert, dass Räumlichkeit zu interpretieren wäre als eine Dimension des inneren Sinnes. Einer sol-

39 Luigi Caranti, *Kant's Criticism of Descartes in the 'Reflexionen zum Idealismus' (1788–1793)*, in: *Kant-Studien* 97/3 (2006), 318–342, besonders 327. Die wesentliche Bedeutung dieser Fußnote wird schon gewürdigt von Strawson, *The Bounds of Sense*, 126.

40 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, BXL. Paul Guyer hat die Auffassung vertreten, dass das Argument der „Widerlegung“, inbegriffen die Korrekturen in der Fußnote der Vorrede, insgesamt nicht beweiskräftig ist; wesentliche Fortschritte Kants sieht er in mehreren Gruppen von Reflexionen im handschriftlichen Nachlass aus den Jahren 1778 bis etwa 1800. Paul Guyer, *Kant's Intentions in the Refutation of Idealism*, in: *The Philosophical Review* 92/3 (1983), 329–383. Dazu auch Caranti, *Kant's Criticism of Descartes*.

41 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A26 und A42 über Raum und Zeit als reine Formen unserer Sinnlichkeit.

chen Interpretation zufolge seien Raum und Zeit einfach qualitativ verschiedene Typen von Anschauung: Einmal wird das Mannigfaltige als „außer und neben einander“⁴² seiend angeschaut, das andere Mal in der Weise der Aufeinanderfolge. Kants Auseinandersetzung mit dieser Denkmöglichkeit spiegelt sich in der Fußnote zur „Widerlegung“ wider, wo er von der Frage spricht, „ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äußeren, sondern bloß äußere Einbildung hätten“.⁴³

Jene Auffassung des Räumlichen bloß als simultane Präsenz eines Mannigfaltigen ist in einem gewissen Sinn extrem schwach. Sie reicht nicht aus, um direkt einen Gegenstand zu identifizieren, der sowohl von den gehabten Vorstellungen als auch von ihrem Besitzer verschieden wäre. Man müsste noch immer mit dem von Descartes ins Spiel gebrachten Szenario rechnen, dass Gott dem Subjekt nur die systematische Einbildung solcher Gegenständlichkeit auferlegt. Oder andersherum: Ich würde dann eben nicht in dem, was sich mir in räumlicher Ordnung präsentiert, ein unabhängig Beharrendes wahrnehmen und könnte mir letztlich nicht einmal die Möglichkeit kohärenter innerer Erfahrung erklären. Auf diesen Angelpunkt der „Widerlegung“ selbst gehe ich jetzt nicht noch einmal ein, sondern verdeutliche eine Konsequenz, die sich für die Raumvorstellung als solche ergeben muss, wenn wir in der räumlichen Vorstellung wirkliche Dinge außer uns wahrnehmen.⁴⁴

Der springende Punkt ist, dass wir nach dieser Auffassung eben nicht nur zwei Komponenten durch einen Schlussprozess miteinander in Beziehung denken – einerseits die Erscheinung eines Mannigfaltigen in Beziehungen des Neben- und Außereinanders, andererseits die Idee einer von mir und meinen Vorstellungen verschiedenen Substanz –, sondern auch, dass ich das, was mir als (räumliche) Qualität meiner Vorstellungen erscheint, unmittelbar als von mir verschieden

⁴² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B38.

⁴³ Präziser ist die Denkmöglichkeit dargestellt in der Reflexion 6311: „So setzt also Möglichkeit der innern Erfahrung Realität des äußern Sinnes voraus. Denn gesetzt man wollte sagen, auch die Vorstellung des durch den äußern Sinn gegebenen Beharlichen sey bloß durch den innern Sinn gegebene Wahrnehmung, die nur durch die Einbildungskraft als durch den äußern Sinn gegeben vorgestellt wird, so würde es doch überhaupt (wenn auch gleich nicht für uns) möglich seyn müssen, sich derselben als zum innern Sinn gehörig, bewußt zu werden; aber dann würde die Vorstellung des Raumes in eine Vorstellung der Zeit verwandelt werden, d. h. es würde möglich seyn, den Raum sich als eine Zeit (nach einer Dimension) vorzustellen, welches sich selbst widerspricht. Es hat also der äußere Sinn Realität, weil ohne ihn der innere Sinn nicht möglich ist.“ (Kant, *Reflexionen zur Metaphysik* 6311, AA 18, 612).

⁴⁴ Matthew S. Rukgaber, *The Key to Transcendental Philosophy: Space, Time and the Body in Kant*, in: *Kant-Studien* 100/2 (2009), 166–186, hier: 170: „But now Kant has an argument against those who claim that his theory of intuition is a mental operation, taking place in inner sense, in which sense-data are spatially arrayed on the sense organs or in the mind. Such views are guilty of precisely what Kant proclaims as incoherent and contradictory: the conversion of spatiality and its three dimensions into the single dimension of time“.

wahrnehme; und das kann nur bedeuten, es als Ganzes (und in seinen Elementen) in genau demselben Sinn als außer mir anzusetzen, wie seine Elemente wechselseitig außer einander sind. Also: mich selbst als Erkenntnissubjekt einzubeziehen in dasselbe System der Koordination wie meine Vorstellungsinhalte, was bedeutet, dass ich einen äußeren Sinn habe. Ein äußerer Sinn kann nicht bloß als ‚Sinn für Äußeres‘ verstanden werden, sondern ist ‚sinnliche Teilhabe an dem Äußeren‘.⁴⁵ Nur wenn meine Raumvorstellung zugleich Form eines äußeren Sinnes in dieser starken Bedeutung ist, kann ich unmittelbare Wahrnehmung von dem Beharrlichen haben, und nur unter Voraussetzung einer solchen unmittelbaren Wahrnehmung kann ich mir (letztlich) die Einheit eines Besitzers meiner Vorstellungen, meines empirischen Selbstbewusstseins, erklären. Der Begriff des äußeren Sinnes ist äquivalent zu dem der unmittelbaren Wahrnehmung der Dinge außer mir. Einzig diese Überlegung gilt ab nun für Kant als Begründung dafür, dass die Anschauung des Raumes tatsächlich auch die Form eines äußeren Sinnes ist.⁴⁶

4 Sprache und Raum: In-Sein

Es ist ein Grundzug in diesem Gedanken, dass die direkte Verbindung zwischen dem empirischen Selbstbewusstsein und der Erfahrung eines „Etwas außer mir im Raum“ nicht diskursiv aufgelöst werden kann: Zustandekommen und innere Verfassung unseres unmittelbaren Bewusstseins vom Dasein äußerer Dinge vermögen wir nicht objektiv darzustellen. Das bedeutet aber keineswegs, dass darüber gar nichts zu sagen wäre. Zwar scheint Kant selbst zunächst vor weiterer Erläuterung zu resignieren – in der Fußnote der „Widerlegung“ schreibt er: „[D]ie Möglichkeit dieses Bewusstseins mögen wir einsehen oder nicht“, und in der Fußnote der Vorrede: „Das Wie? lässt sich hier eben so wenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken“. Aber seine Ausdrucksweise lässt doch ein lebendiges Bild dieser Verklammerung entstehen. Vor allem durch Kontrast: Denn mit der „identischen Verbindung“, der „unzertrennlichen Verknüpfung“ von innerem Sinn und „Äußerem“ wird ein anderes Idiom außer Kraft gesetzt, nämlich die Rede von dem Raum, *in dem* alles Äußere, der aber selbst ganz *in uns* sei.

⁴⁵ Für diesen Gedanken wird ausführlich bei Rukgaber argumentiert: „I propose an externalist alternative in which the forms of intuition are the structure of our finite, embodied perspective, which defines the set of possible relations between the embodied subject and objects and events rather than relations between or characteristics given to sense-data“ (Rukgaber, *The Key to Transcendental Philosophy*, 166).

⁴⁶ Dagegen Heinz-Dieter Heckmann, *Kant und die Ich-Metaphysik*, in: *Kant-Studien* 76/4 (1985), 385–404.

In der „Kritik des vierten Paralogismus“ in der ersten Auflage war diese Ausdrucksweise allgegenwärtig:

- 1) Die Materie ist „eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen [...] weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst, der Raum, aber in uns ist“.⁴⁷
- 2) Der empirische Gegenstand heißt ‚äußerer‘, wenn er „im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältnis vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen“.⁴⁸
- 3) „[E]s korrespondiert unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich ist der Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir“.⁴⁹

Das zweite Zitat zeigt, wie Kant innere und äußere Erscheinung in einem Parallelismus denken wollte. Eben dadurch, mit der unbekümmerten Voraussetzung eines äußeren Sinnes, versperrte er sich die Sicht auf das richtige Argument gegen den Idealismus: dass man wie der skeptische oder problematische Idealist von der inneren Erfahrung ausgehen muss. Der Parallelismus wirft aber auch immanent Probleme auf, die sich in der Sprache Kants plastisch abzeichnen. Charakteristisch ist etwa, wie er auf eine Irritation, die in dem Zitat 2 auftaucht, reagiert: „Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen“ – hier darf das Wort ‚in‘ natürlich nicht bedeuten, dass der Raum und die in ihm vorgestellten äußeren Gegenstände letztlich doch nur innere Gegenstände sind – so wie alles, was im Zeitverhältnis vorgestellt wird. Ebenso wenig kann die Zeit als innerer Gegenstand vorgestellt werden – sie ist so wenig ein Gegenstand wie der Raum. Eine terminologische Maßnahme soll Abhilfe schaffen, eine Unterscheidung nämlich zwischen zwei Bedeutungen von ‚außer uns‘, die indirekt das ‚In-uns-Sein‘ von Raum und Zeit abhebt von dem ‚Sein in Raum und Zeit‘ der empirischen Gegenstände: empirische gegen transzendente Äußerlichkeit. ‚Empirisch äußerlich‘ oder außer uns ist ein Gegenstand, wenn er zur äußeren Erscheinung gehört – dieses erste Glied der Unterscheidung deckt sich mit dem ersten Glied der Unterscheidung zwischen den zwei Arten von empirischen Gegenständen (siehe Text von Zitat 2). Der Gegensatz wird aber jetzt in eine andere Richtung gezogen, nämlich zu dem, „was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert“. Das ist der „transzendental äußerliche“ Gegenstand. Offensichtlich erfüllt dieses Manöver aber erst dann seinen Zweck (Bereinigung der

47 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A370.

48 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A373

49 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A375.

Äquivokation von „in“), wenn wir zu dem transzendental äußerlichen Gegenstand den Gegenpol des „transzendental Innerlichen“ ergänzend hinzudenken, als dasjenige, was *nicht* von uns getrennt existieren kann: In diesem Sinne wären „Raum aber und Zeit [...] beide nur in uns“.

Auf den ersten Blick scheint damit der Parallelismus gesichert: Raum und Zeit sind unterschieden als Anschauungen der äußeren beziehungsweise inneren empirischen Gegenstände, haben jedoch die ‚transzendente Innerlichkeit‘ gemeinsam. Diese Lösung ist allerdings illusionär, weil nach Kant alle Vorstellungen in der Zeit sind. Schon auf der Ebene des empirischen Bewusstseins gibt es ein ‚in uns‘, mit dem die innere Erfahrung die äußere umfasst. Wie trotz dieses Primats des inneren Sinnes die unmittelbare Wahrnehmung des Äußeren möglich sein soll, ist gerade das in der A-Auflage nicht gelöste Problem.

Eine andere Schwierigkeit lässt sich ebenfalls direkt an Kants Sprache ablesen. Der Schlüsselbegriff für den transzendentalen Gegensatz von Innen und Außen ist: „von uns unterschieden existieren“. Das „transzendental Äußerliche“ ist nichts anderes als das „an sich von uns Unterschiedene“. Warum nennt Kant dieses von uns Unterschiedene ein Äußerliches? Warum bringt er hier die räumliche Metaphorik ins Spiel – und damit indirekt wieder jenes missverständliche ‚in uns‘ von Raum und Zeit? Er selbst sagt, dass „der Ausdruck: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt“.⁵⁰ Die Ambiguität betrifft natürlich auch den Gegenbegriff des ‚in uns‘. Was ist der *Status* dieses Prädikats, wenn es über Raum und Zeit ausgesagt wird? Es handelt sich um Bedeutungsübertragung: Wir sagen „in uns“, obwohl wir im Grunde etwas anderes meinen, nämlich: „von uns nicht unterscheidbar (abtrennbar)“. Das ‚in uns‘ ist ein Symbol: Wir folgen dem Impuls, etwas in ein Bild zu bringen, was nicht in ein Bild gebracht werden kann.

Was aber meinen wir denn eigentlich mit dem Wort ‚in‘, wenn wir sagen: „Die äußeren Gegenstände sind im Raum, die inneren in der Zeit“? Können wir damit überhaupt in beiden Fällen dasselbe meinen? Das ist die direkteste Bedrohung des Parallelismus: Signalisiert nicht allein schon der Gebrauch des Wortes ‚in‘, um die Beziehung empirischer Gegenstände zur Zeit zu bezeichnen, eine umfassendere Bedeutung des Räumlichen? Die parallelistische Strategie scheitert gleichsam doppelt: Metaphorisch dominiert der Raum die Zeit, epistemologisch die Zeit den Raum.

Hinter der Bedeutungsübertragung vom empirischen zum transzendentalen „in“ verbirgt sich also eine andere: dass die Beziehung empirischer Gegenstände zur Zeit nur metaphorisch mit demselben Verhältniswort bezeichnet wird wie ihre Beziehung zum Raum – der Sache nach aber von anderer Art ist. Dieser Gedanke

⁵⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A373.

lässt sogar die Fortsetzung offen, dass für den Raum selbst noch einmal das gleiche gilt, dass nämlich die Bezeichnung des Verhältnisses der empirischen Gegenstände zum Raum als „In-Sein“ nur ein Bild wäre. Und so ist es in der Tat.

Es ist durchaus ein kantischer Gedanke, dass in keinem konkret angebbaren Sinn die räumlichen Gegenstände „im“ Raum sind. Wenn wir von einer Sache sagen, dass sie „im Raum sei“, so meinen wir in Wahrheit, dass sie zu allen anderen Dingen in äußeren Relationen steht.⁵¹ „Im Raum sein“ ist selbst schon ein bildlicher Ausdruck für etwas, was in Wahrheit mit dem Gegenbegriff des „Auseinanderseins“ (*notio extrinseci*) bezeichnet werden muss.⁵²

Wenn also das „in“ in Bezug auf die Zeit schon aus einer Mehrfachübertragung hervorgeht, so überträgt die letzte Metapher – die von der empirischen Innen–Außen–Differenz auf die transzendente leitet – gar keine authentische Bedeutung mehr. Aber es ist offensichtlich, wodurch diese Übertragung motiviert ist: von der bei Aristoteles zentralen „Gefäß-Bedeutung“ des Wortes „in“ her. Ihre Pointe hat diese Feststellung natürlich durch den Kontrast mit der Grundüberzeugung Kants, dass der Raum gerade kein Gefäß ist. (Die Raumkonzeption des Aristoteles ist eine echte Alternative zu der kantischen und zu der neuzeitlichen überhaupt; bei Aristoteles wird der Raum von einem In-Sein her gedacht, in der Neuzeit von einem Entfernt-Sein). Bei Kant liegt daher die paradoxe Situation vor, dass er auf der transzendentalen Ebene eine Bedeutung von „In-Sein“ ausnützt, die er aus einem von ihm selbst für illegitim erklärten Repertoire entleiht.

5 Subjektivität: Einheit und Innerlichkeit

Man kann die Neuorientierung Kants in der zweiten Auflage der *Kritik* auch als Versuch begreifen, sich von genau diesem Problem zu befreien: Er tilgt den Raum-Zeit-Parallelismus so gut wie vollständig. Das zeigen die Stellen, an denen er sagt, dass auch aller Inhalt der inneren Erscheinungen aus der äußeren Erfahrung stammt. Mit aller Kraft wird das Bild der „identischen Verbindung“ beschworen – die Redeweise von Innen und Außen mit all ihren möglichen Vertauschungen hingegen wird zurückgedrängt. Alle möglichen Differenzierungen von Innen und Außen gehen auf in der Differenz von innerem und äußerem Sinn.

Freilich, nach wie vor sind die empirischen Gegenstände bloße Erscheinungen, sind Raum und Zeit nichts als Formen der Anschauung und von dem Erkenntnis-

⁵¹ Dazu die Nr. 1 der metaphysischen Erörterung des Raumes, aber auch das oben angeführte Zitat 1.

⁵² Richard Heinrich, *Kants Erfahrungsraum. Metaphysischer Ursprung und kritische Entwicklung*, Freiburg 1986, 55–82.

subjekt nicht zu trennen. Aber Kant sucht nun nicht mehr nach einer symbolischen Veranschaulichung dieses Sachverhaltes, sondern macht ihn zum Gegenstand einer neuen epistemologischen Reflexion. Sie ist so angelegt, dass sie die Unvermeidlichkeiten der sprachlich-symbolischen Darstellung als solche zu thematisieren erlaubt und in eine gleichsam innertheoretische Beziehung zu dem problematischen Sachverhalt selbst – der Einheit des erkennenden Subjekts⁵³ – bringt. Diese Reflexion wird sich erst in der *Kritik der Urteilskraft* entfalten, in Kants Lehre von den Urteilen mit nicht objektiv ausweisbaren Erkenntnisansprüchen; aber als ihr Ausgangspunkt kann durchaus die „wittgensteinianische“ Position gelten: „[D]en ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn“⁵⁴ haben wir von der Wahrnehmung der Dinge außer uns. Die Affinität zu Wittgenstein besteht nicht bloß im Gleichklang der Parolen, sondern hat ihre Grundlage in jener ‚Vergeltungs-Aktion‘ gegen Descartes, mit der nun die Selbstständigkeit einer *inneren* Erfahrung problematisiert wird.⁵⁵ Für ihre Identität gibt es kein Kriterium, das von äußerer Erfahrung unabhängig wäre.

Andererseits hält Kant weiter daran fest, dass alle Erfahrung innere Erfahrung ist und daher auch die unmittelbare Wahrnehmung des äußeren empirischen Gegenstandes mit der inneren Erfahrung vermittelt sein muss. Was macht also die innere Erfahrung als solche aus? Die entscheidende Rolle in dieser Frage spielt in der B-Auflage der Begriff der Selbstaffektion. Damit denkt Kant eine Vorstellung im Zeitverhältnis, die (statt von einem unabhängigen äußeren Gegenstand) direkt von der Aktivität des Verstandes selbst (der Apperzeption) determiniert ist. Weil die Apperzeption inhaltsleer ist, kann Selbstaffektion von sich aus keine Unterscheidbarkeit der Vorstellung begründen,⁵⁶ aber eine gegebene Vorstellung überhaupt als Selbstaffektion zu erfassen (also ihre Bestimmtheit durch die Spontaneität des eigenen Verstandes zu erfassen; Kant bezeichnet das mit dem Wort „Aufmerksamkeit“),⁵⁷ ist genau das, was ihre Innerlichkeit ausmacht. Die Selbstaffektion ermöglicht also insofern eine Erfahrung der „Innerlichkeit“ des inneren Sinnes, als in ihr eine Aktivität des Verstandes transparent ist.⁵⁸

53 Zu der Frage irreduzibler Komplexität in der Einheit des Subjekts bei Kant: Dieter Henrich, *Über die Einheit der Subjektivität*, in: *Philosophische Rundschau* 3/1–2 (1955), 28–69.

54 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, BXXXIX.

55 Dagegen Noë, *Did Kant Anticipate Wittgenstein*.

56 Argumente für die Inhaltslosigkeit der Selbstaffektion bei Stéphane Dirschauer, *La théorie kantienne de l'auto-affection*, in: *Kant-Studien* 95/1 (2004), 53–85.

57 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B157.

58 Eine gründliche Reflexion auf das „Innen“ des inneren Sinnes findet sich ebenfalls bei Dirschauer, *La théorie kantienne de l'auto-affection*, 83.

Es gibt eine Versuchung zu sagen, dass gleichwohl in der Selbstaffektion eine Differenz von Sinn und Verstand gedacht wird, die man als ein „Außer einander“ deuten kann: sofern in der Selbstaffektion die Apperzeption analog einem äußeren Wahrnehmungsgegenstand angesetzt ist. Aber das ist eben die Ausdrucksweise, die Kant in der zweiten Auflage konsequent ausschaltet: die unreflektiert in der Sprache aufgegriffene Bildlichkeit.

Unsere Sinnlichkeit ist grundsätzlich rezeptiv. Sie wird als *innere Sinnlichkeit* bewusst, wenn wir sie als von der Spontaneität unseres Verstandes bestimmt erfahren. Aber diese Erfahrung aktualisiert sich niemals in Isolation, sondern – wie die „Widerlegung“ zeigt – nur im Rahmen einer objektiven Ordnung der Zeit, die eine unmittelbare Wahrnehmung der Vorstellungsinhalte als äußere Erscheinung notwendig einschließt. Es bringt, so realisiert Kant in der B-Auflage, keinen Erkenntnisgewinn, die Unterschiedenheit von Sinn und Verstand als ein „außer einander“ zu interpretieren. Die Priorität ist umgekehrt: Spezifisch verschiedene Interaktionsformen von Sinn und Verstand definieren den Unterschied von Innerem und Äußerem. So konkretisiert sich die Strategie, alle möglichen Differenzen von Innen und Außen auf die Differenz von innerem und äußerem Sinn zurückzubeziehen. Äußere Erfahrung ist eine solche, in der die Aktivität des Verstandes nicht direkt (und zugleich inhaltsleer) den Sinn bestimmt, sondern einen anderen Gegenstand als Ursache der Präsenz der Inhalte denkt, die in einer (raumartigen) Vorstellung koordiniert sind und die nicht von der Apperzeption selbst hervorgebracht sein können.⁵⁹

Vor diesem Hintergrund ist die Frage nach der transzendentalen Unterscheidung von Innen und Außen wieder aufzunehmen. „Der Raum und die Zeit sind in uns“: Das „Ich“ oder „Wir“ in diesem „in uns“ stellt die Frage nach der Einheit des erkennenden Subjektes. Es ist klar, dass dieses Subjekt so gedacht ist, dass es die

59 Die Bedeutung einer ursprünglichen Passivität des erkennenden Subjekts in dieser Setzung des Gegenstandes äußerer Erfahrung hat am besten Luigi Caranti analysiert: Caranti, *Kant's Criticism of Descartes*, bes. 332–334. Kant selbst artikuliert den Begriff am klarsten in Reflexion 5653 (Kant, *Reflexionen zur Metaphysik* 5653, AA 18, 307): „Ursprünglich eine Vorstellung von etwas als ausser mir zu bekommen, ohne in der That passiv zu seyn, ist unmöglich.“ Carantis Auffassung, dass das der Passivität entsprechende äußere Ding kein Erfahrungsgegenstand sein kann, teile ich nicht. Sie stützt sich auf eine Passage in Reflexion 5654: „Hier ist nun zu merken, daß ein jedes object etwas von der Vorstellung unterschiedenes, welches aber nur im Verstande ist, bedeute, mithin der innere Sinn selber, der uns selbst zum objecte unserer Vorstellungen macht, sich auf etwas von unserem Selbst [...] verschiedenes beziehe.“ (Kant, *Reflexionen zur Metaphysik* 5654, AA 18, 312). „Nur im Verstande“ zu sein ist nicht dasselbe, wie „Ding an sich“ zu sein; „nur im Verstande“ ist auch der unbestimmte Gegenstand, auf welchen wir uns jedenfalls beziehen müssen, um „die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, „Zweite Analogie“, A197/B242).

rezeptive Sinnlichkeit einschließt: Denn die Abstraktion, die wir vollziehen, wenn wir von dem Ding an sich sprechen, ist doch vor allem eine Abstraktion von den Anschauungsformen. Aber diese Integration von Sinn und Verstand bildet nicht auf triviale Weise ein benennbares Subjekt, das wir nun noch einmal als das Innere bestimmen könnten, zu dem es das Außen des Dinges an sich gibt. Das Ding an sich, als „außer uns“ gedacht,⁶⁰ ist eine Denkfigur *im Kontext von Subjektivität* und bedeutet nur, dass der Verstand einen von ihm selbst unterschiedenen Gegenstand denkt, den er gerade nicht in eine Beziehung zum äußeren Sinn setzt.⁶¹ Das heißt, dass auch auf der transzendentalen Ebene der Unterscheidung zwischen dem, was dem Subjekt angehört, und dem, was „als Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert“,⁶² die Innen-Außen-Metaphorik auf eine epistemologische Differenz im Kontext von Subjektivität reduziert werden kann, auf eine Unterscheidung von innerem und äußerem Sinn.

⁶⁰ Wie in Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A374.

⁶¹ Ähnlich Arthur Melnick, *Kant's Analogies of Experience*, Chicago, London 1973, 152: Er versteht unter dem Ding an sich das „concept of an object that would have sense apart from any reference to how the experience of a subject hooks up epistemically to his intellectual (judgmental) structure“.

⁶² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A374.

Sophie Loidolt

Husserls phänomenologische Kritik der Anschauungsformen Kants und die „Widerlegung des Idealismus“. Methodische Divergenzen, sachliche Konvergenzen

Der Beitrag behandelt die Übereinstimmungen und Verschiedenheiten zwischen kantischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie am Thema der Anschauungsformen und insbesondere anhand der Rolle der Zeit in der „Widerlegung des Idealismus“. Die Grundthese ist, dass, obwohl die Zugangsweisen zum Teil erhebliche Differenzen aufweisen, sachlich dieselben Schwierigkeiten in Angriff genommen werden. In einem ersten Teil werden zuerst die methodischen Unterschiede entlang der verschiedenen Konzeptionen des Apriori, des divergierenden Erfahrungsbegriffs und Anschauungsbegriffs sowie des phänomenologischen Begriffs der Intentionalität herausgearbeitet. Anschließend werden die phänomenologische Aufnahme und Kritik von Kants Konzeption der Anschauungsformen rekapituliert, wobei Husserls und Heideggers unterschiedliche Auseinandersetzungen im Blick stehen. In einem zweiten Teil wird Kants „Widerlegung des Idealismus“ mit Husserls Analysen zum inneren Zeitbewusstsein quergelesen. Besonders hier ergeben sich, obwohl thematisch aufgrund des Idealismus-Themas vielleicht überraschend, sachliche Nähen, die ein Grenzproblem der Phänomenologie, die Selbstzeitigung des Bewusstseinsstroms, berühren.

Die Familienähnlichkeiten zwischen kantischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie sind leicht konstatiert. Viel schwieriger ist es allerdings, sie genau in ihrer Übereinstimmung und Verschiedenheit zu benennen. Das Thema der Anschauungsformen bietet dazu eine Gelegenheit, die viele dieser Schwierigkeiten deutlich zutage treten lässt. Allgemein gesprochen handelt es sich um ein gemeinsames Sachfeld, das aber methodisch und aufgrund gewisser begrifflicher Vorentscheidungen verschieden in den Blick kommt. Ich möchte im ersten Teil des Textes zeigen, wie groß die Unterschiede vor allem hinsichtlich der methodischen Zugänge sind, um dann im zweiten Teil die Sachprobleme wieder zueinander zu führen. Dabei beziehe ich mich im ersten Teil hauptsächlich auf Husserl, am Rande auch auf Heidegger und deren Aufnahme und Kritik von Kants Konzeption der Anschauungsformen. Der zweite Teil setzt sich mit Kants „Widerlegung des Idealismus“ auseinander und liest diese quer mit Husserls Analysen zum inneren Zeitbewusstsein.

1 Methodische und inhaltliche Divergenzen von kantischer und phänomenologischer Transzendentalphilosophie

Husserls entscheidende Entdeckung, dies macht auch Heidegger in den *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*¹ unmissverständlich und affirmierend klar, ist die *Intentionalität*. Dadurch, dass Husserl danach fragt, was Gegebenheit und Erscheinen überhaupt bedeuten, ändert sich die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung fundamental. Denn bei Kant stammen die Formen, die den Geltungsgrund von Objektivität herstellen, aus der transzendentalen Subjektivität. Dadurch entsteht das Bild eines gewühlhaft affizierenden Stoffes, der durch subjektive Formen der Synthesis (ästhetischer und kategorialer; schließlich schematisierender Art) zu Gegenständen „geformt“ wird. Durch die „Entdeckung der Intentionalität“² hingegen, die die Struktur der Gegebenheit von Gegenständen bezeichnet (gegeben von ...; gegeben für ...), verschiebt sich das Register: *Erfahrung*, deren Zusammengesetztheit zuvor nur über einen theoretischen Zugriff sichtbar gemacht werden konnte (der rigoros zwischen Anschauung und Begriff unterscheidet), wird nun zu einem lebendigen Verhältnis der Korrelation von *Erfahrenem* und *Erfahren*. Oder, anders gesagt: Bei Kant wird das transzendente Register etabliert, indem aus dem *Erfahrenen* analytisch die konstruierte Zusammensetzung von allgemeiner, kategorialer Form und affizierendem, sinnlichem Stoff gewonnen wird. Bei Husserl wird das transzendente Register etabliert, indem das Erfahrene um die „Tiefendimension“³ des *Erfahrens* bereichert wird, das heißt, diese Tiefendimension aufgedeckt wird als die Ermöglichungsbedingung des Erfahrenen. Deshalb betont Husserl auch stets, dass durch die phänomenologische Reduktion nichts verloren gehe an der Erfahrung, dass es sich also um kein reduzierendes Vorgehen handle, sondern die Reduktion ein re-ducere, ein Zurückführen auf ... sei. Durch diese verschobene transzendente Ausgangssituation verschieben sich auch die Aufgaben einer Transzendentalphilosophie, es kommt zu einer methodischen Umgewichtung: Die *Korrelation* zwischen Akt und Gegenstand und, ihr

1 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (im Folgenden zitiert als GA mit Bandangabe), Bd. 20, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1979, § 5, 34.

2 Heidegger, *Prolegomena*, GA 20, 35.

3 Vgl. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: Edmund Husserl, *Husserliana* (im Folgenden zitiert als Hua mit Bandangabe), Bd. 6, hg. v. Walter Biemel, Den Haag 1954, § 32.

folgend, die *Konstitution* als Beurkundung des Gegebenen im Erlebnis stehen nun im Mittelpunkt. Über diese Begriffe wird in der phänomenologischen Transzendentalphilosophie verständlich gemacht, wie der Zusammenhang von Subjektivität und Objektivität zu denken ist: nämlich als subjektrelative Gegebenheit von Objektivität, die sich im intersubjektiven Zusammenhang ausweist. Drei weitere methodologische Konsequenzen, die in diesem Zusammenhang wichtig sind, folgen ebenso aus dieser ersten Weichenstellung:

(1) Dadurch, dass *alles*, nicht nur Gegenstände, sondern auch Begriffe und auch Raum und Zeit *gegeben* sind (oder durch phänomenologische Ausweisung zur Gegebenheit gebracht werden müssen), erfahren die Begriffe der *Erfahrung* und der *Anschauung* eine wesentliche Erweiterung im Vergleich zu Kant. Anschauung heißt in der Phänomenologie im Grunde *Sachnähe*⁴ und wird dann weiter differenziert in verschiedene Arten von Anschauung (sinnliche Anschauung, kategoriale Anschauung) und verschiedene Modi der Anschauung (originäre Anschauung, Leerintention und erfüllende Anschauung, deutliche und klare Anschauung et cetera).⁵

(2) Husserl kritisiert an Kant, dass dieser die Unterscheidung zwischen *Tatsache* und *Wesen* nicht gesehen habe, vor allem nicht in der Sphäre der Sinnlichkeit, und dass er daher stets aus der Kluft zwischen rationaler Apriorität und irrationaler Faktizität heraus philosophiere. Dies hält Husserl nicht nur für fehlgeleitet, sondern sogar für widersinnig, da nicht klar werde, wie Empirisches (Affektion) und Apriorisches je zusammenkommen können.⁶ Um die Sphäre der Allgemeinheit, Notwendigkeit und Nichtkontingenz zu erreichen (die für Husserl dieselbe zentrale Bedeutung hat wie für Kant), Husserl bedient sich daher eines anderen als des Weges der Formwirkung von Apriorischem auf Empirisches: eben der Unterscheidung von „Tatsache“ und „Wesen“, von faktisch-kontingenten Vorkommnissen und notwendiger Struktur von Vorkommnissen. Solche notwendigen Strukturen

4 Klaus Held, *Einleitung*, in: Edmund Husserl, *Edmund Husserl. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, mit einer Einleitung hg. v. Klaus Held, Stuttgart 1985, 14.

5 Vgl. dazu Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua 19/1–2, hg. v. Ursula Panzer, Den Haag 1984, „VI. Logische Untersuchung“.

6 „Reine Vernunft als Vermögen reiner Rationalität der Erkenntnis soll nach Kant, unbekannt warum und wie, nach einer universellen, völlig unverstehbaren Faktizität, die zum menschlichen Geist gehört, unsinnliche Begriffe in sich bergen, so genannte Kategorien. In geheimnisvoller [...] Weise sollen diese Kategorien, rein faktisch, Formungen der Sinnlichkeit vollziehen, die sich an unveränderliche Gesetze binden, an die sogenannten synthetischen Urteile *a priori*. Die unabänderliche Wirkung dieses in allen endlichen Geistern sich völlig gleich vollziehenden Gestaltens der Sinnlichkeit nach diesen Gesetzen ist das Phänomen der allen gemeinsamen [...] Natur.“ (Edmund Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Hua 37, hg. v. Henning Peucker, Dordrecht 2004, 221).

sieht Husserl nicht nur in der Logik, sondern *auch* in der Sinnlichkeit beschlossen und nennt sie „materiale Aprioris“: so etwa das berühmte Beispiel, dass Farbe undenkbar ist ohne Ausbreitung oder dass von zwei verschiedenen Tönen jeweils einer der höhere und einer der tiefere sein muss. Damit sind nicht ein oder zwei oder viele Farbflächen gemeint, sondern eine Aussage über „Vorkommen von Farbe überhaupt“: Husserl hält daher fest, dass es „für jede Sinnlichkeit apriorische Gesetze gibt“: „[J]ederlei Sinnlichkeit [also auch das Gefühl] ist eine Sphäre echter Rationalität, einer in gutem Sinne reinen Vernunft“⁷ – gewisse Strukturen sind ihrem Sachgehalt nach möglich, gewisse nicht.

Methodisch ist diese Rede von „materialen Aprioris“ ebenfalls durch den Gedanken der *Intentionalität* ermöglicht. Intentionalität ist das Gegebensein von etwas für jemanden. Beim Vollzug einer *Wesensanschauung* sind daher korrelativ allgemeine Strukturen in Form eines Aprioris „gegeben“. Das heißt, dass die Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht durch einen apriorischen Begriff in das Datenmaterial (wie auch immer) hineingeprägt werden muss und es *formt*, sondern dass dem eidetischen Anschauen ein Wesenssachverhalt *korreliert*, der eben nichts Psychisches, Kontingentes ist (wie das Anschauen), sondern etwas Ideales.⁸ Am empirischen raum-zeitlich individuierten Gegenstand (etwa dem gezeichneten Dreieck) vermag die Wesensanschauung (etwa des Geometers) so eidetische, das heißt zum Beispiel geometrische, ideale Sachverhalte zu erschließen.⁹

7 Husserl, *Einleitung in die Ethik*, Hua 37, 220.

8 Dies gilt auch für die Gegebenheit von Kategorialem in der zuvor erwähnten *kategorialen Anschauung*. Vgl. dazu Heideggers Darstellung, die vor allem kritisch auf den Neukantianismus abzielt: „Hält man sich [...] an das Begriffspaar von *Form* und *Stoff*, kann man die Sache so zurechtlegen: Sinnlichkeit wird charakterisiert als Rezeptivität und Verstand als Spontaneität (*Kant*), Sinnliches als Stoff und Kategoriales als Form, so wird die Spontaneität des Verstandes zum formenden Prinzip eines empfangenden Stoffes, und man hat mit einem Schlage die alte Mythologie eines Intellekts, der den Weltstoff mit seinen Formen zusammenbastelt und verleimt, ob metaphysisch oder erkenntnistheoretisch wie *Rickert*, die Mythologie ist dieselbe. Diesem Missverständnis unterliegt die kategoriale Anschauung nur solange, als man die Grundstruktur des Anschauens und aller Verhaltungen – die Intentionalität – nicht sieht oder unterschlägt. Die kategorialen ‚Formen‘ sind keine Gemächte der Akte, sondern Gegenstände, die in diesen Akten an ihnen selbst sichtbar werden. Sie sind nichts vom Subjekt Gemachtes und noch weniger etwas an die realen Gegenstände Herangebrachtes, so daß durch diese Formung das reale Seiende selbst modifiziert würde, sondern sie präsentieren es gerade eigentlicher in seinem ‚An-sich-sein‘.“ (Heidegger; *Prolegomena*, GA 20, 96).

9 Vgl. dazu Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua 3/1, hg. v. Karl Schuhmann, Den Haag 1976, § 7. Passagen dieses Textabschnitts sind folgendem Aufsatz entnommen: Sophie Loidolt, *Achten, Durchfühlen, Ansinnen – Affektive Begegnisweisen der praktischen Vernunft*, in: Inga Römer (Hg.), *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, Berlin 2014, 205–220.

(3) Phänomenologie will, das ist ihr Credo, aus der lebendigen Erste-Person-Perspektive heraus philosophieren, aus der sachnahen Gegebenheit, die aus originärer Anschauung zu gewinnen ist.¹⁰ Hier liegt das Prinzip ihrer Geltung. Der „klassische“ Vorwurf der Phänomenologen an Kant ist der des *Konstruierens*: Die Differenz der beiden Quellen der Erkenntnis sei am Reißbrett entworfen, nicht aus den Phänomenen selbst gewonnen. Ebenso sei die Argumentation „Musterstück einer transzendentalen Beweisführung von oben her“¹¹. Demgegenüber will die Phänomenologie „von unten her“, aus den Strukturen des Bewusstseins und der Erfahrung, nicht der Begriffe, argumentieren. Diese Kritik wird allerdings begleitet von der Anerkennung, dass Kant genau dies immer wieder auch getan habe. Die Genialität Kants, so Husserl und Heidegger, liege darin, dass er immer wieder „die Sachen selbst“ gesehen habe, durch die Verdeckungen seiner metaphysisch-traditionellen Vorurteile und begrifflichen Vorentscheidungen hindurch, und dass er so Phänomenologe *avant la lettre* und oft sogar gegen seine Intentionen gewesen sei.¹² Ausgehend von diesen drei wesentlichen methodischen Unterschieden, alle getragen vom Grundprinzip der Intentionalität, kann nun zum spezifischeren Thema der Anschauungen übergegangen werden.

2 Anschauungsformen bei Kant und ihre phänomenologische Kritik

Um die größten Unterschiede herauszuarbeiten, hilft es, sich in Erinnerung zu rufen, welche Probleme Kant mit der Konzeption der Anschauungsformen *lösen* möchte, indem er Raum und Zeit als „empirisch real“ aber „transzendental ideal“ auffasst, das heißt als bloß subjektive Formen unserer empirischen Erscheinungen, die hinsichtlich der Dinge an sich „gar nichts“¹³ sind. Diese Probleme sind (1) ers-

¹⁰ Vgl. dazu das bekannte „Prinzip aller Prinzipien“ in § 24 von Husserls *Ideen I*, „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich da gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt.“ (Husserl, *Ideen I*, Hua 3/1, 51).

¹¹ Husserl, *Einleitung in die Ethik*, Hua 37, 212.

¹² Vgl. zum Beispiel Husserl, *Einleitung in die Ethik*, Hua 37, 201, sowie Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), GA 25, hg. v. Ingrid Görland, Frankfurt am Main 1977, 71 f.

¹³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998. Im Folgenden zitiert nach der Paginierung der ersten Auflage 1781 (A) und der zweiten Auflage 1787 (B). Hier: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B52.

tens, dass Raum und Zeit nicht riesige „Monster-Dinge“ sein können, in denen Dinge an sich platziert sind, und dass sie auch keine stabilen, den Dingen an sich inhärierenden Verhältnisse sein können, da dies, nach Humes Überlegung, ja morgen schon wieder anders sein könne, da es bloß auf Erfahrung beruhen würde (diese Überlegung bildet meistens den archimedischen Punkt der Weichenstellungen Kants). Dies wiederum würde (2) zweitens die Geltung der Geometrie, die Möglichkeit dieser apriorischen Wissenschaft sowie ihre Anwendung vollkommen unverständlich machen. In den *Prolegomena* formuliert Kant diese Punkte scharf und deutlich:

Wollte man im mindesten daran zweifeln, daß beide [Raum und Zeit, SL] gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur bloße ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen sind, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, a priori und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen sein müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, so bald beide für nichts weiter als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber bloß für Erscheinungen gelten; denn alsdann kann die Form der Erscheinung, d. i. die reine Anschauung, allerdings aus uns selbst, d. i. a priori, vorgestellt werden.¹⁴

Husserl hätte auf die von Kant gestellte Frage wahrscheinlich so geantwortet: Ad (1): Ich weiß es nicht „vor“ („falsches“ Apriori), sondern *aus* der Erfahrung mittels eidetischer Einsicht („echtes“ Apriori),¹⁵ dass raum-zeitliche Dinge eben raum-zeitlich erscheinen, das heißt perspektivisch, in Abschattung, präsumtiv in infinitum et cetera, und dass sie sich *auch nur so als transzendente, nicht dem Bewusstsein zu-*

14 Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911. Im Folgenden zitiert als *Prolegomena*. Hier: Kant, *Prolegomena*, AA 4, 284.

15 Dieses „echte Apriori“ im Gegensatz zum kantischen Apriori beruht wiederum auf dem Einsehen von Wesenswahrheiten. Husserl erläutert in diesem Zusammenhang auch den phänomenologischen Begriff der Evidenz und der letzten Quelle phänomenologischer Rechtfertigung: „Das Erste, was erforderlich ist, ist die Gewinnung dieser Einsicht, dass es mögliche Unterschiede zwischen bloßem Meinen und schauendem, einsehendem Erfassen gibt, und dass es über das unmittelbare Schauen hinaus eine weitere Rechtegung nicht geben kann. [...] Der echte Sinn der Apriori ist bezeichnet durch das Reich der in reinem und vollkommenem Schauen der generellen Evidenz erfassten Wesenswahrheiten, d.i. der Wahrheiten, die [...] aussagen, [...] was [...] für jedes mögliche Individuelle, das Einzelheit solcher Allgemeinheiten ist, unbedingt gelten muss. Dass es das aber muss, dass solche Wesenswahrheiten gelten, das ist erschaut, und dass ein Erschauen nicht etwas lehren kann, was ein anderes aufhebt, ist selbst wieder generell erschaubar; und damit hat es notwendig eben sein Bewenden; ein Mehr zu verlangen an Rechtfertigung hat keinen Sinn.“ (Husserl, *Einleitung in die Ethik*, Hua 37, 225).

gehörige Dinge zeigen können (denn wären sie dem Bewusstseinsstrom „reell immanent“, dann wären sie wie Erlebnisse gegeben, die sich nicht „abschatten“ und keine Perspektiven zeigen). Dass sie sich als solche zeigen, entstammt nicht „aus mir“, sondern konstituiert sich als eine Erscheinungsform der Dinge selbst. Diese Unterscheidung zwischen „Sein als Bewusstsein“ und „Sein als Realität“ beziehungsweise „Sein als Erlebnis“ („reell“) und „Sein als Ding“ („real“),¹⁶ die Husserl ausführlich in den *Ideen I* behandelt und die die Grundlage seines transzendentalphänomenologischen Idealismus darstellt, wird im Folgenden zentral sein. Sie beruht darauf, dass die Gegebenheitsweise von Dingen prinzipiell perspektivisch, partiell und „inadäquat“ ist und eine Reihe von Profilen durchlaufen muss, um eine annähernd vollständige Darstellung des Gegenstandes zu erreichen. Dagegen ist das „immanent Gegebene“, das reell im Bewusstseinsstrom Enthaltene (das *Erlebnis*) „absolut“ gegeben, es kann sich nicht von verschiedenen Seiten darstellen; es ist unmittelbar in seiner Ganzheit da:

Ein Gefühlserlebnis schattet sich nicht ab. Blicke ich darauf hin, so habe ich ein Absolutes, es hat keine Seiten, die sich bald so, bald so darstellen könnten. Denkend kann ich Wahres und Falsches darüber denken, aber das, was im schauenden Blick dasteht, ist absolut da mit seinen Qualitäten, seiner Intensität usw. Ein Geigenton dagegen mit seiner objektiven Identität ist durch Abschattung gegeben, er hat seine wechselnden Erscheinungsweisen. Sie sind andere, je nachdem ich mich der Geige nähere oder von ihr entferne, je nachdem ich im Konzertsaal selbst bin oder durch die geschlossenen Türen hindurch höre usw. Keine Erscheinungsweise hat den Anspruch als die absolut gebende zu gelten, wiewohl eine gewisse im Rahmen meiner praktischen Interessen als normale einen gewissen Vorzug hat: im Konzertsale, an der ‚richtigen‘ Stelle höre ich den Ton ‚selbst‘, wie er ‚wirklich‘ klingt.¹⁷

Zur *Realität* gehört wesentlich, dass sie nicht immanent wahrnehmbar, nicht im Erlebniszusammenhang vorfindbar ist: Der wahrgenommene Stuhl ist nicht gleichzusetzen mit dem Erlebnis seiner Wahrnehmung; er *manifestiert sich im Erlebnis*, aber *ist dem Erlebnis transzendent*. Damit geht einher, dass die Dingwahrnehmung (wozu auch der Geigenton zählt, also alles weltlich Raum-Zeitliche) durch eine gewisse Inadäquatheit geprägt ist; ein Ding ist notwendig in gewissen Erscheinungsweisen gegeben. Dies „ist nicht ein zufälliger Eigensinn des Dinges oder eine Zufälligkeit ‚unserer menschlichen Konstitution‘“, sondern „aus dem Wesen der Rauminglichkeit zu entnehmen [...], daß so geartetes Sein prinzipiell in

¹⁶ Als *reell* bezeichnet Husserl das dem Bewusstseinsstrom Zugehörige, also Erlebnisse, hyletische Empfindungen, intentionale Auffassungen; als *real* bezeichnet Husserl das, was *für* ein Bewusstsein gegeben ist und sich in diesem als bewusstseinstranszendente Realität konstituiert.

¹⁷ Husserl, *Ideen I*, Hua 3/1, 92f.

Wahrnehmungen nur durch Abschattung zu geben ist; ebenso im Wesen der cogitationes, der Erlebnisse überhaupt, daß sie dergleichen ausschließen.¹⁸

Ad (2): Ebenso eidetisch-intentional hätte Husserl in Bezug auf die Geometrie argumentiert, also entlang der Unterscheidung von Tatsache und Wesen, die mir erlaubt, an einem bloß aufgezeichneten Dreieck eine eidetische Betrachtung zu vollziehen, ohne dass ich mich darauf berufen muss, dass dies nur gelten kann, weil Apriorität aus der Subjektivität stammen muss. Vielmehr baut sich der kategoriale, ideierende Akt der eidetischen Betrachtung am empirisch Gegebenen auf, sein Korrelat ist aber nicht dieses faktische Dreieck, sondern ein Wesenssachverhalt, dessen eidetische Geltung eingesehen wird.

Daraus folgt unter anderem, dass die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung für die Phänomenologie endgültig fällt. Die Gegenstände sind nicht „bloß“ Erscheinungen für die Phänomenologie. Im Erscheinen zeigen sich die Dinge als sie selbst – und nirgendwo sonst. Natürlich ist es möglich, dass andere Wesen, „Gestirngeister“, vielleicht anders wahrnehmen (wie auch schon Bienen, Wale und Fledermäuse) und besser erkennen als wir, aber dies wäre stets etwas, von dem sich eine zumindest mögliche nachvollziehbare Linie zu unserer Erfahrung ziehen lassen müsste.

„Logisch“ möglich ist freilich die hypothetische Annahme eines Realen außerhalb dieser Welt, ein formaler Widerspruch liegt darin offenbar nicht. Fragen wir aber nach den Wesensbedingungen ihrer Geltung, nach der durch ihren Sinn geforderten Art der Ausweisung [...] so erkennen wir, daß es notwendig *erfahrbar* sein müsse und nicht bloß für ein durch eine leere logische Möglichkeit erdachtes, sondern für irgendein aktuelles Ich, als ausweisbare Einheit seiner Erfahrungszusammenhänge. Man kann aber einsehen [...], daß, was für *ein* Ich erkennbar ist, *prinzipiell* für *jedes* erkennbar sein muß. Wenn auch *faktisch* nicht jedes mit jedem im Verhältnis der ‚Einfühlung‘, des Einverständnisses steht und stehen kann, wie z. B. wir nicht mit den in fernsten Sternwelten vielleicht lebenden Geistern, so bestehen doch, prinzipiell betrachtet, *Wesensmöglichkeiten der Herstellung eines Einverständnisses*, also auch Möglichkeiten dafür, daß die faktisch gesonderten Erfahrungswelten sich durch Zusammenhänge aktueller Erfahrung zusammenschließen zu einer einzig intersubjektiven Welt [...]. Erwägt man das, so erweist sich die formal-logische Möglichkeit von Realitäten außerhalb der Welt, der *einen* räumlich-zeitlichen Welt, die durch unsere aktuelle Erfahrung *fixiert* ist, sachlich als Widersinn. Gibt es überhaupt Welten, reale Dinge, so müssen die sie konstituierenden Erfahrungsmotivationen in meine und in eines jeden Ich Erfahrung hineinreichen *können* in der oben allgemein charakterisierten Weise. Dinge und Dingwelten, die sich in keiner *menschlichen* Erfahrung bestimmt ausweisen lassen, gibt es selbstverständlich, aber das hat bloß faktische Gründe in den faktischen Grenzen dieser Erfahrung.¹⁹

18 Vgl. Husserl, *Ideen I*, Hua 3/1, § 42, 88.

19 Husserl, *Ideen I*, Hua 3/1, 102f.

Alles, was ist, so die Lehre der Phänomenologie, muss also prinzipiell, seinem Wesen nach, erfahrbar sein. Das bedeutet, dass es sich in einem kohärenten Erscheinungssystem ausweisen lassen können muss und sich intersubjektiv bewähren muss. Sein wird phänomenologisch also gedeutet als ein bestimmter Modus des Gegebenseins.²⁰ Insofern macht ein prinzipiell unerfahrbares Ding „hinter“ einer Erscheinung keinen Sinn. Die Behauptung, dass es eine wahre An-sich-Wirklichkeit jenseits der erscheinenden Welt gebe und ihr als wahre Wirklichkeit zugrunde läge, wird von Husserl nicht nur als leere spekulative Behauptung betrachtet, sondern sogar als ein entscheidender Kategorienfehler: als eine Fehlanwendung des Begriffes einer wirklichen Welt als solcher.²¹ Husserls Position könnte klarer nicht sein: „Es ist also ein prinzipieller Irrtum zu meinen, es komme die Wahrnehmung (und in ihrer Weise jede andersartige Dinganschauung) an das Ding selbst nicht heran.“²² Natürlich gibt es Dinge (wie Husserl selbst im obigen Zitat betont), die menschlicher Erfahrung nicht zugänglich sind, aber das hat seine Gründe in den faktischen Grenzen dieser Erfahrung. Wesensmäßig allerdings steht zum Beispiel fest, dass bestimmte Gegenstandsarten mit bestimmten Gegebenheitsweisen korrelieren. Husserl nennt dies das *Korrelationsapriori*. Eine mathematische Formel ist auf andere Weise gegeben als das Klima eines Landes²³ und dieser Zusammenhang ist nicht kontingent, sondern notwendig gegenstandskonstitutiv. Ebenso muss sich Raum-Zeitliches (das Husserl das *Reale*, Bewusstseinsstranszendente nennt im Gegensatz zum *Reellen*, dem Bewusstseinsstromzugehörigen) in Abschattungen und Profilen konstituieren. Würde es dies nicht tun und zum Beispiel der Tisch, an dem ich sitze, mir auf einmal in derselben Weise gegeben sein wie das Seherlebnis des Tisches (um das ich nicht herumgehen kann und das mir absolut gegeben ist im Gegensatz zum Tisch, über dessen Sein und Beschaffenheit ich mich täuschen kann), so wäre er, einfach gesagt, *etwas anderes* und kein Tisch mehr, kein Raum-Zeitliches, kein Bewusstseinsstranszendentes.

Nach Husserl gilt dies selbst für Gott, auch seine Anschauung kann daran nichts ändern: „Auch ein Gott kann es nicht machen, dass mundanes Sein ihm in absoluter Weise gegeben sei und nicht als transzendent Erscheinendes (was ein Widerspruch wäre) [weil Transzendentes dann reell immanent, Teil des Bewusstseinsstroms wäre und eben kein transzendentes, sich abschattendes Ding]. Auch für ihn ist Weltwahrnehmung und Dingwahrnehmung präsumptiv in infinitum“,²⁴ was be-

20 Dan Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, Tübingen 2009, 31.

21 Dan Zahavi, *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn 2007, 15.

22 Husserl, *Ideen I*, Hua 3/1, 89.

23 Vgl. Held, *Einleitung*, 15.

24 Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, Hua 8, hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag 1959, 469.

deutet, dass für ihn ebenso die raumzeitliche Gegebenheit von realen Dingen gilt. Denn die Dinge, so Husserls Gedankengang gegen die Konzeption der „intellektuellen Anschauung“, würden sich dadurch nicht mehr in ihrem „An-sich“ statt ihrem „Für-uns“ zeigen, nur weil sie nicht mehr raumzeitlich, sondern erlebnismäßig gegeben wären, das heißt absolut, nicht abgeschattet. Im Gegenteil, sie würden dadurch sogar reelle Teile des göttlichen Bewusstseinsstroms und verlören gerade ihre „Realität“, das, was sie als Gegenstände ausmacht und von Bewusstseins unterseidet. In jedem Fall aber blieben sie auch als reale stets „für“ ein Bewusstsein, im konkreten Falle für das Bewusstsein Gottes. Konstituiert dieses Bewusstsein Dinge, so hat es sie auch als solche – wesensmäßig – gegeben und das heißt: gegeben nicht als Erlebnisse, sondern in Abschattung gegeben, also raum-zeitlich.

Wie man sehen kann, ist Husserls Gott klar an die Wesensgesetze des Korrelationsapriori gebunden. Klar ist auch, so Iso Kern,²⁵ dass Husserl nichts mit der Verbindung anfangen kann, die Kant zwischen dem „Ding an sich betrachtet“ und dem *intuitus originarius* herstellt, also mit der intellektuellen Anschauung, der das Ding an sich *korreliert*, so wie der endlichen Anschauung die Erscheinung. Husserl erklärt vielmehr, wie deutlich wurde, auch diese Lehre „in all ihren Wendungen für widersinnig“.²⁶ Heidegger geht diesbezüglich vorsichtiger und interpretativ fruchtbringender als der immer strikt im Eigenen denkende Husserl heran. Er sieht im Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung „immer die Dinge selbst [gemeint]“,²⁷ einmal, sofern sie einem endlichen Anschauen (*intuitus derivativus*) begegnen, und einmal, wie sie einem unendlichen, das heißt sie allererst herstellenden Anschauen (*intuitus originarius*) entspringen. Als Beleg zitiert er aus dem *Opus postumum*: „Das Ding an sich (*ens per se*) ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung (*respectus*) der Vorstellung auf dasselbe Objekt.“²⁸ Letztlich verwirft aber auch Heidegger den Begriff dieses *intuitus originarius*, da dieser aus einem „herstellenden Seinsverständnis“ stamme:

Mit der Voraussetzung eines absoluten, die Dinge erst herstellenden Anschauens, d. h. mit der Voraussetzung des aus der antiken Ontologie stammenden Begriffs von Sein im Sinne des hergestellten Vorhandenseins, fällt auch der Begriff des Dinges an sich. Dadurch aber werden die Dinge nicht verflüchtigt zu Phantomen und Bildern, die wir uns herstellen, denn die Er-

25 Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964, 127.

26 Husserl, *Einleitung in die Ethik*, Hua 37, 214.

27 Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, GA 25, 98.

28 Immanuel Kant, *Opus postumum*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 22, hg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1938. Hier: Kant, *Opus postumum*, 26. Vgl. auch Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, GA 25, 99.

scheinungen sind die Dinge selbst, und sie sind die Dinge, die sie sind, ohne daß sie aufgrund eines unhaltbaren Seinsbegriffs und aufgrund der Voraussetzung eines vorstellenden Gottes – noch dazu als Gegenstand für diesen Gott – als Dinge an sich gedacht werden. Leugnet man also die Dinge an sich, dann leugnet man nicht das Vorhandensein der Dinge, die wir täglich antreffen, sondern man leugnet nur, daß sie überdies noch Gegenstände eines Deus faber, eines Demiurgen seien; man leugnet das philosophische Recht und den Nutzen einer solchen Annahme, die nicht nur nichts zur Aufklärung beiträgt, sondern verwirrt, wie an Kant deutlich wird.²⁹

Woran Heidegger in dieser Gegenüberstellung von endlicher und unendlicher Anschauung festhält, ist die *Endlichkeit* des Anschauens, die der Endlichkeit des Daseins entspricht. Diese Endlichkeit äußert sich darin, dass Anschauung auf *Hinnahme* angewiesen ist. An dieser Stelle wäre der geeignete Einsatzpunkt (dem ich hier nicht nachgehen kann), um auf die Unterschiede in Husserls und Heideggers Auffassung der Anschauung einzugehen, die auf die Unterschiede in den Konzeptionen von „Bewusstsein“ und „Dasein“ zurückzuführen sind. Denn Husserl stimmt überhaupt nicht damit überein, dass die Struktur der Hinnahme in der Anschauung sofort mit Endlichkeit assoziiert werden muss. Dies sei vielmehr die Struktur der Korrelation selbst, und da transzendentales Bewusstsein diese Korrelation trägt und ist (und nicht nur ein Pol der Korrelation ist), bleibt es bei Husserl das „Absolute“.³⁰ In einer handschriftlichen Notiz in Heideggers „Kant-Buch“³¹ merkt Husserl an: „Alle Erkenntnis ist hinnehmend, also nicht ‚leider‘ hinnehmend. Die ‚Geworfenheit‘ des Ich ist nicht *seine* Endlichkeit, seine Nichtabsolutheit. Das Absolute ist das Weltkonstituierende und sich selbst immanent Konstituierende etc.“³²

Ich lasse diese bedeutenden Differenzen der beiden Phänomenologen beiseite und fasse zusammen, worin die Unterschiede zwischen einer phänomenologischen und einer kantischen Auffassung der sinnlichen Anschauungsformen liegen:

(1) Im Gegensatz zu Kant, wo Raum und Zeit Ordnungsformen sind, die in gewisser Weise „ablaufen“ und nicht wahrgenommen werden, handelt es sich in der Phänomenologie um *erlebte Zeit*, *erlebten Raum*, da, wie erläutert, die *Tiefendimension* des Erlebens von ... zur transzendentalen Struktur hinzutritt beziehungsweise in ausgezeichneter Weise transzendental relevant wird. Es ist darüber hinaus im Sinne der Unterscheidung und Korrelation von „Erlebnis“ und „Erleb-

29 Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants KrV*, GA 25, 99 f.

30 Vgl. dazu Sophie Loidolt, *Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie. Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage“*, in: *Metodo. Special Issue: The Problem of Transcendentality*, URL: <http://metodo-rivista.eu/pub-137546#text> (Zugriff: 20.7.2020).

31 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1951.

32 Husserl, zit. nach Kern, *Husserl und Kant*, 130 f.

tem“ deutlich zu differenzieren zwischen der *konstituierten* Zeit (der „Welt-Zeit“) und der *konstituierenden* Zeit (der Erlebniszeit, der Zeit des Bewusstseinsstroms beziehungsweise des „inneren Zeitbewusstseins“). Da die konstituierenden Erlebnisse zeitlich verfließen, aber strikt nicht räumlich sind, so gilt diese Korrelation nicht für den Raum: Er existiert nur als konstituierter Raum, als Raum der *Realität*, der weltlichen Raum-Zeitlichkeit.

(2) Welt-Raum und Welt-Zeit, das heißt Raum- und Zeitstellen, an denen Gegenstände identifizierbar sind, sind keine vorgegebenen Formen in der Phänomenologie, sondern werden *als Korrelate* ebenso konstituiert wie alles andere, was dem Bewusstsein erscheint. Ihre Konstitution, das heißt ihre „Beurkundung“ im Bewusstsein muss daher ausgewiesen werden. So entwickelt zum Beispiel Husserl in *Ding und Raum*³³ eine umfassende Analyse der Raumkonstitution, die bei ihm wesensmäßig an Leiblichkeit und deren „Kinästhesen“ (Leibesbewegungen bei der Wahrnehmung) gebunden ist. Kein Raum ohne beweglichen Leib, ohne okulomotorisches Feld et cetera. Bewusstsein ist an sich nicht räumlich, seine „Verräumlichung“ oder „Mundanisierung“ findet über diesen leiblichen Wahrnehmungsprozess, der ein Konstitutionsprozess ist, statt. Bei Heidegger wiederum, das sei hier zumindest kurz angedeutet, ist die Räumlichkeit des Daseins ein apriorisches „Immer-Schon“, das im Modus der Zuhandenheit des In-der-Welt-Seins aufgezeigt wird.

(3) Welt-Raum und Welt-Zeit sind also konstituiert. Das bedeutet allerdings nicht, dass sie „subjektiv“ sind, das heißt dem Erlebnisstrom oder der Erlebnisstruktur reell immanent zugehörig. Vielmehr sind sie *Formen der Dinglichkeit*, wie Husserl betont: „Der Raum aber ist die notwendige Form der Dinglichkeit und nicht die Form der Erlebnisse, und näher der sinnlichen Erlebnisse. Anschauungsform ist ein grundfalscher Ausdruck und impliziert auch bei Kant eine verhängnisvolle Irrmeinung“³⁴ (hier ist vor allem der Raum gemeint, aber auch die Welt-Zeit). Dieser Einwand der Unmöglichkeit der Subjektivität der Anschauungsformen, insofern diese sich doch als Korrelate und nicht als Erlebnisse zeigen, bleibt auch bei Heidegger aufrecht, der folgende Fragen an die kantische Anschauungskonzeption stellt:

Aber wie sollen Raum- und Zeitbestimmungen zur Sachhaltigkeit der Erscheinungen gehören [phänomenologische Position, SL], wenn sie doch Weisen des anschauenden Subjekts sind [kantische Position, SL]? [...] Wie können Raum und Zeit als Bestimmungen des Vorhandenen uns von diesem her entgegenkommen [phänomenologische Position, SL], wo das Subjekt sie doch den Erscheinungen gerade entgegenbringt [kantische Position, SL]? Wie können Raum

33 Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hua 16, hg. v. Ulrich Claesges, Den Haag 1973.

34 Husserl, *Ding und Raum*, Hua 16, 43.

und Zeit subjektiv bleiben und dabei doch objektiv fungieren? [...] Was heißt ‚empirisch real‘? Wie ist die Zugehörigkeit einer Bestimmtheit des Subjekts zur Sachhaltigkeit einer Sache, eines Objekts, möglich?³⁵

Heidegger schließt: Wir können nur das Negative aus Kant übernehmen: Raum und Zeit sind keine psychophysischen Organisationsformen. Es bleibt „dunkel [...], was ‚Gemüt‘, was ‚Selbst‘ besagt, was ‚im Selbst bereitliegen‘ heißt“.³⁶

Dass beide Phänomenologen diese „Dunkelheit“ vor allem noch einmal über die Zeitlichkeit aufzurollen versuchen, liegt nun aber doch an einer gewissen Übereinstimmung mit Kant, nämlich im Vorrang der Zeit als der prinzipiellen Ordnungsform *aller* Vorstellungen, unter anderem auch der räumlichen. Allerdings wird Zeit, wie in Punkt (1) angeführt, phänomenologisch anders gefasst: Für Husserl und auch für Heidegger gehört die Zeit, diesmal nicht als die konstituierte Welt-Zeit (die objektive raum-zeitliche Stelle von Gegenständlichem), sondern als die *fließende, erlebte Zeit des Erlebnisstroms selbst* beziehungsweise als ekstatische Zeitlichkeit des Daseins zu den tiefsten und ersten Problemen ihrer eigenen Ansätze.³⁷ Wie bereits deutlich wurde: Es geht bei diesem „Es ordnet sich“ um Bewusstsein selbst als erste, *erlebte* Dimension der Zeitlichkeit: das „innere Zeitbewusstsein“. Während es bei Kant also ein „Es ordnet sich“ gibt, dessen *Ergebnis* das Bewusstsein ist,³⁸ ist das „Es ordnet sich“ (durchaus als „passive Synthesis“³⁹) bei Husserl ein Sich-Ordnen *als Bewusstseinsprozess* (was auch bedeutet: Es kann darauf reflektiert werden). Was bei Kant also nur in einer transzendentalen Reflexion, die Rekonstruktion ist, thematisiert werden kann, weil es sich dem Erleben, dem Bewusstsein oder dem Anschauen *prinzipiell* entzieht, wird in der Phänomenologie immer als ein „sich Zeigendes“ verstanden, das man als solches herausarbeiten und ausweisen muss.⁴⁰

³⁵ Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, GA 25, 160.

³⁶ Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, GA 25, 161.

³⁷ Insofern versucht Heidegger auch bei der kantischen Formulierung der Zeit als „Selbstaffektion des Gemüts“ anzuknüpfen. Dies aber ist wiederum ein ganz eigener Zugang Heideggers im *Kant-Buch*, der hier nicht zum Thema gemacht werden kann.

³⁸ Gegenteiliges könnte in der „A-Deduktion“ ausfindig gemacht werden, diese wurde von Kant allerdings konsequenterweise gestrichen.

³⁹ Vgl. Edmund Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, Hua 11, hg. v. Margot Fleischer, Den Haag 1966.

⁴⁰ Vgl. dazu Heideggers Aussage in *Sein und Zeit*, die sich explizit auf die Herausarbeitung von Raum und Zeit in ihrer transzendentalen Relevanz und als „Phänomene“ bezieht: „Im Horizont der Kantischen Problematik kann das, was phänomenologisch unter Phänomen begriffen wird, vorbehaltlich anderer Unterschiede, so illustriert werden, daß wir sagen: was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende

Die Welt bekundet sich als solche im Bewusstsein, das fließend-zeitliches ist. Wie weiß ich von der Existenz dieser bewusstseinsstranszendenten Welt? Husserl argumentiert hier ganz ähnlich wie Kant mit der Regelmäßigkeit des Erscheinenden: „Dass die Welt existiert, dass sie in der kontinuierlichen immerfort zu universaler Einstimmigkeit zusammengehenden Erfahrung als seiendes Universum gegeben ist, ist vollkommen zweifellos.“⁴¹ Er fügt hinzu: „Ein ganz Anderes ist es, diese Leben und positive Wissenschaft tragende Zweifellosigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären.“⁴² Kant hat, wie bekannt ist, über diese Regelmäßigkeit hinaus noch einen anderen „Beweis“ zu geben versucht, dass Gegenstände „außer uns“ existieren: seine „Widerlegung des Idealismus“ in der *Kritik der reinen Vernunft*. Auf diesen Beweis möchte ich nun in meinem zweiten Teil eingehen – und dabei vom Heidegger’schen Einwand absehen, dass einen solchen „Beweis“ nur derjenige benötigt, der Subjekt und Welt bereits getrennt, das primäre In-der-Welt-Sein übersprungen hat und nun das unlösbare Problem bewältigen muss, wie diese wieder „zusammenkommen“ können.⁴³ Eher, als dass dieser Einwand Husserl und Kant wirklich treffen würde, zeigen sich hier noch einmal die gemeinsamen Intuitionen und Denkweisen der beiden Philosophen in der Sache – und dies trotz aller phänomenologischen Kritik und Unterschiedenheit, die ich bis hierher herausgearbeitet habe.

3 Kants „Widerlegung des Idealismus“

Kants „Widerlegung des Idealismus“ verschärft sich im Fortgang von den *Prolegomena* zur B-Version der *Kritik der reinen Vernunft*. Ich möchte diesen Weg kurz nachzeichnen: In den *Prolegomena* läuft Kants Argumentation darauf hinaus, dass man sich – im Gegensatz zu Descartes’ Cogito-Argument – der äußeren Anschauung ebenso sicher sein könne wie der inneren, wenn beide regelmäßig (nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung) ablaufen. Dies könne man deshalb, weil es sich ja beide Male um „Erscheinungen“ handle: Mein innerer Zustand ist genauso nur eine

(Formen der Anschauung) sind Phänomene der Phänomenologie. Denn offenbar müssen sich Raum und Zeit so zeigen können, sie müssen zum Phänomen werden können, wenn Kant eine sachgegründete transzendente Aussage damit beansprucht, wenn er sagt, der Raum sei das apriorische Worinnen einer Ordnung.“ (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, 31).

⁴¹ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Hua 5, hg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952, 152f.

⁴² Husserl, *Ideen III*, Hua 5, 152f.

⁴³ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 43, 203ff.

Erscheinung meiner selbst, sinnlich gegeben durch meinen inneren Sinn, so wie äußere Gegenstände Erscheinungen von Dingen an sich sind, unmittelbar gegeben durch den äußeren und mittelbar geordnet durch den inneren Sinn.⁴⁴ „Der materiale Idealismus, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt also sich sehr leicht heben; und es ist eine eben so sichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) existieren, als daß ich selbst nach der Vorstellung des innern Sinnes (in der Zeit) da bin.“⁴⁵ Das Argument gegen Descartes lautet also: Des Zusammenhangs deiner Cogitos kannst du dir nie sicherer sein als des Zusammenhangs der erscheinenden Dinge im Raum, da es sich beide Male um (empirische) Erfahrungszusammenhänge handelt.

Abgesehen davon, dass dies den Vorrang und die Unbezweifelbarkeit jedes einzelnen Cogito nicht aushebeln kann, würde Husserl versuchen, Descartes folgendermaßen zu Hilfe zu eilen: Dass alles, auch das „innere Erfahren“ (also die Reflexion auf Erlebnisse) als Erscheinung und „Gegebenheit von“ aufzufassen ist, ist für Husserl nicht nur selbstverständlich, sondern sogar gefordert. Allerdings würde er einmahnen, dass Kant den Wesensunterschied zwischen „Erlebnis“ und „transzendenter raum-zeitlichen Gegenstand“ nicht sieht (unter anderem auch deshalb, weil er das Konzept der Intentionalität noch nicht besitzt). Deswegen entgeht ihm auch, dass die Gegebenheitsweise eben doch eine radikal verschiedene ist: reell immanent und reell transzendent.⁴⁶ Darüber hinaus – und das ist das wichtigere Argument – ist eine Erfahrung meines inneren Zustandes eben auch eine Erfahrung von ... und für ..., sie hat also ebenso eine *intentionale Struktur*: Eine Reflexion richtet sich auf das Erlebnis und macht es sich zum Gegenstand. Wenn ich mir laut Kant also im inneren Sinn zur Erscheinung werde, dann ist diese Erscheinung Korrelat eines Aktes beziehungsweise eines Erlebnisses so wie die äußere Erscheinung ebenso Korrelat eines Aktes/Erlebnisses ist. Diese Wesensstruktur des Bewusstseins sieht Kant nicht, da er Bewusstsein immer nur als „empirisches Bewusstsein“, als „empirische Erfahrung“ versteht. Das Rätsel der Gegebenheit, dass jemandem etwas gegeben/präsent ist (das, was Bewusstsein ausmacht), ist aber keineswegs dadurch gelöst, dass ich selbst in der Reflexion „Erscheinung“ sein kann – denn ich erscheine ja „mir“, einem zusammenhängenden Strom von Erlebnissen.

44 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B50.

45 Kant, *Prolegomena*, 337.

46 Wie oben erläutert, ist die Gegebenheit eines raum-zeitlichen Gegenstandes fundamental different von der Gegebenheit eines Erlebnisses in der Reflexion. Während ich einen raum-zeitlichen Gegenstand prinzipiell immer nur perspektivisch gegeben haben kann, hat ein Erlebnis keine Rückseite, es ist mir vielmehr mit seinen gesamten Komponenten immer voll gegeben. Dadurch manifestiert es sich nicht als transzendent, sondern eben als dem Bewusstseinsstrom immanent, als zu ihm gehörig.

Dass ich „Erlebtes“/„Erscheinung“ sein kann, erklärt nicht das Erleben dieses Erlebten, *das Gegebenhaben dieser Erscheinung*. Und wenn Descartes vom „cogito“ spricht, so meint er genau dieses erstpersionale Gegebenhaben des Erscheinenden.

So bleibt die Frage nach der zusammenhängenden Selbstkonstitution. Und diese interessantere, schwierige Argumentation führt Kant auch in der *Kritik der reinen Vernunft* aus. Ich zitiere den Zusatz aus der Fußnote (der erst in der Vorrede zur B-Version hinzukam, was darauf hindeutet, dass Kant sein Argument immer mehr schärfte):

Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. [Fußnote:] Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden können.⁴⁷

Die Überlegung ist hier folgende: Im Wechsel meiner Vorstellungen gibt es nichts Beharrliches (man könnte einwenden: außer, dass es „meine“ sind; dies ist aber nach Kant der transzendentalen Apperzeption geschuldet, die nicht erscheint. Wir werden weiter unten sehen, wie Husserl mit diesem Problem umgeht). Es gibt also nichts Beharrliches im zeitlichen Ablaufen der räumlichen Erscheinungen. Oder, noch genauer: *Innerhalb* dieser Vorstellungen muss, wie Kant in den „Analogien der Erfahrung“ ausweist, schon so etwas wie Beharrlichkeit gedacht werden, damit überhaupt mögliche Erfahrung zustande kommen kann. Warum? Es muss ein Substrat geben, an dem sich zeitliche Veränderung oder Gleichzeitigkeit vollziehen kann, die Zeit muss sozusagen ein „Woran“ haben. Allein für sich, das betont Kant stets, kann die Zeit nicht wahrgenommen werden. Für den Inhalt meiner Erfahrungen, auf dass sie sich zum propositionalen Gehalt zusammenschließen können, muss also immer schon ein „Woran“ der Zeit (ein Beharrliches, ein Substrat) gedacht werden (und eine objektive Zeitfolge, das heißt Kausalität), damit irgendetwas *in der Zeit ist* und die Zeit, gleichsam unzeitlich, sich nicht einfach verliert.

Nun ist das, was in der „Widerlegung des Idealismus“ auf dem Spiel steht, aber nicht etwas, das den Gehalt meiner Erfahrung betrifft, sondern *mein eigenes Dasein in der Zeit*. Kant sagt ganz richtig, dass wir ein solches Bewusstsein unseres Daseins in der Zeit haben. Was meint er genau damit? Husserl würde wahrscheinlich von einer „objektiven immanenten Zeit“ beziehungsweise von einem „endlose[n] Kontinuum von Dauern“⁴⁸ sprechen. Tatsächlich geht es um die Möglichkeit des Dau-

⁴⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B276.

⁴⁸ Husserl, *Ideen I*, Hua 3/1, 81.

erns, des Selbstbeharrrens durch die Zeit, das heißt durch den Ablauf von Vorstellungen hindurch. Gleichzeitig geht es Kant um eine Bestimmbarkeit in der Zeit: Zu t_1 habe ich x erlebt, zu t_2 x' , zu t_3 x'' et cetera. Kant betont, dass sich auf diese Weise *seines Daseins in der Zeit* bewusst zu sein *mehr* ist, als sich bloß einer Vorstellung bewusst zu sein: „Allein ich bin mir *meines Daseins in der Zeit* (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere *Erfahrung* bewußt, und dieses ist mehr, als bloß mich meiner Vorstellung bewußt zu sein.“⁴⁹ Was bedeutet dieses „Mehr“?

Es geht hier wieder um den Zusammenhang der inneren Erfahrung, aber nicht um den Zusammenhang des Inhalts dieser Vorstellungen, sondern um den Zusammenhang der jeweiligen Jemeinigkeit, also des Trägers dieser Vorstellungen. Kant modifiziert hier das Argument der *Prolegomena* recht grundlegend: Wo es dort darum ging, dass ich mir selbst zum Inhalt meiner Erfahrungen als Erscheinung werden kann (und deren Zusammenhang nicht *mehr* zu trauen ist als dem der äußeren Erscheinungen) geht es nun um das Bewusstsein (als Erleben des Erlebten; nicht als Erlebtes), das sich nur darin konstituiert, dass es die Jemeinigkeit der ablaufenden Erscheinungen synthetisiert.

In diesem Sinne geht es hier auch nicht mehr – wie in der Argumentation der *Prolegomena* – um Selbstanschauung (Kant spricht an den betreffenden Stellen auch immer von „Bewusstsein“ und nicht mehr von „Anschauung“); ebensowenig geht es um transzendente Apperzeption, sondern eben um „ein Bewusstsein“. Denn würde ich mich anschauen, käme ich in einen Regress, insofern nicht klar wäre, wie wiederum die Jemeinigkeit meiner Selbstanschauungen (genauer: meines Selbstanschauens) synthetisiert würde. Die Frage, die auf dem Spiel steht, ist also: Wie ist es möglich, dass ich ein Bewusstsein meines Daseins in der Zeit habe, wo doch (1) Vorstellungen einfach nur ablaufen und (2) ich innerhalb dieser Vorstellungen nichts von mir vorfinde, was Anschauung ist und daher (dank Schematismus) als sich durchhaltendes Zeitsubstrat gedacht werden würde? Die Bestimmungsgründe meines Daseins sind laut Kant eben nur die ablaufenden Vorstellungen. Wenn ich nichts anderes bin als der Ablauf meiner Vorstellungen, wie komme ich zu einem *Bewusstsein von mir selbst* in der Zeit? Was ist das Beharrliche, das hier ein „Woran“ der Zeit sein könnte?

Kants Lösung ist bemerkenswert: Das Bewusstsein meiner Selbst als Woran der Zeit ist im Grunde so etwas wie ein Spiegeleffekt, der sich *unmittelbar gleichzeitig* mit einer notwendigen Annahme eines Beharrlichen, *das jenseits meiner Vorstellungen liegt*, vollzieht: „[D]as Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein

⁴⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, BXL.

unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir.“⁵⁰ Es geht hier vor allem um das notwendige „Jenseits“ oder „außerhalb“ meiner Vorstellungen. Der einzige Halt, an dem ich den Ablauf als einen „Ablauf woran“ (also als Dasein in der Zeit) festmachen kann, muss etwas sein, das *nicht* zu den Vorstellungen gehört, etwas, das sie transzendiert. Ich nehme also immer schon die Wirklichkeit der vorstellungstranszendenten Gegenstände an (über ihre Gegebenheit *in* den Vorstellungen hinaus), wenn ich mir meiner selbst als in der Zeit konstituiert bewusst bin. Da letzteres ein Faktum ist, müssen wir nicht nur die Notwendigkeit dieser Annahme zugestehen, sondern noch mehr: Selbstkonstitution in der Zeit würde gar nicht funktionieren, wenn es kein transzendentes Beharrliches gäbe, woran sich dieses konstituieren könnte (aus seinen ablaufenden Vorstellungen allein könnte sich dieses Selbst nie als in der Zeit seiendes konstituieren).

4 Husserls „inneres Zeitbewusstsein“ und das Rätsel des „stehend-strömenden Jetzt“

Wie würde Husserl auf diese „Lösung“ antworten? Zunächst kennt Husserl das Problem der Dauer; die wir ganz einfach nicht erfahren würden, wenn die Zeitlichkeit des Bewusstseins bloß „punktuell“ und nicht „erstreckt“ wäre. Deshalb hat Husserl die „Breite der Gegenwart“ des Bewusstseins genauer expliziert: Dass wir ein Zeitobjekt in seiner Dauer wahrnehmen können, also zum Beispiel eine Melodie hören können und nicht nur einzelne Töne, ist einer bestimmten Struktur des Bewusstseins zu verdanken, die das soeben Gehörte noch im gegenwärtigen Bewusstsein hält: als *gegenwärtiges Bewusstsein eines soeben Gehörten*. Husserl nennt dies *Retention*, zu der es analog auch eine *Protention* gibt, eine Minimalerstreckung auf Zukünftiges hin, die es überhaupt ermöglicht, dass wir überrascht sein können. Es ist wichtig zu beachten, dass die Retention *nicht selbst vergangen ist, sondern ein soeben Vergangenes als solches im gegenwärtigen Bewusstsein bewusst macht*. Husserl besteht demnach darauf, dass wir eine Dauer zum Beispiel als Melodiefolge tatsächlich *wahrnehmen*, sie weder konstruieren noch dazuphantasieren (denn wie könnten wir dann noch zwischen einer wahrgenommenen Melodie und einer phantasierten unterscheiden, wenn Zeitwahrnehmung und Zeitphantasie zusammenfallen?). Dieses Retentionsbewusstsein ist auch kein Nachhallbewusstsein: Denn sonst würden wir ja einen nachhallenden Akkord hören und keine Tonfolge. Dass wir aber eine Tonfolge hören können, zeigt, dass das Bewusstsein sich des

⁵⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B276.

soeben Vergangenen als Vergangenen gegenwärtig bewusst sein kann.⁵¹ Diese Betrachtung kann auch anschaulich deutlich machen, was mit „phänomenologischer Ausweisung“ im Gegensatz zu „kantischer Konstruktion“ gemeint ist: Während Kant das Problem der Dauer und Kontinuität mit einer notwendig hinzugedachten Substanz löst (wie in den „Analogien“), kann Husserl über das Anschaulich-Machen einer Bewusstseinsstruktur Dauer erklären und dabei dem Phänomen – der gehörten Melodie – treu bleiben (das heißt Zeit nicht als aneinandergereihte Perlen auf einer Kette denken).

Man könnte nun zu Recht einwenden: Nun, das löst ja noch lange nicht das Problem der Selbstbeharrlichkeit in der Zeit. Husserls These setzt sich diesbezüglich folgendermaßen fort: Eine Retention ist nicht nur Retention zum Beispiel einer vergangenen Tonphase (Einsatzpunkt des Tones c), sondern auch Retention der verflossenen Retention derselben Tonphase. „Also die Retention, die ich aktuell von der vergangenen Tonphase habe, ist notwendig auch Retention der vorangegangenen Kontinuität von Retentionen bis hin zur Urimpression dieser Tonphase.“⁵² Das heißt: Das begleitende Bewusstsein wird immer mitretiniert und kann somit ebenso als ein dauerndes erscheinen wie das erscheinende Zeitobjekt (Husserl nennt dies *Längs- und Querintentionalität*).

In dieser erlebten Zeit konstituiert sich die objektive Zeit: sowohl (1) die des Zeitobjekts (des dauernden Tons) wie auch (2) die seines intentionalen Korrelats (das dauernde Tonerlebnis). Das erste nennt Husserl objektive transzendente Zeit (Raum- und Naturzeit beziehungsweise Weltzeit), das zweite objektive immanente Zeit (endloses Kontinuum von Dauer): also dass ich zu t_1 das Erlebnis x habe, dem der transzendente Gegenstand y korreliert; zu t_2 das Erlebnis x' habe, dem der transzendente Gegenstand y' korreliert; zu t_3 das Erlebnis x'' habe, dem der transzendente Gegenstand y'' korreliert et cetera. Konstituieren kann sich diese objektive Zeit dadurch, dass alles Zurückgesunkene seinen fixen Platz behält und wiederholbar beziehungsweise identifizierbar ist. So entsteht nach Husserl die lineare Zeitauffassung, die „Zeit der Uhr“.

Eine Schwierigkeit ergibt sich aber für Husserl, die noch tiefer reicht als die Kants, gerade aufgrund seines Anliegens, Intentionalität zu explizieren: Denn es geht, wie angeführt, um die Konstitution von Zeit. Zeit muss demnach ein intentionales Korrelat von Akten sein. Wie aber schnell klar wird, erscheinen Akte selbst zeitlich. Wodurch ist diese Zeitlichkeit also wieder konstituiert? Oder, anders ge-

51 Auf die offensichtlichen Unterschiede zur Erinnerung gehe ich hier nicht ein.

52 Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1996, 105.

fragt: Was konstituiert beziehungsweise wie konstituiert sich das zeitliche Selbst-erscheinen des Bewusstseins?

Es geht hier nicht mehr darum, wie sich das Bewusstsein des Daseins *in der Zeit* (qua objektiver immanenter Zeit) konstituiert, sondern vielmehr darum, wie die Akte (der Retention der Retention), die das Bewusstsein des Daseins in der Zeit konstituieren, selbst noch einmal konstituiert sind, da sie ja offensichtlich auch zeitlich erscheinen (als erlebte Zeit). Kantisch formuliert: Das Bewusstsein meines eigenen Daseins als zugleich-unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge außer mir ist ja qua Bewusstsein selbst wieder zeitlich verfasst. Was konstituiert diese Zeit (was ist das intentionale Korrelat)? Um einen unendlichen Regress zu vermeiden, spricht Husserl vom „nunc stans“, der lebendigen Gegenwart oder Urgegenwart, die nicht *in der Zeit* ist – was nicht bedeutet, dass sie keine Beziehung zur Zeit hätte. Auch ist dieser Fluss, der selbst nicht noch einmal auf einer Zeitlinie festgemacht werden kann,⁵³ kein bloßes transzendental notwendiges Konstrukt, sondern ein *Selbsterscheinen*.

Wie kann dies sein, wenn es nur zeitliches Erscheinen gibt? Husserl lässt dafür letztlich Konstituierendes und Konstituiertes in eins fallen – wenn auch nur fast: Ein Akt, der intentional einen Gegenstand gibt, das heißt Bewusstsein von etwas anderem ist als er selbst, hat ein „inneres Bewusstsein“ oder „Urbewusstsein“, kraft dessen er bewusst ist und wodurch er auch erst Bewusstsein von ... (etwas anderem) sein kann. Dieses Urbewusstsein ist ein *nunc stans*, ein *stehend-strömender Fluss*, da ja auf Urimpression immer eine neue Urimpression folgt. Während diese Inhalte aber ständig wechseln, bleibt die Erlebnispräsenz selbst als solche bestehen. Das Selbsterscheinen dieses Flusses fasst Husserl als reflexives Erfassen einer Selbstaffektion:

Das bedeutet, der absolute Fluss des Erlebens und der konstituierte Strom der reflexiv thematisierten Akte sind nicht zwei verschiedene Flüsse, sondern einfach zwei verschiedene Manifestationen ein und desselben Flusses. [...] Inneres Zeitbewusstsein ist einfach ein anderer Name für das vorreflexive Selbstbewusstsein unserer Erlebnisse, ein strömendes Selbstbewusstsein, das nicht selbst ein intentionaler Akt, eine zeitliche Einheit oder ein immanentes Objekt ist (Hua 10/127), sondern eine interne und unbezügliche Eigenschaft unseres Bewusstseins.⁵⁴

Da es sich hier um die schwierigsten und tiefsten phänomenologischen Befunde handelt, die ich an dieser Stelle nicht eingehend genug diskutieren kann, möchte ich

⁵³ „Keine Phase des Flusses ist auszubreiten in eine kontinuierliche Folge.“ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Hua 10, hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag 1966, 74.

⁵⁴ Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, 94.

nur auf einen Sachverhalt hinweisen, der sich mit dem kantischen „Beweis“ zumindest in entfernter Weise in Verbindung bringen lässt: Das reflexive Selbster-scheinen dieses Urbewusstseins bleibt noch immer an das Erscheinen eines zeitlichen intentionalen Gegenstandes geknüpft, denn es zeigt sich nirgendwo anders als in der Retention. In dieser wird – wie erwähnt – nicht nur der Ton retiniert, der soeben gewesen ist, nicht nur das Bewusstsein dieses Tons als die Retention der Retention, die dann zur immanenten Zeit verobjektiviert werden kann, *sondern auch die zurücksinkende Phase des Flusses selbst* – als Erscheinungsweise des strömend-stehenden Bewusstseins selbst: ein immer neues, ständiges Jetzt in seinem Fluss. Zahavi bringt es gut auf den Punkt:

Das dauernde Objekt und das strömende Bewusstsein sind daher zusammen gegeben und können nur in dieser gegenseitig voneinander abhängigen Weise erscheinen. Ich kann mir meines eigenen Strömens nur bewusst sein, wenn ich mir des Dauerns meines Objekts bewusst bin, und umgekehrt (Hua 10/83). Anders gesagt, das Bewusstsein kann nur zeitlich selbstgegeben sein, wenn es sich auf etwas anderes bezieht (Hua 14/14, 379). Aber dies kam natürlich bereits in Husserls Theorie der Intentionalität zum Ausdruck: „Das Ich ist nicht denkbar ohne ein Nicht-Ich, auf das es sich intentional bezieht (Hua 14/244).“⁵⁵

Kants These scheint also in der phänomenologischen Variante sogar zweimal erfüllt: einmal darin, dass mein Selbstkonstituiertsein *in der Zeit* immer mit einem Zeitobjekt korreliert (Erlebnis von x zum Zeitpunkt t); andererseits, dass der konstituierende Fluss selbst nur zu Bewusstsein kommen kann, wenn ich mir des Dauerns eines Objekts bewusst bin. Bei aller Unterschiedenheit in der Methode scheint das Ergebnis also recht konkordant. Mit dem einen, wohl doch gravierenden Unterschied: Husserl würde dies keinesfalls für eine Widerlegung des Idealismus halten, zumindest nicht seines transzendentalphänomenologischen Idealismus. Diesen und einen zweiten Punkt möchte ich zum Ende noch kurz ausführen:

(1) Für Husserl bleibt Bewusstsein der absolute Ort, an dem Realität sich allein bekunden kann, auch wenn sie sich in diesem Bekunden *als unabhängig von Bewusstsein* zeigt: Ganz ähnlich wie Kant kann Husserl sich damit als „empirischer Realist“ und „transzendentaler Idealist“ bezeichnen:⁵⁶ „Kein gewöhnlicher ‚Realist‘ ist je so realistisch und so concret gewesen als ich, der phänomenologische ‚Idealist‘ (ein Wort, das ich übrigens nicht mehr gebrauche)“.⁵⁷ Der „Beweis“, dass wir uns die Gegenstände nicht ausdenken, sie nicht hervorbringen, sondern dass ihre Wirk-

⁵⁵ Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, 101.

⁵⁶ Zu den Unterschieden zwischen Kants und Husserls transendentalem Idealismus vgl. Loidolt, *Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie*.

⁵⁷ Edmund Husserl, *Briefwechsel*, in: Edmund Husserl, *Husserliana Dokumente*, Bd. III/7, hg. v. Karl Schuhmann und Elisabeth Schuhmann, Dordrecht 1994, 16.

lichkeit unser Selbstbewusstsein bedingt, ist bei Husserl in gewisser Weise in der intentionalen Korrelation enthalten. Nun könnte man damit unzufrieden sein und in der Korrelation wieder nur ein „Innen“ sehen, das kein „Außen“ beweisen kann – wodurch allerdings Intentionalität, die ja als „draußen“ verstanden werden will beziehungsweise die Kategorien von „Innen“ und „Außen“ in der transzendentalen Reduktion aufhebt, grundlegend missinterpretiert wäre.

Eine andere mögliche Lesart wäre, in Kants unmittelbarem Bewusstsein von Vorstellungstranszendente eine Präversion von Intentionalität zu sehen: denn hier denkt er ein unmittelbares Bewusstsein von Gegenständen nicht mehr als „Inhalt“ „in“ einer Vorstellung (qua Repräsentation). Das „Bewusstsein der Gegenstände außer mir“ könnte die Innen/Außen-Dichotomie, die Kant selbst ansetzt, überwinden, insofern sie nicht mehr als Vorstellung „in mir“ abläuft, sondern tatsächlich unmittelbar „draußen“ beim Gegenstand ist. Würde dieses Bewusstsein von ... selbst auch nicht mehr als ein Teil der raum-zeitlichen Welt, sondern als der Ort des Erscheinens *von* Welt gedacht werden, wären wir sehr nahe bei Husserl und man könnte sagen: Husserls Einsicht, dass grundlegende Funktionen der Selbstkonstitution auf die Realität/Konstanz/Beharrlichkeit des Transzendenten angewiesen sind, läuft also letztlich zusammen mit diesem kantischen „Beweis“ und reicht nicht weiter und nicht weniger weit als dieser.

(2) Der zweite und letzte Punkt betrifft die Beobachtung, dass beide, Kant und Husserl, mit ihren unterschiedlichen methodischen Mitteln letztlich an dieselben letzten Sachprobleme rühren. So scheint das stehend-strömende, zeitkonstituierende Urbewusstsein, das äußerst schwer phänomenologisch zu fassen ist, sich als Pendant der Kant'schen transzendentalen Apperzeption (nicht dem empirischen Bewusstsein in der Zeit) anzunähern. Kant hat sich dafür entschieden, alles das, was nicht empirisch, raum-zeitlich objekthaft anschaulich ist, für radikal unanschaulich, aber durch *Begriffe* erfassbar zu erklären. Deshalb muss sich die transzendente Apperzeption als letzter Einheitsgrund jeder Anschaulichkeit entziehen und kann nur auf den Begriff gebracht werden. Die Phänomenologie würde einwenden, dass Begriffe eben auch dem Bewusstsein entspringen, und daher das Rätsel des Bewusstseins durch Denken in Begriffen (statt Anschauungen) methodisch nicht eingeholt werden kann, da es *eo ipso* weiter reicht. Doch sie hat es ebenso nicht leicht damit, dieses „letzte“ Bewusstsein auszuweisen, ja, überhaupt zu fassen: Das Urbewusstsein ist deshalb ein so schwer zu fassendes Phänomen, weil es eben kein Phänomen mehr ist, sich der Gegebenheits- und Objektlogik (auch der des „inneren Objekts“) radikal entzieht. Ein Selbstanschauen eines letzten Selbstbewusstseins qua intentionales Objekt ist daher nicht mehr möglich. Und noch ein weiterer Punkt kommt hinzu: Dass dieses Urbewusstsein letztlich in seiner retentionalen Konstitution *nicht erschöpft sein kann* (sondern man nur einen Teil davon „erwischt“), scheint, wie Wolfgang Fasching gezeigt hat, klar, „weil ich ja jede Phase

retentional *als aus der Gegenwart zurücksinkend* erfahre. Um das Zurücksinken überhaupt zu erfahren, muss ich also eo ipso bereits die eine Gegenwart erfahren, *aus der das Zurücksinkende sinkt* [...].⁵⁸ Das „zeitkonstituierende Bewusstsein als reine Aktualität, also gerade als das ‚letzte und wahre Absolute‘“ entzieht sich also nicht nur deshalb, weil es „in der Retention nicht erscheinen [kann]“,⁵⁹ sondern weil die Urpräsenz der (nie vergehenden) Gegenwart so radikal subjektiv ist, dass sie nicht mehr „Gegebenheit“ sein kann. Als „Fundamentaldimension der Subjektivität ‚unter‘ diesem strömenden Prozess, nämlich eben [als] Gegenwart als solche, die *nicht* ein solcher Prozess ist (oder ein in diesem Prozess seine ‚Dauer‘ Habendes)“ ist sie das „transzendente ‚Wo‘ dieses Prozesses“.⁶⁰ Ist dies aber ein unvorstellbares „Wo“ oder eines, das wir im stehenden Jetzt *erfahren* können (wenn vielleicht auch nicht ausweisen)? Oder kann hier nur mehr „verwiesen“ werden? Wäre dies damit nur mehr eine Konstruktion im phänomenologischen (eigentlich zurückzuweisenden) Sinn? Kommt die Phänomenologie hier zwangsläufig auf das zurück, was sie Kant vorwirft? Oder vermag sie ein „Letzterfahren“ als stehend-strömendes Jetzt anzuzeigen? Diese offenen Fragen vermögen den Methodenstreit nicht zu lösen, doch sie weisen in ein gemeinsames Sachfeld der tiefsten philosophischen Probleme, der inneren Zeitkonstitution und der idealistischen und realistischen Schlüsse, die daraus zu ziehen sind.

58 Wolfgang Fasching, *Ich und Jetzt. Von der Ständigkeit der Erlebnisgegenwart*, in: Reinhold Esterbauer und Martin Ross (Hg.), *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, Würzburg 2012, 507–526, 517.

59 Bernet/Kern/Marbach, *Husserl*, 106.

60 Fasching, *Ich und Jetzt*, 522.

Arno Böhler

Gilles Deleuze: Kant-Lektüren

1 Die Differenz in sich selbst

In einem Brief an Michel Cressole von 1973¹ schreibt Gilles Deleuze, dass er lange Geschichte der Philosophie getrieben habe, um Autoren zu studieren, die sich der rationalistischen Tradition der Philosophie entgegengestellt hätten – Lukrez, Hume, Spinoza, Nietzsche. Was aus ihnen eine Serie von Denkern macht, die durch ein geheimes Band miteinander verbunden sind, ist für Deleuze ihre „Kritik des Negativen“, ihre „Kultur der Freude“, ihr „Hass auf die Innerlichkeit“, ihr Vertrauen in die „Äußerlichkeit der Kräfte und Beziehungen“ und ihre „Denunziationen der Macht“².

Während er über Hegel und seine Dialektik in dem Brief sagt, dass er sie hasste, schreibt er über sein frühes Kant-Buch *La philosophie critique de Kant* (1963) zehn Jahre nach seinem Erscheinen:

Mein Buch über Kant ist eine andere Geschichte, ich habe es gern. Ich habe es geschrieben als Buch über einen Feind, von dem ich zu zeigen versuchte, wie er funktioniert, was seine Zahnräder sind – Tribunal der Vernunft, angemessener Gebrauch der Vermögen, Unterwerfung, die um so heuchlerischer ist, da man uns den Titel des Gesetzgebers verleiht.³

Deleuze hätte sein ambivalentes Verhältnis zu Kant nicht deutlicher ausdrücken können. Stets pendelt seine Auseinandersetzung mit ihm zwischen extremen Polen höchster Wertschätzung und radikaler Ablehnung. Der tiefen Bewunderung gegenüber dem, was Kant in seiner transzendentalen Ästhetik, im Schematismuskapitel und der *Kritik der Urteilskraft* entwickelt hatte, folgt, wie das Amen im Gebet, stets eine heftige Abwehr – um nicht zu sagen, ein tiefer Abscheu gegenüber dem, was er in praktischer Hinsicht als Moralphilosoph vorgelegt hatte. Eine Art Feindesliebe, die Deleuze zeitlebens nicht loslässt. Immer wieder setzte er sich ausführlich mit Kants Werken auseinander. Schon 1956 hält er am Lycée Louis le Grand

Anmerkung: Die Publikation ist Teil des von Arno Böhler geleiteten PEEK-Projekts AR822, gefördert vom Austrian Science Fund (FWF): 10.55776/AR822.

1 Gilles Deleuze im Jahr 1973 an Michel Cressole, in: Gilles Deleuze, *Kleine Schriften*, übers. v. K. D. Schacht, Berlin 1980, 7–23.

2 Deleuze im Jahr 1973 an Cressole, 12.

3 Deleuze im Jahr 1973 an Cressole, 12.

eine Lehrveranstaltung mit dem Titel *Qu'est-ce que fonder? (Was heißt gründen/fundieren?)*,⁴ in der Kant und Heideggers Kant-Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* zentrale Rollen spielen. 1963 schreibt er einen Artikel über *Die Idee der Genese in Kants Ästhetik*⁵ und noch im selben Jahr erscheint seine Kant-Monographie *Kants kritische Philosophie*.⁶ 1978 hält er wieder mehrere Lehrveranstaltungen zu Kant⁷ und 1986 verfasst er einen Text „Über vier Dichtersprüche, die die Kantische Philosophie zusammenfassen könnten“.⁸ Darüber hinaus finden wir unzählige Referenzen in anderen Aufsätzen, Interviews, Vorlesungen und Büchern, in denen er ausgiebig auf Kant zu sprechen kommt. Besonders ist dabei seine 1962 erschienene Monographie zu Nietzsche *Nietzsche und die Philosophie*⁹ zu nennen, in der er Kant im Anklang an Nietzsche ausdrücklich vorwirft, keine wahrhaft kritische Philosophie entworfen zu haben, „weil er deren Problem nicht in Begriffen von Werten zu stellen wusste“.¹⁰

Im Folgenden geht es mir darum, aufzuzeigen, dass Deleuze' eigene Philosophie seinen Kant-Lektüren ganz maßgebliche Impulse verdankt. Etwa die Konzeptionen einer *Differenz-in-sich-selbst*, die er in Kants Theorie des *Cogito* fundiert sieht oder die *schizo-nomadische Struktur von Subjektivität*, die sich in Kants Theorie der Zeit ankündigt, insofern die zeitlose Form der Zeit das Subjekt, das in der Zeit erscheint, kontinuierlich spaltet, indem es ihm einen transzendentalen Riss zufügt, der dafür verantwortlich zeichnet, dass es sich in Differenz zu sich selbst setzt und erst jetzt als möglicher Gegenstand der Erfahrung im inneren Sinn selbst in Empfang nehmen kann.

4 Eine Mitschrift dieser Vorlesung wurde erst spät entdeckt. Vgl. dazu Christian Kerslake, *Immanence and the Vertigo of Philosophy*, Edinburgh 2009, 11–21.

5 Gilles Deleuze, *Die Idee der Genese in Kants Ästhetik*, in: Gilles Deleuze, *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*, Frankfurt am Main 2003, 82–106.

6 Gilles Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, Berlin 1990.

7 Gilles Deleuze, *Four Lessons on Kant. Lectures from 1978*, übers. v. Melissa McMahon, URL: <https://webdeleuze.com>, <https://www.webdeleuze.com/cours/kant> (Zugriff: 29.8.2023).

8 Gilles Deleuze, *Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne*, in: Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris 1986, 29–34. Vgl. Gilles Deleuze, *Statt eines Vorworts. Über vier Dichter-Sprüche, die die Kantische Philosophie zusammenfassen könnten*, in: Gilles Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, Berlin 1990, 7–17.

9 Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 1991 [1962].

10 Vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, 5. Deleuze geht davon aus, dass erst Nietzsches Forderung nach einer radikalen Umwertung der bestehenden Machtverhältnisse den Weg zu einer wahrhaft kritischen Philosophie gewiesen hat.

2 Kant, Denker *der* Differenz

Dass Kants Denken für Deleuze' eigenes Werk eine ganz entscheidende Rolle spielt, darauf verweist nicht nur die Häufigkeit seiner Auseinandersetzungen mit Kant. Der entscheidende Grundgedanke seines frühen Hauptwerks *Differenz und Wiederholung*¹¹ von 1968 geht ausdrücklich auf Kants Entdeckung *der* Differenz zurück, die sich nicht mehr auf äußerliche Unterschiede zwischen vorhandenen Dingen reduzieren lässt, sondern eine *innere Differenz* zutage bringt – quasi eine Selbstausdifferenzierung der Differenz selbst –, aus deren Walten sich die Unterschiede zwischen verschiedenen Dingen erst ergeben, aber auch die Differenz von mir selbst zu mir selbst, die meinen inneren Sinn durchzieht.

Deleuze bringt das Problem einer solchen *inneren* Differenz auf den Punkt, wenn er in *Differenz und Wiederholung* schreibt: „Jedenfalls ist die Differenz nicht das Gegebene selbst, sondern das, wodurch das Gegebene gegeben ist.“¹² Wollen wir *die* Differenz denken, dann müssen wir folglich eine *generative Differenz* denken, die selbst nicht einfach vorhanden ist, sondern sich zeigt, indem sie Dinge „anwesen“ lässt. Ihre Entfaltung ist schöpferisch generativ, da sich in ihr das „Anwesen“ (verbal), das heißt die Entstehung von etwas inmitten der Zeit ereignet. Sie entfaltet, mit Heidegger gesprochen, den Unterschied von Sein und Seiendem, zwischen dem vorgegebenen Grund, aus dem heraus etwas entsteht, und dem, was er entstehen lässt: das Ent-stehende.

Deleuze besteht in *Differenz und Wiederholung* ausdrücklich darauf, dass Kant diese ontologische Differenz nicht vergessen, sondern mit der Entdeckung des Transzendentalen zum ersten Mal explizit gemacht habe. Das lässt sich für Deleuze am leichtesten anhand der unterschiedlichen Bestimmung des *Cogito* bei Kant und Descartes aufzeigen. In einer entscheidenden Passage von *Differenz und Wiederholung* schreibt er dazu: „Nichts ist lehrreicher in zeitlicher Hinsicht, d.h. unter dem Gesichtspunkt einer Theorie der Zeit, als die Differenz zwischen dem kantischen und dem kartesianischen Cogito.“¹³

Gleich zu Beginn des Vergleichs macht Deleuze klar, dass er bei dieser Gegenüberstellung nicht nur die Intention verfolgt, das unterschiedliche Bild des Denkens aufzudecken, das Kant und Descartes entworfen hatten. Was durch den Vergleich der unterschiedlichen Bestimmung des *Cogito* bei Descartes und Kant sichtbar werden soll, ist vor allem die unterschiedliche Bestimmung *des Verhältnisses un-*

11 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 2., korr. Auflage, übers. v. Joseph Vogel, München 1997 [1968].

12 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 287.

13 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118.

serer denkenden Existenz zur Zeit, die bei beiden eine völlig unterschiedliche Rolle spielt. Descartes braucht keine neue Theorie der Zeit, um das Verhältnis von „Ich denke“ und „Ich bin“ bestimmen zu können, weil für ihn das Verhältnis von Denken und Sein ein *immanentes* ist. „Alles geschieht so“, schreibt Deleuze, „als ob das Cogito Descartes' mit zwei logischen Werten arbeitete: Der Bestimmung und der unbestimmten Existenz“.¹⁴ Ich denke (erste Bestimmung), also bin ich (zweite Bestimmung). Descartes brauchte die Zeit bei der (logischen) Bestimmung des Verhältnisses von *Cogito* und *Sum* nicht beachten, weil für ihn der Akt des Denkens die Existenz derjenigen, die denken, *unmittelbar impliziert*. Wann und wo immer gedacht wird, muss logischerweise ein Subjekt mitpostuliert werden, das denkt. Zwischen beiden gibt es kein Drittes, das zwischen ihnen medial vermitteln würde, um sie aufeinander zu beziehen.

Dagegen läuft die gesamte kantische Kritik für Deleuze „auf den Einwand gegen Descartes hinaus, dass die Bestimmung [Ich denke] unmöglich direkt auf das Unbestimmte [Ich bin] bezogen werden könne“.¹⁵ Der Grund dafür liegt darin, dass sich das Denken bei Kant seine Gegenstände *anschaulich geben lassen* muss, um sie in der Folge denkend bestimmen zu können. Für ihn hat das Denken, ganz im Sinne des griechischen *noein*, noch, oder wieder, den Charakter eines *Vernehmens*. Es ist, wie Heidegger den Sachverhalt in *Kant und das Problem der Metaphysik* ausdrückt, „nichtsöpferisch“,¹⁶ weil es den Gegenstand in der Zeit erst anschaulich in Empfang nehmen muss, um ihn denkend überhaupt bestimmen zu können. Ein auf sinnliche Anschauung angewiesenes Denken weist aber notwendig einen *rezeptiven* Charakter auf. Es ist strukturell endlich, das heißt nicht setzend, sondern hinnehmend. Wie Kant in einer Anmerkung im Zuge des Übergangs von der rationalen Psychologie zur Kosmologie präzisiert,¹⁷ bin *ich* beim Denken im Bewusstsein meiner selbst zwar *selbst das Wesen*, das denkt. Aber diese Einsicht sagt noch nichts darüber aus, *wie* und *wodurch* uns unsere unbestimmte Existenz selbst *gegeben* ist, um in der Folge durch das „Ich denke“ *bestimmbar* zu sein. Die Bestimmung „Ich

14 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118.

15 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118.

16 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (im Folgenden zitiert als GA mit Bandangabe), Bd. 3, hg.v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1998, 25.

17 „[I]m Bewusstsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das *Wesen selbst*, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist.“ Kant zit. nach Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118. Vgl. dazu: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe hg.v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998. Im Folgenden zitiert nach der Paginierung der ersten Auflage 1781 (A) und der zweiten Auflage 1787 (B). Hier: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B429.

denke“ impliziert zwar auch für Kant, dass ich selbst bin, aber die *Seinsart* des denkenden Wesens ist für ihn damit noch nicht bestimmt.

Aufgrund dieser Unbestimmtheit sah sich Kant Deleuze zufolge genötigt, den beiden logischen Werten Descartes' noch einen dritten hinzuzufügen, nämlich „die Form, in der das Unbestimmte (durch die Bestimmung) bestimmbar ist“. ¹⁸ Diese Form ist, und das ist für Deleuze der entscheidende Schritt von Kant über Descartes hinaus, nicht die logische Form des Denkens, sondern die reine Form der Zeit. ¹⁹ Erst in ihr und im Durchblick auf ihr transzendentes Wesen werden uns mögliche Gegenstände der Erfahrung gereicht – und das so wesentlich, dass wir auch für uns selbst erst im Zuge der Aussetzung in den affektiven Andrang von Zeit (und Raum) als möglichem Gegenstand der Erfahrung im inneren Sinn gegeben werden. Denn nicht durch den Akt des Denkens, sondern durch den „Fall“ in die Zeit werden wir uns *selbst* bei Kant anschaulich erst vernehmbar.

Deleuze betont in *Differenz und Wiederholung*, dass die Konsequenzen dieser Zeittheorie unabsehbar sind. Impliziert sie doch, dass meine eigene unbestimmte Existenz nur *in der Zeit* bestimmt werden kann, „als Existenz eines Phänomens, eines passiven oder rezeptiven phänomenalen Subjekts, das *in der Zeit erscheint*“. ²⁰ Solange wir *selbst* in der Zeit nicht leiblich in Erscheinung treten, solange können wir uns im inneren Sinn auch nicht selbst affizieren und daher wahrnehmen.

Das gilt auch für das Faktum der Vernunft. Auch sie verdankt ihre Wirkfähigkeit dem phänomenalen Erscheinen vernünftiger Lebewesen in Zeit und Raum, da selbst die apriorischen Formen der Vernunft, das heißt ihre *quasi* zeitlose Architektur, de facto nur *in Erscheinung* treten kann, wenn sie von vernünftigen Lebewesen in der Tat *getätigt*, im Zuge unserer leiblichen Anwesenheit im Akt des Denkens also *rekursiv* verwendet, das heißt inmitten der Zeit tatsächlich vollzogen wird. Nur im faktischen *Gebrauch* der Vernunft *gibt es* die Vernunft tatsächlich. Das wird bei Kant besonders im Schematismuskapitel deutlich, wo er sich selbst die Frage stellt, wie die *Subsumtion* der reinen Verstandesbegriffe, „mithin die *Anwendung* der Kategorie auf Erscheinungen“ ²¹ möglich sei. Kant betont hier selbst das Wort „Anwendung“, um darauf hinzuweisen, dass sogar die „zeitlosen“ Verstandesbegriffe erst im empirischen Gebrauch *Bedeutung* erlangen.

Da Anschauung *und* Begriff nicht unmittelbar aufeinander bezogen werden können, braucht es für ihn also einen *dritten* Wert, *das transzendente Schema*, ²² das die reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erscheinungen in Zeit und Raum

¹⁸ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118.

¹⁹ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B156–B158, und Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.

²⁰ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.

²¹ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A137f./B176f.

²² Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A138f./B177f.

bezieht, wodurch sie erst ihren transzendental-empirischen Sinn erfüllen und bedeutend werden.

In ihrer *Anwendung* auf mögliche innerzeitliche Erscheinungen erweisen sich die zeitlosen Verstandesbegriffe für Kant aber in der Tat als transzendente, apriorische Zeitbestimmungen,²³ die es erlauben, einen möglichen Gegenstand in der Zeit so zu bestimmen, dass er *mir selbst* (im inneren Sinn) vorstellig wird.

Weil das leibliche Erscheinen in der Zeit für Deleuze seit Kant eine notwendige Bedingung dafür ist, dass ich mich in der „first person position“ de facto selbst apperzipieren kann, braucht er also einen dritten logischen Wert, nämlich die Zeit, um das Verhältnis zwischen „Ich denke“ und meiner unbestimmten Existenz „Ich bin“ denkend bestimmen zu können.

Kant fügt also einen dritten logischen Wert hinzu [...] Dieser dritte Wert reicht hin, um aus der Logik eine transzendente Instanz zu machen. Er stellt die Entdeckung *der* Differenz dar, nicht mehr als empirischer Differenz zwischen zwei Bestimmungen, sondern als transzendentaler Differenz zwischen DER Bestimmung und dem, was sie bestimmt – nicht mehr als äußerer Differenz, die trennt, sondern als innerer Differenz, die das Sein und das Denken *a priori* aufeinander bezieht.²⁴

In dieser Textstelle wird Kant von Deleuze explizit als *jener* Denker bezeichnet, der mit der Einführung der Zeit in das Verhältnis von Denken und Sein jene *innere (transzendente) Differenz entdeckt* hatte, die Deleuze' frühes Hauptwerk *Differenz und Wiederholung* selbst, samt allen Konsequenzen, freizulegen trachtete. Konsequenzen, die Kant selbst noch nicht gänzlich absehen konnte, die aber notwendig werden, wenn wir seine Theorie der Zeit mit Deleuze „zu Ende denken“. Dass Deleuze' Kant-Lektüren für den eigenen Denkweg von Deleuze von entscheidender Bedeutung waren, vor allem, was Kants Theorie der Zeit betrifft, lässt sich nach der Lektüre dieser Stellen nicht mehr sinnvoll bezweifeln. Indem Kant die Zeit als ein transzendentes Feld zu denken begonnen hatte, das unseren empirischen Beziehungen als Ermöglichungsgrund immanent ist und das sich doch nur zeigt, wenn wir selbst in der Zeit leiblich in Erscheinung treten, hat er den Weg zu dem vorbereitet, was Deleuze selbst *Transzendentalen Empirismus* genannt haben wird, mit dem er sein eigenes Denken charakterisierte.

23 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A146f./B184f.

24 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 118–119.

3 Kant ein Kind machen

Kant *in* Deleuze denken, heißt nicht nur, den Einfluss von Kant auf Deleuze analysieren. Man muss mit Kant über Kant hinausdenken, um ihn *mit* Deleuze zu denken. Kants Philosophie gerecht werden heißt für Deleuze, wie er es selbst in dem eingangs erwähnten Brief an Michel Cressole Jahre nach dem Erscheinen seines Kant-Buches formuliert hatte, ihm „ein Kind zeugen“, das Kants „eigenes und trotzdem monströs“ ist. Deleuze war es wichtig, wie er selbst sagt, dass es wirklich Kants eigenes Kind war, das heißt,

dass der Autor wirklich all das sagt, was ich ihn sagen lasse. Aber es war auch wichtig, dass das Kind monströs ist, weil er alle Arten von Dezentrierung – Gleitbewegungen, Brüche, geheime Absonderungen – durchlaufen musste, die mir beliebten.²⁵

Deleuze' methodischer Zugang zur Philosophiegeschichte ist offenkundig ein zeugender. Die Philosophiegeschichte, die er betreibt, ist nichts, was hinter uns liegt, sondern ein im Werden begriffener Prozess, der auch nach dem Tod eines großen Philosophen wie Kant definitiv kein endgültiges Ende gefunden hat. Immer gibt es eine posthume Geschichte der Rezeption, indem dem Denken eines Denkers, einer Denkerin im Zuge ihrer Abwesenheit noch einmal etwas hinzugefügt und hinzugedacht worden sein wird, ihr also, im Sinne Deleuze', im Modus ihrer leibhaftigen Abwesenheit noch einmal ein geistiges Kind gemacht wird.

Wie wörtlich diese Aussagen von Deleuze über seinen eigenen methodischen Zugang zu Kant zu nehmen sind, der ein schöpferischer ist, zeigt sich deutlich in der Art und Weise, wie er die Zeittheorie von Kant im Laufe seines eigenen Denkweges immer weiter über Kants eigene Fragen- und Problemstellungen hinaustreibt, bis sie schließlich jene monströse Form einer *schizoiden Zeitverfassung* angenommen hatte, die Deleuze beliebte und Kant als Stifter derselben schließlich hinter sich gelassen hatte.

4 Gespaltenes Ego, gespaltene Zeit

Wenn wir mit Deleuze davon ausgehen, dass uns unser transzendentes Selbst paradoxerweise in der Zeit selbst erst *gegeben* werden muss, wenn es sich selbst *vernehmen* und in der Folge inmitten der Zeit denkend bestimmen soll, dann stellt sich für Deleuze die Frage, wie die Spontaneität eines solchen Subjekts zu denken

²⁵ Deleuze im Jahr 1973 an Cressole, 12.

ist? Was heißt es, seine eigene unbestimmte Existenz, in der wir uns selbst phänomenal gegeben werden, dem Gang der Zeit zu verdanken? Heißt es nicht,

dass die Spontaneität, der ich mir im ‚Ich denke‘ bewusst bin, nicht als Attribut eines substantiellen und spontanen Wesens, sondern nur als Affektion eines passiven Ichs begriffen werden kann, das fühlt, dass sein eigenes Denken, seine eigene Intelligenz, dasjenige, wodurch es ICH [JE] sagt, in ihm und auf es – und nicht durch es [selbst] – wirkt.²⁶

Die These, dass sich unser denkendes Ich dem *zu-reichenden Grund der Zeit*²⁷ verdankt, ist für das moderne Selbstbewusstsein, wie Deleuze wiederholt betont, ein Schock. Zwingt uns dieser fatale Einblick in das triadische Verhältnis von Zeit, Denken und Sein doch zu erkennen, dass das „Ich denke“ von nun an *nicht* mehr Herr im eigenen Haus ist, insofern es im inneren Sinn notwendigerweise von Vorstellungen *heimgesucht* wird, die es nicht selbst getätigt – sich also nicht selbst vor-gestellt hat, ohne die es andererseits aber überhaupt nicht in der Lage wäre, etwas von sich selbst vernehmen zu können. Die Vorstellungen, die ich im inneren Sinn von mir selbst habe, sind zwar „meine“ Vorstellungen, insofern *ich* es *selbst* bin, der sie hat. Aber damit ist noch nicht bewiesen, dass ich auch *selbst* die Ursache der Vorstellungen bin, die ich selbst habe. Nicht alles, was für mich ist, ist auch durch mich.

Es mag noch einleuchten, dass die Vorstellungen, die wir von *äußeren* Gegenständen in uns haben, ihren Ursprung nicht in uns selbst haben; dass aber auch die Vorstellungen, die ich selbst tätige, über die Vermittlung der Zeit erst zu mir kommen, mutet *unheimlich* an. Denn wenn die „inneren Vorstellungen“, in denen ich mir selbst offenbar bin, schon *Zitat* einer Überlieferung, das heißt eines mir übermittelten Erbes der Zeit wären, auf das ich selbst *zurückgreife*, während „ich selbst“ denke, wäre dann, so müssen wir nun mit Deleuze fragen, das mir überlieferte Erbe der Zeit nicht das „eigentliche“ Subjekt „meines“ Denkens? Gerade so, wie ich bei *meinem* „eigenen“ Gehen auf eine kulturelle Praxis zurückgreife, die nicht ich, sondern andere vor mir generiert haben und auf die ich jedes Mal wieder zurückgreife, wenn *ich selbst* einen Schritt vollziehe? Oder so, wie ich beim Reden auf eine kulturelle Praxis zurückgreife, die andere vor mir entwickelt hatten, bevor ich war, und die ich doch ständig zitiere, während „ich selbst“ rede.

Verhält es sie nicht ebenso beim Denken? Greife ich nicht auch beim Denken auf eine kulturelle Praxis zurück, die mir quasi von außen, also von anderen überliefert worden ist und die ich am eigenen Leib hautnah repliziere, während ich

²⁶ Vgl. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.

²⁷ Arno Böhler, *Singularitäten. Vom zu-reichenden Grund der Zeit. Vorspiel einer Philosophie der Freundschaft*, Wien 2005.

selbst denke, indem ich sie, die anderen, die mir diese kulturelle Praxis überliefert haben, am eigenen Leib tatkräftig zitiere? Selbst *meine* Empfindungen, die ich am eigenen Leib selbst empfinde, empfinde *ich* zwar *selbst*, aber dass ich etwas empfinde, wie ich empfinde und welche Empfindungen in mir auftauchen, ist nicht einfach das Ergebnis selbsttätiger Handlungen; es ist weit mehr die Art und Weise, wie ich mir selbst inmitten der Zeit vorstellig werde, indem ich am eigenen Leib die Art und Weise wiederhole, wie *man* einen Sachverhalt für gewöhnlich empfindet.

Ist *die Wiederholung anderer* und das von ihnen überlieferte Erbe aber erst einmal der unheimliche Ausgangspunkt meiner „eigenen“ leiblichen Selbstkonstitution, dann wird klar, warum Deleuze mit Kant und über Kant hinaus fordern muss, dass „[d]em ‚Ich denke‘ und dem ‚Ich bin‘“ auch noch „das Ich [*moi*] hinzugefügt werden“ muss, „d.h. die passive Position (was Kant Rezeptivität der Anschauung nennt)“.²⁸ Um äußere Gegenstände, aber auch mich selbst „innerlich“ überhaupt erfahren zu können, muss ich mir selbst aus der Wiederholung eines Erbes der Zeit her zu-fällig erst einmal gegeben werden, um mich in der Folge inmitten der Zeit *selbst* empfinden, vernehmen, apperzipieren und zum überlieferten Erbe der Zeit schließlich auch reflexiv verhalten zu können. Nur als *gespaltenes* Dividuum, nur in der Duplizität von Je/Moi kann *ich mir selbst* in meiner unbestimmten Existenz erscheinen. Der innere Sinn, in dem ich mir selbst gegeben werde, ist nicht nur die Apperzeption dessen, was ich tue, sondern auch dessen, was ich erleide, insofern ich von meinem eigenen Gedankenspiel innerlich affiziert werde.

Mit Kant über Kant hinausdenken, heißt für Deleuze von nun an vor allem, die *schizoide* Struktur denkender Wesen weiterzudenken, die darin gründet, dass sie ihre Existenz dem zu-reichenden Grund der Zeit verdanken. Dass sie nicht „in se esse“, sondern „in alio esse“ existieren.

Von einem Ende zum anderen ist das ICH [*JE*] gleichsam von einem Riss durchzogen: von einem Riss, der ihm durch die reine und leere Form der Zeit zugefügt wurde. In dieser Form ist es das Korrelat des passiven Ich [*moi*], das in der Zeit erscheint. Ein Sprung oder ein Riss im Ego [*JE*], eine Passivität im Ich [*moi*] – dies ist die Bedeutung der Zeit; und die Korrelation zwischen passivem Ich und gespaltenem Ego stellt die Entdeckung des Transzendentalen oder das Element der kopernikanischen Revolution dar.²⁹

Der Fall in die Zeit fügt dem transzendentalen Selbst einen Riss zu, der für die Konstitution von Subjektivität grundlegend ist. Denn ohne schizoide Spaltung des Selbst, ohne Teilung meiner Selbst in ein selbstreflexives Dividuum gibt es mich für

²⁸ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.

²⁹ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.

mich selbst nicht, da ich meiner unbestimmten Existenz außerhalb dieser Spaltung *selbst* nicht innewerden kann. „So geht die Zeit ins Innere des Subjekts ein, um in ihm das *Ich* und das *ich* zu unterscheiden. Es ist die Form, in der das ich das Ich affiziert, das heißt die Art, in der der Geist sich selbst affiziert.“³⁰

Mit dem Gewahren der Zeit als Selbst-Affektion beginnt für Deleuze „eine lange unerschöpfliche Geschichte“; jene Geschichte, die uns lehrt: „ICH [JE] ist ein anderer, oder das Paradox des inneren Sinns.“³¹

5 Ich ist ein Anderer

Nach all dem Gesagten wundert es nicht, dass Deleuze, statt eines Vorworts zu seinem frühen Kant-Buch, das kantische System letztlich anhand von vier Dichtersprüchen charakterisieren möchte, wobei sich der zweite Spruch auf Rimbauds berühmtes Diktum „Ich ist ein anderer“ bezieht.

ICH ist ein anderer: dieser Spruch Rimbauds wäre so etwas wie der Ausdruck eines andern Aspekts der kantischen Revolution [...] Das ist der schwierigste Aspekt. In der Tat erklärt Kant, dass Ich (Moi) selbst in der Zeit erscheint und also nicht aufhört, sich zu verändern: es ist ein passives oder eher rezeptives Ich, das die Veränderungen in der Zeit durchmacht.³²

Die unbestimmte Existenz (Ich bin), die uns aus dem zu-reichenden Grund der Zeit zukommt, ist die einer nomadisch flüchtigen Existenz, die nicht aufhört, „Veränderungen in der Zeit durchzumachen“³³ und folglich im Fluss bleibt. Zwar ist die reine Form der Zeit die unwandelbare, transzendente Form für alles Erscheinen; das heißt, sie ändert sich selbst nicht, aber nur, weil sie das apriorische Worinnen aller möglichen Formen des Wechsels und der Bewegung ist, in denen die reine Form der Zeit *selbst modal* zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne ist die Zeit von nun an, in einem an Spinoza erinnernden, postkantischen Sinne, eine „unendliche Abwandlung (Modulation) und keine *Form* mehr“.³⁴ Sie steht den Zeitinhalten nicht mehr als unabhängige Form äußerlich gegenüber, insofern die reine Form der Zeit durch ihre Zeitinhalte nun selbst inhaltlich permanent moduliert wird, in ihnen also selbst zum Ausdruck kommt.

³⁰ Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 11.

³¹ Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, 119.

³² Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 9.

³³ Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 9.

³⁴ Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 11.

„Form des Inneren“ bedeutet nicht nur, dass die Zeit uns innerlich ist, sondern dass unser Inneres uns selbst unentwegt spaltet, uns fortwährend entzweit: Eine Spaltung, die nicht bis zum Ende gelangt, da die Zeit kein Ende hat. Ein Taumel, ein Schwanken, das die Zeit konstituiert.³⁵

Der innere Sinn ist nichts Innerliches, sondern die Form, in der wir uns in uns selbst auf eine höchst befremdliche Art und Weise in Vorstellungen selbst offenkundig werden, die wir gerade nicht selbst getätigt haben, sondern in Empfang nehmen, während wir sie apperzipieren.

Nicht nur Deleuze' *Schizoanalyse*, auch seine Konzeption eines *nomadischen Subjekts*, das sich selbst in steter Veränderung befindet, sowie sein daran geknüpfter Begriff des Werdens, verdanken sich offenkundig seiner eigenwilligen Kant-Lektüre.

6 Transzendentaler Empirismus: mit Kant, über Kant hinaus

Dass die gesamte Sphäre des Transzendentalen, samt der noumenalen Welt des denkenden Ichs und der Freiheit der Person nur *an* einem „empirischen Ich“ zutage treten kann, das in der Zeit selbst in Erscheinung tritt, indem es sich selbst zu affizieren beginnt, ist für Deleuze vielleicht das entscheidende Moment seines *Transzendentalen Empirismus*, als *radikalierter Form des Empirismus*,³⁶ die er selbst im Anschluss an Kant entwickelt.

Was damit gemeint ist, können wir vielleicht am schnellsten durch einen Satz erhellen, den Spinoza in der Proposition 21 im fünften Buch seiner *Ethik* getätigt hat:

Etwas vorstellen und sich vergangener Dinge erinnern, kann der Geist nur während der Dauer des Körpers.³⁷ (Mens nihil imaginari potest neque rerum praeteritarum recordari nisi durante corpore.)³⁸

35 Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, 11.

36 Wenn Schelling Hegels Philosophie als „Negative Philosophie“ charakterisiert, weil sie die Empirie aus apriorischen Prinzipien deduzieren will (apriorischer Empirismus), anstatt die Apriorität des Empirischen selbst zu denken, dann weist diese Argumentation eine große Nähe zu Deleuze' Transzendentalen Empirismus auf, der davon ausgeht, dass das „transzendente Feld“ nur im Zuge des leiblichen Erscheinens von etwas in Zeit und Raum auftauchen und in Erscheinung treten kann.

37 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, lat.-dt., übers. u. hg. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2007, 5p21, 565.

38 Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, 5p21, 564.

Der Geist muss selbst in die Zeit fallen und im Raum physisch in Erscheinung treten, um sich während der Dauer seiner physischen Anwesenheit auch nur irgendetwas vorstellen oder an etwas erinnern zu können. Denn ohne einen Körper, der für eine bestimmte Dauer in Zeit und Raum erscheint, sagt Spinoza, gibt es weder Vorstellungen noch Erinnerungen in mir selbst und von mir selbst – und das in einem so fundamentalen Sinne, dass er, der Geist, wie Spinoza im folgenden Beweis sagt, daher auch *die Vorstellung* von wirklich existierenden Körpern nur dann *tätigen* kann, *wenn er in der Tat schon als wirklich existierender Körper in Zeit und Raum existiert*. Die *Vorstellung* von einem wirklichen Körper, die *Vorstellung* von Zeit und Raum, die *Vorstellung* von mir selbst als denkendem und wirklich existierendem Wesen kann für Spinoza immer nur im Rekurs, das heißt im tatsächlichen Rückgriff auf einen schon existierenden Körper, getätigt werden, der mir das Haben solcher Vorstellungen überhaupt erst erlaubt und ermöglicht. Denn der Geist begreift

jeglichen Körper als wirklich existierend nur während der Dauer seines eigenen Körpers. Somit kann er nur während der Dauer des Körpers etwas vorstellen [...] und sich vergangener Dinge erinnern.³⁹

[...] nullum corpus ut actu existens concipit nisi durante sua corpore, ac proinde nihil imaginari [...] neque rerum praeteritarum recordari potest nisi durante corpore [.]⁴⁰

Das Faktum „Geist“ *gibt es* in der Tat nur dann, wenn ein wirklich existierender Körper von seinen geistigen Vermögen leibhaftig Gebrauch macht, die ihm von anderen überliefert worden sind, und zwar so, dass er sie selbst *modal* fortschreibt, indem er neue Vermögen generiert beziehungsweise die Wiederholung bestimmter Überlieferungen außer Kraft setzt, die ihm nicht mehr förderlich, sondern hinderlich scheinen. Und zwar dadurch, dass er aufhört, sie zu zitieren und damit am Leben zu erhalten.

Deleuze schlägt sich im Zuge seiner Kant-Lektüre letztendlich also auf die Seite von Spinoza, indem er mit ihm annimmt, dass nur ein in Zeit und Raum *wirklich erscheinender* Körper am eigenen Leib *Vorstellungen* von sich und der Welt haben kann und nicht umgekehrt.

Wenn Kant die reinen Formen von Zeit und Raum ins Innere unseres Gemüts verlegt hat, dann können wir im Sinne Deleuze' diesen Trugschluss von Kant durch eine Lektüre Spinozas revidieren, indem wir Kants Lehre von Zeit und Raum als apriorischen Formen der Anschauung dadurch spinozistisch radikalieren, dass wir das *Erscheinen* in Raum und Zeit *zum Grund* jeder Vorstellungstätigkeit erklären.

³⁹ Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, 5p21dem, 565.

⁴⁰ Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, 5p21dem, 564.

Wenn Kant in der transzendentalen Ästhetik schreibt, „[m]an kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden“,⁴¹ dann ist der erste Teil dieses Satzes aus der Perspektive eines Transzendentalen Empirismus gültig; wo ein Körper, dort ein ihn umgebender Raum mitsamt den Körpern, die diesen Umraum bewohnen. Da wir uns aber selbst schon physisch *im Raum befinden* müssen, um eine *Vorstellung* von einem Raum bilden zu können, in dem *keine Gegenstände* angetroffen werden, ist die zweite Behauptung des Satzes, man könne sich einen Raum auch ohne Dinge in ihm *vorstellen*, im spinozistischen Sinne falsch, da er fälschlicherweise den neuzeitlichen Vorrang des Vorstellens vor dem leiblichen Erscheinen annimmt. Im Sinne eines *Transzendentalen Empirismus* müssen wir vielmehr sagen, dass zumindest wir selbst uns schon im Raum befinden müssen, um die *Vorstellung* von einem leeren Raum überhaupt tätigen zu können. Ich muss beim Tätigen dieser Vorstellung de facto doch schon auf einen wirklichen, im Raum anwesenden Körper zurückgreifen können, wenn ich mir einen völlig leeren Raum auch nur *vorstellen* möchte.

Wenn Kant in der transzendentalen Ästhetik also schreibt, dass die Zeit nicht aus der Bewegung der Dinge äußerlich abgelesen werden kann, und zwar „so wenig wie der Raum, als etwas in uns“,⁴² dann wird gerade dieser Satz über den Raum in den Immanenzlehren von Spinoza und Deleuze bestritten. *Da ich mir selbst, sowohl im Inneren wie auch im äußeren Sinn, nur über die äußerliche, physische Erscheinung meiner selbst in Zeit und Raum gegeben werde* – da der Geist also nur während der Dauer meiner physischen Existenz Vorstellungen von sich und anderen haben kann –, darum muss ich mich im *spinozistisch-deleuzianischen* Sinne ganz und gar so denken, *dass ich dem Raum selbst schon wirklich immanent bin, sobald ich irgendwelche Vorstellungen von ihm habe!* – Und nicht umgekehrt, wie Kant lehrt, wenn er annimmt, dass der Raum, als reine, äußere Anschauungsform der Sinnlichkeit, in meinem Gemüt, also im Subjekt, seinen ihm angestammten natürlichen Sitz hätte.

Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt *im Gemüte* [Hervorhebung, AB] a priori angetroffen werden, worin alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber *reine Anschauung* heißen.⁴³

41 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A24/B38 f.

42 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A23/B37.

43 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A20/B34 f.

Kant hat die reinen Formen von Zeit und Raum als Ordnungsrahmen und Ordnungssinn aller inneren und äußeren Erscheinungsformen der Sinnlichkeit *fälschlicherweise* ins Innere des Subjekts verlagert. In der Tat wird sich das Subjekt aber erst im Zuge seines physischen Erscheinens in Zeit und Raum selbst erst gegeben und selbstreflexiv zugeeignet. Der Geist muss eben selbst in die Formen von Zeit und Raum eintreten und darin erscheinen, um sich als existierendes, denkendes Ding selbst vorstellig, vernehmbar, erfahrbar zu werden, indem er sich als ein in Zeit und Raum erscheinendes Wesen darin leibhaftig selbst erst *in Empfang nimmt*. Ich muss selbst schon im stetigen Aufgang und Werden der Natur (*Physis*) physisch anwesend geworden sein, um ein Bewusstsein von äußeren Gegenständen oder ein Selbstbewusstsein von mir selbst im inneren Sinn haben zu können. Ohne das physische *Erscheinen* inmitten des physischen Aufgangs des Seienden im Ganzen (*Physis*) sind Vorstellungen unmöglich und die Vorstellung von einem leeren Raum ohne Dinge selbst nichtig und leer.

7 Postscriptum

Kants Entdeckung des Transzendentalen, so lässt sich resümieren, ist für Deleuze gerade jener ausgezeichnete Moment im Verlauf unserer abendländischen Philosophiegeschichte, in dem wir im Lauf der Ausdifferenzierung der Zeit selbst auf die Genese einer *inneren Differenz*, eines *gespaltenen Ichs* und eines *nomadischen Subjectums* gestoßen werden, in dem sich ein neues Bild des Denkens ankündigt, das Deleuze in Kant aufkommen sieht und das er selbst weiter treiben wollte, indem er ihm ein Kind machte, das er selbst *Transzendentalen Empirismus* taufte.

Mit Kant über Kant hinausgehen, das heißt für Deleuze in der Folge, die Grundlegung des Selbstbewusstseins auf der Grundlage eines neuen Begriffs der *Physis* zu denken, in welchem die *Natur* nicht mehr als Gegenbegriff zu *Kultur*; sondern, im Anklang an die vorsokratischen Naturphilosophen (*Physikoi*) und die spinozistische Gleichsetzung von Gott mit der Natur als Name für das In-Erscheinung-Treten des Seienden im Ganzen fungiert. Um mit Kant über Kant hinaus gelangen zu können, brauchen wir für Deleuze eine *neuartige Naturphilosophie*, in der die Genese der Dinge als schöpferisches Ausdrucksgeschehen der Zeit selbst gedacht wird. Nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Absicht.

Für Deleuze haben vor allem Spinoza und Nietzsche die Notwendigkeit einer solchen Dekonstruktion des „moralischen Freiheitssubjekts“ erkannt. So kritisiert Nietzsche das moralische Bild des Denkens etwa anhand von Sätzen wie „die Sonne scheint“ oder „der Blitz blitzt“ die fälschlicherweise ein grammatikalisches Subjekt suggerieren, das es nicht gibt. Hinter dem Scheinen der Sonne und dem Blitzen des Blitzes gibt es nämlich keinen Täter; so wenig, wie es hinter dem „es denkt“ ein von

seinen Gedanken unabhängiges Subjekt „Ich denke“ geben würde. So wie die Sonne selbst nichts *tut*, wenn sie scheint, sondern einfach nur ihrer Natur (*Physis*) folgt, während und solange sie scheint, so wenig gibt es für Spinoza und Nietzsche hinter dem Denken einen Täter, der frei wäre, Gedanken zu äußern oder auch nicht. Gerade die Abschaffung des moralischen Bilds des Denkens birgt für Spinoza und Nietzsche ein befreiendes Potenzial in sich, da uns dieser Prozess von „Schuld“, „schlechtem Gewissen“ und „Ressentiment“ befreien kann. Die Einsicht in die zeitliche Grundverfassung des menschlichen Ichs erlaubt uns in der Tat einen gelasseneren, generöseren Umgang mit Personen.

Nietzsche hat den Sachverhalt, dass auch Gedanken Äußerungen einer von uns selbst nie gänzlich kontrollierbaren Vorstellungskraft sind, die in uns fungiert, ohne uns zu gehören, in *Jenseits von Gut und Böse* auf den Punkt gebracht, wenn er über den „Aberglauben der Logiker“ schreibt.

Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Tatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, und nicht wenn ‚ich‘ will; so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke‘. Es denkt, aber dass dieses ‚es‘ gerade jenes alte berühmte ‚Ich‘ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine ‚unmittelbare Gewissheit‘.⁴⁴

Nicht von ungefähr wird die spinozistische Frage „Wissen wir, was ein Körper kann?“ für Deleuze schließlich *die zentrale* Problemstellung seines *Transzendentalen Empirismus*. Und zwar nicht nur in theoretischer, sondern auch in praktischer Hinsicht.⁴⁵

44 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, in: Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980, 31.

45 Vgl. dazu: Arno Böhler, Krassimira Kruschkova, Susanne Valerie (Hg.), *Wissen wir, was ein Körper vermag? Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*, Bielefeld 2014.

Peter Gaitsch

Tatsache und Sinn des Raumes. Phänomenologische Überlegungen im Anschluss an Eric Weils kosmologische Kant-Deutung

Bereits eine einfache Analyse unserer lebensweltlichen Erfahrung kann uns das Erstaunliche des Raumphänomens vergegenwärtigen: Alles, einschließlich meiner selbst, erscheint mir immer schon im Raum. Doch der Raum selbst erscheint mir dabei nicht direkt, er ist kein Objekt meiner Erfahrung. Der Raum ist aber deswegen nicht schon mein subjektives Erzeugnis, denn ich erscheine mir ja bereits als immer schon im Raum „eingeräumt“, zwar nicht als räumliches Objekt, aber doch in der ganz eigenartigen Räumlichkeit der Leiblichkeit. Der Raum erscheint nicht *in mir*, sondern ich erscheine mir *im Raum*. In diesem Sinn ist das Raumphänomen *prima facie* weder subjektiv noch objektiv.

Die folgenden Überlegungen sind dem Versuch gewidmet, den Sinn des Begriffs „Anschauungsform“, mit dem Kant bekanntlich sowohl den Raum als auch die Zeit bezeichnet, vor dem Hintergrund des skizzierten Raumphänomens zu erhellen. Es wird sich vor allem herausstellen, dass dem indirekt erscheinenden Raumphänomen die Anweisung zu entnehmen ist, erstens, den Begriff der Anschauungsform nicht rein „subjektivistisch“ (in einem noch zu erläuternden Sinn) zu deuten, und zweitens, ihn nicht zu „logifizieren“, das heißt, ihn nicht an die diskursiven Verstandesbegriffe zu assimilieren.

Eine phänomenologische Annäherung an Kants Raumtheorie kann sich dabei vor allem auf seine Schrift *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) (im Folgenden: *Dissertatio*) berufen, die für die kritische Raumlehre bedeutsam ist, weil sie eine in manchem ausführlichere Vorgestalt der transzendentalen Ästhetik bietet. Dort wird programmatisch der phänomenologische Charakter von Raum und Zeit angesprochen: „has notiones [sc. Raum und Zeit] non esse rationales atque ullius nexus ideas obiectivas, sed phaenomena.“¹

Für die nähere Entfaltung des Raumphänomens im kantischen Rahmen greife ich auf die Kant-Interpretation des französischen Philosophen Eric Weil (1904–

¹ Immanuel Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 2, Berlin 1912. Im Folgenden zitiert als *De mundi*. Hier: Kant, *De mundi*, AA 2, 391, 7–8.

1977) zurück, die in seinem 1963 erstmals erschienenen Werk *Problèmes kantians*² ihren Niederschlag gefunden hat. Ich möchte zeigen, dass sich aus Weils kosmologischer Deutung – obwohl in ihr Kants transzendente Ästhetik gar nicht explizit thematisiert ist – einige interessante Konsequenzen für das Verständnis des Raumes ziehen lassen.

1 Die Idealität des Raumes als offenes ontologisches Problem

Eine zentrale These der transzendentalen Ästhetik Kants lautet bekanntlich, dass Raum und Zeit *als transzendental ideale und zugleich empirisch reale* Größen verstanden werden müssen. Für den Raum formuliert Kant:

Unsere Erörterungen lehren demnach die *Realität* (d.i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die *Idealität* des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d.i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die *empirische Realität* des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob zwar *zugleich* die *transzendente Idealität* desselben, d.i. daß er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.³

Die beiden Bestimmungen der transzendentalen Idealität und der empirischen Realität kennzeichnen das, was den Raum zu einer Anschauungsform macht. Um zu verstehen, was eine Anschauungsform ist, genügt es jedoch nicht, bei dieser Doppelcharakteristik stehen zu bleiben, sondern es ist die Aufgabe der Interpretation, die beiden Bestimmungen in ihrem einheitlichen Zusammenhang verständlich zu machen.⁴ In einer ersten Annäherung der beiden Bestimmungen kann man sagen, dass beide darin übereinkommen, *die Realität des Raumes in der Erfahrung von Gegenständen* zu bezeichnen. Die Bestimmung der empirischen Realität besagt, dass

2 Eric Weil, *Probleme des Kantischen Denkens*, Einleitung und Übersetzung von Héctor Wittwer, Berlin 2002.

3 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998. Im Folgenden zitiert nach der Paginierung der ersten Auflage 1781 (A) und der zweiten Auflage 1787 (B). Hier: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A27–28/B43–44.

4 Vgl. Richard Heinrich, *Kants Erfahrungsraum. Metaphysischer Ursprung und kritische Entwicklung*, Freiburg/München 1986, 153; Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2003, 107 ff.

der Raum in der Erfahrung real ist. Die Bestimmung der transzendentalen Idealität besagt, dass er *nur* in dieser Erfahrung real ist und daher nicht auf das Ding an sich beziehbar ist.

In der Lehre von der transzendentalen Idealität des Raumes (und der Zeit) konkretisiert sich demnach die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, die in den „Lehrbegriff“ des transzendentalen Idealismus eingeht:

Ich verstehe aber unter dem *transzendentalen Idealismus* aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst, ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber vor sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind.⁵

Ein wichtiger Hinweis ist, dass dieser kritische transzendente Idealismus mit einer „Grenzziehung“ verknüpft ist – im Unterschied zu einem „entgrenzenden“ phänomenologischen transzendentalen Idealismus, für den Sein und Erscheinen koinzidieren.⁶ Das heißt, Kants transzendentaler Idealismus besagt auch, dass das Sein über das Erscheinen hinausgeht – genau dafür steht der Gedanke des Dings an sich. Im Fall der Idealität des Raumes bedeutet das: Nicht alles, was existiert, existiert räumlich. Das Nichterfahrbare existiert nichträumlich, weil die Realität des Raumes in der Erfahrung von Gegenständen liegt.

Man kann die Eigenart des Idealismus bei Kant auch so ausdrücken wie Lucy Allais: „Kant is not a transcendental idealist about things as they are in themselves – his idealism concerns the appearances of things“.⁷ Aus dieser Prägung des Begriffs des transzendentalen Idealismus folgt, dass „Idealität“ für Kant ein Begriff ist, um eine *Begrenzung der Realität* des Raumes auszusagen – was in der Bestimmung der „empirischen Realität“ positiv zur Sprache kommt. Wozu er aber nicht dient, das ist, die *Seinsart des Raumes* positiv zu bestimmen. Mit anderen Worten, es handelt sich bei Kant um eine epistemische, nicht um eine metaphysische Verwendung des Begriffs der Idealität. In metaphysischer Hinsicht ist Kant bekanntlich Realist, nicht Idealist.⁸ Das bedeutet nun aber, dass die These der transzendentalen Idealität des Raumes die ontologische Frage nach der Seinsart des Raumes noch unbestimmt

⁵ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A369.

⁶ Vgl. Sophie Loidolt, *Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie. Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage“*, in: *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy* 1 (2015), 103–135, 113.

⁷ Lucy Allais, *Kant's One World: Interpreting „Transcendental Idealism“*, in: *British Journal for the History of Philosophy* 12/4 (2004), 655–684, 678.

⁸ Vgl. Loidolt, *Transzendentalphilosophie*, 115f.

lässt: Was ist die Realität des Raumes, wenn er nur in der Gegenstandserfahrung real ist?

Kant scheint sich, ontologisch gesehen, mit einer negativen Charakteristik zu begnügen: Die transzendente Idealität des Raumes bedeutet in erster Linie die Bestreitung ihrer absoluten Realität, das heißt die Herausstellung seiner *Nichtigkeit*, die sichtbar wird, sobald von den subjektiven Bedingungen der Erfahrung abstrahiert wird. So heißt es in der unmittelbaren Erläuterung der transzendentalen Idealität des Raumes: „[...] daß er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen“.⁹ Es ist darin aber auch eine positive Charakteristik impliziert, insofern die infrage stehende Idealität offenkundig auf die *Subjektivität* des Erkenntnisvermögens, hier der Sinnlichkeit, verweist. Würde es daher nicht genügen zu sagen, dass die Idealität des Raumes einfach seine subjektive Beschaffenheit meint? Die Idealität des Raumes würde dann schlichtweg besagen, dass er „bloß subjektiv“ existiert. Dem entspricht die bei Kant anzutreffende Rede, dass der Raum „in uns“ existiert. So heißt es, dass räumliche Anschauungen deswegen „äußerlich“ heißen, „nicht, als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, *er selbst der Raum aber in uns ist*“.¹⁰ Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, Kants transzendentalen Idealismus als mentalistischen Internalismus zu verstehen: Alles Äußere erscheint im Raum, der Raum aber ist „in uns“, welches auszulegen wäre als „in unserem geistigen Erleben“.

Doch in seiner Unterscheidung der subjektiven Idealität des Raumes von der subjektiven Materialität von Empfindungen macht Kant klar, dass die Verortung im Subjekt nicht den wesentlichen Punkt der transzendentalen Idealität trifft. Denn es gibt auch Subjektives, das nicht ideell ist, zum Beispiel Farbempfindungen, denen, „genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen, daß sie bloß zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören“.¹¹ Die Subjektivität kann daher nicht als Leitfaden für eine Interpretation der Idealität dienen, denn „subjektiv“ ist nicht nur der Raum als Form der Sinnlichkeit, sondern auch die Materie der Empfindungen.

Eine Erörterung der Idealität des Raumes sollte daher weniger dessen subjektiven Charakter fokussieren, sondern vielmehr fragen, was es heißt, eine von allem Empfindungsmaterial isolierbare gegenstandskonstitutive „Form der Sinnlichkeit“¹² zu sein.¹³ Bezüglich dieser Frage nach der Form herrscht in der Kant-Deu-

⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A28/B44.

¹⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A370 (Herv. PG).

¹¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A28/B44.

¹² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A20/B35. Der Formcharakter der Welt, der sich in den beiden Phänomenen Zeit und Raum bekundet, bildet den Leitfaden in Kants *Dissertatio* (Kant, *De mundi*,

tung jedoch eine Tendenz zur „Logifizierung“. Das heißt, die *Formen der Sinnlichkeit* werden, was ihren Formcharakter betrifft, mehr oder weniger stillschweigend den *Formen des Verstandes*, also den Kategorien, angeglichen.¹⁴ Vielleicht lässt sich auf dieser Basis erklären, weshalb das Bedürfnis nach einer positiven Charakteristik der Idealität von Raum und Zeit sich eher selten einstellt: Was „Form“ bedeutet, das scheint uns aus dem eigenen Verstandesgebrauch im Vollzug der kategorialen Gegenstandsbestimmung hinreichend vertraut zu sein. Es scheint dann selbstverständlich, dass wir beim Bestimmen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit eines Gegenstandes auf ähnliche Weise operieren wie mit den Kategorien. Raum und Zeit werden zu „verworrenen“ Quasi-Kategorien,¹⁵ alle transzendentalen Bedingungen inklusive der Anschauungsformen werden letztlich als Verstandesleistungen aufgefasst.

In einer gegenläufigen Tendenz möchte ich versuchen, das Rätsel der eigentümlichen Idealität des Raumes eher wieder zu öffnen, als es zu schließen. Die infrage stehende Idealität soll nicht verfrüht an die diskursive Idealität des Begriffs angeglichen, sondern in ihrer ästhetischen, lebensweltlichen Eigenart dargestellt werden. Der Raum ist, in sich selbst betrachtet, in jedem Fall kein allgemeinsten diskursiver „Begriff“, unter den alle äußeren Erscheinungen subsumiert werden können, sondern eine „unendliche gegebene Größe“, in der alles äußere Erscheinende auftritt und die daher nur in einer „reinen Anschauung“ als ein singuläres Ganzes erschlossen werden kann, wie aus den letzten beiden Raumargumenten der transzendentalen Ästhetik hervorgeht.¹⁶ Die Abwehr einer Logifizierung der transzendentalen Ästhetik ist daher eine Minimalbedingung, der eine angemessene Deutung der Idealität des Raumes zu genügen hat.

AA 2 390.5ff.). Von der Weltform sagt Kant, dass sie nicht als eine Idealität im Sinne einer subjektivistischen Willkür aufgefasst werden darf: „non ut idealis et subiecti mero arbitrio fulta“ (Kant, *De mundi*, AA 2, 390.12).

13 Für eine ähnliche Interpretationstendenz vgl. Peter F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London/New York 1966, 59 ff.

14 So diagnostiziert etwa Heidegger, dass die Marburger Schule generell die Tendenz habe, Raum und Zeit wie Verstandesbegriffe zu behandeln, da der Fokus ganz auf Verstand und transzendente Logik gerichtet sei. Vgl. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1991, 299. Ein Beispiel für eine typische Logifizierung der Anschauung ist die empiristische Raum-Zeit-Lehre Reichenbachs, der die Position vertritt, dass „die normative Funktion der Anschauung gerade nicht anschaulichen, sondern logischen Ursprungs ist, daß der anschauliche Zwang zu bestimmten Axiomen [der euklidischen Geometrie] daher rührt, daß wir Bedingungen, aus denen sie logisch folgen, zuvor in sie hineingelegt haben“ (Hans Reichenbach, *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Berlin 1928, 111).

15 Vgl. Kants Kritik an der rationalistischen Vorstellung, das Sinnliche – im Vergleich zur Deutlichkeit/Distinktheit des Rationalen – sei etwas Verworrenes/Konfuses: Kant, *De mundi*, AA 2, 397.30.

16 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A24f./B39f.

In den folgenden Ausführungen werde ich die „kosmologische“ Kant-Deutung Eric Weils in diesen Problemkontext stellen. In einem ersten Schritt stelle ich seine Hauptthesen zu Kant dar, ohne dass hier die Frage des Raumes schon eigens zum Thema wird. In einem zweiten Schritt versuche ich, die zentralen Gesichtspunkte aus Weils kosmologischer Kant-Deutung für ein phänomenologisches Verständnis der Idealität des Raumes nutzbar zu machen.

2 Grundzüge von Eric Weils kosmologischer Kant-Deutung¹⁷

Wenn in Weils Kant-Deutung von „Kosmos“ und vom „Kosmologischen“ die Rede ist, dann ist damit zuerst die antike Vorstellung der Welt als eines *sinnhaft strukturierten Ganzen* zu assoziieren¹⁸ und nicht der spezifische kantische Gedanke der „absoluten Totalität in der Synthesis der Erscheinungen“¹⁹, dessen Näherbestimmung notwendig zu antithetischen Positionen führt, wodurch Kants Rede vom Kosmologischen in der *Kritik der reinen Vernunft* vor allem geprägt ist. Ist aber durch Kants fundamentale Kritik der alten *cosmologia rationalis* nicht jeder Weg zu einem antiken Kosmos-Verständnis grundsätzlich versperrt? Seinen wichtigsten Aufsatz zu Kant mit dem Titel „Sinn und Tatsache (*Sens et fait*)“ beschließt Weil mit den Worten: „Er [Kant] findet den Kosmos wieder, aber er scheut vor seiner eigenen Entdeckung zurück.“²⁰ Wie ist diese Aussage angesichts der Kosmologie-Kritik in der transzendentalen Dialektik zu verstehen?

Weils Aussage wäre in der Tat unannehmbar, wenn vorausgesetzt werden müsste, dass Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* ein für alle Mal und unüberbietbar die Grenzen des sagbaren und verstehbaren Sinns errichtet hat. Der Sinn aller späteren Werke, die zusammen das System Kants bilden, müsste dann anhand dieser Grenzen eingeschätzt werden, mit der Konsequenz, dass all das, was Kant später insbesondere über die Erkennbarkeit der Freiheit,²¹ die zwingenden theo-

17 Dieser Abschnitt basiert auf dem Kapitel 3.5.5 meines Buches *Eric Weils Logik der Philosophie. Eine phänomenologische Relektüre*, Freiburg/München 2014, 401–408.

18 Vgl. Gilbert Kirscher, *Éric Weil interprète de la Critique de la judiciaire*, in: Gilbert Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*, Lille 1992, 257–272, 272.

19 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A407/B434.

20 Weil, *Probleme*, 100.

21 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, mit einer Einleitung und Bibliographie hg. v. Heiner Klemme, Hamburg 2001. Hier: AA 5, 474.20–24.

retischen und sogar religiösen Gehalte im Denken des höchsten Gutes,²² die Beurteilung des Zweckmäßigen in der Natur²³ und die Idee des Sinns in der Geschichte²⁴ sagt, sozusagen nur mit einem Augenzwinkern aufgefasst werden dürfte, da hier überall im strikten Sinne Grenzverletzungen des sinnvollen Sprechens begangen zu werden scheinen.

Demgegenüber ist Weil davon überzeugt, dass man – um dem Werk Kants hermeneutische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen – das Werk vom Ende her lesen muss, denn erst am Ende kommt die Absicht des Autors, die keimhaft den Anfang bildete, ans Tageslicht.²⁵ Weil will dabei zeigen, dass Kants Denken ein kohärentes System ausbildet. Er interessiert sich dabei naturgemäß vor allem für die Einheit der drei *Kritiken*. Seine These lautet, dass das kantische Denken nicht nur durch *eine* Revolution des Denkens – die kopernikanische Wendung, die sich in der *Kritik der reinen Vernunft* artikuliert – geprägt ist, sondern auch noch durch eine *zweite* Revolution, die sich in der *Kritik der Urteilskraft* ausprägt. Die These lautet ferner, dass sich nur vom Standpunkt dieser zweiten Revolution aus die Kohärenz des kantischen Denkens zu zeigen vermag.

Kurz gefasst wird das Resultat von Weils Auslegungsarbeit darin bestehen, dass sich das System Kants durch die neue methodische Wende der *Kritik der Urteilskraft* zu einer Philosophie des kosmischen Sinns transformiert. Vorausgeschickt sei jedoch ein werkgeschichtlicher Hinweis, der die Stoßrichtung von Weils kosmologischem Verständnis verdeutlichen kann. Angeregt durch seinen Lehrer Cassirer, der 1927 seine Studie zu *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*²⁶ veröffentlichte, ging es Weil in seinen ersten philosophiehistorischen akademischen Arbeiten Ende der 1920er Jahre, und fortgesetzt in Paris unter der Leitung von Alexandre Koyré in den 1930er Jahren,²⁷ um die in der Renaissance stattfindende philosophische Herausbildung der Korrelation von Mensch und Welt: Der Kosmos

22 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, mit einer Einleitung hg. v. Horst Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003. Hier: AA 5, 132.9–18.

23 Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 369.32.

24 Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1923, AA 8, 20.26.

25 Vgl. Weil, *Probleme*, 33, 47. Der leitende Sinn der *Kritik der reinen Vernunft* erschließt sich gemäß Weil daher am besten aus den zuletzt geschriebenen Partien (Methodenlehre, Vorreden, Überarbeitungen der zweiten Auflage) beziehungsweise aus den retrospektiven Bemerkungen in den nachfolgenden *Kritiken*.

26 Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Text und Anmerkungen bearbeitet von Friederike Plaga und Claus Rosenkranz, Hamburg 2013.

27 Vgl. Eric Weil, *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'Astrologie*, hg. v. Émilienne Naert, Paris 1986.

erscheint nicht mehr nur als eine vorgegebene, theoretisch erfassbare Ordnung, sondern als eine Sinndimension, für die der Bezug zum praktisch an ihr teilnehmenden Menschen konstitutiv ist. Weils Fokus auf die in der Mensch-Welt-Korrelation sich aufspannende Sinndimension erklärt auch das frühe Interesse an den astrologischen Debatten in der Renaissance. Der springende Punkt ist für Weil aber nicht die spezielle astrologische Ausdeutung des Kosmos, sondern der Umstand, dass durch die in der Renaissance formulierte Astrologie-Kritik, die die Perspektive der menschlichen Freiheit zur Geltung bringt, sichtbar wird, dass das Kosmos-Verständnis einem geschichtlichen Wandel unterworfen ist.

Für die in der Auseinandersetzung mit der Renaissance-Philosophie offengebliebene Frage, wie dieser Zusammenhang von *Kosmos und Freiheit* philosophisch genau ausbuchstabiert werden muss, wendet sich Weil nun an Kants Werk. Er nimmt in seinem Kant-Buch aus den 1960er Jahren das Sachproblem an dem Punkt wieder auf, an dem er es rund 30 Jahre früher liegen gelassen hat. Weils Kant-Deutung ist dabei durch ein Buch Gerhard Krügers beeinflusst, das er 1933 für die *Kant-Studien* rezensiert hat.²⁸ Krügers Werk, das von Heideggers Daseinsanalytik ausgehend die Moral „als das Zentrum des Kantischen Philosophierens“²⁹ erweisen möchte, stellt Kant als einen wesentlich anthropologischen Denker dar. Weil fasst diesen Gedanken Krügers folgendermaßen zusammen: „Metaphysik ist immer menschliche Metaphysik, Metaphysik für den Menschen. So geht sie denn wesentlich von der Lebenserfahrung aus.“³⁰ Bei Krüger findet Weil sowohl seine eigene spätere Problemstellung, die Klärung des Zusammenhangs von Freiheit und Lebenserfahrung, als auch seine spätere Vorgehensweise, die Wahl der *Kritik der Urteilskraft* als Ausgangspunkt der Kant-Interpretation, vorgebildet.

Weils Kant-Deutung lässt sich auf zwei Schritte zurückführen, die den beiden ersten Aufsätzen von *Problèmes kantians* entsprechen.³¹

(1) Im ersten Aufsatz „Denken und Erkennen, der Glaube und das Ding an sich“³² erläutert Weil den Sinn der *ersten*, der kopernikanischen Revolution und nimmt die Einheit der ersten beiden *Kritiken* in den Blick. Nach Weil geht es Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht primär um eine Untersuchung des Verstandes

28 Erich Weil, *Rezension „Krüger, Gerhard, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Tübingen 1931“*, in: *Kant-Studien* 38 (1933), 442–444. Zum Einfluss Krügers auf Weil vgl. Kirscher, *Éric Weil*, 257 f.

29 Weil, *Rezension Krüger*, 442.

30 Weil, *Rezension Krüger*, 442.

31 Die beiden weiteren Aufsätze zu „Geschichte und Politik“ (Weil, *Probleme*, 101–124) und zu „Das radikale Böse, die Religion und die Moral“ (Weil, *Probleme*, 125–148) sind nur die Erläuterung der Konsequenzen von Kants „zweiter Revolution“ für das philosophische Verständnis von Geschichte, Politik, Moral und Religion.

32 Weil, *Probleme*, 9–25.

in Hinblick auf eine Sicherung des Erkennens, sondern vielmehr um eine „Befreiung der Vernunft“³³ durch die Etablierung der Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen. Das heißt, die in der *Kritik der reinen Vernunft* durchgeführte „Kritik des Verstandes“ hat nicht nur eine antidogmatische, sondern vor allem auch eine *antiskeptische* Pointe. Gemäß Weil zeigt Kant, dass sich der Bereich des Verständlichen gerade nicht in die Grenzen des epistemisch-wissenschaftlichen Gebrauchs der Kategorien fügt, sondern in Gestalt des praktischen Vernunftglaubens zu denotwendigen Sinnpostulaten führt, die diese Grenzen übersteigen. Ein solches Hinausdenken ist möglich, da es nicht nur einen schematisierten, sondern auch einen rein logischen Gebrauch der Verstandesformen geben kann, der unter bestimmten Umständen vernünftig motiviert und daher gerechtfertigt ist. Mit anderen Worten geht es Kant nicht um die Reduktion metaphysischer Sinnaussagen auf erkennbare Tatsachen, sondern um die Fixierung des Unterschieds zwischen *erkennbarer Tatsache* und *verstehbarem Sinn*, den Weil vermögenstheoretisch als den Unterschied zwischen Erkennen und Denken festhält.³⁴

Die gedankliche Fortbestimmung des sich eröffnenden Bereichs des sinnvoll Denkbaren ist für Weil durch das menschliche *Interesse*, das durch den Primat der praktischen Vernunft angestoßen wird, motiviert. Dass ein Zur-Geltung-Bringen menschlicher Sinninteressen zum Kern der kantischen Methode gehört, wird aus einem Hinweis Weils zur analytischen Vorgehensweise Kants deutlich. Nach Weil geht Kant in den ersten beiden *Kritiken* von zwei genuin menschlichen „Tatsachen“ aus. Das menschliche Interesse an diesen beiden Tatsachen führt zur Aufgabe der Philosophie, diese Tatsachen in ihren Bedingungen, ihrer Eigenlogik und ihrem Zusammenhang zu verstehen.³⁵

Diese Tatsachen sind die Tatsache der Wissenschaft und die Tatsache des moralischen Gesetzes.³⁶ Vom menschlichen Interessenstandpunkt her gebührt der Erkenntniskritik kein normativer Vorrang, da beide Tatsachen unabhängig voneinander jeweils in ihrem Geltungssinn zu erkunden und lebensweltlich zu integrieren sind. Dabei erweist sich die Tatsache des moralischen Gesetzes gegenüber der Tatsache der Wissenschaft sogar als vorrangig, denn es ist für den Menschen von höchstem Interesse, dass das wissenschaftliche Erkennen die Möglichkeit der Orientierung im menschlichen Handeln nicht gefährdet. Die Tatsache der Wissen-

³³ Weil, *Probleme*, 45.

³⁴ Vgl. Weil, *Probleme*, 38.

³⁵ Vgl. Weil, *Probleme*, 47 ff.

³⁶ Vgl. Weil, *Probleme*, 37, 40. Die Rekonstruktion von Kants Lehre ausgehend vom Faktum der Wissenschaften ist der Marburger Schule verpflichtet: Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin ²1885; Ernst Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, in: Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 22, hg. v. Birgit Recki, Darmstadt 2006, 112–139, 137.

schaft muss also in die ausschlaggebende Dimension der „moralischen Lebenserfahrung“ integrierbar sein.

Vor diesem Hintergrund arbeitet Weil den Sinn von Kants System als eine Art von philosophischer Anthropologie heraus,³⁷ als ein Denken, das „vom Standpunkt des Menschen in der Welt aus philosophiert“³⁸ und daher um den Interessensbegriff kreist, für das jede Art von Theorie auf einer Orientierungsfunktion beruht, innerhalb deren Metaphysik und Erkenntnistheorie ihren Platz erhalten.³⁹ Die erste Revolution führt Kant nicht zu einer skeptizistischen Außerkraftsetzung der dogmatischen metaphysischen Gehalte, sondern zu ihrer kritischen Umbildung, durch die sie, auf der Basis des moralischen Sollens, den neuen Status des *postulierten Sinns* erhalten.

(2) Im zweiten Aufsatz „Sinn und Tatsache“⁴⁰ führt Weil den finalen Interpretationsschritt aus. Hier geht es um den Übergang vom moralisch *geforderten* zum kosmisch *gefundenen* Sinn. Daraus ergibt sich die Problemstellung der Philosophie Kants, wie sie Weil versteht:

Wenn man in aller Kürze das Ziel und den Inhalt der Philosophie nach Kant angeben sollte, so müsste man sagen, daß sie die Frage nach dem Sinn der Welt und des Lebens, der Welt für das Leben des freien, vernünftigen und stets endlichen Wesens ist.⁴¹

Die Aufgabe besteht darin, mit Kant zu untersuchen, ob die menschliche Konstellation zwischen dem im moralischen Sollen *postulierten Sinn* und der Welt der wissenschaftlich erkennbaren, aber für sich genommen *sinnlosen Tatsachen* nicht in die Krise führt, indem sich das Verhältnis beider als *faktisch absurd* herausstellt. In der verneinenden Antwort auf diese Frage besteht nach Weil die „zweite Revolution“ im kantischen Denken, die in der *Kritik der Urteilskraft* zum Durchbruch kommt. In der Welt lässt sich laut Weil ein „existierender Sinn“⁴² entdecken, der die Kluft zwischen der moralischen Welt des reinen Sinns und der wissenschaftlichen Welt der reinen Tatsachen faktisch schließt. Damit ist eine Richtungsänderung des transzendentalphilosophischen Ansatzes verbunden, denn der Sinn („Zweckmäßigkeit ohne Zweck“) wird bei Kant nun nicht mehr strikt ausgehend von der notwendigen Sinnggebung des Subjekts, sondern ausgehend von den kontingenten

37 Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Volker Gerhardt, allerdings ohne sich explizit auf Weil (oder Krüger) zu beziehen: Volker Gerhardt, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002. Gerhardt ist aber mit dem Werk Weils vertraut.

38 Weil, *Probleme*, 61.

39 Vgl. Weil, *Probleme*, 46.

40 Weil, *Probleme*, 63–100.

41 Weil, *Probleme*, 62.

42 Weil, *Probleme*, 98.

Strukturen der Welt untersucht, die sich in partikularen, nicht mehr universalisierbaren Erfahrungen – des Schönen und Erhabenen, des lebendigen Organismus und schließlich des kosmischen Sinnganzen – niederschlagen. In Modalbegriffen handelt es sich bei der dritten *Kritik* um die Wende zum kontingenten Sinn des *Wirklichen*, wobei „kontingenter Sinn“ die Verflechtung von Tatsache und Sinn zum Ausdruck bringt.⁴³ Die erste *Kritik* hatte es hingegen mit den Bedingungen des *Möglichen*, als dem Bereich möglicher Erfahrungen und möglicher erkennbarer Tatsachen, zu tun, während die zweite *Kritik* das allein unbedingt *Notwendige* in Form des moralischen Gesetzes, durch das sich der Sinnhorizont der Freiheit erschließt, herausarbeitete.⁴⁴

Das allgemeine Ergebnis der *Kritik der Urteilkraft* lautet gemäß Weil:

Die Ordnung und die Kohärenz der Welt, die in den Ideen der Vernunft nur angestrebt wurden, erscheinen nun als grundlegende Tatsachen, die es anzuerkennen und zu verstehen gilt. Um die letzten Konsequenzen aus den Thesen der *Kritik der Urteilkraft* zu ziehen, möchten wir sagen, daß die gesamte kritische Philosophie unbegreiflich wäre, wenn es nicht die *Tatsache* des Sinns der Welt, eines Sinns der Welt für den Menschen gäbe.⁴⁵

In der *Kritik der Urteilkraft* behandelt Kant verschiedene Erfahrungen, die nach Weil einen faktisch existierenden Sinn bekunden und die damit den zuvor problematisch gebliebenen Zusammenhang von Sinn und Tatsache als faktisch verwirklicht anzeigen. Besonders bedeutsam ist die Idee der „Gunst“ der Natur, das heißt der Sinnstruktur des Kosmischen, wie sie Kant im zweiten Teil der *Kritik der Urteilkraft* rechtfertigt. Durch diese finale Wendung wird sogar die subjektive Zweckmäßigkeit der Schönheit als eine objektive Zweckmäßigkeit deutbar:

Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zusammenstimmung mit dem freien Spiele unserer Erkenntnisvermögen in der Auffassung und Beurteilung ihrer Erscheinung kann auf die Art als objektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden, wenn einmal die teleologische Beurteilung derselben durch die Na-

⁴³ Für Weil kündigt sich diese neue Betrachtungsweise aber bereits in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* an, wenn Kant im Rahmen der transzendentalen Deduktion die Kontingenz der empirischen Synthesis der Reproduktion entdeckt (vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A100 f.). Gemäß der Hypothese Weils entfernt Kant diese Passage nicht deshalb aus der zweiten Auflage, weil es sich um einen unwesentlichen Gesichtspunkt handelt, sondern weil er einen Keim der gerade im Entstehen befindlichen *Kritik der Urteilkraft* bildet (vgl. Weil, *Probleme*, 66). Worauf die erste *Kritik* in Nebenbemerkungen hinweist, dass nämlich die Tatsachen eine sinnhafte Struktur aufweisen; das wird in der dritten *Kritik* zum zentralen Untersuchungsgegenstand.

⁴⁴ Vgl. Weil, *Probleme*, 98.

⁴⁵ Weil, *Probleme*, 81.

turzwecke, welche uns die organisierten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat.⁴⁶

Die faktische Realisierung von Sinn in Gestalt der „Naturzwecke“ (i. e. des lebendigen Organismus) erlaubt es also weiterführend, die Welt als „ein großes System der Zwecke“ zu betrachten, wobei der Mensch, insofern er das „Subjekt der Moralität“ ist, als „Endzweck“ den hermeneutischen Angelpunkt bildet.⁴⁷ Die Welt erscheint nun dem sich in ihr denkend orientierenden Menschen als „sinnvolles Ganzes“⁴⁸, als Kosmos. Der wiedergefundene Kosmos, von dem eingangs die Rede war, ist jedoch weder der naiv-griechische noch der christlich-schöpfungstheologische, sondern „ein Kosmos für das vernünftige Wesen, das in der Welt handelt, indem es vom immer wirklichen, immer zu entdeckenden, immer zu verwirklichenden Sinn ausgeht, der dem, der ihn sucht, stets gewiß ist.“⁴⁹

In Hinblick auf das Raumphänomen ist es wichtig, dass für Weil die Grundstruktur des kosmischen Sinns im *Auffassen des Endlichen im Unendlichen* liegt:

Kant führt eine zweite Revolution durch, weil er zu der Einsicht gelangt, daß das Endliche nur vom Standpunkt – wir bedienen uns leider eines besonders unangemessenen, doch unvermeidlichen Ausdrucks – des Unendlichen gedacht wird und daß dieses Unendliche, das weder ein Äußeres noch irgendeine Grenze kennt, das sinnvolle Ganze der menschlichen Welt ist.⁵⁰

Das Kosmische, wie es Kant durch die zweite Revolution der *Kritik der Urteilskraft* versteht, ist damit nicht mehr bloß die sinnindifferente „absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen“⁵¹, sondern eine Unendlichkeit von faktischem Sinn in Gestalt eines sinnhaften Ganzen, in dem alle endlichen Erscheinungen ihren Ort haben. Wie lässt sich nun aus dieser veränderten, kosmologischen Blickstellung das Verständnis der Idealität des Raumes qua Anschauungsform vertiefen?

46 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA 5, 380.13–20.

47 Vgl. Weil, *Probleme*, 82f.

48 Weil, *Probleme*, 99.

49 Weil, *Probleme*, 100.

50 Weil, *Probleme*, 99.

51 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A407/B434.

3 Der Raum als plural zuschneidbares faktisches Sinngebilde

3.1 Die Tatsache des Raumes

Der erste Anknüpfungspunkt für die Raumtheorie ist das von Weil herausgestellte Privileg des Tatsächlichen/Faktischen bei Kant. Die Denkweise Kants sei, so Weil, durch eine „entschiedene und bewußte Vorliebe für die *Tatsache*“⁵² gekennzeichnet.

Demgemäß wird auch der Raum von Kant als eine Tatsache betrachtet, deren Gehalt es begrifflich nicht zu (re-)konstruieren, sondern zu analysieren gilt, und die sich in der Erfahrung bekundet, dass alles, was uns erscheint, etwas Räumliches ist, das heißt, einen Eigenraum einnimmt, der auf einer Limitation des unendlichen singulären Raumes beruht.⁵³ Genau genommen gilt dies nur für die äußeren Erscheinungen, nicht jedoch für die inneren Erscheinungen, die nur in Zeitverhältnissen, aber nicht in Raumverhältnissen stehen müssen.⁵⁴ Doch von der in die zweite Auflage eingefügten „Widerlegung des Idealismus“ ergibt sich retrospektiv ein gewisses Primat der Raumerfahrung vor der Zeiterfahrung, der äußeren vor der inneren Erfahrung: Die äußere Erfahrung ist die eigentlich unmittelbare Erfahrung, welche durch die Darstellung in Raumverhältnissen die innere Erfahrung allererst ermöglicht.⁵⁵ Ein Vorschein dieser Behauptung findet sich bereits in der ersten Auflage der transzendentalen Ästhetik, wenn Kant von der inneren, zeitlich verfassten Anschauung sagt, dass sie von sich aus „keine Gestalt gibt“⁵⁶, sodass die Zeit immer durch räumliche Verhältnisse dargestellt werden muss.

In diesem Sinne ist die Erfahrung der Räumlichkeit des Erscheinenden die *erste universale Tatsache*, mit der die lebensweltliche Erfahrung konfrontiert wird. Diese Erfahrung wird nachträglich ausdifferenziert, wenn der Mensch die Erfahrung macht, dass nicht alles Erscheinende „außen“ ist, sondern manches davon räumlich zwar nicht genau lokalisierbar, aber doch „innen“. Auch wenn es etwas Vages ausdrückt, ist dieses „Innen“ ein räumliches Prädikat. Denn nur und genau als leiblich Räumlicher habe ich diese inneren Empfindungen und andere seelische

⁵² Weil, *Probleme*, 63.

⁵³ Vgl. Kant, *De mundi*, AA 2, 405.20: Räumliche (und zeitliche) Verhältnisse sind nur „limitando [...] assignabile“, das heißt nur durch Begrenzung des einen unendlichen Raumes zuschreibbar.

⁵⁴ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A34/B50.

⁵⁵ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B274–B279.

⁵⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A33/B49.

Erscheinungen, die immanent nur in Zeitverhältnissen, nicht in Raumverhältnissen stehen. Da ich als Leib im *einen* Raum zu verorten bin, gehört also auch das nicht räumlich, sondern zeitlich strukturierte innere Seelenleben letztlich in den Raum.

Für das Faktum, dass grundsätzlich jede Erscheinung in dem einen Raum lokalisierbar ist, sucht Kant keine Erklärung etwa in Form einer spekulativ-konstruktivistischen Ableitung aus einem vorgeblich grundlegenden begrifflichen Verhältnis, sondern unternimmt nur eine Analyse, die uns dieses Phänomen besser verständlich machen soll. Die Tatsache des Raumes ist eigentümlich, weil sie im Unterschied zu anderen Tatsachen, den sogenannten empirischen Tatsachen, nicht auf einer direkten Objekterfahrung beruht, denn es gibt keine isolierbare Erscheinung des Raumes, die sich für sich vollziehen ließe. Die eigentümliche Tatsache besteht darin, dass alles Erscheinende im Raum, also sozusagen „eingeräumt“ erscheint, indem es durch Limitation aus dem einen Raum einen Eigenraum herauschneidet. Der Raum erweist sich damit als eine *nicht empirische, aber sinnliche Tatsache*. In Kants *Dissertatio* kommt dieser Tatsachencharakter zum Ausdruck, wenn sich Kant gegen den Rationalismus richtet, indem er auf subtile Weise für die Erworbenheit (*acquisitus*) und gegen die Angeborenheit (*connatus*) der Formen der Sinnlichkeit Partei ergreift: Zwar sind sie nicht empirisch gewonnen, aber sie entspringen der faktischen Tätigkeit der Sinne.⁵⁷

Zum einen ist der Raum kein notwendiger Gedanke, sondern eine Wirklichkeit, die als eine Tatsache erfahren werden muss: Ich kann mir nämlich in einem Gedankenexperiment nicht nur die Gegenstände im Raum, sondern auch den Raum als solchen *wegdenken* und mir demgemäß ein unräumliches Geistwesen vorstellen, das sich rein in Gedanken vollzieht und für das es daher keinen Raum gibt.⁵⁸ Zum anderen kann ich den Raum in keiner direkten Gegenstandserfahrung ausweisen, indem ich etwa auf etwas Erscheinendes zeige und sage: „Schau, das ist der Raum!“ Alles, was ich tun kann, ist auf etwas beliebiges Erscheinendes zu zeigen und zu sagen: „Schau, das ist etwas Räumliches!“ Aber *alles*, auf das ich zeigen kann, ist etwas Räumliches, insofern ist mein Versuch einer empirischen exemplarischen

57 „Verum conceptus uterque [sc. Raum und Zeit] procul dubio acquisitus est, non a sensu quidem obiectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, [...]“ (Kant, *De mundi*, AA 2, 406.15–18).

58 Gegen diese Möglichkeit des Wegdenkens des Raumes scheint prima facie das zweite Raumarargument zu sprechen. Hier wird aber nur gesagt, dass man sich keine Vorstellung von einem nichtexistierenden Raum machen kann, weil der Raum „eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt“ (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A24/B38), ist. Ich deute diese Passage so, dass Kant hier nur die Unmöglichkeit, Gegenstände ohne Raum vorzustellen, vertritt. Das heißt, das zweite Raumarargument stellt nicht den unbedingten (apodiktischen), sondern nur den bedingten (hypothetischen) Notwendigkeitscharakter des Raumes heraus. Also ist die Nicht-Existenz des Raumes durchaus denkbar.

Aufzeigung sinnlos, weil er immer schon zu spät ansetzt. Der Raum ist somit eine Tatsache eigentümlicher Art: keine empirische, aber dennoch eine sinnliche Tatsache. Als diese immer nur indirekt ausweisbare sinnliche Tatsache ist er zudem eine singuläre Tatsache, insofern er sich immer nur als *ein- und dieselbe* sinnliche Voraussetzung aller äußeren Erscheinungen aufweisen lässt. Das heißt, der Raum ist als sinnliche Tatsache ein Singularetantum.

Ein besonders aufschlussreiches Raumphänomen, das zur sinnlichen Tatsache des Raumes gehört, ist die Erfahrung der *inkongruenten Gegenstücke*, auf die Kant bereits 1768 in dem Aufsatz „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“⁵⁹, also noch in vorkritischer Phase, stößt. Kant zeigt dort vor allem anhand der faktischen Erfahrung der Inkongruenz der rechten und linken Hand, dass der Anschauungsraum keine relationale Eigenschaft der Materie sein kann und also nicht nur äußere Verhältnisse der Dinge untereinander bezeichnet, sondern als ein „absoluter Raum“ aufgefasst werden muss,⁶⁰ der in dem Sinne euklidisch verfasst ist, dass er faktisch *drei Gegenden* (oben – unten, links – rechts, vorne – hinten) enthält, die für jede äußere Erscheinung konstitutiv sind. Die drei Gegenden sind keine empirische, direkt ausweisbare Tatsache, doch das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke erlaubt ihre indirekte sinnliche Ausweisung, sodass es sich auch hier um einen Aspekt der sinnlichen Tatsache des Raumes handelt. Interessant ist, dass Kant 1768 die ontologische Deutung, also den Zusammenhang von Idealität und Realität des Raumes, noch offenlässt beziehungsweise zu einer realistischen Deutung des Raumes im Sinne Newtons tendiert.⁶¹ Doch bereits 1770 findet sich in der *Dissertatio* eine Entscheidung zugunsten der Idealität des Raumes als Form der Sinnlichkeit, in deren Rahmen wiederum die inkongruenten Gegenstücke argumentativ ausgewertet werden, und zwar hinsichtlich des Raumes als reiner Anschauung, also hinsichtlich seiner Nichtdiskursivität: „[N]ur durch eine Art von reiner Anschauung [kann] die Verschiedenheit, nämlich die Inkongruenz, bemerkt werden“.⁶² Kants Schwanken zwischen Realität und Idealität des Raumes

59 Immanuel Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 2, Berlin 1912. Im Folgenden zitiert als *Gegenden im Raume*. Hier: Kant, *Gegenden im Raume*, AA 2, 375–383.

60 Vgl. Kant, *Gegenden im Raume*, AA 2, 83.13–23.

61 Der Text von 1768 ist nicht eindeutig: Er verneint ausdrücklich, dass der Raum eine bloß begriffliche Idealität ist: Der Raum ist kein „bloßes Gedankending“ (Kant, *Gegenden im Raume*, AA 2, 383.26–27). Der Text enthält aber auch Indizien für ein Verständnis des Raumes als (nichtbegrifflicher) Idealität: So beruht etwa die Unterscheidung zwischen links und rechts auf einem offenbar subjektiven „Gefühl“ (Kant, *Gegenden im Raume*, AA 2, 380.27).

62 „patet hic nonnisi quadam intuitione pura diversitatem, nempe discongruentiam, notari posse.“ (Kant *De mundi*, AA 2, 403.9–10). Später in den *Prolegomena* (1783) wird das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke als „Paradoxon“ eingeführt wird, das einen direkten Hinweis auf die

enthält aber einen positiven Sinn, den Heinrich folgendermaßen auf den Punkt bringt:

Kant scheint innerhalb sehr kurzer Zeit – 1768 und 1770 – aus demselben Sachverhalt zwei ganz entgegengesetzte Folgerungen gezogen zu haben: einmal die Realität, dann die Idealität des Raumes; in Wahrheit hat er jedoch [...] gerade durch die Entgegensetzung ein positives Resultat erzielt: Er hat das Relationale des Raumes vollständig und endgültig von der logischen Relation abgehoben.⁶³

Das heißt, das Phänomen der inkongruenten Gegenstücke ist sowohl ein Indiz für die sinnliche Realität als auch für die transzendente, aber nichtbegriffliche Idealität des Raumes. Es verweist so auf die zugrunde liegende gemeinsame Wurzel beider Bestimmungen, die im (euklidischen) „Gegend“-Charakter zum Ausdruck kommt. Wie aber der Raum sich als Gegend zeigen kann, verlangt nach einer weitergehenden Analyse.

3.2 Das Sinngelbilde des Raumes

Der zweite Anknüpfungspunkt an Weils kosmologische Kant-Deutung, den ich für die Raumtheorie nutzen möchte, liegt in der kosmischen Ganzheit („sinnhaftes Ganzes“) und der Struktur des kosmischen Sinns als In-Sein des Endlichen im Unendlichen. Das heißt, die Tatsache des Raums ist nun weitergehend als „existierender Sinn“ zu deuten. Darin ist eine Antwort auf die Frage nach der Seinsart der Idealität des Raumes impliziert: Der Raum ist „ideell“ nicht im Sinne eines notwendigen Gedankens, sondern im Sinne eines sinnhaft-sinnlichen Ganzen.

Dass aber der Raum etwas mit „Sinn“ zu tun haben soll, ist prima facie befremdlich. Der Raum als Anschauungsform wird nicht als sinnhafter Zusammenhang gesehen, wenn man den Akzent auf das *Außer-Mir* von Erscheinungen (ihr Dasein an einem von meinem – leiblichen – Ort verschiedenen Ort) sowie auf das *Außer- und Nebeneinander* der Erscheinungen (ihr Dasein an verschiedenen Orten) legt.⁶⁴ Die räumliche (und zeitliche) Anschauung enthält „bloße Verhältnisse“⁶⁵.

sinnliche Idealität des Raumes als Form unserer sinnlichen Anschauung sowie zugleich auf die Wohlbegründetheit der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung liefert (vgl. Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, Berlin 1911. Im Folgenden zitiert als *Prolegomena*. Hier: Kant, *Prolegomena*, AA 6, 285–285).

⁶³ Heinrich, *Kants Erfahrungsraum*, 236.

⁶⁴ Vgl. das erste Raumargument: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A23/B38.

Bloße Verhältnisse, die zu einem System der Stellenmannigfaltigkeit führen, scheinen aber das gerade Gegenteil von sinnhaften Zusammenhängen zu sein. Die Akzentuierung des Verhältnischarakters ist aber nur die halbe Wahrheit, wie sich bereits anhand des Gegend-Charakters des Raumes gezeigt hat: Die drei Gegenden bedeuten eine räumliche Orientierung, die über rein logische, begrifflich analysierbare Verhältnisse hinausgeht.

Um die mit dem Gegend-Charakter verbundene eigentümliche Idealität des Raumes zu verstehen, möchte ich vorschlagen, den Akzent auf das dritte und vierte Raumargument zu legen, in denen sich die entscheidenden Überlegungen zum reinen Anschauungscharakter des Raumes finden.⁶⁶ Dazu ist es nützlich, die *Dissertatio* von 1770 hinzuzuziehen, die in dieser Hinsicht noch deutlicher ist. Der springende Punkt ist, dass in der *Dissertatio* Raum und Zeit nicht als Prinzipien der *Individuation* der raumzeitlichen Dinge eingeführt werden, sondern ganz im Gegenteil als Grund der *allgemeinen Verknüpfung* (*nexus universalis*), der die Sinnenwelt (*mundus sensibilis*) durchherrscht und zu einem Ganzen (*totum*) fügt.⁶⁷ Das wesentliche Charakteristikum der sinnlichen Tatsache des Raumes ist also nicht so sehr das Außer-Mir (*extra me*) und Außer-Einander (*extra se*) des Räumlichen,⁶⁸ durch die sich eine sinnfreie Mannigfaltigkeit von Stellen konstituiert, sondern das *In-Sein*, das Enthaltensein alles Räumlichen im einen Raum. Jede (äußere) Erscheinung ist dadurch mit jeder anderen (äußeren) Erscheinung verbunden, dass beide am selben Raum teilhaben, indem sie Eingrenzungen desselben Raumes sind. Von diesem *einen* Raum sagt das vierte Raumargument in der *Kritik der reinen Vernunft*, dass es sich um eine „unendliche gegebene Größe“⁶⁹ handelt. Der Raum ist dergestalt eine *repraesentatio singularis*, die alles in sich (*in se*) fasst, anstatt wie ein allgemeiner Begriff alles unter sich (*sub se*) zu haben.⁷⁰

Auf diese Weise sind die bemerkenswertesten Charakteristika der Tatsache des Raumes versammelt: In der Erscheinung von *endlichem* Räumlichen machen wir die Erfahrung, dass uns darin der Raum schon als eine *unendliche* Größe und als ein singuläres *Ganzes* erschlossen ist. Mit anderen Worten, der Raum ist (anders als die

65 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B67.

66 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A24 f./B39 f.

67 Kant, *De mundi*, AA 2, 398.11–15: „Principium formae universi est, quod continet rationem nexus universalis, quo omnes substantiae atque earum status pertinent ad idem totum, quod dicitur mundus. Principium formae mundi sensibilis est, quod continet rationem nexus universalis omnium, quatenus sunt phaenomena.“ Die Funktion der Individuation wird von Höffe betont: Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, 88.

68 Vgl. Kant, *De mundi*, AA 2, 402.16–22.

69 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B40.

70 Vgl. Kant, *De mundi*, AA 2, 402.23–24; Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B40.

Idee der Welt qua „absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen“⁷¹) nicht das Resultat einer Synthesis, also einer Verstandeshandlung, die das unendliche Ganze des Raumes durch Teile (endliches Räumliches) zusammensetzte. Hingegen geht im Fall des Raumes das Unendliche dem Endlichen voraus: Der unendliche Raum ist nicht das Produkt der Zusammensetzung endlicher Räume, sondern umgekehrt ist das endliche Räumliche qua *Einschränkung* des Unendlichen das Produkt der vorgängigen Erschlossenheit des unendlichen Raumes. Der Nexus des Endlichen im Unendlichen ist derart verfasst, dass man nicht von einem aus Teilen zusammengestückten Ganzen sprechen kann, da jeder Teil schon einen Raum einnimmt und daher *den* Raum voraussetzt, sondern von einem Unendlichen als einem „quantum continuum“⁷², einer „stetigen Größe“, die durch Eingrenzung verendlicht wird.

Heinrich weist in seiner Studie auf eine Reihe von begleitenden Reflexionen Kants hin, die diese Eigentümlichkeit des Raumphänomens noch deutlicher zum Ausdruck bringen.⁷³ So unterscheidet Kant zwischen einem *totum syntheticum*, „dessen Zusammensetzung sich der Möglichkeit nach auf die Theile gründet“, und einem *totum analyticum*, dessen Teile ihrer Möglichkeit nach schon das Ganze, welches also nicht aus Teilen zusammengesetzt sein kann, voraussetzen.⁷⁴ Den Raum fasst Kant in diesem Sinne als *totum analyticum*. Es handelt sich hierbei um einen „synthesis-unabhängigen Ganzheitsbegriff“: „Ein totum analyticum ist ein Ganzes ohne Zusammensetzung, ein unzusammengesetztes Ganzes.“⁷⁵ Im Antinomie-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* findet sich der entscheidende Hinweis, wie die festgestellte Priorität des Ganzen die These der Idealität des Raumes nach sich zieht:

Den Raum sollte man eigentlich nicht Compositum, sondern Totum nennen, weil die Teile desselben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Teile möglich ist. Er würde allenfalls ein compositum ideale, aber nicht reale heißen können. Doch dieses ist nur Subtilität.⁷⁶

71 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A407/B434.

72 Kant, *De mundi*, AA 2, 403.

73 Vgl. bes. Heinrich, *Kants Erfahrungsraum*, 151–154.

74 Vgl. Immanuel Kant, *Reflexionen*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 17 u. 18, Berlin 1926 u. 1928. Im Folgenden zitiert als *Reflexionen*. Hier: Kant, *Reflexionen* 3789, AA 17, 293.9–16.

75 Heinrich, *Kants Erfahrungsraum*, 152. Zur Teilbarkeit des Raumes ohne vorausgesetzte Synthesis vgl. bes. folgende Reflexion Kants: „Ein jedes Gantze ist theilbar oder hat Theile, die unterschieden werden können, aber ist nicht darum zusammengesetzt; denn bisweilen [wie im Falle des Raumes, Anm. PG] sind die Theile nur durch Theilung möglich.“ (Kant, *Reflexionen* 5310, AA 18, 150, 5–7).

76 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A438/B466.

Das heißt, die Idealität, hier verstanden als Unwirklichkeit des Raumes, kommt daher, dass man den Raum von der Zusammensetzung, also vom Räumlichen her denkt: Gegenüber der empirischen Realität des Räumlichen ist der Raum *qua compositum* transzendental ideal. Wir haben aber bereits gesehen, was es heißt, den Raum selbst *qua totum* zu fassen, insofern wir die Auffassung des Endlichen im Unendlichen, also die von Weil herausgestellte Grundstruktur des Kosmischen als sinnhaftem Ganzen, im Raumphänomen wiedergefunden haben. Nur wenn das Unendliche des Raumes schon erschlossen ist, kann endliches Räumliches (als eine bestimmte Einschränkung des unendlichen Raumes) entdeckt werden. Mit dieser Teilhaberrelation ist die sinnhafte Integration des Raumganzen deutlich zum Ausdruck gebracht.

3.3 Pluralität möglicher Zuschneidungen des basalen Anschauungsraumes

Zuletzt stellt sich die Frage, ob der Vorschlag, die sinnliche Tatsache des Raumes mit Weil als ein singuläres Sinnganzes zu explizieren, um einen Leitfaden für eine nichtdiskursive Idealität zu haben, nicht die Pluralität möglicher Raumerfahrung und also den Plural von *Räumen* sowie auch die wissenschaftliche Konstruierbarkeit nichtanschaulicher (nichteuklidischer) Räume außer Acht lässt. Denn im vorhergehenden Abschnitt wurde der räumliche Sinn der apriorischen Anschauungsform im Sinne der drei Gegendend euklidisch gedeutet: Steht dies aber nicht im Widerspruch zur Verwendung nichteuklidischer Geometrien in der modernen Physik, in der makrokosmisch mit „gekrümmten“ (Einstein) und mikrokosmisch mit „n-dimensionalen“ (Schrödinger) Räumen operiert wird?⁷⁷

Es gibt zwei Interpretationsstrategien, um die kantische Apriorität des Raumes als Anschauungsform angesichts des Gebrauchs nichteuklidischer Geometrien in der modernen Physik zu retten: Die erste Strategie ist im weitesten Sinne neukantianisch geprägt (Kants Transzendentalphilosophie als Begründungsprogramm wissenschaftlichen Wissens) und besteht darin, die „transzendente Geometrie“,

⁷⁷ Zur phänomenologischen Verteidigung der Apriorität des euklidischen Anschauungsraumes angesichts nichteuklidischer wissenschaftlicher Raumkonzeptionen vgl. besonders Oskar Becker, *Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes*, in: *Philosophischer Anzeiger* 4 (1929/30), 129–162. Becker möchte auf phänomenologischem Weg zum notwendigen Apriori des euklidischen Raumes gelangen, indem er erstens die Euklidizität (Homogenität, Isotopie, Ebenheit) und zweitens die Dreidimensionalität des Anschauungsraumes aufweist (Letzteres etwa in Rekurs auf die „kinästhetische Beherrschbarkeit des Raumes“, ebd., 162). All dies ist gedacht als eine Überbietung des bloß „kontingenten Apriori“ (ebd., 149) des euklidischen Raumes bei Kant.

die den transzendentalen Raum zum Gegenstand hat, von der mathematischen und physikalischen Geometrie strikt zu unterscheiden, mit der Folge, dass der transzendente Raum durch „Unbestimmtheit“ gekennzeichnet werden muss: Er ist *weder* euklidisch *noch* nichteuklidisch, das heißt, er ist gegenüber jeder mathematischen und physikalischen Geometrie indifferent.⁷⁸ Als übrig bleibende Bestimmtheit des transzendentalen Raumes wird das Außer-Mir und Außer-Einander angesetzt: „Als ein logisch höherstufiger, inhaltlich vollkommen unbestimmter Raum, als Räumlichkeit bzw. als Raum überhaupt, besteht er aus nichts anderem als jenem Außer-Mir und Nebeneinander, das allen näher qualifizierten Raumvorstellungen zugrunde liegt.“⁷⁹ Das Problem ist, dass durch eine solche Deutung der transzendente Raum seinen spezifischen Raumsinn, wie er oben expliziert wurde, verliert.

Die zweite Strategie ist phänomenologisch geprägt (Kants Transzendentalphilosophie als Analyse faktischer lebensweltlicher Invarianzen) und besteht darin, den euklidischen (Gegend-)Charakter des transzendentalen Raumes zu affirmieren und ihn mit dem basalen lebensweltlichen Anschauungsraum zu identifizieren. Becker, der diese Position vertritt, behauptet vor diesem Hintergrund die Vereinbarkeit des euklidischen Anschauungsraumes mit nichteuklidischen wissenschaftlichen Räumen.⁸⁰ Vereinbar sind sie für ihn jedoch nicht im Sinne eines lebensweltlichen Fundierungsverhältnisses (wie man von Becker als Husserl-Schüler erwarten könnte), sondern im Sinne einer „mathematischen Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens“.⁸¹ Er beruft sich dabei auch – in einer streitbaren Deutung – auf einen Satz Kants aus der *Dissertatio*: „[...] leges sensualitatis erunt leges naturae, quatenus in sensus cadere potest.“⁸² Problematisch ist seine Deutung, weil er in dem Satzteil, der die Hinsicht auf die Natur angibt („quatenus in sensus cadere potest“), die Möglichkeit einer „Natur“ impliziert sieht, die gerade *nicht* „in die Sinne fällt“ und daher durch nichteuklidische wissenschaftliche Raumkonzeptionen besetzt werden kann.⁸³ Dieser Deutung ist kaum zu folgen, da Kant mit seinem Satz ja lediglich zum Ausdruck bringt, dass er die gesamte Natur als Erscheinungszusam-

78 Das ist die Position von Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, 103–106, 111–113.

79 Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, 104. Vgl.: „Die transzendente Geometrie befaßt sich mit jenem Außer-Mir und Außer-Einander, dem transzendentalen Raum, der aller wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Bestimmtheit zugrunde liegt.“ (Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, 112).

80 Vgl. Becker, *Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes*, 135–140.

81 Becker, *Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes*, 139.

82 Kant, *De mundi*, AA 2, 404, 30–31 („die Gesetze der Sinnlichkeit werden Gesetze der Natur sein, sofern sie in die Sinne fallen kann“).

83 Vgl. Becker, *Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes*, 135.

menhang betrachtet, aber nicht, dass die theoretischen Entitäten der Physik (zum Beispiel Elektronen) „eigenartige *Zwischenwesen* zwischen Erscheinungen und Dingen an sich“⁸⁴ sind, die einer Natur jenseits der Sinne angehören.

Als Alternative zu diesen beiden problembehafteten Strategien möchte ich vor dem Hintergrund der kosmologisch inspirierten Raumtheorie eine vermittelnde dritte Deutung des transzendentalen Raumes vorschlagen. Gemäß dieser Deutung ist der transzendente Raum zwar der lebensweltliche basale Anschauungsraum (phänomenologischer Aspekt gemäß Becker), aber dieser Anschauungsraum enthält trotz seiner grundlegenden Bestimmtheit als Gegend zugleich Sinn-Unbestimmtheiten, die sich auf verschiedene Weise fortbestimmen lassen. Mit anderen Worten ist, gemäß der kosmologisch inspirierten transzendentalen Raumtheorie, der Anschauungsraum ein plural zuschneidbares Sinngebilde, das für verschiedene nichteuklidische wissenschaftliche Zuschneidungen („gekrümmter“ Raum, „n-dimensionaler“ Raum et cetera) „Platz“ lässt. Der Gebrauch der Metaphorik der „Zuschneidung“ kann sich dabei auf Kant selbst berufen: „Man kann sich nur Räume gedenken, in so fern man aus dem allgemeinen Raum was ausschneidet.“⁸⁵

Ferner scheint es mir erforderlich, zwei verschiedene Arten von Zuschneidung zu unterscheiden, je nachdem, ob der Gegend-Charakter des Raumes in der Fortbestimmung bewahrt (*Formation*) oder verneint (*Deformation*) wird. Als ein Sinngebilde hätte der Raum dann die Eigenschaft, zu verschiedenen Räumen *formierbar und deformierbar* zu sein. Von verschiedenen *Formationen* des Raumsinns könnte man dann sprechen, wenn die basalen euklidischen Sinngesetze des Anschauungsraums durch jeweilige zusätzliche Strukturen so angereichert werden, dass sich verschiedene Zuschneidungen des Raumsinnes und damit verschiedene Räume ergeben, die aber nicht gegen die Gesetze des euklidischen Raumes verstoßen.⁸⁶

⁸⁴ Becker, *Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes*, 136.

⁸⁵ Kant, *Reflexionen* 4315, AA 17, 503, 24–25. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Heinrich, *Kants Erfahrungsraum*, 205.

⁸⁶ Eine solche Theorie der Formation des Raumsinns könnte vor allem das Werk des von Rickert und Lask, aber auch von Cassirer und Panofsky beeinflussten Neukantianers Günter Ralfs zum Ausgangspunkt nehmen: Günter Ralfs, *Sinn und Sein im Gegenstande der Erkenntnis. Eine transzendental-ontologische Erörterung*, Tübingen 1931, bes. 115–146. Auch wenn der vorliegende Aufsatz sich gegenüber Ralfs synthetischer Auffassung des Raumes (vgl. ebd., 122 ff.) kritisch verhält, teilt er mit Ralfs Ansatz der kantischen Raumtheorie eine Reihe zentraler Motive: die Konzentration auf den Formcharakter der Anschauung (Raum als Form der Sinnlichkeit); die Behauptung der konkreten „Sinnfülle“ dieser Form (Raum als Sinngebilde); die Entsubjektivierung respektive Ontologisierung der kantischen Anschauungslehre (Raum als „objektiver“ Gehalt, vgl. ebd., 120 ff., 138); und nicht zuletzt die Pluralität „anschaulicher Formungsmöglichkeit“ (ebd., 177, vgl. ebd., 145). Was den letzten Punkt betrifft, so arbeitet Ralfs vor allem heraus, dass die Form des Raumes nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ bestimmbar ist, dass der Raum also auch ein „irrationales“, das

Angesichts des Problems der Euklidizität und der Dreidimensionalität des transzendentalen Raumes sind aber vor allem die *Deformationen* des Raumsinns von besonderem Interesse. Von verschiedenen Deformationen des Raumsinnes könnte man dann sprechen, wenn der Anschauungsraum, von dem als phänomenologischer Basis immer auszugehen ist, durch jeweilige Strukturen so modifiziert wird, dass gegen seine euklidische Grundverfasstheit verstoßen wird. Wie die moderne Physik, von der allgemeinen Relativitätstheorie über die Quantenfeldtheorie bis hin zur Stringtheorie, zur Genüge zeigt, können solche Deformationen im Dienste der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und Naturbeherrschung nützlich und sogar unersetzlich sein. Der ontologische Status dieser wissenschaftlichen Räume müsste allerdings jeweils anhand ihres besonderen Sinnverhältnisses zum basalen Anschauungsraum untersucht werden. Der in diesem Primat des anschaulichen Raumsinns implizierte metaphysische Idealismus ist gemäß den Überlegungen des vorhergehenden Abschnitts auszudeuten.

Auf eine weitere Konsequenz dieser vermittelnden Position möchte ich abschließend hinweisen. Die kosmologisch inspirierte Raumtheorie hat den Vorzug, die faktischen historischen Transformationsprozesse des wissenschaftlichen Wissens, im konkreten Fall die Etablierung nichteuklidischer Geometrien als Grundlage physikalischer Erkenntnis, als *Sinnabwandlungen des ursprünglichen Raumsinns* integrieren zu können. Die Fokussierung des lebensweltlich gegebenen Raumes bedeutet daher nicht den Verzicht auf Kants transzendentales Begründungsprogramm gegenüber der mathematischen Naturwissenschaft, sondern seine Fortführung unter den verschärften Bedingungen der Geschichtlichkeit der Erkenntnis.⁸⁷ In diesem Sinne darf man von einer glücklichen Verbindung phänomenologischer (lebensweltanalytischer) und neukantianischer (wissenschaftstheoretischer) Motive in der kosmologischen Kant-Deutung sprechen.

heißt nichtbegriffliches Ordnungsgefüge bildet (vgl. ebd., 132). In diesem Sinne führt er eine Unterscheidung zwischen quantitativ bestimmtem „Naturraum“ und qualitativ bestimmten „Kulturräumen“ ein (vgl. ebd., 133), wobei der homogene und abstrakte Naturraum nur den Grenzfall der kulturellen Sinnfülle des Raumes bildet. Als instruktives Beispiel für eine bestimmte Formation des Kulturraums nennt Ralfs den *religiösen Raum*, wie er zum Beispiel in einer „objektiven“ (wohl besser: lebensweltlichen) Wertrealisierung von „oben“ (*Himmel*) und „unten“ (*Hölle*) zum Ausdruck kommt (vgl. ebd., 129, 133, 135). Hier legt sich eine fruchtbare Verknüpfung zu den religionsphänomenologischen Analysen der „kosmischen Sakralität“, der „Struktur des heiligen Raumes“, nahe: Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main 1984.

⁸⁷ Für ein Weiterdenken in diesem Rahmen steht modellhaft Husserls Krisis-Abhandlung: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in: Edmund Husserl, *Husserliana*, Bd. 6, hg.v. Walter Biemel, Haag ²1976.

Verwendete Siglen und Kurztitel der Werke Immanuel Kants

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten (A) und zweiten (B) Original-Ausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998.

Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, mit einer Einleitung hg. v. Horst Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003 (Seitenangaben nach AA 5).

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Beilage: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Mit Einleitungen und Bibliographie hg. v. Heiner Klemme, mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti, Hamburg 2009 (Seitenangaben nach AA 5).

Alle weiteren Werke:

Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Hg.: Bd. 1 – 22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ff.

Aufklärung	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (AA 8)
De mundi	De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et priniipiis (AA 2)
Fakultäten	Der Streit der Fakultäten (AA 7)
Frieden	Zum ewigen Frieden (AA 8)
Gegenden im Raume	Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume (AA 2)
Grundlegung	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (AA 4)
Idee	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 8)
Prolegomena	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (AA 4)
Naturgeschichte	Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (AA 1)
Religion	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 6)

Bibliographie

Schriften von Immanuel Kant

- Kant, Immanuel, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, 385 – 419.
- Kant, Immanuel, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1912, 375 – 383.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, 385 – 463.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage von 1787, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 3, Berlin 1911.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Auflage von 1781, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, Berlin 1911, 1 – 252.
- Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff., Bd. 4, Berlin 1911, 465 – 565.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, 253 – 383.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Berlin 1913, 1 – 163.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urtheilskraft*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Berlin 1913, 165 – 485.
- Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1914, 203 – 493.
- Kant, Immanuel, *Der Streit der Fakultäten*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910, 1 – 116.
- Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910, 341 – 386.
- Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910, 33 – 42.
- Kant, Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Immanuel Kant., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hg.v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1923, 15 – 31.
- Kant, Immanuel, *Handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik. Zweiter Teil*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 18, hg.v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1928.
- Kant, Immanuel, *Handschriftlicher Nachlaß. Opus postumum*. Erste Hälfte, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 22, hg.v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1938.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, mit einer Einleitung hg.v. Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg 1999, zitiert nach der Paginierung von Immanuel Kant, *Grundlegung*

- zur *Metaphysik der Sitten*, in: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, 385 – 463.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, mit einer Einleitung hg. v. Horst Brandt und Heiner Klemme, Hamburg 2003.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe hg. v. Jens Timmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg 1998.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, mit einer Einleitung und Bibliographie hg. v. Heiner Klemme, Hamburg 2001.

Weitere Schriften

- Abel, Günter, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984.
- Ackermann, Bruce und Fishkin, James S., *Deliberation Day*, New Haven/London 2004.
- Adorno, Theodor W. et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt/Neuwied⁶1978; sowie Frankfurt am Main 1993.
- Allais, Lucy, *Kant's One World: Interpreting „Transcendental Idealism“*, in: *British Journal for the History of Philosophy* 12/4 (2004), 655 – 684.
- Allison, Henry, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven 2004.
- Arendt, Hannah, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, München 1998.
- Arendt, Hannah, *Essays in Understanding 1930 – 1954*, hg. v. Jerome Kohn, New York 1994.
- Arendt, Hannah, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München 1996.
- Arendt, Hannah, *The Crisis in Culture: Its Social and its Political Significance*, in: Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, New York 1968, 197 – 226.
- Arendt, Hannah, *The Crisis in Culture. Its Social and its Political Significance*, in: Ronald Beiner und Jennifer Nedelsky (Hg.), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham 2001, 3 – 26.
- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Bd. 1: *Thinking*, Bd. 2: *Willing*, New York 1977.
- Arendt, Hannah, *Thinking and Moral Considerations*, in: *Social Research* 38 (1971), 417 – 446.
- Arendt, Hannah, *Truth and Politics*, in: Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, New York 1968, 227 – 264.
- Arendt, Hannah, *Understanding and Politics*, in: *Partisan Review* 20 (1953), 377 – 392.
- Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981.
- Arendt, Hannah, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, München 1998.
- Arendt, Hannah, *Was ist Existenz-Philosophie?*, Frankfurt am Main 1990.
- Arendt, Hannah, *Was ist Politik?*, München 2003.
- Asbach, Olaf, *Von der Erkenntniskritik zur Kritischen Theorie der Gesellschaft. Eine Untersuchung zur Vor- und Entstehungsgeschichte der Kritischen Theorie Max Horkheimers (1920 – 1927)*, Opladen 1997.
- Baiasu, Roxana, Bird, Graham und Moore, Adrian William (Hg.), *Contemporary Kantian Metaphysics: New Essays on Space and Time*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire 2012.
- Barbera, Sandro, „Die tatsächliche Moralität des Menschen“. *Nietzsches Auseinandersetzung mit Kant von der Morgenröthe bis zu Jenseits von Gut und Böse*, in: Beatrix Himmelmann (Hg.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin 2005, 130 – 142.
- Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960.

- Becker, Oskar, *Die apriorische Struktur des Anschauungsraumes*, in: *Philosophischer Anzeiger* 4 (1929/30), 129 – 162.
- Beiner, Ronald, *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures*, in: Beiner Ronald und Jennifer Nedelsky (Hg.), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham 2001, 91 – 102.
- Beiser, Frederick, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford 2005.
- Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Mass./London 1987, 190 – 192.
- Benhabib, Seyla, *Discourse Ethics and Minority Rights*, in: Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Constructions of Practical Reason. Interviews on Moral and Political Philosophy*, Stanford 2003, 29 – 49.
- Benhabib, Seyla, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg 1998.
- Benhabib, Seyla, *Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought*, in: Ronald Beiner und Jennifer Nedelsky (Hg.), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt*, Lanham 2001, 183 – 204.
- Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge 1966.
- Bernet, Rudolf, Kern, Iso und Marbach, Eduard, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1996.
- Böhler, Arno, Kruschkova, Krassimira und Valerie, Susanne (Hg.), *Wissen wir, was ein Körper vermag? Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*, Bielefeld 2014.
- Böhler, Arno, *Singularitäten. Vom zu-reichenden Grund der Zeit. Vorspiel einer Philosophie der Freundschaft*, Wien 2005.
- Bolz, Norbert, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München 1989.
- Brandt, Reinhard, *Kants „Paradoxon der Methode“. (Ein Stenogramm)*, in: Rolf W. Puster (Hg.), *Veritas filia temporis? Philosophiegeschichte zwischen Wahrheit und Geschichte. Festschrift für Rainer Specht zum 65. Geburtstag*, Berlin/New York 1995, 206 – 216.
- Bremer, Manuel Eugen, *Eine Notiz zu den Argumentationsstrukturen in der ‚Widerlegung des Idealismus‘*, in: *Kant Studien* 92/1 (2008), 13 – 18.
- Campioni, Giuliano et al. (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek (Supplementa Nietzscheana, Bd. 6)*, Berlin/New York 2003.
- Caranti, Luigi, *Kant's Criticism of Descartes in the ‚Reflexionen zum Idealismus‘ (1788 – 1793)*, in: *Kant-Studien* 97/3 (2006), 318 – 342.
- Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Text und Anmerkungen bearbeitet von Friederike Plaga und Claus Rosenkranz, Hamburg 2013.
- Cassirer, Ernst, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, in: Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 22, hg. v. Birgit Recki, Darmstadt 2006, 112 – 139.
- Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin ²1885.
- Dahrendorf, Ralf, *Über Grenzen. Lebenserinnerungen*, München 2002.
- Damasio, Antonio, *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, Berlin 2005.
- Danz, Christian, *Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas*, in: Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 9 – 31.
- Danz, Christian, *Theologischer Neuidealismus. Zur Rezeption der Geschichtsphilosophie Fichtes bei Friedrich Gogarten, Paul Tillich und Emanuel Hirsch*, in: Jürgen Stolzenberg/Oliver-Pierre Rudolph (Hg.), *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge des sechsten internationalen Kongresses der Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Halle (Saale) vom 3.–7. Oktober 2006. Bd. II (= Fichte-Studien, Bd. 36)*, Amsterdam/New York 2012, 199 – 215.

- Deleuze, Gilles *im Jahr 1973 an Michel Cressole*, in: Gilles Deleuze, *Kleine Schriften*, aus dem Franz. übers. von Klaus-Detlev Schacht, Berlin 1980, 7–23.
- Deleuze, Gilles und Parnet, Claire, *Dialoge* (1977: *Dialogues*, übers. v. Bernd Schwibs), Frankfurt am Main 1980.
- Deleuze, Gilles, *Die Idee der Genese in Kants Ästhetik*, in: Gilles Deleuze, *Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953–1974*, Frankfurt am Main 2003, 82–106.
- Deleuze, Gilles, *Differenz und Wiederholung* (1968: *Différence et répétition*, übers. v. Joseph Vogl), München 1992.
- Deleuze, Gilles, *Differenz und Wiederholung*, 2., korr. Auflage, aus dem Franz. v. Joseph Vogel, München 1997 [1968].
- Deleuze, Gilles, *Four Lessons on Kant. Lectures from 1978*, übers. v. Melissa McMahon, URL: <https://webdeleuze.com>, <https://www.webdeleuze.com/cours/kant> (Zugriff: 29.3.2020).
- Deleuze, Gilles, *Kants kritische Philosophie* (1963: *La philosophie critique de Kant*, übers. v. Mira Köller), Berlin 1990.
- Deleuze, Gilles, *Kants kritische Philosophie*, Berlin 1990.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 1991 [1962].
- Deleuze, Gilles, *Spinoza. Praktische Philosophie* (1981: *Spinoza. Philosophie pratique*, übers. v. Hedwig Linden), Berlin 2008, 85.
- Deleuze, Gilles, *Statt eines Vorworts. Über vier Dichter-Sprüche, die die Kantische Philosophie zusammenfassen könnten*, in: Gilles Deleuze, *Kants kritische Philosophie*, Berlin 1990, 7–17.
- Deleuze, Gilles, *Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne*, in: Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris 1986, 29–34.
- Derrida, Jacques, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, in: Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, 9–106.
- Dirschauer, Stéphane, *La théorie kantienne de l'auto-affection*, in: *Kant-Studien* 95/1 (2004), 53–85.
- Eberly, Don E. (Hg.), *The Essential Civil Society Reader. Classic Essays in the American Civil Society Debate*, Lanham, Md. 2000.
- Eliade, Mircea, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Frankfurt am Main 1984.
- Faber, Richard und Ziege, Eva-Maria (Hg.), *Das Feld der Frankfurter Kultur- und Sozialwissenschaft vor 1945*, Würzburg 2007.
- Fasching, Wolfgang, *Ich und Jetzt. Von der Ständigkeit der Erlebnisgegenwart*, in: Reinhold Esterbauer und Martin Ross (Hg.), *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, Würzburg 2012, 507–526.
- Fischer, Kuno, *Geschichte der neuern Philosophie*, 2 Bde., Bd.1, Teilband 1: *Descartes und seine Schule. Zweiter Theil. Descartes Schule. Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, 2, völlig überarbeitete Auflage, Heidelberg 1965.
- Forst, Rainer, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 2007, 9–20.
- Freeman, Samuel (Hg.), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge/New York 2003.
- Gaitsch, Peter, *Eric Weils Logik der Philosophie. Eine phänomenologische Relektüre*, Freiburg/München 2014.
- Garve, Christian und Feder, Johann Georg Heinrich, *Rezension der Kritik der reinen Vernunft. Von Immanuel Kant*, in: *Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen*, 19. Januar 1782, 3. Stück, 40–48.
- Gerhardt, Volker, *Evolution. Remarks on the history of a concept adopted by Darwin*, in: Aldo E. Fasolo (Hg.), *The Theory of Evolution and its Impact*, Mailand 2012, 201–210.

- Gerhardt, Volker, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002.
- Gerhardt, Volker, *Kulturelle Evolution. Philosophische Anmerkung zu einem nicht erst seit Darwin aktuellen Programm*, in: Volker Gerhardt und Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Evolution in Natur und Kultur*, Berlin/New York 2010 (Reihe *Humanprojekt*, Bd. 6), 185–204.
- Gerhardt, Volker, *Licht und Schatten der Öffentlichkeit. Zu Voraussetzungen und Folgen der digitalen Innovation*, Wien 2014.
- Gerhardt, Volker, *Vernunft und Urteilskraft. Politische Philosophie und Anthropologie im Anschluß an Immanuel Kant und Hannah Arendt*, in: Martyn P. Thompson (Hg.), *John Locke und/and Immanuel Kant*, Berlin 1991, 316–333.
- Gerhardt, Volker, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche*, Berlin/New York 1996.
- Gesang, Bernward, *Kants vergessener Rezensent*, Hamburg 2007.
- Ginsborg, Hannah, *On the Key to Kant's Critique of Taste*, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 72/4 (1991), 290–313.
- Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge 1987.
- Guyer, Paul, *Kant's Intentions in the Refutation of Idealism*, in: *The Philosophical Review* 92/3 (1983), 329–383.
- Guyer, Paul, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge (1993) 2000.
- Habermas, Jürgen, ‚Vernünftig‘ versus ‚wahr‘ oder die Moral der Weltbilder, in: Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1996, 95–127.
- Habermas, Jürgen, *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes“*, in: Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt am Main 1970, 9–47.
- Habermas, Jürgen, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, 53–125.
- Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992.
- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der öffentlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1990.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. Bd., Frankfurt am Main 1988.
- Habermas, Jürgen, *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in: Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main 1999, 65–94.
- Habermas, Jürgen, *Zu Horkheimers Satz: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel“*, in: Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main 1991, 110–126.
- Hartmann, Frank, *Max Horkheimers materialistischer Skeptizismus. Frühe Motive der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main/New York 1990.
- Heckmann, Heinz-Dieter, *Kant und die Ich-Metaphysik*, in: *Kant-Studien* 76/4 (1985), 385–404.
- Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe*, Bd. 3, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main 1951.
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28), Gesamtausgabe*, Bd. 25, hg. v. Ingrid Görland, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925)*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 20, hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1979.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967.
- Heinrich, Richard, *Kants Erfahrungsraum. Metaphysischer Ursprung und kritische Entwicklung*, Freiburg 1986.

- Held, Klaus, *Einleitung*, in: Edmund Husserl, *Edmund Husserl. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, mit einer Einleitung hg. v. Klaus Held, Stuttgart 1985, 5–51.
- Henrich, Dieter, *Über Die Einheit Der Subjektivität*, in: *Philosophische Rundschau* 3/1–2 (1955), 28–69.
- Herman, Barbara, *Leaving Deontology Behind. In The Practice of Moral Judgment*, 208–240, Cambridge, Mass./London 1993.
- Herzog, Annabel, *Hannah Arendt's Concept of Responsibility*, in: *Studies in Social and Political Thought* 10 (2004), 39–52.
- Hills, Alison, *Kant on Happiness and Reason*, in: *History of Philosophy Quarterly* 23 (2006), 243–261.
- Himmelmann, Beatrix, *Kant, Nietzsche und die Aufklärung*, in: Beatrix Himmelmann (Hg.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin 2005, 29–46.
- Höffe, Otfried, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2003.
- Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940–1950, Frankfurt am Main 1987.
- Horkheimer, Max, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Philosophische Frühschriften 1922–1932*, Frankfurt am Main 2012, 179–268.
- Horkheimer, Max, *Brief an Paul Tillich vom 12. August 1942*, in: Paul Tillich und Max Horkheimer im *Dialog. Drei bisher unveröffentlichte Texte (1942/1945)*, hg. v. Erdmann Sturm, in: *Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 1 (1994), 275–304.
- Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften*, Bd. 15: *Briefwechsel 1913–1936*, Frankfurt am Main 1995.
- Horkheimer, Max, *Materialismus und Moral*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3: *Schriften 1931–1936*, Frankfurt am Main 1988, 111–149.
- Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie. Nachtrag*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: *Schriften 1936–1941*, Frankfurt am Main 1988, 217–225.
- Horkheimer, Max, *Über Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘ als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Philosophische Frühschriften 1922–1932*, Frankfurt am Main 2012, 75–146.
- Horkheimer, Max, *Vernunft und Selbsterhaltung*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940–1950, Frankfurt am Main 1987.
- Horkheimer, Max, *Vorlesung über die Geschichte der deutschen idealistischen Philosophie*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 10: *Nachgelassene Schriften 1914–1931*, Frankfurt am Main 1990, 24–64.
- Horkheimer, Max, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Philosophische Frühschriften 1922–1932*, Frankfurt am Main 2012, 15–72.
- Husserl, Edmund, *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, Husserliana 11, hg. v. Margot Fleischer, Den Haag 1966.
- Husserl, Edmund, *Briefwechsel*, in: Edmund Husserl, *Husserliana Dokumente*, Bd. III/7, hg. v. Karl Schuhmann und Elisabeth Schuhmann, Dordrecht 1994.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana 6, hg. v. Walter Biemel, Den Haag 1954.
- Husserl, Edmund, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Husserliana 16, hg. v. Ulrich Claesges, Den Haag 1973.
- Husserl, Edmund, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Husserliana 37, hg. v. Henning Peucker, Dordrecht 2004.

- Husserl, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, Husserliana 8, hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag 1959.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana 3/1, hg. v. Karl Schuhmann, Den Haag 1976.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie III, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Husserliana 5, hg. v. Marly Biemel, Den Haag 1952.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana 19/1 – 2, hg. v. Ursula Panzer, Den Haag 1984.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893 – 1917)*, Husserliana 10, hg. v. Rudolf Boehm, Den Haag 1966.
- Hutter, Axel, *Die Anstachelung des Gedankens. Zum Naturverhältnis der Vernunft bei Kant und Nietzsche*, in: Beatrix Himmelmann (Hg.): *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin 2005, 152 – 161.
- Johnson, Robert N., *Value and Autonomy in Kantian Ethics*, in: *Oxford Studies in Metaethics* 2 (2007), 133 – 148.
- Kallhoff, Angela, *Politische Philosophie des Bürgers*, Wien/Köln/Weimar 2013.
- Kallhoff, Angela, *Why Democracy Needs Public Goods*, Lanham, Md. 2011.
- Kallhoff, Angela, *Why Societies Need Public Goods. Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17/6 (2014), 635 – 65.
- Kern, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964.
- Kerslake, Christian, *Immanence and the Vertigo of Philosophy*, Edinburgh 2009.
- Kirscher, Gilbert, *Éric Weil interprète de la Critique de la judiciaire*, in: Gilbert Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*, Lille 1992, 257 – 272.
- Kittmann, Siegfried, *Kant und Nietzsche. Darstellung und Vergleich ihrer Ethik und Moral*, Frankfurt am Main 1984.
- Korsgaard, Christine M., *Kant's Formula of Humanity. In Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge (1986) 1996, 106 – 132.
- Landau, Albert (Hg.), *Rezensionen zur Kantischen Philosophie, 1781 – 87*, Bebra 1991.
- Langthaler, Rudolph, *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*, 2 Bde., Berlin 2013.
- Larmore, Charles, *Public Reason*, in: Freeman (Hg.), *Cambridge Companion to Rawls*, 368 – 393.
- Loidolt, Sophie, *Achten, Durchfühlen, Ansinnen – Affektive Begegnisweisen der praktischen Vernunft*, in: Inga Römer (Hg.), *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, Berlin 2014, 205 – 220.
- Loidolt, Sophie, *Hannah Arendt und die conditio humana der Pluralität*, in: Reinhold Esterbauer und Martin Ross (Hg.), *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, Würzburg 2012, 375 – 398.
- Loidolt, Sophie, *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, New York 2017.
- Loidolt, Sophie, *Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt*, in: Sandra Lehmann und Sophie Loidolt (Hg.), *Urteil und Fehlurteil*, Wien 2011, 231 – 246.
- Loidolt, Sophie, *Transzendentalphilosophie und Idealismus in der Phänomenologie. Überlegungen zur phänomenologischen „Gretchenfrage“*, in: *Metodo. Special Issue: The Problem of Transcendentality*, URL: <http://metodo-rivista.eu/pub-137546#text> (Zugriff: 20. 7. 2020).
- MacLachlan, Alice, *An Ethic of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt*, in: Alice MacLachlan und Ingvild Torsen (Hg.), *History and Judgement*, Vienna: IWM Junior Visiting Fellows'

- Conferences, Bd. 21 (2006), URL: <http://www.iwm.at/publications/5-junior-visiting-fellows-conferences/alice-maclachlan/> (Zugriff: 21. 7. 2020).
- Margalit, Avishai, *Menschenwürde zwischen Kitsch und Vergötterung*, in: Otto Neumaier, Clemens Sedmak und Michael Zichy (Hg.), *Gerechtigkeit. Auf der Suche nach einem Gleichgewicht*, Heusenstamm 2005, 13–32.
- Margalit, Avishai, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, aus dem Englischen von Gunnar Schmidt und Anne Vonderstein, Frankfurt am Main 2012.
- Melnick, Arthur, *Kant's Analogies of Experience*, Chicago/London 1973.
- Melnick, Arthur, *Space, Time, and Thought in Kant*, Dordrecht/Boston/London 1989.
- Nagl-Docekal, Herta, *Autonomie zwischen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung oder Warum es sich lohnen könnte, dem Verhältnis von Moral und Recht bei Kant erneut nachzugehen*, in: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Berlin/Wien 2003, 296–326 (= *Wiener Reihe. Themen der Philosophie*, Bd. 11).
- Neugebauer, Georg, *Paul Tillich und die Dialektik der Aufklärung*, in: Ulrich Barth, Christian Danz, Wilhelm Gräß und Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich*, Berlin/Boston 2013, 477–512.
- Neumann, Ulfried, *Die Menschenwürde als Menschenbürde – oder wie man ein Recht gegen den Berechtigten wendet*, in: Matthias Kettner (Hg.), *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt am Main 2004, 42–62.
- Nietzsche, Friedrich, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1981.
- Nietzsche, Friedrich, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Morgenröthe*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente 1869–1874*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 7, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 9, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente 1882–1884*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 10, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 11, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 12, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1988.
- Noë, Robert Alva, *Did Kant Anticipate Wittgenstein's Private Language. Argument?*, in: *Kant-Studien* 82/3 (1991), 270–284.

- O'Neill, Onora, *Constructivism in Rawls and Kant*, in: Samuel Freeman (Hg.), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge/New York 2003, 347 – 367.
- Pardey, Ulrich, *Über Kants ‚Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele‘*, in: *Kant-Studien* 90/3 (1990), 257 – 284.
- Peters, Bernhard, *Deliberative Öffentlichkeit*, in: Lutz Wingert und Klaus Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 2001, 655 – 677.
- Platon, *Politeia*, in: Platon, *Werke I–IV*, Reinbek bei Hamburg 2002.
- Popper, Karl R., *Alles Leben ist Problemlösen*, München 1994.
- Popper, Karl R., *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung* (1979), Hamburg 1995, 71 – 98.
- Popper, Karl R., *Immanuel Kant. Der Philosoph der Aufklärung. Eine Gedächtnisrede zu seinem hundertfünfzigsten Todestag*, in: Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1: *Der Zauber Platons*, Bern/München 1957, 9 – 19.
- Popper, Karl, *Von der Notwendigkeit des Friedens* (1993), in: Karl R. Popper, *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, Darmstadt 1994, 319 – 326.
- Ralfs, Günter, *Sinn und Sein im Gegenstande der Erkenntnis. Eine transzendental-ontologische Erörterung*, Tübingen 1931.
- Rawls, John, *Kantischer Konstruktivismus in der Moraltheorie*, in: John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978 – 1989*, übers. v. Michael Anderheiden, Markus Klatetzki und Wilfried Hinsch, hg. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1994, 80 – 158.
- Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, übers. v. Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main 1998.
- Rawls, John, *Reply to Habermas*, in: *The Journal of Philosophy* 92/3 (1995), 132 – 180.
- Reath, Andrew, *Value and Law in Kant's Moral Theory*, in: *Ethics* 114 (2003), 127 – 155.
- Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main 200.
- Recki, Birgit, *Die Metaphysik der Kritik. Zum Verhältnis von Metaphysik und Erfahrung bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*, in: *Neue Hefte für Philosophie* 30/31 (1991), 139 – 171.
- Reichenbach, Hans, *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, Berlin 1928.
- Renz, Ursula, *Spinoza: philosophische Therapeutik der Emotionen*, in: Hilge Landweer und Ursula Renz (Hg.), *Klassische Emotionstheorien von Platon bis Wittgenstein*, Berlin 2008, 330 – 333.
- Rukgaber, Matthew S., *The Key to Transcendental Philosophy: Space, Time and the Body in Kant*, in: *Kant-Studien* 100/2 (2009), 166 – 186.
- Sade, Donatien Marquis de, *Histoire de Juliette*, Hollande 1797.
- Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, übers. v. Hans Schöneberg und Traugott König), in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hg. v. Vincent von Wroblewsky, *Philosophische Schriften*, Bd. 3, Reinbek bei Hamburg ⁸2002.
- Sartre, Jean-Paul, *Eine fundamentale Idee der Phänomenologie Husserls: die Intentionalität* (1939: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, übers. v. Bernd Schuppener), in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hg. v. Vincent von Wroblewsky, *Philosophische Schriften*, Bd. 4, Reinbek bei Hamburg 1997, 33 – 38.
- Sartre, Jean-Paul, *Entwürfe für eine Moralphilosophie* (1983: *Cahiers pour une morale*, übers. v. Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky), Reinbek bei Hamburg 2005.
- Sartre, Jean-Paul, *Hin und zurück* (1944: *Aller et retour*, übers. v. Vincent von Wroblewsky), in: Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, Reinbek bei Hamburg ²2002, 55 – 113.

- Sartre, Jean-Paul, *Legende der Wahrheit* (1931: *Légende de la vérité*, übers. v. Traugott König), in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hg. v. Vincent von Wroblewsky, *Philosophische Schriften*, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1997, 9–31.
- Sartre, Jean-Paul, *Sartre über Sartre*, Interview mit New Left Review 1969 (übers. v. Leonhard Alfes), in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hg. v. Vincent von Wroblewsky, *Autobiographische Schriften*, Bd. 2, Reinbek bei Hamburg 1988, 163–187.
- Sartre, Jean-Paul, *Selbstporträt mit siebenzig Jahren*, Interview mit Michel Contat 1975, übers. v. Peter Aschner, in: Vincent von Wroblewsky (Hg.): Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, *Autobiographische Schriften*, Bd. 2, Reinbek bei Hamburg 1988, 202–276.
- Sartre, Jean-Paul, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis* (1948: *Conscience de soi et connaissance de soi*, übers. v. Margot Fleischer und Hans Schöneberg), in: Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, Reinbek bei Hamburg ²2002, 267–328.
- Sartre, Jean-Paul, *Wahrheit und Existenz* (1989: *Vérité et existence*, übers. v. Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky), Reinbek bei Hamburg ²2006.
- Sartre, Jean-Paul, *Was ist Literatur?* (1947: *Qu'est-ce que la littérature?*, übers. v. Traugott König), in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, hg. v. Vincent von Wroblewsky, *Schriften zur Literatur*, Bd. 3, Reinbek bei Hamburg 1981.
- Schiller, Friedrich, *Werke*. Nationalausgabe. Bd. 20/21: *Philosophische Schriften*, hg. im Auftrag der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur in Weimar (Goethe- und Schiller-Archiv) und dem Schiller-Nationalmuseum in Marbach von Norbert Oellers und Siegfried Seidel [Erstaufgabe von 1795]. *Schillers Werke* begründet von Julius Petersen, fortgeführt von Lieselotte Blumenthal und Benno von Wiese. Bd. 20/21, 1962/1963, hg. v. Benno von Wiese, Weimar ²1987.
- Schnädelbach, Herbert, *Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus*, in: Alfred Schmidt und Norbert Altwicker (Hg.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main 1986, 52–78.
- Schnädelbach, Herbert, *Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus*, 52–78.
- Schweppenhäuser, Gerhard, *Vernunft- und Moralkritik. Horkheimer und der Universalismus*, in: Manfred Gangl/Gérard Raulet (Hg.), *Jenseits instrumenteller Vernunft. Kritische Studien zur ‚Dialektik der Aufklärung‘*, Frankfurt am Main 1998, 74–90.
- Seel, Gerhard, *Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen?*, in: Traugott König (Hg.), *Sartre. Ein Kongreß*, Reinbek bei Hamburg 1988, 276–293.
- Sensen, Oliver, *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston 2011.
- Silber, John R., *The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reexamined*, in: *Kant-Studien* 51 (1959), 85–101.
- Spinoza, Baruch de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, lat.-dt., übers. u. hg. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg 2007.
- Spinoza, Baruch de, *Ethica, Opera*, Bd. 2, Darmstadt 1980.
- Strawson, Peter Frederick, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London/New York 1966.
- Sunstein, Cass R., *republic.com*. Third printing with a new afterword, Princeton/Oxford 2002.
- Taylor, Charles, *Modern Social Imagineries*, Lanham/London 2004.
- Thiele, Ulrich, *Verwaltete Freiheit. Die normativen Prämissen in Horkheimers Kantkritik*, Frankfurt am Main/New York 1996.
- Tiefenbacher, Alexander, *Vernunft und Gefühl. Der Versuch eines versöhnenden Blickes auf die Moralphilosophie von David Hume und Immanuel Kant*, Würzburg 2009.

- Tillich, Paul, *Die Freiheit als philosophisches Prinzip bei Fichte*, in: Paul Tillich, *Religion, Kultur, Gesellschaft. Erster Teil. Unveröffentlichte Texte aus der deutschen Zeit (1908 – 1933)*, hg. v. Erdmann Sturm, Berlin/New York 1999, 55 – 62.
- Tillich, Paul, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 2¹⁹⁵⁶.
- Timmermann, Jens, *Emerging Autonomy: Dealing with the Inadequacies of the ‚Canon of Pure Reason‘ (1781)*, in: Stefano Bacin und Oliver Sensen (Hg.), *The Emergence of Autonomy in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge 2018, 102 – 121.
- Timmermann, Jens, *Acting from Duty: Inclination, Reason and Moral Worth*, in: Jens Timmermann (Hg.), *Kant's ‚Groundwork of the Metaphysics of Morals‘: A Critical Guide*, Cambridge 2009, 45 – 62.
- Timmermann, Jens, *Kant's ‚Groundwork of the Metaphysics of Morals‘: A Commentary*, Cambridge 2007.
- Topolski, Anya, *In Search of a Political Ethics of Intersubjectivity: Between Hannah Arendt, Emmanuel Levinas and the Judaic*, Dissertation KU Leuven 2008.
- Villa, Dana, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton 1996.
- Waibel, Violetta L., *Autonomie des Subjekts. Kants Gefühl der Achtung und Spinozas Konzept der Freude über wahre Einsichten*, in: Stefan Lang und Lars-Thade Ulrichs (Hg.), *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Jürgen Stolzenberg, Berlin/New York 2013, 171 – 191.
- Waibel, Violetta L., *Feelings, Morality, Human Beings seen Holistically. A Dialogue between Kant and Schiller*, in: *Studi Kantiani*, Beiträge der Tagung *The Early Critique of Kant's Moral Philosophy. Studi Kantiani*, Anno/Jahrgang XXXIII (2020). Section Guest Editors: Antonino Falduto and Jens Timmermann, 2021, 87 – 99.
- Warner, Michael, *The Letters of the Republic. Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America* (1990), Cambridge, Mass. 1990.
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, hg. v. Klaus Lichtblau/Johannes Weiß, Bodenheim 1993.
- Weil, Eric, *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'Astrologie*, hg. v. Émilienne Naert, Paris 1986.
- Weil, Eric, *Probleme des Kantischen Denkens*, Einleitung und Übersetzung von Héctor Wittwer, Berlin 2002.
- Weil, Erich, *Rez. „Krüger, Gerhard, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Tübingen 1931“*, in: *Kant-Studien* 38 (1933), 442 – 444.
- Whitehead, Alfred North, *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, übers. v. Hans Günther Holl, Berlin 2021.
- Williams, Garrath, *Love and Responsibility: a Political Ethic for Hannah Arendt*, in: *Political Studies* 46 (1998), 937 – 950.
- Wittgenstein, Ludwig, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Bd. 2, Oxford 1992.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-Genetische Edition*, hg. v. Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2001.
- Wurzer, William Stefan, *Nietzsche und Spinoza*, Freiburg im Breisgau (Dissertationsdruck) 1974.
- Zahavi, Dan, *Husserls Phänomenologie*, Tübingen 2009.
- Zahavi, Dan, *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn 2007.
- Zaumseil, Fred Felix, *Karl R. Poppers Konzeption der Öffentlichkeit*, BA-Arbeit, Humboldt-Universität zu Berlin, Juli 2012.

Über die Autorinnen und Autoren

Arno Böhler ist Universitätsdozent am Institut für Philosophie der Universität Wien (Habilitation 2004) und lehrt Ästhetik und Philosophie an der mdw – Universität für Musik und darstellende Kunst Wien (Max Reinhardt Seminar). Gemeinsam mit der Schauspielerin Susanne Valerie Granzer hat er 1997 baseCollective gegründet, eine Kulturwerkstatt an der Schnittstelle von Philosophie und Kunst, die künstlerische Praktiken in die philosophische Praxis integriert. Forschungsaufenthalte: Universität Bangalore, Universität Heidelberg, New York University, University of Princeton. Gastprofessuren an der mdw, der Universität Wien, der Hochschule der Künste Bremen, der Universität für angewandte Kunst Wien sowie an der Universität der Künste Berlin. Böhler hat von 2005–2018 drei Forschungsprojekte geleitet, die vom Österreichischen Wissenschaftsfond (FWF) gefördert wurden: Philosophie ALS künstlerische Forschung / AR275-G21; Generating Bodies – Korporale Performanz / TRP12-G21 (2010–2014) und Materialität und Zeitlichkeit performativer Sprechakte / P17600-G21 (2005–2007). Von 2000–2002 war Böhler Schrödinger-Stipendiat an der New York University (NYU) und University of Princeton. Neueste Buchpublikation: *Philosophy on Stage. Philosophie als künstlerische Forschung*, Hg. mit Susanne Valerie Granzer, Wien 2018. Derzeit leitet Böhler das PEEK Forschungsprojekt „Philosophy in the Arts : Arts in Philosophy. Cross-Cultural Research On The Significance Of The Heart In Artistic Research and Performance Philosophy“ Austrian Science Fund (FWF): 10.55776/AR822.

Max Brinnich unterrichtet an der AHS-Rahlgasse in Wien und als Lektor am Institut für Philosophie der Universität Wien. Promotion mit einer Arbeit zu Kant und Levinas. Forschungsschwerpunkte: Ästhetik, Ethik und Fachdidaktik mit Fokus auf der Schnittstelle zwischen Philosophie und Literatur. Wichtigste Publikationen: *Zeit und Leben: Über Sinn und Bedeutung bei Kant und Levinas*, Freiburg 2019; *Notizen zum Gedächtnis. Handkes Notizbücher der 70er und 80er: philosophischer Kontext und literarische Verantwortung*, Wien 2020; *Die literarische Romantik: zwischen Ästhetik, Ethik und Didaktik. Postmoderne Relektüre mit didaktischem Bezug*, Wien 2021.

Christian Danz ist Professor für Systematische Theologie A.B. an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. 1985–1990 Studium der Evangelischen Theologie an der Universität Jena; 1994 Promotion; 1999 Habilitation; 2000–2002 Vertretung der Professur für Systematische Theologie an der Universität Essen; 2004–2006 Stellvertretender Vorsitzender und seit 2006 Vorsitzender der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft e.V. Seit 2022 Mitglied im wissenschaftlichen Beirat des Projekts „Schelling in München (1811–1841). Hybride Nachlass-Edition“ der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Monographien: *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996; *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Berlin/New York 2000; *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005; *Gott und die menschliche Freiheit. Studien zum Gottesbegriff in der Neuzeit*, Neukirchen-Vluyn 2005; *Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs*, Neukirchen-Vluyn 2007; *Die Deutung der Religion in der Kultur. Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus*, Neukirchen-Vluyn 2008; *Einführung in die evangelische Dogmatik*, Darmstadt 2010; *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013; *Einführung in die Theologie Martin Luthers*, Darmstadt 2013; *Systematische Theologie*, Tübingen 2016; *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen 2019; *Jesus von Nazareth zwischen Judentum und Christentum. Eine christologische und religionstheologische Skizze*, Tübingen 2020. Herausgeber zahlreicher Bücher zu theologischen und religionsphilosophischen Themen.

Peter Gaitsch ist Leiter des historisch-kulturwissenschaftlichen Studienservicecenters der Universität Wien. 2013–2017 Universitätsassistent (Postdoc) für Philosophie an der Universität Graz. Aktuelle Forschungsschwerpunkte in Phänomenologie, philosophischer Biologie und Religionsphilosophie. Auswahl aus den Veröffentlichungen: *Eric Weils Logik der Philosophie. Eine phänomenologische Relektüre*, Freiburg i. B. 2014; *The Horizons of Embodiment. Corporeality in Humans, Animals, and Beyond*, Hg. mit Sebastian Vörös, Ljubljana 2016; *Eine Diskussion mit Markus Gabriel. Phänomenologische Positionen zum Neuen Realismus. Mit einer Replik von Markus Gabriel*, Hg. mit Sandra Lehmann und Philipp Schmidt, Wien/Berlin 2017.

Gabriele Geml ist Universitätsassistentin am Institut für Philosophie der Universität Wien und Psychotherapeutin in Ausbildung unter Supervision in freier Praxis. Gemeinsam mit der Pianistin Han-Gyeol Lie leitet sie den Verein für Ästhetik und angewandte Kulturtheorie (Verein *.akut*). Promotion 2017 mit einer Arbeit zu Adornos Zeittheorie; Forschungsschwerpunkte: Sprachphilosophie unter Berücksichtigung der Sprachstörungen, Sozialphilosophie und Kritische Theorie, Geschichte der europäischen Philosophie seit der Aufklärung, Subjektivitätstheorie, Zeittheorie, Ästhetik, Musikphilosophie. Buchpublikationen: *„Durchaus rhapsodisch“*. *Theodor Wiesengrund Adorno: Das kompositorische Werk*, Hg. mit Han-Gyeol Lie, Stuttgart 2017; *Adornos Kritische Theorie der Zeit*, Stuttgart 2020; *Verwandlungen. Dichter als Leser Kants*, Hg. mit Violetta L. Waibel, Philipp Schaller und Sarah Caroline Jakobsohn, Göttingen 2023; *Worte ohne Lieder. Sprachästhetik und musikalisches Schreiben bei Adorno*, Hg. mit Wolfgang Fuhrmann, Han-Gyeol Lie und Nikolaus Urbanek; i. Vorb., München 2024.

Volker Gerhardt, Prof. Dr. Dr. h.c. mult., Promotion 1974, Habilitation 1984. 1985 Professur für Philosophie an der Universität Münster; 1992, nach Stationen in Zürich, Köln und Halle, Professur für Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seit 1998 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften; Vizepräsident und Vorsitzender der Nietzsche- und der Kant-Kommission sowie der Wissenschaftlichen Kommission der Union der Akademien. Senator der Deutschen Nationalstiftung; 2001–2012 Mitglied im Deutschen Ethikrat; Hochschulbeirat der Evangelischen Kirche in Deutschland; 2008–2014 Honorarprofessor der Universität Wuhan; seit 2011 Mitglied der Grundwertekommission der SPD. Karl-Jaspers-Preisträger 2022. Zahlreiche Veröffentlichungen.

Richard Heinrich, ist a.o. Universitätsprofessor i.R., Universität Wien. Von 1986 bis 1999 Mitherausgeber der Buchreihe: *Wiener Reihe. Themen der Philosophie*. Hauptarbeitsgebiete: Klassische moderne Philosophie (bes. Descartes und Kant), Wittgenstein, Philosophie der frühen Neuzeit, Ästhetik, Analytische Philosophie. Monographien (Auswahl): *Kants Erfahrungsraum. Metaphysischer Ursprung und kritische Entwicklung*, Freiburg 1986; *Die Erhebung des Gedankens*, Wien 1990; *Wittgensteins Grenze*, Wien 1993; *Wahrheit*, Stuttgart/Wien 2009. Neuere Artikel: *Green and Orange – Colour and Space in Wittgenstein*, 2014; *Richard Wollheim on seeing-in: from representational seeing to imagination*, 2016; *Rechnen und Zeichnen – Klee und Wittgenstein*, 2017; *Does philosophy need (its own) words?*, 2017; *Incomplete Pictures and Specific Forms. Wittgenstein around 1930*, 2020.

Angela Kallhoff ist Universitätsprofessorin für Ethik mit besonderer Berücksichtigung von angewandter Ethik an der Universität Wien. Dort war sie Leiterin der Forschungsplattform „Nano-Norms-Nature“ und hat das Projekt „New Directions in Plant Ethics“ geleitet. Sie ist Vizedirektorin der Vienna Doctoral School for Philosophy and Key Investigator im Exzellenzcluster „The Knowledge Crisis“. Ihre Forschungsgebiete umfassen die Grundlagen der Ethik, Natur- und Klimaethik und politische Philosophie. Neben zahlreichen Fachbeiträgen und Herausgeberschaften ist sie die Verfasserin von: *Prinzipien der Pflanzenethik*, Frankfurt am Main 2002; *Ethischer Naturalismus nach Aristoteles*, Paderborn 2010;

Why Democracy Needs Public Goods, Lanham, MD 2011; *Politische Philosophie des Bürgers*, Wien 2013; *Climate Justice and Collective Action*, London/New York 2021; *Der Mensch – das moralische Tier*, Berlin 2022.

Othmar Kastner ist Lecturer am Institut für Ethik und Gesellschaftslehre der Universität Graz; Promotion mit einer Arbeit zu Derridas Rezeption von Kants Moralphilosophie (2013). Wichtigste Veröffentlichungen: „*Freiheit ohne Autonomie*“?: Überlegungen zu Adornos und Derridas Kritik an Kants Begriff der Freiheit, in: *Derrida und Adorno: Zur Aktualität von Dekonstruktion und Frankfurter Schule*, hg. v. Eva Laquière-Waniek und Erik M. Vogt, Wien 2008, 206–216; *Die Anerkennung der Arbeit. Bemerkungen zu Hegels praktischer Philosophie ausgehend von der Philosophie des Geistes von 1805/1806*, in: *Systembegriffe um 1800 – 1809. Systeme in Bewegung*, hg. v. Violetta L. Waibel, Christian Danz und Jürgen Stolzenberg, Hamburg 2018.

Sophie Loidolt ist Universitätsprofessorin und Lehrstuhlinhaberin für Praktische Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt. Mitglied der Jungen Akademie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (2014–2022). „Visiting Scholar“ an der New School for Social Research (2010) und „Recurrent Visiting Professor“ am Center for Subjectivity Research, Universität Kopenhagen (2020–2025). Vizepräsidentin und Präsidentin der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung (2021–2025). Forschungsschwerpunkte in der Phänomenologie, der politischen Philosophie, der Rechtsphilosophie und Ethik sowie in der Transzendentalphilosophie und der Philosophie des Geistes. Monographien: *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls*, Dordrecht 2009; *Einführung in die Rechtsphänomenologie. Eine historisch-systematische Darstellung*, Tübingen 2010; *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, New York 2017. Neuere Herausgeberschaften: *The Routledge Handbook for Political Phenomenology*, Hg. mit Nils Baratella, Steffen Herrmann, Tobias Matzner und Gerhard Thonhauser, New York 2024; *Phenomenology and Personal Identity*, Hg. mit Jakub Čapek. Special Issue, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2021.

Helma Riefenthaler, Mag. phil. Dr. phil. Philosophiestudium an der Universität Wien, Forschungsschwerpunkte: Ethik, Ontologie, Markt und Moral. Publikationen zu ethisch-ontologischen und gesellschaftsrelevanten Fragestellungen. Wichtigste Veröffentlichungen: *Kommunizierte Wirtschaftsethik*, Wien 2008; *Zur Relevanz mitteleuropäischer Identität*, Hg. mit Matthias Flatscher, Caroline Hornstein-Tomic und Ante Perisa, Wien 2010; *Humanismus und Ethik als Brücke zwischen den Kulturen*, Hg. zusammen mit Peter Kampits, Heinz Krumpel und Ellen Büll, Wien 2013; Buchbeiträge u. a. *Brennpunkt Wirtschaftsethik: Humanistischer Existentialismus versus Humankapitalismus*, in: *Humane Existenz. Reflexionen zur Ethik in einer pluralistischen Gesellschaft*, hg. v. Klaus Dethloff et al., Berlin 2007, 217–225; *Die Erben-generation und die Armutsfalle: Anmerkungen zu Generationengerechtigkeit, Generationenverantwortung und Sein-Sollen-Sein*, in: *Risiko versus Planbarkeit – Das Ende der Solidarität*, hg. v. Johannes Martinek und Wolfgang Mazal, Wien 2010, 17–28; *Ich ist ein/e Andere/r*, in: *Fichte und Sartre über Freiheit: Das Ich und der Andere*, hg. v. Violetta Waibel, Berlin 2015, 211–230.

Philipp Schaller studierte in Wien Philosophie und Geschichte und schloss im Jahr 2012 unter der Betreuung von Herta Nagl-Docekal mit einer Arbeit zu Hegels Behandlung der Religion ab. An der Universität Wien war er von 2013–2017 Universitätsassistent am Fachbereich für Europäische Philosophie/Continental Philosophy unter Violetta Waibel. Er arbeitet an einer Dissertationsschrift zum Thema der Rivalität zwischen Philosophie und Literatur in Hinblick auf moralische Fragestellungen bei Schiller und Dostojewskij in Auseinandersetzung mit Kants Philosophie. Seine Forschungsschwerpunk-

te liegen an den Schnittstellen von Ethik und Ästhetik und in der Beschäftigung mit klassischen Begriffen der neuzeitlichen Philosophie und Metaphysik von Descartes bis Hegel, insbesondere jenen des Geistes und der Freiheit. Wichtigste Publikationen: *Kant, Rilke und die allzeit bereiten Geister*, gemeinsam mit Christoph Leschanz; in: *Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa*, hg. v. Violetta L. Waibel et al., Wien 2015; *Die Freiheit im Spiegel der Natur. Kant, Schiller, Dostojewskij*, in: *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant Kongresses*, hg. v. Violetta L. Waibel et al., Berlin 2019; *Wenn der Geist zum Künstler wird. Politik und Kunst in Hegels konkretem Wissen*, in: *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, hg. v. T. S. Hoffmann und H. Neumann, Berlin 2019; *Verwandlungen. Dichter als Leser Kants*, Hg. mit Violetta L. Waibel, Gabriele Geml und Sarah Caroline Jakobsohn, Göttingen 2023.

Jens Timmermann wurde in Göttingen mit einer Arbeit zu Kants Freiheitslehre promoviert. Nach einem dreijährigen Forschungsaufenthalt in Oxford nahm er im Jahr 2000 eine Universitätsdozentur an der Universität St. Andrews in Schottland an. Seit 2015 bekleidet er den dortigen Lehrstuhl für Moralphilosophie. Zu seinen Veröffentlichungen zählen *Sittengesetz und Freiheit*, Berlin/New York 2003; *Kant's „Groundwork of the Metaphysics of Morals“: A Commentary*, Cambridge 2007; *Kant's Will at the Crossroads*, Oxford 2022; „*Kant and the Supposed Right to Lie*“, Cambridge 2024, und die deutsch-englische Ausgabe von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hg., Cambridge 2011.

Violetta L. Waibel, Universitätsprofessorin für Europäische Philosophie an der Universität Wien (2009–2023); Organisatorin des 30. Internationalen Hegel-Kongresses in Wien (*Hegels Antwort auf Kant*) im April 2014 und des 12. Internationalen Kant-Kongresses (*Natur und Freiheit*) im September 2015 in Wien; Kuratierung der Ausstellung *Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa* und Hg. des gleichnamigen Buchs zur Ausstellung während des XII. Internationalen Kant-Kongresses; zugleich englisch: *Detours. Approaches to Immanuel Kant in Vienna, in Austria and in Eastern Europe*, Göttingen 2015. Weitere Buchpublikationen: *Hölderlin und Fichte. 1794–1800*, Paderborn 2000; *Es gibt Kunstwerke – wie sind sie möglich?*, Hg. mit Konrad Paul Liessmann, München 2014; *Spinozas Affektenlehre und ihre Rezeption im Deutschen Idealismus, der Romantik und der Moderne*, Hg., Hamburg 2012; *Fichte und Sartre über Freiheit. Das Ich und der Andere*, Hg., Berlin/New York 2015; *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*, 5 Bände, Hg. mit Margit Ruffing und David Wagner, Berlin 2019; *Ein Zeichen sind wir, deutungslos. Hölderlin lesen, Ikkyū Sōjun hören, Musik denken*, Hg., Göttingen 2020; *Verwandlungen. Dichter als Leser Kants*, Hg. mit Gabriele Geml, Philipp Schaller und Sarah Caroline Jakobsohn, Göttingen 2023; *Stimme - Ausdruck - Philosophie. Philosophische Erkundungen der Neuen Musik*. Hg. mit Salome Kammer, München 2024. Mitwirkende an der Tagungs- und Buchreihe *System der Vernunft – Kant und der Deutsche Idealismus* (6 Bände im Verlag Meiner). Gemeinsam mit Martin Vöhler und Jörg Robert Mitherausgeberin der *Hölderlin-Forschungen* (Fink-Verlag). Organisatorin von interdisziplinär besetzten Konzert-Symposien (Reihe: Wort – Ton – Gestalt) u. a. mit dem Klangforum Wien; Wien Modern; Wiener Konzerthaus; ESSL Museum Klosterneuburg: 2011 und 2016 zu Hölderlin/Sōjun/Zender; 2015 zu Celan/Birtwistle; 2017 zu Kafka/Kurtág; 2018 zur Stimme mit Salome Kammer; 2020 zu Hölderlin/Hegel/Beethoven; 2022 zu Kants *Critik der Urtheilskraft*. Zahlreiche Beiträge zur theoretischen Philosophie (Bewusstsein, Subjektivität, Intersubjektivität, Raum und Zeit), zum Verhältnis von Kognition und Emotion sowie zur Ästhetik bei Kant, dem Deutschen Idealismus, der Romantik und der Moderne.

Anja Weiberg studierte Deutsche Philologie und Philosophie; seit 2001 ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie in Wien. Arbeitsschwerpunkte: Sprachphilosophie, Ethik. Jüngste Veröffentlichungen u. a.: „ $12 \times 12 = 144$ “: *Psychologische Sicherheit versus logischer Ausschluss des Irrtums*

in ‚Über Gewißeheit‘ am Beispiel des Rechnens, in: *Wittgenstein-Studien* 11/1 (2020); *Philosophical Concepts, the Ideal of Sublimation, and the ‚Unpredictability of Human Behaviour‘*, in: *Journal for the History of Analytical Philosophy* 9/4 (2021); *Wissenschaftliches Arbeiten im Philosophiestudium*, gemeinsam mit Matthias Flatscher und Gerald Posselt, 3., aktual. und überarb. Aufl., Wien 2021; *Wittgenstein-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Hg. mit Stefan Majetschak, Stuttgart 2022.

Personenregister

- Abel, Günter 159
Ackermann, Bruce 111
Adelung, Johann Christoph 170
Adorno, Theodor W. 1–2, 13–18, 20, 24, 26, 125–126, 128, 139
Albert, Hans 125
Allais, Lucy 247
Allison, Henry 186
Apel, Karl-Otto 77, 83
Arendt, Hannah 1, 4–5, 75–85, 87–93, 123, 128
Aristoteles 201
Asbach, Olaf 19
- Barbera, Sandro 145
Becker, Oskar 263–265
Beiner, Ronald 76–78, 91
Beiser, Frederick 153, 166, 169
Benhabib, Leyla 77–78
Benjamin, Walter 24
Bennett, Jonathan 186, 189
Bergson, Henri 27
Berkeley, George 190
Bernet, Rudolf 223, 227
Bloch, Ernst 128
Böhler, Arno 9, 229, 236
Bremer, Manuel Eugen 189
- Caranti, Luigi 196, 203
Cassirer, Ernst 129, 251, 253, 265
Cicero 123
Cornelius, Hans 19
Cressole, Michel 229, 235
- Dahrendorf, Ralf 125
Damasio, Antonio 143, 154
Dante 123
Danz, Christian 2–3, 25–26
Darwin, Charles 131–132
Deleuze, Gilles 1, 3, 9, 27–31, 33–36, 229–243
Derrida, Jacques 1, 5, 95, 98–99
Descartes, René 27, 33–34, 154, 160, 186, 191, 194, 196–197, 202, 218–220, 231–233
Dewey, John 124
- Dieringer, Volker 176, 180
Dirschauer, Stéphane 202
- Einstein, Albert 129–130, 263
Eliade, Mircea 266
Elisabeth II. 126
Erasmus von Rotterdam 123
- Fasching, Wolfgang 226–227
Feder, Johann Georg Heinrich 187
Feyerabend, Paul 127
Fischer, Kuno 159
Fishkin, Bruce S. 111
Forst, Rainer 97–98
Franz I. 176, 178
Freud, Sigmund 143, 156
- Gaitsch, Peter 10
Garve, Christian 187
Gerhardt, Volker 6, 78, 132, 159, 254
Gesang, Bernward 166–167
Ginsborg, Hannah 87
Goethe, Johann Wolfgang von 144
Götz, Johann Nikolaus 176
Guyer, Paul 168, 186, 193, 196
- Habermas, Jürgen 1, 6, 13, 26, 77, 82–83, 96, 103–104, 108–115, 117–123, 125–126
Hartmann, Frank 19
Haydn, Joseph 176
Heckmann, Heinz-Dieter 198
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 6, 47, 123–124, 133–134, 229, 239
Heidegger, Martin 9, 14, 79–80, 82, 84, 205–206, 208–209, 214–218, 230–232, 249, 252
Held, Klaus 207, 213
Heinrich, Richard 3, 8, 201, 246, 260, 262, 265
Henrich, Dieter 202
Herman, Barbara 167
Herzog, Annabel 93
Himmelmann, Beatrix 145
Hills, Alison 180
Hitler, Adolf 128

- Höffe, Otfried 246, 261, 264
Hölderlin, Friedrich 147
Horkheimer, Max 1–3, 13–26, 128
Hume, David 27, 210, 229
Husserl, Edmund 1, 9, 79, 84, 91, 205–220,
222–226, 266
Hutter, Axel 157
- Jaspers, Karl 4, 75, 77, 79, 81–82, 124
Johnson, Robert 166
Jonas, Hans 128
- Kallhoff, Angela 6, 112–113
Karl V. 176, 178
Kastner, Othmar 5
Kateb, George 78
Kaulbach Friedrich 144
Kelsen, Hans 128
Kerslake, Christian 230
Kern, Iso 214–215, 223, 227
Kierkegaard, Søren 79
Kirscher, Gilbert 250, 252
Kittmann, Siegfried 145
Kleisthenes 136
Korsgaard, Christine 182
Koyré, Alexandre 251
Kritias 136
Krüger, Gerhard 252, 254
Kuhn, Thomas S. 127
- Lakatos, Imre 127
Landau, Albert 166
Larmore, Charles 116
Langthaler, Rudolf 133
La Rochefoucauld, François de 164
Lask, Emil 14, 265
Leibniz, Gottfried Wilhelm 131
Loidolt, Sophie 4, 9, 78, 83, 89, 208, 215, 225,
247
Löwith, Karl 128
Lukrez 27, 229
- MacLachlan, Alice 93
Marbach, Eduard 223, 227
Margalit, Avishaj 1, 4, 51–55, 57–72
Marx, Karl 6, 47, 123–124, 133–135
Melnick, Arthur 192, 204
- Mendelssohn, Moses 14, 194
Milton, John 123
- Nagl-Docekal, Herta 95–96
Neugebauer, Georg 14, 24
Neumann, Ulfried 51
Newton, Issac 129–130, 259
Nietzsche, Friedrich 1, 7, 13, 27–28, 35, 79, 127,
131, 133, 143–164, 229–230, 242–243
Noë, Robert Alva 191, 202
Nowak, Kurt 14
- O'Neill, Onora 114
Overbeck, Franz 158–159
- Parain, Brice 40
Pardey, Ulrich 194
Parnet, Claire 27
Perikles 136
Peters, Bernhard 122
Pilot, Harald 125
Pistorius, Hermann Andreas 1, 7–8, 165–168,
171–175, 177–180
Platon 6, 40, 77, 123–124, 133–136, 143, 164
Plessner, Helmuth 124
Plutarch 123
Popper, Karl Raimund 1, 6, 123–140
- Ralfs, Günther 265–266
Rawls, John 1, 6, 103–104, 108, 114–123, 127
Reath, Andrew 168
Rée, Paul 158–159, 163
Recki, Birgit 20, 160
Reichenbach, Hans 249
Renz, Ursula 161
Riefenthaler, Helma 3
Riekher, Rose 21
Rimbaud, Arthur 238
Rukgaber, Matthew S. 197–198
Rupschus, Andreas 159
- Sade, Donatien Marquis de 13, 16–18
Sartre, Jean-Paul 1, 3, 37–50
Schadow, Steffi 150
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 26, 79, 239
Schiller, Friedrich 146–150, 152–157
Schnädelbach, Herbert 14, 21, 23, 26

- Schopenhauer, Arthur 21–22, 143–145, 161, 163
 Schrödinger, Erwin 263
 Schweppenhäuser, Gerhard 13
 Seel, Gerhard 46
 Sensen, Oliver 166, 175
 Silber, John R. 169
 Sokrates 81, 135–136, 139
 Spinoza, Baruch de 3, 7, 27–28, 30–31, 35, 143–
 144, 154, 156–162, 164, 229, 238–243
 Stegmaier, Werner 159
 Strawson, Peter F. 189, 196, 249
- Taylor, Charles 111
 Thales 130
 Themistokles 136
 Thukydides 123, 136
 Tiefenbacher, Alexander 160
 Tillich, Paul 1–3, 15, 24–26
 Timmermann, Jens 7–8, 167, 169, 171, 182
 Topolski, Anya 93
- Troeltsch, Ernst 14
 Trotzki, Leo 47
- Villa, Dana 78
 Voegelin, Eric 128
- Waibel, Violetta L. 7, 153
 Warner, Michael 112
 Weber, Max 15, 22
 Weiberg, Anja 4
 Weil, Eric 1, 10, 245–246, 250–257, 260, 263
 Wellmer, Abrecht 78
 White Beck, Lewis 171, 176
 Whitehead, Alfred North 134
 Williams, Garrath 93
 Wittgenstein, Ludwig 27, 124, 185–186, 202
 Wroblewsky, Vincent von 38, 43
 Wurzer, William Stefan 159
- Zahavi, Dan 213, 224–225
 Zaumseil, Fred Felix 137

Sachregister

- Aberglaube 18, 243
Abglanz 57–59
Absolutheit 60, 93
Achtung 4, 7, 32, 52–53, 55–65, 68, 70, 149–152, 154, 157, 160, 166, 168, 172
Affekte 7, 17–19, 24, 152, 156, 158–163
Affektion 207, 236
Affektivität 1, 7, 160
Aktivität 16, 21, 35, 85, 155, 161, 202–203
Aktualisierung 5, 75, 81, 85, 90
Allgemeinheit 5, 32–34, 75, 86–87, 89, 91, 111, 207–208, 210
Andere/Anderer 4–5, 31, 33, 36, 41, 44–45, 50, 62–63, 65–67, 69–72, 81–92, 95–99, 107, 110, 114, 120, 125, 136–137, 140, 144, 146–147, 152, 163, 169–170, 175–176, 180, 236–238, 240–241
Andersheit 95–99
Angenehmes 8, 165, 169–170, 173–178
Anschauung 8, 155, 185, 187, 193, 195, 197–201, 206–210, 213–215, 218, 220–221, 226, 232–233, 237, 240–241, 247–249, 257–260, 265
Anschauungsbegriff 9, 205
Anschauungsformen 1, 8–10, 204–205, 209, 215–216, 241, 245–246, 249, 256, 260, 263
Anthropologie 26, 148, 170, 254
Appell 49, 81–82, 87
A priori (*auch* Apriori) 3, 9, 20, 29, 38, 40–41, 47, 50, 91, 148, 151–152, 155, 174–176, 185, 205, 207–208, 210, 234, 241, 258, 263
Apriorität 130, 207, 212, 239, 263
Aufklärung 2, 6, 13–17, 24, 41, 103, 105–106, 108, 136–139, 215
Äußerlichkeit 135, 199, 229
Autonomie 2–3, 5, 13, 26, 29–33, 56, 58–59, 61, 76, 82, 90, 95–96, 99, 114, 145, 149, 172, 181
Autonomieethik 2, 13–15, 17, 19–23, 26
Barbarei 14, 25
Begriffe 5, 7–10, 15–16, 23–24, 27–28, 30, 32–36, 39, 41–43, 45–46, 56, 61, 65–66, 69–71, 75–76, 79–82, 85, 123, 132, 137, 144, 148–149, 159, 162, 165–166, 168–177, 179, 185, 190, 192–193, 195–196, 198, 202–203, 205–210, 213–214, 226, 230, 233, 239, 242, 245, 247, 249, 261
Beharrlichkeit 188–189, 193–194, 220, 226
Bewusstsein 24, 39, 46, 71, 84, 91, 137, 161, 187–188, 190, 195–196, 198, 200, 209–211, 214–227, 232, 242
Bewusstseinsstrom 9, 84, 205, 211, 214, 219
Beziehung 8–9, 51, 54, 62, 65, 70–71, 129, 166, 175, 185, 189, 191, 197, 200, 202, 204, 214, 220, 224, 229, 234
Böses 60, 158–160, 168–171, 175–176, 178–179, 182
Bürgertum 13, 26, 134 (Weltbürgertum)
Cogito 9, 218–220, 230–232. *Siehe auch* Ich denke
Dasein 1, 18, 31, 80, 84, 129, 161, 186–188, 191, 193–196, 198, 215–217, 220–222, 224, 260
Dauer 220, 222–223, 225, 227, 239–241
Demokratie 109–114, 119, 121–122, 127, 136–137
Demütigung 4, 64–72, 152
Denken 1, 3, 6, 9–10, 16–18, 20, 27–28, 33–35, 40–41, 44, 47, 77, 79, 81–82, 92, 128–129, 132, 134–135, 138–140, 144, 154, 156, 158–159, 161, 186, 191, 226, 231–236, 242–243, 251–254
Dialektik 2, 15, 17, 24, 40, 125, 164, 229, 250
Ding an sich 27, 199, 203–204, 212, 214, 247, 252, 260
Diskursethik 26, 109, 114, 121
Disziplin 28, 38, 46, 128
Eidetisch 208, 210, 212
Empirie 54, 239
Erfahrung 77, 81–82, 87–88, 131, 133, 174–175, 178, 186–188, 191–194, 196–200,

- 202–203, 206–207, 209–210, 212–213,
218–221, 230, 233, 245–248, 255, 257, 259,
261
- Erfahrung, äußere 186–187, 191–193, 201–
203, 246, 257
- Erfahrungsbegriff 9, 205
- Erlebnis 207, 211–212, 214–216, 219, 223–225
- Erscheinung 9, 30, 47, 53, 91, 185, 188, 190–
193, 196–197, 199, 201, 203, 209–210, 212–
214, 216–221, 233–234, 239–242, 247,
249–250, 255–262, 265
- Essenz 31. *Siehe auch* Wesenheit
- Ethik 3–5, 7, 21, 23, 27–29, 31, 34, 38, 44–47,
78, 88, 93–94, 97, 129, 156, 158–161, 165,
167–168, 172–173, 239
- Eudämonismus 145
- Euklidizität 10, 263, 266
- Existentialismus 40, 42–44, 47, 49
- Existenzphilosophie 4, 75, 78–80
- Faktum 63, 83–84, 98, 116–117, 120, 222, 233,
240, 253, 258. *Siehe auch* Tatsache
- Faschismus 14
- Form 8–10, 15–17, 20, 26, 29, 32, 34, 36–37,
41–42, 44–45, 54, 60, 62, 64–65, 67–68,
70, 103, 107–109, 113, 119, 137, 143–144,
151, 167–168, 170, 185, 188, 191, 193, 196,
198, 201, 206, 208–210, 216, 218, 230, 233,
235, 237–242, 247–249, 255, 258–260, 265
- Formalismus 14, 18, 26, 166
- Fortschritt 6, 25, 103, 106–108, 118, 126, 185,
196
- Frankfurter Schule 15, 25, 125, 138
- Freiheit 1–4, 6–7, 17, 24–26, 28–33, 35, 37,
39–42, 44–49, 58–59, 68, 76, 79–82, 88,
93, 95–97, 99, 105–107, 110–111, 114, 123–
124, 127, 129, 131, 134, 136, 138, 140, 146,
149, 151, 162, 166, 182, 239, 250, 252, 255
- Freiheitsbegriff 25–26, 42, 81
- Friede 92, 126, 134, 138, 162
- Ganzes 22, 125, 129, 135, 156, 198, 242, 249–
250, 255–256, 260–263
- Ganzheit 211, 260
- Gattung 58, 60–61, 63, 83, 132
- Gebrechlichkeit 66, 71
- Gefahr 36, 53, 63, 76, 98, 136, 139, 180
- Gefühl 1, 4, 6–7, 23–24, 28, 43, 53, 66–70,
86–87, 143–144, 146–147, 149–152, 154–
157, 160, 162, 168, 174–175, 178, 208, 259
- Gegenbegriff 65, 132, 200–201, 242
- Gegenstandsbegriff 91, 171
- Geist 6, 17, 31, 39, 124, 129, 133, 137, 146, 155–
156, 161, 164, 207, 212, 238–242
- Gemeinschaft 67, 76, 89–90, 110, 113, 121, 133
- Gerechtigkeit 107, 112, 117–118, 133, 251
- Geschichte 25, 41–42, 44–46, 49, 92, 135, 138,
140, 158, 229, 235, 238, 251–252
- Gesellschaft 6, 13, 15, 18, 20, 22–24, 39, 46,
48–50, 54, 103–104, 106–110, 114–116,
118–120, 122, 135–138, 140
- Gesellschaft, offene 6, 123, 131, 133–138
- Gesetz 5, 7, 17, 21, 23, 29, 32–33, 50, 53–56,
58, 60, 70, 94–95, 98–99, 134, 148–152,
165–169, 171–174, 179, 181, 207–208, 218,
264–265
- Gesetz, moralisches 5, 7, 28, 30, 32, 55–56,
58–59, 61, 70–71, 85, 95, 97–99, 148, 151,
165–168, 171–174, 181–182, 253, 255
- Gesetzgebung 3, 28–30, 32–33, 56, 61, 165
- Glück 136, 146, 175, 180–182
- Glückseligkeit 23, 96, 169, 173–175, 178, 180,
182
- Gott 13, 18, 33, 44, 57, 147, 191, 197, 213–215,
242
- Göttliches 57–59
- Grausamkeit 64–66, 68, 147–148
- Grundbegriff 28, 77, 79, 169
- Gutes 7–8, 44, 53, 61, 116, 144, 147, 152, 160,
165–179, 181, 251
- Hedonismus 173–177, 180
- Heiligkeit 59, 147
- Herrschaft 15–17, 128, 147, 160–162
- Historismus 14, 124
- 7, 19–21, 23, 85, 96, 188–189, 203, 212, 215, 225,
232, 234, 236–239, 242–243
- Ich denke 9, 15, 34, 232, 234, 236–237, 243
- Idealismus 8–9, 47, 124, 156, 186–192, 199,
205, 211, 225, 247–248, 266
- Idee 6, 16, 23, 30–31, 40, 49, 55, 58, 61–62,
80, 87, 109, 114–115, 118, 126, 132, 134–136,

- 146, 148, 161, 174, 179, 193, 197, 251, 255 – 256, 262
- Imperativ, hypothetischer 39, 41, 46, 151, 172, 178, 182
- Imperativ, kategorischer 3, 7, 20, 23 – 24, 26 – 27, 38 – 39, 41, 43, 46 – 47, 49, 98 – 99, 107, 143 – 145, 148, 151 – 153, 165, 172
- Imperativ, moralischer 150 – 151, 173
- Inkongruenz 259
- In-Sein 185, 198, 201, 260 – 261
- Institutionen 54, 111, 138
- Intentionalität 9, 42 – 43, 77, 205 – 206, 208 – 209, 219, 223, 225 – 226
- Intersubjektivität 5, 38, 75, 91
- Kausalität 62, 130, 151, 181, 220
- Kirche 106, 118
- Körper 31, 39 – 41, 90, 188, 192, 219, 239 – 241, 243
- Korrelation 206, 215 – 216, 226, 237, 251 – 252
- Kosmos 250 – 252, 256
- Kosmologie 232, 250 (Kosmologie-Kritik)
- Kreativität 3, 27, 33
- Kritische Theorie 21, 138
- Lebenswelt 3, 10, 39 – 41, 43 – 44, 49
- Leib 216, 236 – 237, 240, 258
- Leiblichkeit 216, 245
- Leiden 148, 161
- Leidensfähigkeit 53, 63, 65
- Lüge 43, 49, 55
- Lust 76, 86 – 87, 89, 144 – 147, 173 – 178
- Lustgewinn 173 – 174, 178, 182
- Materie 29, 34, 167 – 168, 194, 199, 248, 259
- Maxime 6, 17, 22, 32 – 33, 47, 56, 97, 106 – 107, 148 – 152, 160 – 161, 179 – 180
- Meinungsfreiheit 110, 117, 138
- Menschenrechte 134, 138
- Menschenwürde 4, 51, 53, 58, 60, 65, 68, 71, 80, 82
- Menschlichkeit 60, 67, 134, 140
- Metaphysik 20, 28, 79, 125, 129, 132, 144, 148, 187, 252, 254
- Missbrauch 59, 61
- Miteinander 5, 51, 62, 82, 93 – 96, 98, 112, 115, 118, 120, 159, 176, 197, 229
- Mitleid 4, 24, 53, 153
- Moral 2 – 4, 7, 13, 15 – 18, 20, 22 – 24, 28, 37 – 42, 46 – 49, 52, 62, 98, 107, 145, 148 – 150, 152, 155, 159, 163 – 164, 182, 252
- Moralität 4, 6, 54 – 56, 95, 148, 150, 153, 256
- Moralphilosophie 1 – 4, 21, 37 – 38, 43 – 44, 46 – 47, 49, 70, 107, 145 – 146, 148, 153 – 154, 156 – 157
- Natur 7, 15, 17 – 18, 21, 31, 34 – 35, 49, 55, 60, 88, 95, 105, 131, 144, 148 – 151, 157, 159, 162, 174, 182, 187, 207, 242 – 243, 255 – 256, 264 – 265
- Naturphilosophie 2, 128, 242
- Neigung 17 – 18, 32 – 33, 55, 126, 139, 147, 151, 160, 173 – 175, 178, 181
- Neukantianismus 26, 208
- Normativität 1, 5, 95 – 98, 167
- Nötigung 3, 28, 32 – 33, 35 – 36, 146
- Notwendigkeit 4, 7, 31, 49, 88, 106, 138 – 139, 152, 207 – 208, 222, 242
- Objektivität 193 – 194, 206 – 207
- Öffentlichkeit 5 – 6, 75, 80, 85, 92, 103 – 104, 107 – 113, 115 – 121, 123, 137 – 138
- Opfer 53 – 54, 63, 67 – 69, 72, 147
- Organismus 132, 255 – 256
- Paralogismus 187 – 192, 199
- Passivität 161, 195, 203, 237
- Person 53, 56, 61 – 62, 66 – 70, 83 – 84, 88, 92, 96, 105 – 106, 108, 110, 114, 116, 119 – 120, 136 – 137, 151, 180, 209, 234, 239, 243
- Pflicht 1, 21, 23, 32, 41 – 42, 44, 53, 55, 70, 95, 97, 106 – 107, 121, 144, 146 – 147, 149 – 150, 152, 167, 173, 180
- Pflicht, moralische 144, 146
- Pflichtbegriff 7, 41, 71, 149
- Phänomen 13, 20, 64, 66, 71, 77, 85, 88, 207, 209, 217 – 218, 223, 226, 233, 248, 258 – 260
- Phänomenologie 9, 45, 77 – 78, 85, 205, 207, 209, 212 – 213, 215 – 218, 226 – 227
- Psychologie 154 – 158, 187, 193, 232
- Physik 129, 130, 263, 265 – 266
- Pluralismus 76, 116 – 117, 120, 122
- Pluralität 4 – 5, 75 – 78, 82 – 85, 88, 90 – 94, 119 – 120, 263, 265

- Publizität 6, 103–104, 106–108, 110–111, 113–115, 120–121
 Rationalismus 125, 126, 139, 258
 Raum 1, 2, 8, 10, 46, 91, 111, 119, 128, 130, 185–186, 190, 192–193, 195–201, 203, 207, 209–210, 215–219, 233, 239–242, 245–249, 257–266
 Raumsinn 264–266
 Realität 38–39, 42, 44–45, 79, 129, 190–192, 194, 197, 211–212, 214, 216, 225–226, 246–248, 259–260xxx
 Realität, empirische 246–247, 263
 Reinheit 30, 33, 148
 Rekognition 33–35
 Republikanismus 110, 113
 Retention 222–225, 227
 Rezeptivität 88, 208, 237

 Scham 69
 Schema 3, 42, 45, 131, 233
 Schizoid 235, 237
 Schwärmerei, moralische 52
 Seele 31, 52, 153–154, 164, 189, 194
 Sein 8–9, 32, 34, 41, 79–80, 82, 84–85, 91, 198–199, 201, 208, 211, 213–214, 218, 231–232, 234, 236, 247, 260–261
 Selbst 13, 32, 80, 82, 88, 92, 203, 217, 221–222, 235, 237
 Selbstaffektion 202, 203, 217, 224, 238
 Selbstbewusstsein 17, 188, 192–193, 196, 198, 224, 226, 236, 242
 Selbstbewusstseinstheorie 37, 43, 46
 Selbstgesetzgebung 5, 17, 29, 31, 95–96, 99, 109–110
 Sensus communis 4, 34, 75, 82, 87–88, 90
 Sentimentalität 52–53
 Sinn 8, 10, 13, 16, 21, 38, 45, 47, 77, 86–88, 90, 92, 111, 113, 169, 186, 196, 201, 203, 210, 212, 234, 245, 250–256, 258, 260, 263–265
 Sinn, äußerer 8, 185, 192–193, 196–199, 201, 203–204, 241
 Sinn, innerer 175, 185, 187, 192–194, 196–198, 200–204, 219, 230–231, 233–234, 236–239, 241–242
 Sinnlichkeit 1, 7, 87–88, 144–145, 147, 149–150, 154–156, 162, 190, 196, 203–204, 207–208, 210, 241–242, 246, 248–249, 258–259, 264–265
 Sittengesetz 1, 3, 17–18, 21–23, 25–26, 38, 40, 47, 97–98, 146–147, 149–150, 157, 166, 175
 Spaltung 237–239
 Spontaneität 16, 80–81, 85, 90, 162, 202–203, 208, 235–236
 Substanz 31, 36, 80, 114, 168, 191, 197, 223
 Subjekt 5, 8–9, 14–16, 32–33, 48, 59, 75, 79, 86, 91, 96, 146, 161, 177, 185, 192, 197, 202–204, 208, 216–218, 230, 232–233, 235–236, 238–239, 241–243, 248, 254, 256
 Subjekt, transzendentes 15–16
 Synthesis 206, 217, 250, 255–256, 262
 System 10, 15–17, 19, 26, 41–42, 47, 156, 187, 198, 238, 250–251, 254–256, 261

 Tätigkeit 5, 20, 56, 61, 75, 85, 258
 Tatsache 10, 16, 45, 61, 69, 125, 161, 193, 207, 212, 253–255, 257–261, 263
 Tier 64, 67–68, 151
 Transzendente Idealität 246–248
 Transzendentaler Empirismus 9, 234, 239, 241–243
 Transzendentalphilosophie 44, 91, 205–207, 263–264
 Transzendenz 44, 81

 Universalität 60, 99, 139
 Unlust 89, 148, 174–175
 Unmündigkeit 105
 Unterwerfung 3, 27–28, 32–35, 68, 229
 Urbewusstsein 224–226
 Urteil 1, 4–5, 19, 75–76, 78, 85–93, 126, 155, 158, 170, 175, 182, 185, 207

 Verachtung 35, 59, 70
 Verantwortung 5, 39, 41–47, 49, 96–98, 128, 131
 Verbindlichkeit 4, 34–35, 99, 130
 Verbrechen 18
 Vermögen 5, 29, 34, 55, 60, 64, 70, 89, 90–91, 95, 114, 148, 155–156, 174, 179, 207, 229, 240
 Vernunft 1–2, 4–7, 9–10, 13, 15–19, 21, 24–26, 29–30, 32–33, 39, 41, 55–56, 59, 61–62, 70–71, 80–83, 88, 90–91, 95, 98,

- 103, 105, 108 – 111, 113 – 114, 117 – 123, 125, 127, 133, 136, 139, 143 – 151, 153 – 157, 162, 166, 168 – 169, 171 – 172, 174, 176 – 179, 181 – 182, 193, 207 – 208, 229, 233, 246, 253, 255
- Vernunft, moralische 147, 182
- Vernunft, öffentliche 6, 103 – 104, 109, 116 – 118, 120
- Vernunftbegriff 1, 14, 16 – 17, 19, 25
- Vernunftgebrauch 103 – 104, 108, 114 – 119, 121
- Verstandesbegriff 156, 233 – 234, 245, 249
- Vielheit 83, 88, 167
- Vorhandensein 84, 214, 215
- Vorstellung 6, 15, 29, 32, 35, 53, 55, 57 – 58, 89, 103 – 104, 106, 108 – 111, 113 – 114, 133, 150, 161, 165, 174, 179, 185, 188 – 189, 192, 194 – 195, 197 – 200, 202 – 203, 214, 217, 219 – 222, 226, 236, 239 – 242, 247 – 250, 258
- Wahl 3, 37, 39, 42, 44, 46 – 49, 111, 113, 115, 144, 178, 181, 252
- Wahrnehmung 21, 89, 187, 190, 192, 195, 197, 199, 202, 211 – 213, 216, 220, 248
- Wahrnehmung, unmittelbare 190 – 191, 194 – 195, 198, 200, 202 – 203
- Weltkrieg, Zweiter 44, 137
- Wert 42, 55 – 56, 60, 70, 86, 91 – 92, 117, 152, 165 – 167, 170, 175, 179, 181, 233 – 234
- Werte 36, 44, 116 – 121, 159, 166 – 167, 169, 171, 173, 181, 230, 232 – 233
- Wesen 7, 29, 32 – 33, 42, 53, 56, 58 – 62, 82, 88, 97 – 98, 118, 146 – 149, 151, 155, 162, 170, 175, 192, 207, 211 – 213, 232 – 233, 236 – 237, 240, 242, 254, 256
- Wesenheit 31
- Widerlegung 189, 194
- Widerlegung (des Idealismus) 8 – 9, 185 – 198, 203, 205, 218, 220, 225, 257
- Wiederholung 39, 42, 155, 237, 240
- Wille 3, 5, 17 – 18, 20, 22 – 23, 25 – 26, 28 – 33, 35 – 36, 41, 55 – 56, 58, 61, 95, 98, 144, 146, 148, 152, 160 – 162, 165 – 167, 171 – 175, 178 – 179, 181 – 182
- Wille, guter 17, 27, 33 – 34, 47 – 48, 55, 165 – 168, 179
- Würde 4, 51 – 52, 55 – 56, 58, 60 – 61, 65, 68 – 72, 79 – 80, 82, 92, 95 – 97, 148 – 149, 166
- Würdebegriff 4, 52, 71
- Zeit 1, 2, 8 – 9, 22, 26, 37, 41, 44, 66, 104, 125 – 126, 130, 156, 158, 167, 185, 187 – 189, 193, 196 – 201, 203, 205, 207, 209 – 210, 215 – 226, 230 – 242, 245 – 249, 257 – 258, 260 – 261
- Zeitbewusstsein 9, 205, 216 – 217, 222, 224
- Zivilisation 13, 18
- Zufälligkeit 54, 211
- Zwang 32, 35, 146, 249
- Zweck 3, 23, 39, 42, 48, 55 – 56, 59, 87, 111, 158, 167, 171 – 172, 177 – 180, 199, 254, 256
- Zwecke, Reich der 32, 47 – 50, 59, 62, 97
- Zweckmäßigkeit 87, 105, 254 – 255

