

PRAKTISCHE PHILOSOPHIE UND DAS TRANSZENDENTALE

Bulletin
der Heinrich Barth – Gesellschaft

Heinrich Barth-Gesellschaft

Präsident: Prof. Dr. Armin Wildermuth, Goethestr. 20, 9008 St.Gallen
Sekretariat: Christian Graf, Bartenheimerstr. 43, 4055 Basel
Vorstand: Dr. Felix Belussi; Rudolf Bind; Günther Hauff; Dr. Daniel Kipfer; Dr. Harald Schwaetzer.
Quästor: Dr. Georg Maier
Ehrenmitglied: Prof. Dr. Gerhard Huber

Bulletin Nr. 11 Juli 2004

Inhalt

Vorwort

Praktische Philosophie und das Transzendente
(*Armin Wildermuth*) 2

Aus Heinrich Barths Umfeld

Heinrich Barths Grundlegung der praktischen Vernunft
(*Kristin Zeyer*) 6

Rezensionen

Kants Kritik der reinen Vernunft (Otto Höffe) (*Christian Graf*) 31

Ernst Cassirer: Goethe-Vorlesungen (*Harald Schwaetzer*) 40

Dokumentation

Das Problem des Transzendentalen – Thesen aus Heinrich Barths Seminar (S.S. 1956) 44

Heinrich Barth-Gesellschaft

Bericht des Präsidenten für das Jahr 2003 (*Armin Wildermuth*) 57

Vortragsveranstaltungen

Samstag, 4. September 2004, Dr. Georg Maier,
10.30 Uhr im BildungsZentrum, Missionsstrasse 21, Basel;
Samstag, 20. November 2004 Prof. Dr. Emil Angehrn,
10.30 Uhr im Rest. Schnabel am Rümelinplatz, Basel. 59

Praktische Philosophie und das Transzendente

An Darstellungen und Interpretationen von Kants Philosophie besteht in diesem Jahr 2004 – in dem sich der 200. Todestag des Königsberger Philosophen jährt – kein Mangel. Pünktlich zum Gedenkjahr erschienen auch gross angelegte Untersuchungen, die seine Denkleistung unter neuen Gesichtspunkten erhellen. Die Autoren sind durchgehend der Ansicht, dass Kant zu den Begründern der modernen Philosophie gehört. Allerdings werden auch viele Klischees wiederholt, die gerade verhindern, vor allem sein systematisches Riesenwerk in den Blick zu bekommen. Oft vermitteln die Interpreten den Eindruck, als ob sich für Kant die Transzendentalphilosophie mit der Kritik der theoretischen Vernunft erschöpft habe. Dementsprechend wird auch die praktische Vernunft im Sinne einer Ethik-Begründung durch das menschliche Subjekt theoretisch reduziert und im Sinne von sprachlich artikulierbaren „Grundsätzen“ expliziert. Dass diese Aussage, die heute so selbstverständlich daherkommt, etliche Missverständnisse enthält, kann eine sorgfältige Lektüre von Heinrich Barths *Philosophie der praktischen Vernunft* aus dem Jahre 1927 namhaft machen.

Die folgenden Beiträge von *Kirstin Zeyer* und *Christian Graf* und nicht zuletzt die Seminarthesen Barths aus dem Jahr 1956 über das Transzendente sind erhellend genug, um das Besondere und für heutige Leser Ungewohnte der kantischen Grundlegungen hervortreten zu lassen, wie sie sich in Barths Sicht präsentieren. Es ist das grosse Verdienst Kirstin Zeyers, eigentlich zum ersten Male Barths *Philosophie der praktischen Vernunft* einer gründlichen und von offenem Geist durchdrungenen Analyse unterworfen und genuin zur Darstellung gebracht zu haben.

Einige leitende Einsichten Barths seien hier den Beiträgen vorangestellt und mit wenigen Hinweisen auf die weitere Entfaltung seiner Philosophie ergänzt:

- „Kants Philosophie der <Praktischen Vernunft> darf wohl als eine Entdeckung von einzigartigem Gewichte und unvergleichbarer Tragweite bezeichnet werden.“ (PPV 88) „Wir wissen ..., dass Kant in der Reihe der grossen Systematiker des Denkens eine grundsätzliche Sonderstellung einnimmt ... Seine scheinbar so dürftige Fragestellung ist in Wahrheit von einem Radikalismus getragen, der noch von keiner Philosophie überboten worden ist.“ (PPV 116f)

- Kants Radikalismus ist nicht zuletzt in seinem strengen Formalismus zu suchen, der ihn von allen spekulativen Versuchen bewahrt. Mit Recht hebt *Kirstin Zeyer* den Grundgedanken Barths hervor: „Die Idee der Vernunft selbst bietet die transzendente Begründung aller ihrer Ausbreitung in Wissenschaft und Leben.“ (PPV 31) Damit ist der Bezug auf das Problem des Transzendentalen, das das ganze Denken Barths zeitlebens durchzieht, benannt.
- Kant – so nach Barth – stellt das Prinzip der praktischen Vernunft auf das Prinzip ihrer eigenen Autonomie und entdeckt deren eigenständige Wirklichkeit. Darum ist es möglich, von einem deontologischen Sein zu sprechen, das in der monotonen Landschaft theoretischer Ontologie einem Vulkanausbruch gleich eine „Vertikaldimension“ (AH 87) aufbrechen lässt. Barth hält diesen kantischen Gedanken fest, den er schon in Platons Idee des Guten wirksam sieht und dem er auch seine eigene Existenzphilosophie einschreibt: „... bereits Kants Philosophie der praktischen Vernunft ist in ihren Grundpositionen Philosophie der Existenz.“ (EE 48) Man kann darum nicht grundsätzlich genug die Ursprungsbedeutung der Existenz veranschlagen.

Die Rezension von *Christian Graf* konfrontiert die Kant-Interpretation Otfried Höffes in seinem Werk *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie* mit den Positionen Heinrich Barths. In sorgfältigen Abwägungen von Parallelen und Übereinstimmungen erweisen sich für Graf die Positionen Barths als fundierter und in manchen zentralen Problem-bereichen als kant-kritischer als jene von Höffe. Eine grundsätzliche Divergenz besteht allerdings bereits im Ansatz des Vernunftgedankens. Höffe stützt sich auf jene Sätze Kants, die eine subjektivistische, ja anthropologische Deutung der Vernunft zulassen, so wenn er von der „menschlichen Vernunft“ oder von der „Menschenvernunft“ spricht. Kant bietet zweifelsohne oft ein ambivalentes Bild seines Denkens, wobei es letztlich auf die „kantfeste“ Kantdeutung des Interpreten ankommt, welcher Spur er folgen wird. Doch von der heute beliebten „detranszendentalisierten“ und human-bezogenen Position aus – die Graf als „Vom-Menschen-aus-Denken“ bezeichnet – entfällt in der modernen Philosophie die Transzendenz und damit auch das Fundament, von dem aus vielleicht auch Kant angemessen zu interpretieren wäre. In diesem Sinne deckt Graf auch die Sackgassen auf, in die der transzendental unreflektierte „Subjektivismus“ und die immer noch akzeptierte Unterscheidung von „Erscheinung und Ding an sich“ führen. - Bei seiner Argumentation konnte sich der Rezensent auf noch unveröffent-

lichte Manuskripte Barths abstützen, in denen die Selbsttranszendierung der Vernunft in transzendental einsichtiger Weise begründet wird.

Indirekt regt die Cassirer-Rezension von *Harald Schwaetzer* zu nachdenklichen kulturgeschichtlichen Überlegungen an. Die langsam in Gang kommende Cassirer-Renaissance im deutschsprachigen Raum ist ein Indiz dafür, dass Defizite im europäischen und vor allem auch deutschen Kulturverständnis beglichen werden. Bei aller Unterschiedenheit von Heinrich Barth und Ernst Cassirer ist ihr biographischer Bezug zum Marburger Neukantianismus festzuhalten. Beide haben in unterschiedlichen Lebenslagen Nähe und Distanz zum Neukantianismus gepflegt, aber stets gegenüber den wuchern- den Hegelianismen - vor und nach dem Zweiten Weltkrieg - am kantischen Erbe festgehalten. Das Desiderat eines Vergleichs zwischen der barthschen Erscheinungsphilosophie und Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* legt sich nahe. Was mit der Neu-Integrierung des cassirerschen Humanismus in das kulturgeschichtliche und –philosophische Bewusstsein auf dem Spiele steht, darüber orientiert der Essay-Band des an der Universität Luzern lehrenden Philosophieprofessors *Enno Rudolph*, erschienen unter dem Titel: *Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus* (Tübingen 2003). Wie der von Harald Schwaetzer rezensierte, im Meiner-Verlag publizierte 11. Nachlassband bezeugt, ist Cassirers Philosophie offen sowohl für die Geisteswissenschaften als auch für die Naturwissenschaften. Seine Beschäftigung mit Goethe - als „Goethe-Liebhaber“ - zeigt zudem, dass er gerade auch für den Wert von Goethes „Anschauen der Phänomene“ aufgeschlossen ist; dies ist nur ein Aspekt, der die Weite andeutet, in der Cassirers Denken sich bewegt.

Die unter der Rubrik *Dokumentation* veröffentlichten Thesen zum *Problem des Transzendentalen*, die im Sommersemester 1956 dem Philosophischen Seminar der Universität Basel vorgelegt wurden, sind in ihrem Gehalt in das Hauptwerk *Erkenntnis der Existenz* einbezogen worden. Sie grenzen sich ab gegenüber verschiedenen Transzendenz-Konzeptionen, die zwar in ihren besonderen Bereichen durchaus berechtigt sein mögen, doch gegenüber der streng gefassten transzendentalen Transzendenz als Derivate erscheinen müssen. Mit dem Ausblick auf die existentielle (und implizite auch theologische) Dimension, die in dem immer noch philosophisch reflektierten „Problem des Transzendentalen“ sich öffnet, ist die Grenze erreicht, an welcher der Philosoph Heinrich Barth mit gebotener Vorsicht inne hält.

Während der Niederschrift dieses Vorwortes trifft die Nachricht ein, dass die Heinrich Barth-Gesellschaft im Internet neu über eine Webseite verfügt: www.heinrich-barth.ch. Der Leiter des Sekretariates hat die Gelegenheit

benützt, eine umfangreiche und umsichtige Dokumentation zum Werk Heinrich Barths und der Heinrich Barth-Gesellschaft zu erstellen. Ein besonderer Abschnitt „Barth lesen“ führt auf kompetente Weise in das barthsche Denken ein. Im Namen der Gesellschaft spricht der Unterzeichnende *Christian Graf* seinen herzlichen Dank aus!

Armin Wildermuth

Heinrich Barths Grundlegung der praktischen Vernunft

Kirstin Zeyer

Einleitung: Ethik und Moral

Wenn Angehörige bestimmter Stände oder Berufe von den speziell auf sie zugeschnittenen Bereichsethiken verbindliche Antworten erhoffen dürfen, dann ist schon hieraus zu ersehen, daß im Blick auf den umfassenderen Bereich alltäglichen Lebens eine Lücke klafft, deren jeder, der sich fragt, was er tun soll, gewahr wird. Auf der Suche nach einer allgemeinen und verbindlichen Ethik wird der zielbewußt Forschende, durch das Studium von Ethikgeschichten und -einführungen über die Vielzahl konkurrierender Ansätze belehrt, auch die Texte der alten und neuen Klassiker nicht verschmähen. Derart zum Ethikexperten avanciert, mag er seine Favoriten gewählt haben oder zum Skeptiker geworden sein, da er um die kultur- und zeitabhängigen Relativierungen einer jeden Ethik weiß. Seiner ursprünglichen Ratlosigkeit gegenüber wird er jedoch mit theoretischer Ernüchterung feststellen, daß seine Frage so dringend bleibt, wie sie war, wenn er wieder einmal daran denkt, was er tun soll. Es ist eine gegen ethische Lehrmeinungen auffallend gleichgültige Einsicht, immer schon moralische Entscheidungen getroffen zu haben, als würde man wohl auch in Zukunft eine entsprechende Gelegenheit nicht versäumen. Aus der Entdeckung, daß gelebte Moral und Ethik zwar aufeinander bezogen, aber doch nicht fest und verbindlich miteinander verbunden sind, haben Ethik und Moralphilosophie ihr eigenes Spektrum an Konsequenzen gezogen. Eine möglichst konkrete Ethikkonzeption sieht sich beispielsweise vor die schwere Aufgabe gestellt, den besonderen Umständen und Verhältnissen moralischer Wirklichkeit aufmerksam Rechnung zu tragen und zugleich das Dilemma gering zu halten, daß sie infolge der von ihr verallgemeinerten besonderen Erkenntnisse zwar besser gerüstet, aber doch nur als nachträgliche Wegweiserin an die vorausseilende Praxis herantritt.¹

¹ Das Applikationsproblem wird in der Regel dadurch beseitigt, daß das Verhältnis der Anwendung allgemeiner Regeln auf konkrete Einzelfälle als eine wechselseitige Bereicherung begriffen wird.

Eine andere Möglichkeit eröffnet sich durch eine geänderte Fragerichtung, wie sie Kant vorzeichnete. Statt Sätze der Ethik auf die Praxis zu beziehen, ließ sich Kant auf eine kritische Selbstreflexion dieser Praxis selbst ein, um offenzulegen bzw. "bloß darzutun, daß es reine praktische Vernunft gebe und in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen zu kritisieren" (Kant KpV A 3).

An die kantische Fragerichtung knüpft Heinrich Barth (1890-1965) an in seinem 1927 erschienenen Buch *Die Philosophie der praktischen Vernunft* (PV), um in einem Kant folgenden, jedoch stets an kritischer Selbstreflexion überbietenden Schritt die von keiner Ethik - und damit genau besehen von keiner Philosophie oder Theorie - einholbare Wirklichkeit praktischer Vernunft in ihrem teleologischen Charakter offen zu legen und ihre Autonomie gegenüber der theoretischen Vernunft im Rahmen einer Grundlegung systematisch zu begründen. Bevor Barths Entwicklung der praktischen Problematik zur Sprache kommt und damit auch die Rede darauf, aus welchen sachlichen Gründen Barth das mit Kants praktischen Schriften - *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, A; 1786 B), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788, A), *Die Metaphysik der Sitten* (1797, A; 1798 B) - assoziierte "Gespenst einer Sollensethik" (PV:6) sowie den viel gescholtenen Formalismus in seiner Grundlegung fruchtbar macht, soll in einem Überblick die nötige Orientierung über den Verfasser gewonnen werden, soweit sie dem besseren Verständnis seines Buches dient.

Der "verspätete Nachzügler" der Marburger Schule - Skizze des Verhältnisses Barths zum Neukantianismus

Barth gibt sich selbst als ein "verspäteter Nachzügler" (PV:4) der Marburger Schule und Schüler von Hermann Cohen und Paul Natorp zu erkennen. Sein als 'kritischer Idealismus' bezeichneter Standpunkt läßt mit Recht auf den Zeitpunkt der Grundlegung der eigenen Philosophie schließen, denn die Neukantianer weisen sich nahezu geschlossen unter diesem Titel aus. Hierfür spricht auch der etwas umständliche Stil der Abfassung, der jedoch nicht grundlos mit dem kantischen Gepräge fester Eigentümlichkeit zu wetteifern scheint, da Barth im Anknüpfen an die philosophische Tradition die praktische Problematik in dem für sie eigentümlichen, und das heißt für Barth platonisch-kantischen Glanz neu beleuchten möchte. Das für die Marburger - Cohen, Natorp und Ernst Cassirer - typische Interesse an der Fortführung von Kants theoretischer Philosophie sowie an der Entwicklung der exakten Wissenschaften läßt sich bei Barth nicht grundlos vermissen. Dies unter-

scheidet ihn in einem eigenständigen Plus von den theoretisch inspirierten Marburgern, wenn er mit einer für sie ungewohnten Wucht den Nachdruck auf die Seite der praktischen Vernunft legt und diese nicht nur dem objektivierenden Übergriff theoretischer Vernunft entreißt, sondern auch deren Anspruch auf Rückbindung kraft der Autonomie praktischer Vernunft in die Schranken weist. Das Resultat dieser scharf markierten Grenzziehung ist eine Rehabilitierung der Philosophie als Philosophie praktischer Vernunft, die in keiner der ethischen Schriften von Barths Zeitgenossen ihr Gegenstück findet, nicht selten eher ihr Gegenteil.

Die Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen hat Barth überwiegend in Fußnoten verlegt, die sich teilweise über mehrere Seiten erstrecken. Mit Ausnahme einzelner Differenzen nimmt Barth zustimmend Bezug auf Cohens Schrift *Ethik des reinen Willens* (1904) und auf Natorps *Vorlesungen über praktische Philosophie* (1925), auch wenn er sich in der Durchführung seiner Programmatik weit von seinen Lehrern entfernt. Worin Barth Cohen z.B. nicht folgt, ist dessen Rückbindung der Ethik an die Rechtswissenschaft und somit an das 'Faktum der Wissenschaft'. Von ungleich größerer Bedeutung für Barth (vgl. PV:91) ist der auf die Praxis der Vernunft beziehbare Kern des von Natorp in bezug auf jenes Faktum weiterentwickelten Gedankens, daß man es statt mit einem starren und geschlossenen wissenschaftlichen Erfahrungssystem vielmehr mit einem '*fieri*' zu tun habe, weil dieses System *offen* und in *Wandlung* befindlich sei.

Den Einfluß Cohens und Natorps auf Barths Schrift betreffend, will ich im Folgenden nur auf wenige basale Aspekte hinweisen, die mir für das Verständnis der Begründungsbasis unverzichtbar scheinen. Barth selbst durfte aus seinem Zeitverständnis heraus nicht lediglich die Kenntnis der Schriften Kants, sondern auch die seiner Lehrer als weithin selbstverständlich voraussetzen. So überrascht es nicht, wenn bei der Anknüpfung an Marburger Prinzipien anstelle peinlich genauer Erläuterungen lapidare Querverweise erfolgen. Dieser Versicherung durch seine Lehrer zum Trotz hat Barth nicht voraussehen können, daß das Gespräch über den Neukantianismus abriß und erst in den letzten Jahrzehnten wieder verstärkt aufgenommen wurde.

Für das Philosophieverständnis der Marburger bestimmend ist also die *transzendente Methode*,² die Helmut Holzhey und Ursula Renz folgendermaßen beschreiben:

² Kants Begriff des 'Transzendentalen', den die Marburger aufgreifen und neu durchdenken, ist in seiner ursprünglichen Bedeutung heute durchaus nicht mehr überall geläufig.

"Vorrangige Aufgabe der Philosophie ist die Grundlegung der als Faktum vorliegenden wissenschaftlichen Erkenntnis, d.h. der Aufweis und die Rechtfertigung ihrer Ermöglichungs- bzw. Geltungsbedingungen. Im Zuge der Abgrenzung von empirischer Psychologie bezeichnet Cohen dieses Unternehmen als 'Erkenntniskritik'. Bei der Analyse der Relation von Erkenntnis und Gegenstand hält er zunächst an der Dualität von -Anschauung ('Beziehung des Bewußtseins [...] auf ein X als ein Gegebenes') und -Denken qua Bestimmung des Gegebenen fest, gelangt aber in seiner *Logik der reinen Erkenntnis* [...] zur These von der reinen Logizität der Erkenntnis. Die apriorischen Grundsätze (Urteile), auf denen Mathematik und Naturwissenschaften fußen, sollen aus ihrem Ursprung im reinen Denken auf- und ausgewiesen werden. Cohens Prinzip des Ursprungs hat seine spannungsreiche Entsprechung in Natorps 'Grundgesetz der synthetischen Einheit'. Die mit dem Denken ursprünglich gesetzte Korrelativität von Vereinigung und Sonderung (Cohen) oder Einheit und Mannigfaltigkeit (Natorp) macht den Gehalt der gesetzlichen Einheitsbeziehung aus, als die Erkenntnis begriffen werden muß." (Holzhey/Renz 1999:940b)

Barth verwendet den Begriff des 'Ursprungs' im Rückbezug auf das Cohensche Prinzip, wobei er diesem - unter Betonung der "Gegenstellung zu allem Gegebenen" (PV:34) - einen schlechthin primären Stellenwert beimißt, indem er dem Logos selbst den Vorrang des Ursprungs zugesteht. Damit ist der zentrale Begründungsbegriff Barths genannt: als "radikales prius" (PV:6) bildet der Logos nach Barth das "Wesen kritischer Erkenntnisbegründung" (PV:34). Mit diesem ersten Systemprinzip grenzt Barth sich vor allem gegen

fig. Kant selbst nennt alle Erkenntnis "[...] *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." (KrV B 25). Das bedeutet nach Kant (KrV B 80, 81) allerdings nicht, daß jede Erkenntnis a priori transzendental ist, sondern nur eine *nichtempirische Erkenntnis der Empirie* darf so genannt werden. Mit dem Nachweis transzendentaler Erkenntnis will die transzendente Untersuchung somit die beiden Fragen beantworten: Gibt es überhaupt erfahrungsunabhängige Erkenntnis? Wie könnte sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen? In bezug auf die zweite Frage teile ich die Ansicht von Otfried Höffe (1996:65-70), der hierin den Beleg sieht, daß Kant selbst nicht von einem unumstößlichen 'Faktum der Wissenschaften' ausgeht, wie einige Neukantianer meinen, denn durch Mathematik und Naturwissenschaft mag sich zwar die Erkenntnis der Gegenstände vermehren, aber sie verschaffen keine Einsicht in die erfahrungsunabhängigen Voraussetzungen der Gegenstandserkenntnis - sie sind somit sehr wohl Gegenstand, aber kein Bestandteil der transzendentalen Theorie.

metaphysisch-ontologische Begründungsstrategien ab, deren Abwehr sich durch die gesamte Grundlegungsschrift zieht.

Von dieser Abwehr wiederholt betroffen ist die von Nicolai Hartmann verfaßte Schrift *Ethik* (1925). Der kritisch-realistische Ontologe Hartmann war gleichfalls Schüler von Cohen und Natorp in Marburg, bekämpfte aber bald schon den Marburger logischen Idealismus und vollzog so eine radikale Abkehr von seinen Ursprüngen. Insbesondere seine Lehre von an-sich-seienden Werten wird von Barth scharf kritisiert. Hartmann stand unter dem starken Eindruck, den Max Schelers Schrift *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913) auf ihn gemacht hatte. Barth weist die materiale Wertethik im Verein mit der Hartmannschen Ethik als unzulässige Ontologisierung strikt zurück.³

Ohne Erwähnung bleibt Cassirer als der dritte bedeutende Marburger. Zwar hat dieser keine Ethik verfaßt, aber in seinem Buch *Kants Leben und Lehre* (1918) finden sich Hervorhebungen, auf die Barth ebenfalls Wert legt.⁴ Dennoch sind die Unterschiede zu groß. Unfruchtbar für Barths praktisches Anliegen ist so z.B. Cassirers Phänomenologie der in einen symbolischen Kosmos theoretischer Vernunft mündenden Kulturentwicklung. Im klaren Unterschied zu Barth unterläßt es Cassirer ferner, in einem ebenso eindeutigen Sinn wie über die Phänomene auch über deren transzendente Möglichkeitsbedingungen zu sprechen. Martin Heidegger ([1973] 1991:288f.) hat Cassirer daher mit Recht vorgeworfen, daß sein "terminus a quo vollkommen problematisch" sei.

Mit Heidegger - sein Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) erscheint zeitgleich mit Barths *Philosophie der praktischen Vernunft* - und dessen Existenzmotiv hat sich

³ Das philosophische Wertproblem führt, wie Herbert Schnädelbach ([1983] 1994:198f.) und Helmut Kuhn (1973:671f.) auseinandersetzen, bei den Neukantianern zu der Formulierung "Seiendes ist, Werte gelten". Denn die Verdinglichung des einst lebendigen Begriffs des Guten zum ökonomischen Wertbegriff läßt eine bloße *Faktizität* übrig, die infolge der selbstverständlich gewordenen Ablehnung des 'naturalistischen Fehlschlusses' das *Sollen* nicht mehr zu fundieren vermag. Da dies umgekehrt auch kein Gutes vermag, das in irgendeiner Weise 'ist' oder 'existiert', wird der Wert als ein nicht-seiendes Gutes gedacht. Das Gute ist als philosophischer Wertbegriff nicht mehr über-seiend wie bei den Platonikern, sondern eher unter-seiend, nur noch 'geltend'.

⁴ Hervorhebungen Cassirers sind so z.B. Kants Voraussetzung der Idee einer letzten und höchsten Bindung der Erkenntnis und des Willens (1918:262) sowie dessen Herausstellen des konstitutiven Charakters der Idee der praktischen Vernunft (1918:273f.). Ferner würdigt Cassirer Kants Formalismus als das "eigentlich fruchtbare und wirksame Moment seiner Ethik" (1918: 288).

Barth in separaten Schriften auseinandergesetzt.⁵ Das Stichwort der Existenzphilosophie paßt zwar nicht recht in die Landschaft des Neukantianismus, aber es bezeichnet eben jene Position, die Barth auf seine Weise vertritt und später weiter ausbaut. Zeitlichkeit, und nicht ein Maß der Zeit, bildet bereits in der praktischen Grundlegungsschrift das Thema. Hier ebenfalls präsent ist das von Heidegger eingeleitete und für die Existenzphilosophie Barths späteren Basler Kollegen Jaspers und den Existentialismus Sartres bezeichnende "nachanthropologische Philosophieren" (Schnädelbach ([1983] 1994:279), das die Festlegung des Menschen auf ein qualifizierbares, fixes Wesen hinter sich läßt.

Barths Grundlegung der praktischen Vernunft

Bei der nachfolgenden Darstellung halte ich mich an die von Barth vorgegebene Kapitelreihenfolge, in der er zunächst die Begründungsgrundlage für die praktische Position schafft (Kap. I-III), um Aufgabe und Methode praktischer Philosophie zu präzisieren und ihren Inhalt im Lichte der praktischen Wirklichkeit zu vertiefen (Kap. IV-VII), so daß sich schließlich aus der praktischen Perspektive das Freiheitsproblem und das Problem des höchsten Gutes als das Resultat einer Konfrontation mit der theoretischen Perspektive erweist (Kap. VIII-IX).

Einführung und Abgrenzung der praktischen Philosophie

Barth (PV:8) geht nicht vom Gegebenen aus. Deshalb ist bereits in der Einführung der Gegensatz zu Hartmanns Wert-Ethik hergestellt, die in ihrer kontemplativen Stellungnahme zur Ethik das *Werterlebnis* zum Ausgangspunkt erhebt. Der Erlebensstandpunkt übersieht, daß ihm die Lebenswirklichkeit vorausliegt, in der allererst die Realitäten *verwirklicht* werden, die in einem zweiten Schritt als Werterlebnisse erfahren werden. Der starren Konzeption von an-sich-seienden Werten auf der einen Seite und deren Erlebnis auf der anderen gerät der Primat des Lebens vor dem Erleben nicht in den Blick. In bezug auf das Leben ist es nicht gleichgültig, ob der Begriff 'Verwirklichung' auf Naturprozesse Anwendung findet oder auf ein zu realisierendes Ziel. Barth (PV:8f.) trifft daher die Grundunterscheidung, daß das Leben aus der Sicht theoretischer Vernunft den Übergang vom Nicht-Sein zum Sein bedeu-

⁵ 1929. *Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*. (In: Zwischen den Zeiten, Jg. 1929). 1933. *Das Sein in der Zeit*. (Zweiter Teil der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger)

te, während aus der Sicht praktischer Vernunft das Nicht-Sein als Prinzip des Soll-Seins eine teleologische Bedeutung erhält. Hiermit wird das Natorpsche 'fieri' einen entscheidenden Schritt weitergedacht, denn 'offen' und 'in Wandlung' befindlich ist weniger die in ein System aufgehende Wissenschaft, die sich vom Leben abwendet, wo immer sie es in ihre nachträgliche Determinierungsarbeit aufnimmt, als vielmehr das gelebte Leben selbst, indem das Telos eine Sinndimension des Nicht-Seins einschließt und damit auch die Möglichkeit eines Lebensentwurfes. Das Telos ist das eigentliche Movens des Lebens, das am reinen Erleben erlahmen müßte, wenn es sich jemals im Akt der Selbstbetrachtung erschöpfte. Stattdessen treibt nach Barth (PV:10) die "Totalität seiner Möglichkeiten" das Leben als eine "praktisch-aktuelle Frage" an, die als die Lebenswirklichkeit begleitende Frage zugleich das Recht einer praktischen Philosophie begründet.

Die praktische Philosophie wird in drei weiteren Hinsichten abgegrenzt. *Ersstens* wird das praktische Problem nicht in die Frage der Sinnggebung entlassen, die Barths Ansicht nach wenigstens das Aufrollen der Problematik der ästhetischen Sinnggebung involvieren würde, sondern der Schwerpunkt wird auf die konstitutive Bedeutung des Sollens für das Leben gelegt. *Zweitens* wird der Bereich des Unbewußten, in das hinein sich das Telos verliert, sowie der Triebe und Motive, nicht der empirischen Psychologie oder der Soziologie überantwortet, sondern als persönliche, und damit praktisch-aktuelle Lebensfrage zum festen Bestandteil der ethischen Problematik. Zur Verhütung des Mißverständnisses, daß mit Einschluß des Bereichs des Unbewußten, verstanden als wahre Natur der menschlichen Existenz, die Psychologie doch zur Grundlage der praktischen Philosophie wird, ist zu beachten, was Barth unter 'Existenz' versteht:

" 'Existenz' des Menschen bedeutet sein Heraustreten. Sein 'Inneres' sucht notwendig den Weg zur sichtbaren Gestaltung." (Barth PV:12)

Bewußtes, zwecksetzendes Wollen und Unbewußtes gehören demselben praktischen Lebenszusammenhang an. Wo sollte die Suche nach der Reinheit des Willens ansetzen können, wenn nicht in der kritischen Durchleuchtung der Triebe und Motive?

Drittens grenzt Barth die praktische Philosophie arbeitsteilig gegen die Theologie ab. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß die Religion als Appendix der Ethik eine landläufig beanstandete Konsequenz von Kants Vernunftkritik ist. Barth hält die praktische Philosophie nach seiten der Theologie insofern offen, als "mit Umsicht und Weitblick die Linien weitergezogen, die Beziehungen hergestellt werden können" (PV:14).

Daß der klassisch-philosophische Begriff der Vernunft in der Geschichte der abendländischen Philosophie einen Wandel erfahren hat, der in einem "Prozeß der fortschreitenden Depotenzierung" (Stefan Gosepath 1999:1338) besteht, dürfte Barth deutlich vor Augen gestanden haben, als er im bewußten Gegensatz zur herrschenden Lehrmeinung seinem 'kritischen Idealismus' die Vernunft als Prinzip archimedischer Systembegründung zugrunde legte. Der Gedanke, "daß die Welt am Logos gemessen wird" (PV:18), bildet für Barth das längst nicht erledigte Grundthema. Barth würdigt es als das Verdienst Kants, durch das Mittel der Kritik den Weg gezeigt zu haben, *wie* diese Messung nicht vorgenommen werden darf. Der *kritische Sinn der Vernunft* liegt weder in einer immanenten Weltvernunft, noch in einem teleologisch wirksamen göttlichen Intellekt oder im dialektisch sich entfaltenden (hegelschen) Geist. Er liegt überhaupt nicht im Dasein, sondern in der Anerkennung des Logos als begründendes Prinzip aller Erkenntnis und alles Seins. Der Logos als das Maß, an dem alle Erkenntnis gemessen wird, ist somit in bezug auf die Begründungsfrage die "letztmögliche notwendige Voraus-Setzung alles Seins und Denkens" (PV:24).

Hiermit entfällt für Barth zugleich die anthropozentrische Deutung Kants, der die Vernunft in das Subjekt, in die menschliche Vernunft verlegte. Das heißt für Barth nicht, daß die Vernunft keine Fähigkeit und Würde des Menschen ist, aber er gibt zu bedenken:

"[...] ob der Mensch von der Vernunft seine Würde ableitet, oder ob die Vernunft sie dem Menschen zu verdanken hat." (Barth PV:25).

Wo immer Barths unbequemer Begründungsbegriff vorschnell unter Dogmatismus-, Metaphysik- oder Sinnlosigkeitsverdacht gestellt wird, weil er nicht habhaft gemacht werden könne, ist darauf hinzuweisen, daß auch die Ablehnung ihre Dignität von der Vernunft bezieht, wenn sie von der Praxis begründeten Denkens und Argumentierens Gebrauch macht.⁶

⁶ Auf diesen Umstand weist in jüngerer Zeit z.B. Thomas Nagel hin: "Die Vernunft ist das, was wir nach unserer Erkenntnis *gebrauchen* müssen, um überhaupt etwas zu verstehen, einschließlich der Vernunft selbst. Und wenn wir versuchen, sie lediglich als natürliches (biologisches oder psychologisches) Phänomen zu begreifen, wird das Resultat eine Erklärung sein, die mit unserem Gebrauch der Vernunft ebenso wenig zu vereinbaren ist wie mit unserer Auffassung von der Vernunft, während wir von ihr Gebrauch machen. Denn einem Naturvorgang kann ich nur *vertrauen*, wenn ich einzusehen vermag, warum er zuverlässig ist. Und um das einzusehen, muß ich mich auf die Vernunft selbst verlassen." (Nagel [1997] 1999:210)

Der Vernunftgebrauch liefert das Stichwort zu der Frage, wie dieser möglich ist, wenn im Ansatz das Subjekt entfällt? Mit dem Subjekt fällt auch sein Produkt, das Objekt; aber mit der Aufhebung der Dichotomie bleibt, ohne diese wie Natorp zu einer Identität zu verschmelzen (PV:33f.), nichtsdestoweniger die Beziehung der Gegenständlichkeit auf das Denken gewahrt. Barth (PV:33) argumentiert, daß von dem gegenständlichen Gehalt des Logos die Reflexion sich seiner subjektiven Bedeutung zuwendet.

Die Bedeutung des platonisch-kantischen Arguments erhellt aus der *Idee* als einem weiteren zentralen Begründungsbegriff Barths. Am Beispiel der Wissenschaft verdeutlicht Barth (PV:31), daß sie ihr Erfahrungsfeld durch Voraussetzung eines Subjekts und der von ihm erzeugten Gegenstände nicht unnötig einschränken läßt. Wissenschaft setze in Wahrheit nicht die Gegebenheit des Subjekts voraus, sondern - *vor* aller Gegebenheit - die Idee der Wissenschaft bzw. den 'Logos selbst':

"Die Idee der Vernunft selbst bietet die transzendente Begründung aller ihrer Ausbreitung in Wissenschaft und Leben." (Barth PV:31)

Wenn Barth an späterer Stelle schreibt, er wolle "Kant in Kant suchen" (PV:38), dann hat er ihn hier bereits gefunden, denn es ist daran zu erinnern, daß Kant (KrV B 27 A 13) mit Hilfe der Kritik der reinen Vernunft die Transzendentalphilosophie als die 'Idee einer Wissenschaft' entwerfen wollte, die das 'System aller Prinzipien der reinen Vernunft' bilden sollte.

Barths Untersuchung von *Kants transzendentaler Deduktion* (PV:33-58) bestätigt, daß ihm Kant nicht kantisch genug ist. So erscheint Kants Rechtfertigung der einmal entdeckten Verstandesbegriffe (PV:43) überflüssig, zumal sie den Appell an eine Idee des Rechts impliziere (PV:46). Kants ontologischen Dualismus, der diese Rechtfertigung plausibel werden läßt, erkennt Barth somit nicht an. Mit der 'ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption' (KrV B 131-136), der Kant im Blick auf die Einheit der Erkenntnis den Rang des transzendentalen Selbstbewußtseins verlieh, erkennen wir mit Barth (PV:50) jetzt jene Stelle wieder, von welcher der gegenständliche Gehalt des Logos durch Reflexion seine subjektive Bedeutung gewinnt. Da in bezug auf die Wissenschaft nicht länger in der Spontaneität des Subjekts das Kriterium liegt, sondern in der Idee der Wahrheit, die die Idee des Erfahrungszusammenhangs ist (PV: 51), sieht sich Barth (PV:57) schließlich durch Kants anmaßenden Satz, daß der Verstand der Natur die Gesetze vorschreibe, im Sinne einer zweiten kopernikanischen Wende zu einer zurücknehmenden Korrektur veranlaßt, der man nicht ohne Not die Zustimmung versagen wird.

Die Untersuchung von *Kants transzendentaler Dialektik* ('Von der transzendentalen Bedeutung der Idee', PV:59-81) liefert auf noch konkretere Weise wichtige Hinweise im Blick auf die praktische Vernunft. Bei Kant besteht der Hinweis in der Destruktion der spekulativen Metaphysik, deren Ideen keine theoretischen Erkenntnisse sind, sondern Postulate der praktischen Vernunft. Die Vernunftideen: Seele, Welt, Freiheit und Gott, sind nach Kant notwendige Vorstellungen, da sie in der Folgerichtigkeit des Denkens liegen. Da die Folgerichtigkeit selbst kein Erkenntnisgegenstand, sondern ein Forschungsprinzip ist, stellen die Ideen der Vernunft nach Kant bloß regulative, und keine konstitutiven Prinzipien des Erkennens dar. Aus Barths Sicht (PV:60-65) entkleidet speziell das Argument der Folgerichtigkeit die Idee ihres platonischen Glanzes, da Kant die Ideenlehre an den Syllogismus anbaut und so das System der Erkenntnis nicht im Blick auf die Idee, sondern anhand von deduktiven Schlüssen begreiflich zu machen sucht. Durch dieses Verfahren erweisen sich Kants Kritik der Kosmologie und die der Theologie für eine kantischere Umformulierung als unbrauchbar. Einzig die Kritik der rationalen Psychologie erlaubt die Anknüpfung und sogar Steigerung, indem der transzendente Begriff der Seele (Kants nicht objektivierbares, transzendentales 'Ich denke') auf die transzendente Einheit der Idee (Kants 'Einheit des Bewußtseins') und den Logos in seiner Bedeutung als Subjekt rückbezogen wird.⁷ Da Barth (PV:81) den transzendentalen Gehalt der Idee durch Kants Geltungsreduzierung auf eine bloße *Regelung* der Erfahrung beeinträchtigt sieht, beschließt er die Untersuchung mit dem nachdrücklichen Gegenhinweis auf die *konstitutive* Bedeutung der Idee, des Logos.

Lebensweltlicher Primat der Praxis der Vernunft

Das Kapitel (IV) zur 'Problemanlage der kritischen Ethik' (PV:82-112) stellt den eigentlichen Auftakt zum Barthschen Programm dar, das die praktische Vernunft nach Art und Aufgabe in ihr Recht zurücksetzt und damit scharfe Konsequenzen für die Lehre der Ethik nach sich zieht.

So eng sich der theoretische Teil an Kants Kritik entlang arbeitete, so weit stößt Barth (PV:90) im Blick auf das Fundament des praktischen Teils Kants Ethik von sich fort. Um die praktische Vernunft wie zuvor die transzendente Dialektik unter den Gesichtspunkt der Ideenlehre Platons zu stellen, bedarf

⁷ Auf den "alle Konkretion übergreifenden Ursprung konkreter Geistesbewegung" (PV:71) kommt es Barth bereits in seiner Schrift *Die Seele in der Philosophie Platons* (1921) an, der die Voraussetzung auch der von Kant ungenutzten Entfaltung des Problems des Konkreten und Individuellen darstellt.

es eines anderen konzeptionellen Anlaufs.⁸ Als methodisches Prinzip dient Barth (PV:91) so die sokratisch-platonische Dialektik und nicht Kant, denn es steht nichts geringeres als der Nachweis auf dem Spiel, daß sich die praktische Vernunft in keiner Weise aus der Theorie herleiten läßt, da sie vielmehr *vorgefunden* wird. Barth scheint jenes ungleiche Verhältnis sehr wohl bedacht zu haben, das in einem Wort besagt: "Alles Lebensweltliche ist vorgefunden, aber nicht alles Vorgefundene ist lebensweltlich." (Nikos Psarros 1998:347) Freilich wird auch die Tatsache, daß es Wissenschaft gibt, vorgefunden, aber sie ist nicht lebensweltlich. Barths Begriff der 'Handlung', durch den der Logos der Praxis aufgedeckt werden soll, bezieht sich hingegen eindeutig auf die Lebenswelt, in der Menschen Berufe ausüben oder anderen profanen Betätigungen nachgehen. An der menschlichen Handlung, die bereits Sokrates zum Anlaß ethischer Erkenntnis wurde, will Barth eine Wirklichkeit aufweisen, "[...] deren Sinnhaftigkeit nur aus einer atheoretischen, eben der 'praktischen' Vernunft zu erweisen ist." (Barth PV:92). Wir betreten mit dem Atheoretischen nicht den Bereich des Irrationalen, sondern den der Lebenswelt und der in ihr lebendigen Wirklichkeit der praktischen Vernunft.

Wenn Barth sich nicht damit abfinden will, daß "[...] die breite Fülle der profanen, zweckbestimmten Handlungen als neutrales Material hingestellt wird, auf das erst nachträglich die ethischen Prinzipien Anwendung finden [...]" (PV:93), dann könnte der Gegensatz zu Kant, der unter Praxis die Anwendung von Begriffen, Prinzipien und Regeln auf in der Erfahrung vorkommende Fälle versteht, an dieser Stelle nicht größer sein. Praktische Vernunft ist nach Barth (PV:93) nicht erst dort wirksam, wo Handlungen zum Gegenstand einer moralisch-ethischen Beurteilung bzw. eines ethischen Diskurses werden, sondern bereits im Bereich menschlicher Handlung als solcher. Dadurch, daß Handlungen ausnahmslos zweckbezogen sind, sind sie selbst immer schon in einen Vernunft- und Sinnzusammenhang eingebunden, der das "alltägliche vorgefundene menschliche Lebensbewußtsein" (PV:94), das eine stets unabgeschlossene teleologische Reihe von Handlungen durchläuft, kennzeichnet.

Um zu zeigen, daß und wie diese Wirklichkeit der Handlung ein genuin praktisches Problem ist, das imperativistischen Charakter besitzt, nimmt Barths Untersuchung ihren Ausgang vom Augenblick, der den Übergang vom Soll-Sein zum Sein umfaßt und als 'Verwirklichung' bezeichnet wurde.

⁸ Auf das Scheitern Cohens, die Handlung aus den Problemen der Dialektik zu gewinnen, weist Barth (95) ausdrücklich hin; auch Natorps Theorie und Praxis synthetisierendes Vorgehen genügt ihm nicht.

Dieser Übergang impliziert bereits das für die Praxis bedeutsame Wollen (PV:97), da er von der Handlung getragen wird. Das, was verwirklicht wurde, läßt nämlich keinen Zweifel daran, daß es gewollt wurde. Der Übergang vom Nicht-Sein zum Sein steht dagegen im Interesse theoretischer Vernunft. Das, was dem theoretischen Beobachter an Wirklichkeit in den Blick gerät, wird von ihm zwar erfahren, aber nicht gewollt. Gegenüber der Theorie und der an sie gebundenen Erfahrung wird das Wollen somit als fester und autonomer Bestandteil der Praxis ausgewiesen.

Nicht die reine Empirie, sondern erst der Zusammenhang wissenschaftlicher Begriffe ermöglicht die Erkenntnis der Wirklichkeit der Natur. Entsprechend wird auf der praktischen Seite die Verwirklichung durch die Beziehung auf den Zweck in einen Sinnzusammenhang eingebunden. (PV:98) Aus der Sinnhaftigkeit des Zwecks, der seinerseits über sich hinaus auf einen Zweckzusammenhang verweist, aus dem er seine Sinnbegründung erhält, gewinnt die Verwirklichung ihren Sinn:

"Die Erkenntnis des Soll-Seins der Zwecke ist es, in der sich Praxis als Praktische Vernunft zu erkennen gibt." (Barth PV:98)

Damit gewinnt auch das kantische 'Gespenst des Sollens' einen neuen, da von der Praxis schlechthin unablässigen Sinn. Nicht ein "verwaister Imperativ", dessen "extramundanes Dasein" eine "ohnmächtige Forderung" vertritt (PV:99), ist als ein Telos zu verstehen, sondern "nur der im Wollen tatsächlich verfolgte Zweck" (PV:100). Die tatsächliche Verwirklichung eines Soll-Seins im Wollen ist alles andere als eine Abstraktion. Sie ist ein ausnahmslos "praktisches Geschehen", daß sich nach Barth (PV:100) nicht zuletzt in dem "Anspannen von Muskeln und Sehnen" äußert, wenngleich nur in einem ersten Stadium der Zweckerfüllung. Die Geltung des Sollens ergibt sich nicht aus der Theorie, sondern durch die Praxis; das 'daß' der Verwirklichung *ist* die Geltung.

"Zwecke zu 'setzen', ein Sollen oder einen Imperativ 'anerkennen', ist also nicht ein mehr oder weniger müßiges Spiel des Verstandes; in ihm ist vielmehr die Tat bereits enthalten [...]." (Barth PV:100)

Die von Barth vorgefundene "lebendige Widerlegung der Ohnmacht des Sollens" (PV:100) enthält einen doppelten Fingerzeig auf das Gebiet der Ethik. Zum einen ist die Unterschätzung der Praxis angesprochen, die allein dem Sollen Wirklichkeitsgeltung verschafft, zum anderen aber auch deren Verknennung, wenn Ethik an die Entwicklung der sittlichen Intelligenz gebunden wird und hiermit die tatsächlichen Lebensverhältnisse übersehen werden (PV:102).

Auch Barths eigenes Unternehmen findet in der Einsicht ihre Schranke, daß philosophisches Denken praktische Vernunft zu keiner adäquaten Erkenntnis erheben kann. (PV:103-105) Welche Aufgabe bleibt der praktischen Philosophie? Angesichts der Allgegenwart der Theorie gilt es durch die Vertiefung in den Sinn der Praxis der Vernunft vor allem ein Augenmaß zu gewinnen.

Im Sinne des sokratischen Ausgangspunktes zieht Barth (PV:106) nun die Konsequenzen für die ethische Erkenntnis. Da im Zweckbegriff der Logos praktischer Vernunft wirksam ist, wird er zugleich an der Idee gemessen. Sie ist die transzendente Voraussetzung der Mannigfaltigkeit der praktisch-zweckhaften Sinngebilde, die sich als ein Bereich unendlicher Abstufungen praktischer Erkenntnis darstellen. Für das Gebiet der praktischen Vernunft ist dies die *Idee des Guten*. In ihrer subjektiven Bedeutung ist sie die Idee des Wollens (PV:110). So wie das konkrete Bewußtsein nach Kant die Idee der Einheit des Bewußtseins voraussetzte, so setzt nach Barth (PV:111) das Wollen als sinnbestimmter Bewußtseinsakt die Idee des Willens voraus. Auf diese Weise ist der Bezug zu Kants 'reinem Willen' hergestellt. Für die vom Wollen abstrahierende Ethik ergibt sich als eine weitere Konsequenz der inadäquaten Erkenntniswert der Lehre von der Idee des Guten (PV:112). Als Aufgabe verbleibt ihr die prinzipielle Klärung des Sinns und der Voraussetzung alles Wollens und aller Handlung. Der Beleg, daß die Erkenntnis des Guten hingegen immer praktisches Ereignis ist, steht dem Philosophen Barth lebendig vor Augen: Platos Erschütterung durch die Idee des Guten und Kants Unterwerfung unter den Pflichtbegriff (PV:112).

Kants praktische Vernunft als Ausgangspunkt der Reformulierung des Formalismus und des Pflichtbegriffs in praktischer Absicht

Obwohl Barth den "Kantischen Pflichtmenschen" (PV:114) für wenig wirksam für die Lebensorientierung hält, zumal durch den Formalismus die Möglichkeit verstellt ist, irgendwo sagen zu können: "hier ist der Mensch der Philosophie Kants" (PV:116), ist es eben die Frage nach der Lebensform, die Kants Lehrform entspricht - eine Frage, die bereits Goethe und Cassirer (1918:2) beschäftigte -, die zum Anlaß der Revision des formalen Prinzips Kants wird, um der Konkretion des Lebens gerecht zu werden. Der Zusammenschluß der Prinzipien zur Einheit der Idee soll dieses gewährleisten.

Hierzu muß zunächst Kants *kategorischer Imperativ*, d.h. seine metaethische Grundthese: 'Handle ...!' aus der Isolierung des Sollens gelöst werden, um als Problembegriff der Praxis verstanden werden zu können. (PV:118) Dasselbe gilt für den 'reinen Willen', der dem Imperativ korreliert und nach Barth zu-

dem in Gefahr schwebt, in eine subjektive Realität überzugehen. Unter den Versionen des kategorischen Imperativs faßt Barth insbesondere diese ins Auge:

"Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." (Kant GMS BA 66-67)

Barth zeigt in einer systematischen Überlegung (PV:119-121), daß und wie Kant die Lebenswelt, auf die der Imperativ bezogen ist, immer schon selbstverständlich voraussetzt. Dies erklärt nach Barth, warum Kant unvermittelt und ohne vorhergehende Erläuterung den Menschen als reinen Zweck anspricht.

Eine praktische Korrektur nimmt Barth an dem theoretischen *Pflichtbegriff* vor, insofern er in dem Sinne verstanden wird, "daß der Mensch das Gute wohl wisse, daß es ihm aber am Wollen gebreche" (PV:123). In der Praxis der Vernunft geht der Verlust des Wollens tatsächlich mit dem Verlust des praktischen Wissens einher. Stehen wir somit neuerlich vor der Ohnmacht der Forderung? Das aus dem Sinnzusammenhang gerissene Wissen um die Pflicht beschränkt sich auf ein abstraktes, theoretisches Wissen, das von der Verwirklichung abgelöst wurde. Für die Verwirklichung spielt dies jedoch keine Rolle, da für sie nur praktisches Wissen in Frage steht als das vorliegende "Mehr oder Minder adäquater Erkenntnis des Guten" (PV:123). So kann auch nur die Erkenntnis des Guten zum Anlaß erneuter Verwirklichung werden, da sie sich im Wollen verwirklicht. Dem Satz Kants, daß die Pflicht stärker sei als die willkürlichen Triebfedern, verleiht Barth mit dem Sokratischen Begriff sittlichen Wissens eine rein praktische Gültigkeit.

Als eine Erkenntnis, die mit dem Wollen identisch ist, läßt sich so auch der Imperativ verstehen. In der Bedeutung "es 'soll' so sein" (PV:124) stellt sich für den praktischen Imperativ nun die Frage nach seinem Verhältnis zu den kantischen Imperativen. Barth faßt zum Vergleich Kants hypothetischen Imperativ ins Auge, der unter Berücksichtigung einer Reihe von Bedingungen, nämlich der Zweck-Mittel-Relation und des Adressaten, eine Handlung (Tue ...!) gebietet. Einen unbedingten Charakter hat offenbar nur der kategorische Imperativ. In der praktischen Philosophie Barths würde der Rang der Unbedingtheit jedoch bedeuten, daß die Forderung auf ein Gutes schlechthin gerichtet ist, so daß keine konkrete Handlung sie erfüllen könnte. Aufgrund dieser Unmöglichkeit wird der kategorische Imperativ als Idee des Sollens verstanden, d.h. als ein Prinzip transzendentaler Ordnung, das so *formal* wie möglich aufgefaßt werden muß.

Barth schließt die Lücke zwischen dem Formalismus und dem von Kant unvermittelt als Zweck eingeführten 'Menschen', indem er den Zugang zum Feld der konkreten Erfüllung der formalen Prinzipien öffnet. Gegen den Verdacht, die praktische Reformulierung des Formalismus und des Pflichtbegriffs führe selbst zuletzt in jenen Rigorismus, für den Kant so oft getadelt wurde, führt Barth (PV:138) den Menschen an, der, weit davon entfernt, immer nur von einem rastlosen Bewußtseins des *Sollens* getrieben zu sein, immer schon unter Menschen *ist*. Menschliche Beziehungen werden freilich nicht bloß vorgefunden, um überwunden zu werden. Die Erkenntnis des anderen Menschen wird jedoch zum praktischen Problem, sofern der andere Mensch in einem lebendigen praktischen Interesse zum eigenen Lebensproblem wird. (PV:139-140) Das praktische Interesse bezeichnet eine scharfe Grenzziehung zur theoretischen Vernunft, in deren Interesse die Objektivierung des Menschen liegt. In einem theoretischen Schema des physiologischen Menschen hat etwa Herz, Blutkreislauf und ein Nervensystem Platz, aber nicht das, was das praktische Interesse wecken könnte, wie Erlebnisse, Erinnerungen, Lebenserfahrungen usw.

Sofern der Mensch durch die Konkretion bestimmt ist, ist er nach Barth (PV:144) im unbedingten Sinne alles Wirklichen Individuum, das sich nicht *verallgemeinern* läßt (wie z.B. zu einem 'Begriff der Biologie' bei Cohen), aber auch nicht in einem Maße *verbesondert* werden kann (wie bei Natorp durch 'Untheilhaftigkeit, Integrität, Totalität usw.'), daß die "Kontingenz des Wirklichen als geistlos und unerheblich" (PV:145) erscheint. Die Lebenswirklichkeit ist für Barth nichts weniger als geistlos, insofern sie nämlich die Idee der praktischen Vernunft voraussetzt, als die Idee des reinen Willens wie die Idee des Sollens und des Zwecks. Die Idee begründet nach Barth (PV:142-143) den Begriff des Menschen, der diese Idee 'ist' in ihrer Relation zur Konkretion der Verwirklichung. Auch das Subjekt erhält hierdurch seine genuin praktische Bedeutung. Da sich das konkrete praktische Leben des Menschen in einer Fülle von Wollungen entfaltet, muß ein "transzendentes 'ich will'" (PV:145) diese praktisch-aktuell begleiten können, wie Kants theoretisches Pendant des alle Vorstellungen begleitenden 'ich denke'. Von einer nachträglichen Idealisierung ist Barths platonisch-kritischer Idealismus weit entfernt:

"[...] die Idee ist nicht der Nimbus des Menschen, sondern seine Wahrheit und seine Krisis." (Barth PV:156)

Im Begriff des Menschen selbst liegt somit die Spannung, die sich zwischen der Idee und der Wirklichkeit auftut. Aus Barths Sicht stellt sich die Frage, wie etwa das kantische *Ideal* des 'Reichs der Zwecke' diese lebendige sittliche Bewegung hervorrufen können sollte. Das Reich der Zwecke erhält seine

praktische Bedeutung durch die "ewige Krisis des Zweckzusammenhangs" (PV:151) infolge der richtenden Idee, d.h. der praktischen Vernunft.

Rehabilitierung der hypothetischen Imperative im Rahmen der Dialektik relativer praktischer Erkenntnis

Vor dem Hintergrund des 'radikalen prius' der Idee als Krisis aller Inhalte aktualisiert Barth in einem zweiten Schritt ('Kants ethische Prinzipien und die Dialektik relativer praktischer Erkenntnis', PV:157-215) die Bedeutung der klassischen sokratischen Dialektik. Im Mittelpunkt steht nicht der ethische Diskurs, sondern die in der sokratischen Lehre hervorgehobene *Relativität praktischer Erkenntnis*. Sie stellt sich als ein Prozeß sittlich Stellung nehmender Entscheidungen dar, der zwar der Möglichkeit der Erfüllung des schlechthin Guten enthoben ist, nicht aber aller positiven Sinnbestimmung der Zwecke.

Mit der Relativität praktischer Erkenntnis, deren Grenze die Idee des Guten bildet, ist zugleich das 'Böse' gegeben, das ausschließlich Sache der aktuellen praktischen Stellungnahme ist (PV:161). In der kantischen Wortbedeutung des 'radikalen Bösen' ist das Böse in der Relativität praktischer Erkenntnis verwurzelt, ohne je in die Begrifflichkeit einer absoluten, reinen Bosheit überzugehen oder jegliche Relation zum Guten zu verlieren.

Im Gegensatz zu Kants Maximen, die in Barths Ansatz ihre Bedeutung verlieren, da ihre probeweise Verallgemeinerung zum Gesetz am Begründungsbegriff der Idee scheitert, erhält der hypothetische Imperativ im Zusammenhang relativer praktischer Erkenntnis einen ausgezeichneten Stellenwert, da nur er sich auf Handlung bezieht und damit auch auf Kulturentwicklung, in welcher sich der Prozeß der Verwirklichung niederschlägt. Weil Barth unter dem Gesichtspunkt des *hypothetischen Imperativs* Handlungen als *Folgen* der Kultur des praktischen Lebens zur Sprache bringt, wie er zuvor unter dem Gesichtspunkt des *kategorischen Imperativs* die begründenden *Voraussetzungen* von Handlungen zur Sprache brachte, ließe sich in Übertragung auf das Feld der Ethik behaupten, Barth vereine den Gegensatz von *Sollens-* bzw. *Pflichtethik* (deontologische Ethik) und *Utilitarismus*, indem er wie letzterer nach den Folgen fragt, aber wie erstere die Voraussetzungen nicht übersieht.⁹

⁹ Auch wenn Barth für sein Programm keinen Eintrag in die Lehrbücher der Geschichte der philosophischen Ethik vorsieht, scheint sich eben dort sein Beitrag insofern niederzuschlagen, als Varianten des konsequentialistischen Utilitarismus inzwischen deontologische Einwände berücksichtigen, wie umgekehrt deontologische Varianten die Folgen

Barths kulturphilosophische Betrachtung (PV:174ff.) gilt der Kulturentwicklung im Zuge der Entwicklung teleologischer Betätigungen, bei denen praktische und theoretische Vernunft von Anfang an Hand in Hand gehen. Der am Übergang von der Jagd zur Kontinuität des Ackerbaus dargestellte Grundgedanke ist, daß die Zunahme an Planung und Vorausschau (nicht zuletzt auf Generationen) die Verfestigung der Lebensinhalte ermöglicht habe, deren zunehmender teleologischer Gehalt dem Leben eine größere Einheit verlieh und dem Menschen das Bewußtsein gab, ein Werk zu vollbringen. Das Werk selbst ist der höhere Zweck und darf Barth zufolge als 'gut' beurteilt werden, insofern es sich in den Dienst weiterer Lebenszusammenhänge stellt. Da eine idealisierende Ablösung 'höherer Zwecke' die praktischen Zusammenhänge schlicht verfehlen würde, führt Barth mit Recht die Absurdität dieser Auffassung vor Augen:

"Worin liegen denn bei dem Kulturmenschen die 'höheren' Zwecke?
Etwa darin, daß er Brot genießt, anstatt Fische?" (Barth PV:175)

Vor diesem Hintergrund erhält auch die Steigerung 'besser' in bezug auf den Kulturmenschen nur dort Sinn, wo sie im Rahmen seiner reicheren Praxis als 'menschlicher' begriffen wird, denn die Idee des Guten ist die Idee des Menschen. So "wächst der Mensch mit seinen höheren Zwecken" (PV:176), aber nicht er allein. Durch die Erkenntnis des in der Idee begründeten Lebensanspruchs des Mitmenschen wird die Verantwortung auferlegt, die in seiner Handlung gestellte Lebensfrage zur eigenen Frage zu machen (PV:178).

Zwecke schlechthin oder absolute Kulturziele erweisen sich angesichts der sich selbst erzeugenden Kulturentwicklung als Trugschlüsse, denn vorgefunden werden immer nur Mittel zu Mitteln, die nie einem Zweck schlechthin dienen, wie z.B. die "technische Lösung eines Verkehrsproblems" (PV:179). Die Stichhaltigkeit des barthschen Arguments tritt klar hervor, wenn man bedenkt, daß ein auf der Irreversibilität und Linearität der Kulturentwicklung insistierendes Gegenargument sich etwa darauf berufen könnte, daß das Rad nur einmal erfunden zu werden brauchte. Der Einwand übersieht, daß das Rad in der jeweiligen Kulturgemeinschaft seine jeweils rechtfertigungspflichtige Verwendung findet, so daß es in der Tat nie einem Zweck schlechthin dient, wohl aber ein Mittel zu Mitteln ist.

Die von Kant infolge des Pflichtbegriffs polemisierte Frage nach dem *Glück* und der *Glückseligkeit* erfährt schließlich durch die praktische Bedeutung der

von Handlungen insofern berücksichtigen, als für sie auch Verantwortung verlangt werden kann.

Idee des Guten eine entschiedene Aufwertung. Der Begriff des Glücks ist weder inhaltlos, noch irrational bzw. psychologisch, sondern er bedeutet eine Bestimmtheit des Lebens (PV:185). Sofern die Frage nach dem Glück auf das kritische Prinzip als ihr Kriterium sowie auf das Sollen bezogen ist, wird sie zur Frage nach den Lebenswerten und -gütern. Das Gute der Verwirklichung, das im Sollen gefordert ist, darf nach Barth (PV:192) getrost als 'gut' bezeichnet werden, d.h. in der Sprache des Lebens als 'Glück'.

Von dieser Aufwertung insgesamt erfaßt wird der sich an die Problematik der Eudämonie anschließende Problemkomplex der *Gefühle* und der Formen der *Liebe*.¹⁰ Da das Gefühl in der praktischen Philosophie nur in seinem Bezug auf das Geschehen der praktischen Entscheidung in Frage steht, darf die Entscheidung 'unbeschadet der Achtung vor dem Gesetz' in 'Freude und Genugtuung' geschehen, da die Bejahung des Geschehens guter Entscheidung eine Läuterung des Gefühls bewirkt und eine Verfestigung von Wert und Güte des Menschen bedeutet. (PV:211)

Die praktische Wirklichkeit

Die praktische Wirklichkeit ist der "Schauplatz aktueller praktischer Entscheidung jenseits aller philosophischen Systematik" (PV:216). An diesen muß die formale Prinzipienlehre einen eigenen Anschluß suchen, da kein bestehender Lösungsvorschlag zum Problem der Wirklichkeit ergriffen werden könnte. Der Realismus etwa weist zwar stets die "Rückkehr zum sichern Boden der Realität" (PV:219), aber er begnügt sich mit dem Hinweis auf die Gegebenheit des Faktums. Zum Problem wird dieser 'Boden' dem Tatsachen-Positivismus nicht. Anders verhält es sich, wo "ethisch-idealistische Zielbegriffe" den Anspruch erheben, "als leuchtende Fanale der Lebensbewegung die Richtung zu weisen" (PV:220). Da für sie das Richtige der ideale Orientie-

¹⁰ Die negative Wirkung des Kantischen Gesetzes auf die *Neigung* wird nach Barth (PV:197f.) verständlich, wenn es als Triebfeder des Telos verstanden wird, das sich selbst nicht als ein Motiv unter anderen geltend macht, sondern diese mit seinem richtungsweisendem Auftreten 'abbricht'. Die *Selbstliebe* (PV:199) ist ein Beispiel dafür, daß Abbruch nicht Aufhebung, sondern kritische Einschränkung und Hinbeziehen auf die Idee bedeutet. Abbruch und Aufbau zugleich bedeutet im Hinbeziehen auf die Idee die *Achtung* (PV:205), in der das dialektisch bewegte Bewußtsein von der ursprünglichen Praxis der Vernunft lebt. Schließlich steht der Imperativ der Liebe in Frage, denn nach Kant ist ein Gebot, etwas gerne zu tun, widersprüchlich (PV:208). Die *Gottesliebe* und die *Nächstenliebe* sind Gegenstand der Forderung des reinen Willens und liegen deshalb jenseits der Neigung und auch der Sympathie. In ihnen ist im Hinwegsehen über jegliche Art der Konkrektion eine Beziehung auf eine Ewigkeitsbedeutung wirksam.

rungspunkt und Rechtfertigungsgrund ihrer Urteile ist, stellt sich Barths Aufgabe als eine Überprüfung der praktischen Urteilsbildung dar (PV:221).

Der Gegensatz zu Kants Verständnis der Praxis fällt hier erneut ins Gewicht, denn dessen Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine wird der Konkrektion der Lebenslage nicht gerecht, die nicht lediglich ein 'Fall' oder Beispiel eines Allgemeinbegriffs ist (PV:224f.). Nach Barth (PV:226f.) kann es die konkrete Lebenslage im Gegensatz zur kantschen Ansicht durchaus zur Pflicht werden lassen, ein anvertrautes Gut ('Depositum'), dessen Eigentümer verstorben ist, zu verschweigen, wenn nicht nur der Eigentümer, sondern die sozialen Verflechtungen mitsamt dem Konflikt der Pflichten in Betracht gezogen werden. Das Vorbeisehen an der konkreten einmaligen Lebenslage ist es, weshalb die Ethik hinter der praktischen Wirklichkeit zurückbleibt und ihr den Weg nicht vorzeichnen kann (PV:227). Die praktische Wirklichkeit besteht nicht bloß in einem zu ordnenden Chaos begriffs- und zusammenhangloser Elemente, und doch scheint analog zur Wissenschaft an der Anschauung konkreten Daseins die Rationalisierung der Wirklichkeit zu scheitern (PV:228). Barth führt diesen Umstand auf die Relativität ethischer Begriffe zurück. Die Forderung der 'Gerechtigkeit' setzt so z.B. voraus, das vergleichbare Interessen verfolgt werden. Wenn aus diesen Interessen nun einzelne Ansprüche erwachsen, berufen sie sich dann auf etwas anderes, als auf ihre Vergleichbarkeit mit den anderen Ansprüchen? Entsprechend läßt sich nach Barth (PV:229) die Schranke einer jeden allgemeinen inhaltlichen Forderung aufzeigen. Darüber hinaus ist *eine* konkrete Handlung nie gegen *alle* Gebote möglich. Das ethische Gebot erhält so den Rang eines Mittlers zwischen der Idee und der Wirklichkeit.

Der Umstand, daß sich die einmalige Wirklichkeit nicht in Begriffe auflösen läßt, stellt weder die Wissenschaft, noch die praktische Vernunft in Frage; lediglich in modaler Hinsicht ist die Erkenntnis gegenwärtiger Konkrektion hier wie dort verschieden (PV:229f.). Im Rückgriff auf die platonische Lehre zeigt Barth, daß auch die in der Handlung geschaffene Wirklichkeit auf *Anschauung* zurückweist, die ihrerseits das Vorbilden schöpferischer Erkenntnis zur Voraussetzung hat. Im "Schauen" (PV:230) vollbringt die praktische Vernunft die Verwirklichung des Werkes. Das Objekt der Verwirklichung bleibt ein dem Begriff prinzipiell unzugängliches "Dies da" (PV:230). Das heißt nicht, daß das Werk irrational ist; in ihm ist vielmehr der "Logos in der Modalität der praktischen Wirklichkeit" (PV:231) zu erblicken.

Unter dem Gesichtspunkt der Modalität der praktischen Wirklichkeit ist es weder Aufgabe, noch ist es möglich, 'das Richtige' zu tun, als gäbe es im dauernden Fortschreiten nicht auch Alternativen (PV:232). Ebenso erweist sich

die Frage 'Was sollen wir tun?' als inadäquat, da sie ein theoretisches 'dies da' als Antwort impliziert (PV 236f.). Nicht die theoretische Wissenserweiterung bestimmt die Fragestellung, sondern das durch die gegenwärtige praktische Lebenslage bezeichnete Bewußtsein, das die Verwirklichung, sofern sie zum Ereignis geworden ist, zum Gegenstand hat (PV:237). Das lebendige Bewußtsein der aktuellen Lebenslage steht nach Barth (PV:237) im Zeichen der - Lebensbejahung und Innewerden ihrer Schranken umfassenden - praktischen Dialektik, die das menschliche Dasein existentiell in Anspruch nimmt.

Mit der existenzbezogenen Bestimmung des Standorts praktischer Vernunft wird zugleich ihre Reichweite eingegrenzt, indem alle praktische Beteiligung über räumliche und zeitliche Distanzen als unmöglich erwiesen wird. Die 'Friedfertigkeit' (PV:243) führt Barth als Beispiel für ein Gebot an, das zwar im Rahmen der Unterwerfung unter das Sittengesetz auch über demjenigen 'primitiven' Naturmenschen schweben mag, der es mit Füßen tritt, das aber solange ohne jede Relation zum vermeintlich Unterworfenen bleibt, wie der theoretische Betrachter nicht seine Rolle mit dem des praktisch Beteiligten vertauscht. Das Geschehen der Verwirklichung macht keine Sprünge, auch nicht über Kulturen und Völker; ihre Handlungswege sind vielmehr stetig.

Dieser Zusammenhang wird von Barth auf eine handlungstheoretische Grundlage gestellt, indem er auf die pragmatische Ordnung von Handlungen aufmerksam macht. Die "Hand, die ein Objekt ergreift" (PV:245), legt nach Barth (PV:246) notwendig einen Weg zurück, der durch eine Reihe von Mittelhandlungen als Elementen der Gesamthandlung führt. Die Handlungsdisposition betreffend behandelt Barth die Fragen nach dem Können sowie nach dem Erfolg oder Scheitern von Handlungen. Da der tatsächliche Endpunkt des Weges so wenig antizipiert werden kann wie ein Endzweck im Leben, gibt es keine Gewähr für den Erfolg der Handlung, der sich auch nicht durch "Titanismus des Willens" (PV:248) erzwingen läßt. Indem jede Gegenwart ihre eigene Aktualität hat, ist die Zukunft der Verwirklichung offen. Die Offenheit schafft jedoch den Raum für die Frage nach dem Können und der Möglichkeit. Der auf das Können gemünzte Gemeinplatz "Du kannst, denn Du sollst!" schlägt nach Barth (PV:249) der Realität ins Gesicht, weshalb ein Nicht-Können im Falle des Scheiterns der Mittelhandlungen eingeräumt werden darf, zumal die Ausgangsüberlegung hiervon unberührt bleibt. Was den Erfolg betrifft, so ist er ohne Zweifel wichtig für das Zustandekommen der Verwirklichung selbst. Als Rechtfertigungsgrund für ein Unternehmen ist er jedoch nichtig, da sich der Gehalt der einen Gegenwart nicht aus einer späteren entnehmen und übertragen läßt (PV:259). Im spekulativen Vorgriff auf die Verwirklichung würde ihr Geschehen als solches, d.h. das Tun selbst *und*

die praktische Erkenntnis unterschlagen. Ebensovienig, wie die Verwirklichung eine technische Reproduktion gestattet, da sich eine erst zu fassende Entscheidung logisch nicht voraussagen läßt, kommt für sie die Gleichsetzung mit einer vom Tun losgelösten, bloß theoretischen 'Gesinnung' (PV:252) in Frage. Als dritte ausscheidende Möglichkeit ist das von Barth (PV:260) polemisch als Werthöhenmessung charakterisierte Beurteilungsverfahren sittlicher Leistung zu nennen, das im Zuge des Messens der wie auch immer erworbenen Ergebnisse die Anerkennung nach demselben Prinzip spendet, "nach dem ein Akkordarbeiter seinen Lohn empfängt" (PV:261). Wert und Gehalt liegt nach Barth allein in dem Umstand, *daß* "der Mensch in praktischer Entscheidung eine Willensbewegung vollbringt, die Erkenntnis der Idee wahrnehmen läßt" (PV:262) und somit in "praktischer Erneuerung" und "tätiger Neugestaltung" (PV:263) begriffen ist. Praktische Erkenntnis ist nicht gegeben, sondern dem je eigenen Tun aufgegeben.

Die Frage, wie Barths Programm konkret durchgeführt werden kann, hat Barth (PV:266) mit dem Hinweis auf die vorgefundene Lebenswelt beantwortet. Sie ist jene 'Gegebenheit', die jederzeit zum Ausgangsort für das Geschehen künftiger Verwirklichung werden muß.¹¹

Wo sich die Frage nach der Durchführung stellt, dort wird nicht zuletzt um eine verlässliche Anweisung gebeten. Auch diese Frage hat Barth nicht offen gelassen:

"Es gibt keine Ethik der inhaltlichen Anweisung, deren Vorschriften in raum- und zeitloser, theoretisch-allgemeiner Geltung nichtsdestoweniger in der einmaligen, aktuellen Lage mit absoluter Autorität den Weg zu weisen vermöchte." (Barth PV:268)

Das Freiheitsproblem und das Problem des höchsten Gutes als Konflikt zwischen theoretischer und praktischer Vernunft

Die Untersuchung der praktischen Vernunft und ihrer Prinzipien ist abgeschlossen. Aus dem umfangreichen Schlußteil, der im Sinne einer Rechenschaftslegung (PV:271) das Problem der Koordination theoretischer und praktischer Vernunft behandelt, greife ich ohne Rücksicht auf Barths vorsichtig tastende Gedankenentwicklung nur einige einprägsame Argumente heraus,

¹¹ "Nicht auf einen leeren Raum bezieht sich die praktische Wirklichkeitsfrage, sondern auf die Konkretion individueller und sozialer Lebenslage, auf das Dasein einer bestimmt qualifizierten Menschlichkeit, die ihr einzigartiges biologisches, soziologisches, politisches, kulturelles Gepräge aufweist." (Barth PV:266)

mit denen die Autonomie praktischer Vernunft nochmals zur Geltung gebracht wird.

Der seit Kant weithin verworfene 'naturalistische Fehlschluß', unter dem der Fehler verstanden wird, aus bloßem Sein ein Sollen abzuleiten, findet in der Regel lediglich unter ontologischen Ethikern, naturalistischen Reduktionisten oder internen Realisten eine Verteidigung. Barth vertritt eine vierte Position, die eine gewisse Verwandtschaft mit dem internen Realismus aufweist. Letzterer argumentiert, daß der Übergang vom Sein zum Sollen erlaubt ist, weil Tatsachen bzw. Tatsachenaussagen selber schon durch Werte und Normen konstituiert sind. Was bei Barth der theoretischen Vernunft in den Blick gerät, ist die durch die Verwirklichung im Übergang vom Sollen zum Sein konstituierte Erscheinung. Diese Erscheinung ist aber kein sinnfremdes Naturphänomen, das sich die theoretische Vernunft als durchgängig determiniert denkt, sondern es ist eine auf die Handlung zu beziehende Erscheinung, deren Sein selbst wiederum zum Anlaß ihrer Überwindung, d.h. des Sollens wird. Hätte die exklusive Dichotomie von Sein und Sollen im Bereich praktischer Vernunft Gültigkeit, bliebe darüber hinaus vollkommen unverständlich, wo Raum für die praktische, existentielle Sinndimension gelassen wäre, in der die Disposition zur Verwirklichung stattfindet. Daß die Voraussetzung einer 'absoluten Kausalität' absurde Konsequenzen zeitigt, führt Barth am Phänomen einer Bibliothek vor Augen, das sich wohl nicht schlechterdings in der Darbietung einer naturgegenständlichen "Masse von mit schwarzen Zeichen versehenem Papier" (PV:290) erschöpft.

Was ist aber, wenn die Psychologie den Willen selbst als einen Naturgegenstand ins Auge faßt? Der Wille der praktischen Vernunft ist vom Telos nicht ablösbar. Weil dieser Wille sein teleologisches Objekt hat, kann er nicht selbst rückwirkend zum Kausalobjekt gemacht werden. Daß eine "teleologisch orientierte Psychologie" diesen Unterschied wohl berücksichtigen würde, unterstreicht Barth (PV:302) anhand der bis zu den einfachsten Interessen hinunter reichenden Welt des Telos, in der die Kausalaussage "Er ist, weil er Hunger hat" durch die teleologische Aussage "Er ißt, damit er den Hunger stillt" eine angemessene Ersetzung findet. Die Beispiele Barths zeigen, daß es sich bei dem Konflikt theoretischer und praktischer Vernunft um zwei Darstellungsweisen handelt, die jedoch ein und denselben Logos voraussetzen.

Es scheint jedoch in der Eigentümlichkeit theoretischer Vernunft zu liegen, ihre eigene Voraussetzung zu untergraben, indem sie den "Effekt vernünftigen praktischen Bewußtseins" auf das "Chaos des Begehrens" als "alogische Bedingungen" zurückzuführen sucht (PV:304). Daß Barth Recht hat, bestätigt die Wissenschaft, die nicht einmal dem 'wieviel' einer Nervenstimulation

das 'was' einer bloßen Wahrnehmungsqualität zu entnehmen vermag, so daß die Hoffnung als ent-täuscht gelten darf, durch fortschreitende Bestimmung von Quantitäten den Sprung zur Qualität selbst sichtbar zu machen. Das 'was' des geistesgeschichtlichen Zusammenhangs einer Lebensgeschichte läßt sich so wenig in endlichen Schritten kausieren, wie sich die "praktisch-teleologische Lebensverfassung des Schülers" als ein Bedingungskomplex darstellt, "aus dem sich in automatischer Abwicklung der Zwischenstadien die Haltung des Meisters ergeben muß" (PV:310).

Obwohl die praktische Vernunft in der konkreten Lebenslage einen 'Reiz' kennt, ist dieser nicht als eine 'psychophysische Kausalbeziehung' (PV:307f.) zu mißdeuten, da der Wille in der Entscheidung zu ihm bzw. zur Motivationslage Stellung nimmt (PV:318). Das Prädikat der Freiheit darf nach Barth (PV:318) diejenige Bewegtheit des Willens bezeichnen, die zu einer geistig überlegenen Motivationslage führt. Dieser Freiheitsbegriff ist weder mit dem Determinismus, noch mit dem Willkür implizierenden Interdeterminismus vereinbar, und er führt auch nicht in eine der beiden Sackgassen, in denen er entweder auf einen metaphysischen Parallelismus hinausläuft, oder keine Verankerung in der Welt der Ereignisse findet, denn Barths Begriff der Freiheit liegt im Geschehen selbst:

"[...] das Tun des Guten selbst ist es, in dem die Freiheit liegt." (Barth PV:333).

Konnte Barth (PV:331) bereits Kants Begriff der Kausalität aus Freiheit wenig überzeugen, da dieser den atheoretischen, nicht bedingten Charakter praktischer Erkenntnis verdunkelte, so kann es Kants Lösung des *Problems des höchsten Gutes* erst recht nicht, da die in ihr ausgesprochene Einheit des 'Reiches Gottes' eine Harmonie von Natur und Sittlichkeit vorstellt, an der Barth, bei allem Verständnis für den das 18. Jahrhundert kennzeichnenden *Vernunftglauben*, die Begründungsfrage nach der praktischen Vernunft von neuem aufbrechen sieht. (PV:343-346)

Das sogar im rationalistischen 18. Jahrhundert nachweislich überwältigende Heilsverlangen läßt sich als ein Verlangen deuten, dem Nichts zu entfliehen als einer Negation der Alltäglichkeit, dem Nicht-Glück. Das Glücksverlangen wäre demnach der nostalgische Versuch, aus dem Alltag auszubrechen in das "Außer-Alltägliche" (Mühlmann 1976:206). Aus demselben Grund weist Barth den Glückseligkeitsbegriff zurück, da die Frömmigkeit des Vernunftglaubens nicht eine "Erfüllung, sondern Abschattung" der Erkenntnis praktischer Vernunft bedeute und "höchste ethische Wahrheiten in der Haltung des Glaubens gegenwärtig werden, ohne daß in ihnen der Mensch zu einer

existentiellen Anteilnahme, zu einer aktuellen Lebenserkenntnis wachgerufen wird" (PV:348).

Das Glück und das Gute können auf keine Weise, durch keinen Fortschritts-
glauben und durch keine Harmoniethese wie durch einen Bindestrich mit der
praktischen Vernunft verbunden werden. Während die Frage nach dem Fort-
gang zur Frage praktischer Entscheidung gewendet werden muß, stellt sich
das Gute dem Betrachter nicht zur Schau wie die Gebilde in einem Wertemu-
seum (PV:354), sondern es ist allein aus der Verwirklichung selbst ableitbar
und nur in der Rückschau liegt seine Bedeutung für das Leben. - "Werte der
Kultur und der Gesittung liegen im Leben selbst" (PV:355). In dieser Rück-
schau, d.h. in einem Verweilen, das keinesfalls der "Windstille der Ataraxie"
(PV:367) gleicht, kommt aller dialektischen Negation unbeschadet die Positi-
vität des Lebensereignisses zu Wort (PV:371). Die letzte Frage nach der 'Er-
lösung', die hinter Kants Postulatenlehre steht, ist nicht das Thema der Ver-
wirklichung. Hier zählt nach Barth (PV:376f.) allein die Einsicht, *daß* Verwirk-
lichung an der Erkenntnis des Guten Anteil hat.

Literaturverzeichnis

[PV] Barth, Heinrich. 1927. *Philosophie der praktischen Vernunft*. Tübingen:
Mohr.

Verwendete und zitierte Literatur

Cassirer, Ernst. 1918. *Kants Leben und Lehre*. Berlin: Bruno Cassirer.

Gosepath, Stefan. 1999. *Rationalität*. Art. in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.). *En-
zyklopädie Philosophie*. 2 Bde. Bd. 2: O-Z. Hamburg: Meiner, 1337b-1343.

Heidegger, Martin. 1991 [¹⁹⁷³] *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer
und Martin Heidegger*. In: Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.): *Kant und
das Problem der Metaphysik*. (Gesamtausgabe I, Bd. 3) Frankfurt a. M.: Vitto-
rio Klostermann, 274-296.

Höffe, Otfried. ⁴1996. *Immanuel Kant*. München: Beck.

Holzey, Helmut und Ursula Renz. 1999. *Neukantianismus*. Art. in: Sandkühler,
Hans Jörg (Hg.). *Enzyklopädie Philosophie*. 2 Bde. Bd. 2: O-Z. Hamburg:
Meiner, 939-944.

- Kant, Immanuel. [KrV] 1995. [¹1781, A] [²1778, B] *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ders.: [GMS] 1995. [¹1785, ²1786] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ders.: [KpV] 1995. [¹1788, A] *Kritik der praktischen Vernunft*. Hg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kuhn, Helmut. 1973. *Das Gute*. Art. in: Krings, Hermann u.a. (Hgg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München.
- Mühlmann, Wilhelm E. 1976. *Heilsverlangen und Unheilmächte in der Welt von heute. Versuch einer Glücksbilanz*. In: *Was ist Glück? Ein Symposium*. München: dtv, 205-231.
- Nagel, Thomas. 1999 [¹1997] *Das letzte Wort*. [Titel der Originalausgabe: *The Last Word*. New York / Oxford: Oxford University Press 1997.] Stuttgart: Reclam.
- Psarros, Nikos. 1998. *Der Begriff der Lebenswelt*. In: Hartmann, Dirk und Peter Janich. (Hgg.). *Die Kulturalistische Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 333-352.
- Schnädelbach, Herbert. ⁵1994 [¹1983]. *Philosophie in Deutschland 1833-1933*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
-

Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie

Otfried Höffe, Verlag C. H. Beck, München 2003. 378 S. ISBN 3 406 50919 3.

Christian Graf

Unmittelbar vor dem Kantjahr 2004 ist von Otfried Höffe eine neue Studie zur *Kritik der reinen Vernunft* vorgelegt worden. In sehr verdienstlicher Weise macht der Autor die Architektonik des monumentalen Werkes deutlich, wobei er auch den oft überlesenen, nur spärlich kommentierten Passagen ihr Recht werden lässt. Gleichzeitig führt er das Gespräch mit der Sekundärliteratur und spürt der Aktualität der Kantischen Gedankengänge nach.

Die philosophische Öffentlichkeit weiss seit längerem, dass Höffe zu den entschiedensten Kant-Apologeten unserer Zeit zählt. Das macht auch der Untertitel erneut deutlich: Höffe sieht in Kants erster *Kritik* die „Grundlegung der modernen Philosophie“. Doch seine Verteidigung Kants geht noch darüber hinaus. Lediglich als Grundlegung der modernen Philosophie verstanden könnte die *Kritik* zwar die Bahnen neuerer Philosophie entscheidend bestimmt haben, müsste deshalb aber noch nicht auch für heutige Problemstellungen massgebend bleiben. Höffe jedoch bemüht sich zu zeigen, dass modernes Denken immer wieder gar hinter Kant zurückfällt oder aber seine vorgeblichen Innovationen feiert, die in Wahrheit von Kant längst antizipiert worden sind. So sei etwa die „Transzendente Dialektik“ der *Kritik* das „immer noch unübertroffene Vorbild einer philosophischen Dekonstruktion“ (214). Höffe nimmt Kant auch gegenüber aktuellen Positionen in Schutz, die zwar den Anspruch erheben, das Kantische Programm in modifizierter Weise fortzuführen, dabei aber dennoch den eigentlichen Sinn dieses Programms verfehlen (60f.).

Auch Heinrich Barth hat Zeit seines Lebens an Kant als dem unausweichlichen Bezugspunkt aller modernen Philosophie festgehalten; und er hat ihn gegenüber all den Stimmen beharrlich verteidigt, die in ihm einen formalisti-

schen, lebensfernen Denker wahrzunehmen meinten und diesem angeblichen Formalismus das Konkreszenzdenken nachkantischer Spekulation oder eine Lebensphilosophie entgegenstellten. Was sind nun im Einzelnen die Elemente und Argumente, auf welche die Kantverteidigung sich hier und dort – bei Höffe und bei Barth – stützt?

Das Denken des 20. Jahrhunderts rechnet sich als Errungenschaft eine dreifache Einsicht zu: Einsicht in die unhintergehbare Geschichtlichkeit aller Erkenntnis, in die Notwendigkeit, diese dialogisch-intersubjektiv fundiert zu denken, sowie in deren durchgehende Sprachgebundenheit. Alle drei Grundeinsichten werden gegen das Projekt einer Transzendentalphilosophie geltend gemacht. Höffe zeigt – und damit manifestiert sich in seiner Ausrichtung eine erste Gemeinsamkeit mit Barth – dass der Einwand in allen drei Hinsichten sein Ziel nicht wirklich trifft. Transzendentalphilosophie bewegt sich auf einer so prinzipiellen Ebene, dass sie vom geschichtlichen Paradigmenwechsel unberührt bleibt. So propagiert sie etwa (wenigstens ihrer Idee nach) keine konkrete Raumauffassung, sondern verweist lediglich auf so etwas wie „Raum überhaupt“ oder „Räumlichkeit“ (87). Kant ist weiter kein Solipsismus oder Monologismus vorzuwerfen; vielmehr beruht solcher Vorwurf auf einer Missdeutung der transzendentalen Apperzeption, einem Verfehlen von deren „Übersubjektivität“ (45; 338-341). Auch hinsichtlich der Sprache kann von einem schlechthin überlegenen Standpunkt der Transzendentalphilosophie die Rede sein: Kants Prinzipien benennen „die Bedingungen der Möglichkeit jeder Sprache“ (343).¹

Was das Verhältnis von transzendentalen Prinzipien und konkretem geschichtlichem Wandel angeht, ist allerdings auch ein entscheidender Unterschied zwischen Höffe und Barth festzuhalten. Bei jenem kann der Eindruck entstehen, dass auf der transzendentalen Ebene so etwas wie diachrone Konstanten, sich durchhaltende, dem Wechsel der Zeiten gegenüber relativ stabile

¹ Dass die transzendente Reflexion auf diese Bedingungen sich wiederum innerhalb der Sprache vollzieht, ist freilich zuzugestehen. Doch es taucht hier das analoge Problem auf, das schon der Idee einer Vernunftkritik anhaftet: Vernunft bzw. Sprache ist in einem Subjekt und Objekt der Kritik. Dieser Sachverhalt stellt der Auslegung eine grosse Aufgabe, was aber kaum als hinreichendes Argument taugt, um die Möglichkeit einer solchen Selbstkritik schlichtweg abzustreiten. Entscheidend dürfte hier nicht zuletzt sein, dass Sprache nicht der Vernunft oder dem Denken als eine selbständige Grösse gegenübergestellt wird. Genau auf dieser Voraussetzung beruht jedoch zu einem guten Teil der linguistic turn. Sprache muss als eine Dimension der Vernunft im weitesten Sinne aufgefasst werden. Ihre vorgebliche Entdeckung in der neueren Philosophie bedeutet hingegen ihre Ablösung und Absolutsetzung.

Strukturen aufgewiesen werden. Das hiesse aber, dass aller geschichtlichen Veränderung aus dem transzendentalen Gesichtspunkt nur akzidenzielle Bedeutung zukäme; sie wäre nur Ablenkung von der transzendentalen Ordnung, um die es der Nachforschung einzig gehen muss. Transzendentalphilosophie bewahrte gegenüber der Geschichte eine neutral überlegene Position, die schwerlich glaubhaft gemacht werden könnte, vielmehr den Einwand einer entsprechenden Problemvergessenheit nur stärken würde. – Barth hingegen begründet mit seinem Erscheinungsbegriff die Geschichte selbst transzendental, und zwar gerade ihr „atypisch Einmaliges“, „ihre je individuelle Neuheit“². J. J. Schaaf hat dies in seiner Rezension der *Philosophie der Erscheinung* nicht nur richtig erkannt, er hat darüber hinaus auch das im Rahmen der Philosophiegeschichte wiederum einmalige Ereignis zu würdigen gewusst, das in Barths Zusammendenken von Transzendentalphilosophie und modernem Geschichtlichkeitsbewusstsein zu sehen ist.

Dass es auch eine gleichsam dynamisierte Form der Transzendentalphilosophie gibt, kann man im Übrigen auch schon am Neukantianismus eines Hermann Cohen ansehen. Hier werden die Kantischen Kategorien als dem geschichtlichen Wandel unterworfenen Funktionen der Vernunft gedacht, die sich niemals gleichsam inventarisieren lassen, wie das doch die eine oder andere Formulierung Kants nahe legt. Dennoch löst sich Transzendentalphilosophie unter solchen Voraussetzungen nicht in einen historischen Relativismus auf. In dieser Tradition, aus der Barth ja hervorgeht, bezieht der transzendente Gedanke seine Spannung gerade aus dem Zusammen von statischem und dynamischem Aspekt. Und nur in frontaler Begegnung mit der Geschichte kann er wohl heute noch glaubwürdig vertreten werden. Ob Kants synthetisches Apriori nur einer leichten – offenbar der Abstufung fähigen – „Detranszendentalisierung“ bedarf, um unter modernen Bedingungen zu überzeugen (so Höffe, 112, 331-334), ist zu bezweifeln.

Eine andere Parallele zwischen Höffes und Barths Kant-Apologie führt weiter. Beide unterstreichen nachdrücklich die Bedeutung der Selbstbegrenzung der theoretischen zugunsten der praktischen Vernunft. Und vielleicht liegt in diesem Bereich auch das stärkste Argument für die auch im aktuellen Kontext überlegene Position Kants.

Unter dem Titel „subversive Affirmation“ thematisiert Höffe Kants Rationalitätskritik im Zeichen einer höheren Vernunft (334-337). Die Subversion der Vernunft, auf die sich nachhegelsche Denker etwas zugute tun, hat in Wahr-

² J. J. Schaaf, „Heinrich Barth: Philosophie der Erscheinung. Eine Problemgeschichte“, in: *Philosophische Rundschau*, 11. Jg., Mai 1963, S. 49-68; S. 60.

heit schon eine lange Tradition. Höffe nennt als Beispiel Blaise Pascal. (Von Barth ist uns die Linie Nominalismus – Pascal – Hamann – Kierkegaard bekannt – als die Reihe derjenigen Philosophien, die sich leidenschaftlich dem Universalitätsanspruch der Vernunft widersetzt haben.) Kant integriert nun die Vernunftskepsis programmatisch, indem er die Vernunft vor ihren eigenen Gerichtshof stellt, Vernunft sich selber kritisieren lässt. Natürlich kann es strenggenommen nicht ein und dieselbe Vernunft sein, die hier Subjekt und Objekt der Kritik ist. Der Hebel aber, der eine solche Kritik erst möglich macht, liegt nicht zuletzt in der Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft. Indem es aber auch nichts anderes als Vernunft ist, was zu dieser Erhebung über einen verengten Rationalitätsbegriff befähigt, bilden „Subversion“ und „Affirmation“ gleichsam siamesische Zwillinge.

Diesen Zusammenhang scheinen diejenigen heutigen Stimmen nicht begriffen zu haben, die lauthals einen Abschied von der Vernunft fordern oder ihr „jedes Recht auf Vorbild und Masscharakter“ absprechen (Feyerabend bzw. Foucault; 334). Kant, für Höffe auch schon Pascal, ist ihnen gegenüber im Vorsprung, weil es ihm auf die „Überwindung eines zu engen Vernunftbegriffs“ ankommt (337). Bezeichnenderweise setzen sich die modernen Vernunftskeptiker nicht mit der differenzierten Position Kants auseinander, sondern wenden sich gegen einen einseitigen Vernunftoptimismus, den wahrzunehmen sie bei Descartes, bei Husserl oder jeweils in ihrem eigenen früheren Denken allerdings Anlass genug haben (332).

Heinrich Barth hat den angedeuteten Gedanken einer Selbsttranszendierung der Vernunft in seiner zuerst im Wintersemester 1935/6 gehaltenen Vorlesung *Das Erkenntnisproblem*³ in unvergleichlicher Stringenz (freilich auch weit über Kant hinausgehend) dargestellt – gleichsam in einer Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Vernunftkritik. Vor dem Hintergrund der dortigen Ausführungen wird auch deutlich, worin – aus Barths Sicht – der Mangel in Höffes Argumentation (bzw. Kants Position) besteht. Es stellt sich nämlich angesichts der heute propagierten Pluralität der Rationalitätsformen die Frage, inwiefern überhaupt noch in glaubwürdiger Weise eine Vernunft im Singular vertreten werden kann. Für Barth ist die „Vernunft als solche“ eine Idee; nur in dieser Bedeutung darf ihre Einheit behauptet werden. Bei Höffe hingegen – und er kann sich damit auf unzählige Kant-Zitate stützen – ist stets von „unserer menschlichen“ Vernunft, der „Menschenvernunft“ die Rede. Wenn die transzendente Untersuchung auf „die im Subjekt liegende Tiefenstruktur aller Erfahrung“ ausgerichtet ist (58), so deutet alles darauf

³ Nachlass Heinrich Barth (Universitätsbibliothek Basel), A 22.

hin, dass Vernunft hier als eine ontologische Gegebenheit auf dem Plan ist, deren Bestimmtheit ans Licht gehoben werden kann. Eine solche Vernunft im Singular findet ein kritischer Sinn nach Barth jedoch niemals vor. Wenn Höffe nur beiläufig von der „naiven Ansicht“ spricht, „die grosse, ebenso dominierende wie integrierende Vernunft sei schlicht vorgegeben“ (334), so scheint derselbe Gedanke noch irgendwie präsent zu sein; doch hat er offenbar jede durchschlagende Bedeutung eingebüsst. Wie denn auch die neukantianische Wendung „nicht gegeben, nur aufgegeben“ zwar wiederholt in Höffes Text auftaucht, aber längst zur blossen Formel erstarrt ist.

Die Berufung auf die menschliche, endliche Vernunft kommt antimetaphysisch daher; näherem Nachdenken zeigt sich in dieser Berufung jedoch ein dogmatischer Zug. Umgekehrt führt ein konsequent kritisches Denken zu einer transzendierenden Vernunftauffassung (Barths „Idee“ ist ja nicht die regulative Idee Kants, sondern resultiert aus der neukantianischen Engführung kantischer und platonischer Motive). Erst hier kommt der Gedanke der unauflöslichen Verbindung von Vernunftskepsis und Vernunftvertrauen oder, in den Termini Höffes, von „Subversion“ und „Affirmation“ wirklich zu sich selbst.

Höffe verteidigt Kant auch da, wo für Barth nur eine entschiedene Abwendung in Frage kommt. Ich greife zwei Punkte heraus: den *Subjektivismus*⁴ Kants und, damit zusammenhängend, die *Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich*.

Dass das transzendente „Ich denke“ „übersubjektiv“ zu verstehen ist und dass auf dem diesbezüglichen Missverständnis ein Grossteil jener Kritik beruht, die Kant einen Subjektivismus vorwerfen, diese Einsicht sei hier geschenkt. Auch hebt Höffe durchaus zu Recht hervor, dass die berühmte kopernikanische Wendung als „Experiment der Vernunft“ eingeführt wird, also hypothetischen, heuristischen Charakter hat (48f.). Die Frage ist aber, ob diese Hinweise verhindern können, dass das Subjekt und gleichzeitig der Mensch in seiner anthropologischen Beschaffenheit nicht dennoch zum fraglosen Ausgangspunkt allen Denkens wird. Die Denkgeschichte spricht jedenfalls gerade dafür, dass sich dieser Ausgangspunkt festgesetzt hat. Ist dies gänzlich einer Missdeutung Kants anzulasten?

Was bedeutet die Auszeichnung des Subjekts bei Kant? Offenbar hängt sie zusammen mit der Entdeckung der menschlichen Vernunft als eines Er-

⁴ Barth interpretiert Kant freilich nicht subjektivistisch; inwiefern dies als Kantauslegung zu überzeugen vermag, sei dahingestellt. Wo Kant eindeutig subjektivistisch argumentiert, lässt es Barth jedenfalls nicht an schonungsloser Kritik fehlen.

kenntnisapparats, dessen Gesetzmässigkeiten und Strukturen erforscht werden können. Solche Nachforschung verspricht der Metaphysik endlich festen Halt zu geben. Erkenntnis ist so gesehen eine Fähigkeit, eine Funktion des Menschen. Und auch alle Transzendenz, vertreten etwa in der Idee, hat nur noch eine auf die menschliche Orientierungsbemühung bezogene Funktion. Dass hier ein grosses Vorurteil wirksam ist, kommt kaum mehr zum Bewusstsein.

Natürlich bedeutet dieses selbstverständliche Vom-Menschen-aus-Denken nicht notwendig eine titanisch-prometheische Selbstüberhebung des Menschen. Der moderne Subjektphilosoph darf darauf hinweisen, dass auch der Ausgang von der Subjektivität nicht ausschliesst, dass man sich mit den „Erfahrungen von Begrenztheit und Ambivalenz“ in Einklang bringt, „aufgrund deren das seiner selbst bewusste und in Platons Sinn um sich selbst besorgte Leben in Wahrheit zuallererst ins Philosophieren gezogen wird“⁵. Doch es fragt sich, ob nicht schon aus einem gleichsam denkökonomischen Gesichtspunkt ein Ansatz abgelehnt werden muss, der es sich zur Aufgabe macht, ständig etwas als Funktion oder Fähigkeit, über die ein menschliches Subjekt verfügt, zu denken, was sich dabei gerade als das diesem schlechthin Unverfügbare erweist.

Ob der Selbstverständlichkeit des menschlichen Ausgangspunkts gerät jedenfalls eine Alternative in Vergessenheit. Der moderne Begriff des Transzendentalen hat jede Beziehung zum traditionellen Transzendenzbegriff verloren, indem er nicht mehr auf „eine Welt jenseits unserer Sinne“, eine Hinterwelt, sondern auf eine „Vorderwelt“, „die im Subjekt liegende Tiefenstruktur aller Erfahrung“ zielt (Höffe, 58). Indem jede Transzendenz verdächtig geworden ist, vermag der Gedanke, dass einer, wie Barth sagen würde, „kritisch gereinigen“ Transzendenz eine für die Welt und den Menschen schlechthin konstitutive Bedeutung zukommen müsste, nicht mehr Fuss zu fassen. Dass sich das Begründungsverhältnis zwischen Transzendenz und Immanenz spätestens seit der Zeit der Aufklärung umgekehrt hat, ist ein Faktum der Geistesgeschichte. Ist die Berufung auf dieses Faktum aber, in unserem legitimationspflichtigen Zeitalter, nicht eine etwas zu dünne argumentative Basis? Es spricht vieles dafür, dass in der Natur des Denkens so etwas wie ein(e) „view from nowhere“ (Th. Nagel) liegt, ein Blickwinkel also, der gerade nicht von einem menschlichen Subjekt ausgeht, sondern umgekehrt die menschlichen Verhältnisse erst in Sicht bringt. Solchen erkenntnisphänomenologischen Einsichten und ihrer entsprechenden Auslegung wird im Rahmen des herr-

⁵ Dieter Henrich, *Bewusstes Leben*, Stuttgart 1999, S. 51.

schenden Paradigmas mit seinem Vom-Menschen-aus-Denken naheliegenderweise kaum Beachtung geschenkt.

Barth stellt ganz lapidar fest: „Nicht beruht die Erkenntnis auf dem Menschen, sondern der Mensch auf der Erkenntnis.“ (EE 353) Sind wir den Anforderungen einer solchen „Revolution der Denkungsart“, gleichsam einer zweiten kopernikanischen Wendung, gewachsen?

Auch in anderer Hinsicht führt der Ausgang vom Prinzip der Subjektivität mit einem Ich als Weltenbaumeister in eine epistemische Sackgasse. Denn mit dem transzendentalen Subjekt kann sich die konkrete Subjektivität nicht identifizieren. Es wird zu einem Fremden, Objektiven „in uns“, das für Konstitutionsleistungen verantwortlich gemacht wird, die wiederum mit unserer konkreten Aktivität nichts zu tun haben. So verlieren die Begriffe Subjekt und Objekt zunehmend ihre Trennschärfe und werden austauschbar. Das können etwa die entsprechenden Ausführungen Adornos zeigen⁶. Andererseits – und auch dafür bürgt Adorno – gewinnen sie die absolute Herrschaft über unser Denken. Die bloße Begrifflichkeit wird zu einer Realität, aus der wir nicht mehr hinauskommen. In der Formulierung einer „Subjekt-Objekt-Spaltung“ findet dieser Sachverhalt seinen adäquaten Ausdruck. Die unfruchtbaren dialektischen Umschläge im Denken des 20. Jahrhunderts sagen ein Übriges. Symptomatisch hierfür ist die radikale Subjektivismus-Kritik Heideggers und dessen im selben Sinne vollzogene Kehre, bei der die Seinsgeschichte das kritisierte verfügende Subjekt beerbt und nun ihrerseits in ihre Verfügungsgewalt bringt⁷. Auch dort, wo man nicht von einem Extrem ins andere verfällt (und auch nicht, wie Adorno, bei der blossen Einsicht in den aporetischen Charakter der Problematik stehen bleibt), vielmehr durchaus eine Art Lösung, nämlich in der *Sprache*, anvisiert⁸, lässt sich diese neugefundene Position offenbar wieder nicht anders denn als „Mitte“⁹ verstehen. Das Bezugssystem bleibt erhalten.

⁶ Theodor W. Adorno, „Zu Subjekt und Objekt“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10:2, Frankfurt a. M. 1977, S. 741-758.

⁷ Zu einer entsprechenden Interpretation der Spätphilosophie Heideggers vgl. die luziden Ausführungen von Stefan Brotbeck, in: *Metamorphosen des Gesichts*, Neuried 2002, S. 157-166.

⁸ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, S. 465; L. Bruno Puntel, „Wahrheit“, Artikel in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. v. H. Krings u. a., Bd. III, München 1974, S. 1659; darin der Hinweis auf: Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 841.

⁹ Gadamer, ebd.

Die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich steht mit dem Ausgeführten in engstem Zusammenhang. Sowohl das Vom-Menschen-aus-Denken wie das Gefangensein in einer unfruchtbaren Dialektik lässt sich unschwer auf diese Unterscheidung beziehen. Zu vergegenwärtigen wäre hier das moderne Sprachdenken in den Spuren Nietzsches und die Rede vom „Gefängnis der Sprache“. Wenn nun Höffe die besagte Unterscheidung als „(oft nicht wahrgenommene) Grundlage“ der Sprachwende anspricht (45), so ist ihm zwar zuzustimmen. Indem er darin aber offenbar eine tragfähige Grundlage (statt die Perpetuierung eines Denkfehlers) sieht und nicht zurückschreckt vor Formulierungen des Stils, dass uns der „Zugang zu den Dingen an sich versperrt“ sei (69), indem er sich schliesslich gar zu der Behauptung hinreissen lässt, „die transzendente Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich“ werde „allenfalls von einem naiven Realismus bezweifelt“ (70), so manifestiert er damit vor allem sein eigenes Gefangensein in der angesprochenen Denkkonstellation. Nur, dass es sich für ihn offenbar recht gut darin lebt. Nietzsches homerisches Gelächter über das Ding an sich (198) hat zwar insofern etwas Peinliches an sich, als die zur Schau gestellte Erhabenheit über die Problematik von so vielen seiner Texte dementiert wird. Wenn Höffe hier keiner ernstzunehmenden Kritik des Ding-an-sich-Gedankens begegnet, so ist er zu verstehen. Doch warum immer dieses Starren auf Nietzsche und die ganze Reihe dieser präsumptiven Überwindungen oder Verwindungen der traditionellen Metaphysik? Auch Nietzsche ist kein absoluter Orientierungspunkt, an dem die Fortschrittlichkeit eines Gedankens unfehlbar bemessen werden könnte. Wenn man hier kein wirkliches Gegenmodell zur Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich geboten bekommt, heisst das noch nicht, dass jede Alternative mit Naivität identisch sein müsse.

Wodurch unterscheidet sich denn das „Ding an sich“ von einer metaphysischen Hinterwelt? Wohl vor allem durch seine kompromisslos durchzuhaltende Unerkennbarkeit, durch die Auflage an den es Denkenden, jede Hoffnung fahren zu lassen, doch noch einmal einen Blick hinter den Vorhang tun zu dürfen. Dennoch, oder vielleicht gerade deshalb bleibt es unverkennbar ein entscheidender Faktor, mit dem gerechnet werden muss. Wieso sollte sonst die Rede einen Sinn haben, dass uns der Zugang zu ihm „versperrt“ sei? Das Unerreichbare hat auch als Unerreichbares eine kaum zu überschätzende Orientierungsfunktion, indem es nämlich zum Ideal wird. So tritt die mehr als bloss regulative Transzendenz der Idee unter der Hand von neuem in den Diskurs ein. Und es ist sehr zu bezweifeln, ob eine als „Ding an sich“

mit dem Aus-
hen-aus-
lässt sich un-
n wäre hier
ede vom
heidung als
pricht (45), so
agfähige
nicht zu-
g zu den
zu der Be-
von Erschei-
lismus be-
efangensein in
n offenbar
Ding an sich
au gestellte
mentiert
ng-an-sich-
r dieses Star-
erwindungen
che ist kein
es Gedan-
wirkliches
n sich gebo-
laivität iden-

metaphysi-
durchzuhal-
n, jede Hoff-
Vorhang tun
verkennbar
eso sollte
versperrt“
zu überschät-
So tritt die
l von neuem
Ding an sich“

verstandene Transzendenz es an Gehalt und Klarheit mit dem in der meta-
physischen Tradition entwickelten Transzendenzbegriff aufnehmen kann.

Abschliessend sei noch eine Beobachtung allgemeinerer Natur mitgeteilt. Es
kann auffallen, dass Höffe sich durchwegs eng an die Kantische Lehre hält
und nirgends einen von deren Grundbausteinen entschieden ablehnt. Dem-
gegenüber verweigert Barth Kant immer wieder rigoros seine Gefolgschaft.
Sogar die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, mit der nach
übereinstimmender Meinung heutiger Kommentatoren Kants Philosophie
steht und fällt, ist für Barth gänzlich inakzeptabel. Nun fehlt zwar in Barths
Werk ein Gegenstück zu Höffes ausschliesslich der ersten Kritik gewidmeter
Studie, so dass ein Vergleich nicht über alle Zweifel erhaben ist. Dennoch
scheint mir die angeführte Beobachtung symptomatisch zu sein für die unter-
schiedliche Beziehung zu Denkern der Tradition, wie sie sich auf der einen
Seite bei Barth, auf der anderen bei einem heutigen Philosophen manifestiert,
ganz gleich, ob dieser sich in affirmativem oder kritischem Sinne der traditio-
nellen Position zuwendet. Barth entdeckt aktuelle, noch völlig unabgegoltene
Motive bei einem Kant, grenzt sich auf der anderen Seite in aller Deutlichkeit
von anderen Gedankenlinien desselben Kant ab. Diese Lebendigkeit der Tra-
ditionsbeziehung kontrastiert unverkennbar mit der heute – gerade die ange-
strenzte Bemühung um Aktualisierung zeigt es deutlich – offenbar unum-
gänglichen historischen Distanz.

Ernst Cassirer: Goethe-Vorlesungen.

Der junge Goethe – Göteborg 1940-1941. Goethes geistige Leistung – Lund 1941. Mit Beilagen: Der junge Goethe, Goethe und die deutsche Sprache, Notizen über Goethe und die deutsche Sprache, Goethe und die Bibel, Brahm: Das deutsche Ritterdrama des 18.ten Jahrhunderts, Über Gellerts Lustspieltechnik. Hg. v. John Michael Krois. Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 11 (ECN 11). Hamburg 2003.

Harald Schwaetzer

„Ich war von jeher überzeugt [...], daß Goethe nicht nur in der allgemeinen Geistes- und Bildungsgeschichte, sondern auch in der *Philosophiegeschichte* des 18ten Jahrhunderts ein hervorragender Platz gebührt. Ich empfand es stets als eine Lücke in unserer traditionellen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, daß sie an Goethe vorüberzugehen oder ihn nur kurz zu erwähnen pflegt. Meiner Ansicht nach gehört in jede Darstellung des Entwicklungsganges der Philosophie des 18ten Jahrhunderts nicht nur ein Kant-Capitel und ein Hegel-Capitel, sondern auch ein eigenes Goethe-Capitel“ (188). Diese Worte dokumentieren die Bedeutung, die Ernst Cassirer dem Philosophen Goethe beimaß. Um so enttäuschter ist der Leser vielleicht, wenn Cassirer scheinbar dezidiert vermerkt, daß er in seinen Goethe-Vorlesungen *nicht* auf den Philosophen Goethe eingehen wird. Weder als Philosoph noch als Goethe-Philologe hält er seine Goethe-Vorlesungen, sondern unter einem auf den ersten Blick ganz unspektakulären Gesichtspunkt: „Ich muss mich entschliessen, rein als *Goethe-Liebhaber* vor Sie hinzutreten“ (8). Wer angesichts dieses Ausgangspunktes schon in ein Du Bois-Reymond'sches „Goethe und kein Ende“ ausbrechen möchte, dem sollte die folgende Bemerkung zu denken geben, Cassirer „glaube nicht, daß sie [sc. diese Liebhaberei, HS] mit strenger *Wissenschaft* unvereinbar ist“ (9). Vielmehr, so scheint es mir, ergibt sich die eigentliche Bedeutung der Goethe-Vorlesungen aus diesem Blickwinkel: Sie sind Philosophie, aber eine Philosophie besonderer Art.

Wenn der Herausgeber darauf aufmerksam macht, daß mit den Goethe-Vorlesungen und ihren Beilagen das erste und das letzte Wort Cassirers zu

Goethe in seiner Muttersprache vorliegen, dann gilt dies noch in einem ganz anderen Sinne. Bekanntlich hat sich Cassirer verschiedentlich über Goethes Philosophie und Naturwissenschaft geäußert. Der Nerv seiner Interpretation scheint mir in der Abhandlung „Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung“ aus „Idee und Gestalt“ bündig formuliert zu sein. Goethe verlange, so Cassirer, „eine neue Weise der Verknüpfung des Anschaulichen, die den Gehalt eben dieser Anschauung als solcher unangetastet läßt“ (Idee und Gestalt, ND 1971, 75). Cassirer erkennt bei Goethe den Versuch, eine objektive Wissenschaftsphänomenologie auszubilden. Er urteilt über diesen Versuch zurückhaltend, indem er bemerkt, eine Erkenntnistheorie, die dieser Aufgabe gerecht würde, sei noch nicht geschrieben worden (ebd. 80); seine eigenen Ausführungen hätten eine solche als Forderung aufstellen wollen. Vor diesem Hintergrund scheint eine „Goethe-Liebhaberei“, die mit der „Wissenschaft“ „nicht unvereinbar ist“, genau den Versuch einer Umsetzung der Goetheschen Methode auf ihn selbst darzustellen. In diesem methodischen Ansatz liegt die philosophische Faszination von Ernst Cassirers Goethe-Vorlesungen. Dabei konzentriert sich Cassirer auf eine Anwendung Goethescher Methodik auf die Sprache des Dichters – eine sprachphilosophische Deutung Goethes im Sinne Goethes, darin liegt das Wesen dieser „Liebhaberei“.

Die Durchführung dieses Programms sei nur an einigen ausgewählten Beispielen verdeutlicht. Ausgangspunkt Cassirers ist Goethes Diktum aus „Ein Wort für junge Dichter“, er wolle niemandes Meister sein, sondern ihr „Befreier“: „denn sie sind an mir gewahr geworden, daß, wie der Mensch von innen heraus leben, der Künstler von innen heraus wirken müsse, indem er, gebärde er sich wie er will, immer nur sein Individuum zutage fördern wird“ (Goethe, WA I, 42/2, 106). „Goethe als Befreier“ verkörpert für Cassirer genau jenes Lebensmotiv, welches zum Phänomenologen Goethe gehört. Cassirer nimmt sich diese These nicht nur zum Inhalt, sondern auch zum methodischen Leitfaden seiner eigenen Überlegungen.

So bietet der Übergang des jungen Goethe von Leipzig nach Straßburg Gelegenheit, eines der für Cassirer wichtigsten Themen zu entfalten: das der Sprache. Cassirer versteht den Aufenthalt im „Klein-Paris“, als welches Leipzig damals galt, als ein Problem für Goethe, indem sich dieser der dortigen galanten, wirklichkeitsfremden Sprache anzupassen hatte. Da aber gelte: „In der Art zu sprechen drückt sich die ganze geistige Wesenheit eines Menschen aus“ (57), stehe Goethes ganze Existenz auf dem Spiel. In Straßburg, vor allem unter dem Einfluß Herders und in der Auseinandersetzung mit Rousseau, komme es zu einem entscheidenden „geistigen Wandel“, der für

Cassirer folgende Punkte umfaßt: „Das neue Naturgefühl – das Gefühl für Landschaft – es bricht aus lebendiger Anschauung hervor – es ist nicht erst durch Herder in ihm geweckt – er lebt nicht mehr, wie in Frankfurt oder Leipzig in einer Großstadt – sondern in der freien Natur und wird mit ihr in einem ganz anderen Sinne vertraut – er fühlt ihre Nähe und wird aufmerksam auf die feinsten Nuancen – auf jeden Wechsel der Atmosphäre – auf all das vielfältige Leben um ihn herum. Das ist die grosse Gabe des Dichters Goethe und des Naturforschers Goethe – und diese Art des Sehens und des Fühlens hat er zuerst in Straßburg [...] in sich ausgebildet“ (100 f.).

Auch das Material der Beilagen verdient in dieser Hinsicht eine eigene Erwähnung; es erlaubt manchen Blick in die Werkstatt der Vorlesungen, so etwa die „Notizen über Goethe und die deutsche Sprache“. Die Bemerkung, bei Goethe handele es sich um das größte Sprachgenie, nicht nur das größte poetische Genie, ist weniger pathetisch gemeint, als sie vielmehr einen konkreten Hinweis auf Cassirers These von der sprachphilosophischen Deutung des Goetheschen Genius gibt, wie sie die Vorlesungen im weiteren entfalten werden.

Sprache und Phänomenologie gehen in ihrer Entwicklung in Goethe ineins, das ist die Summe des ersten Teiles der Vorlesungsreihe über den jungen Goethe; der zweite Teil zieht diese Linien weiter aus. Eindrücklich ist Cassirers Auslegung der Liebesbeziehung Goethes zu Friederike Brion. Hier findet sich zunächst wieder einer der typischen Hinweise dieser Vorlesung: Die methodische Aufforderung an seine Zuhörer, sie sollten „den eigentümlichen Zauber von Goethes Sprache, ihre Melodie und ihren Rhythmus spüren“ (106). Dann gibt er dem ganzen eine Wendung, die eindeutig auf den oben behaupteten Zusammenhang der Goethe-Vorlesungen mit der These einer neuen Phänomenologie verweist. Cassirer zitiert eines der Sesenheimer Lieder mit der Einleitung: „Und nun hören Sie das Gedicht – um zu empfinden, wie es ganz dieser einmaligen, augenblicklichen, individuellen Lage entsprungen ist – und wie es diesen Lebensaugenblick auf der andern Seite in höchster Bestimmtheit festzuhalten weiss – wie es ihm die höchste plastische Darstellung gibt und ihn dadurch *künstlerisch objektiviert*“ (108). Dieser Ansatz, Goethesche Methodik auf Goethe selbst anzuwenden, führt Cassirer dazu, Friederike und Gretchen in Beziehung zu setzen, aber keineswegs unmittelbar. Sondern hier gelte, daß Goethe in einer Metamorphose Gretchen als „symbolischen Ausdruck“ (112) Friederikens gestaltet habe. Friederike sei nicht Gretchen, ihr äußeres Schicksal sei ein ganz anderes, und doch habe Goethe als ein Faust ihre Ruhe zerstört und es bleibe sein Bild ihr auf immer eingeprägt. Goethe habe gewußt, daß er sich in seinem vorwärtseilenden

Drange von ihr würde loslösen müssen, darin besteht für Cassirer das eigentlich tragische Moment. Darum versteht Cassirer Goethes „Dichtung und Wahrheit“ von Ibsens Wort her (in der Übersetzung Morgensterns): „Dichten: Gerichtstag halten / Über sein eigenes Ich“ (115).

In diesem Sinne würdigt Cassirer Goethes Wort, nicht er hätte seine Gedichte, sondern seine Gedichte ihn gemacht, um über den Gedanken „Dichtung ist Selbstgestaltung“ das Motiv der „Selbstbefreiung“ wieder ins Spiel zu bringen. Konsequenter im Sinne der These, Cassirer wende hier die Goethesche Methode auf ihn selbst an, nützt er diese Betrachtung in der Vorlesung „Rückblick und Ausblick“ zu einem Streifzug in die Goethesche Naturwissenschaft; ohne ein letztes Urteil zu sprechen macht Cassirer folgendes geltend: Goethes „*Begriffe* mögen bisweilen unzureichend, seine *Theorien* zweifelhaft sein: aber seine Betrachtungen und Experimente sind stets von höchster Genauigkeit und halten jeder Prüfung stand. [...] Wo Goethe sich lediglich dem *Anschauen* der Phänomene überliess, da hat er sich nicht geirrt – er hat vielmehr schärfer gesehen, als andere vor ihm gesehen hatten. Goethe hat immer wieder die Maxime aufgestellt, daß man die Erscheinungen zuerst vollständig *kennen lernen müsse*, ehe man daran gehe, eine Theorie über sie aufzustellen und sie aus dieser Theorie heraus abzuleiten und zu erklären. Und hierhin hat er wahrhaft Grosses geleistet. Seine Beobachtungen sind von wunderbarer Treue“ (211).

Versteht man die Goethe-Vorlesungen vor diesem Hintergrund, so gebührt dem Herausgeber John Michael Krois Dank für seine Ausgabe, die mit einem gründlichen textkritischen Apparat zu einer diplomatisch gehaltenen Edition sowie mit reichen Kommentierungen und einem umfangreichen textgeschichtlichen Anhang die Goethe-Vorlesungen nebst ihren Beilagen sorgfältig aufbereitet hat. Es ist tatsächlich eine originelle Goethe-Deutung, die Cassirer hier vorlegt; gerade die doppelte Verwobenheit mit seiner Goethe-Deutung und seinem eigenen systematischen Ansatz macht den Reiz dieser Vorlesungen aus, welche Goethes Phänomenologie und Cassirers Sprachphilosophie zu einer neuen Synthese führen, die weit mehr ist als eine „Liebhaberei“.

Das Problem des Transzendentalen

Philosophisches Seminar S.S. 1956

I.

Im Problem des „Transzendentalen“ findet das allgemeine Problem der „Transzendenz“ (von „transcendere“ = „hinübersteigen“) seine höchste Zuspitzung. Es soll zuerst von der „Transzendenz“, wie sie in einem allgemeinen Sinne verstanden wird, die Rede sein. Wir gehen aus von einem gemeinmenschlichen Bewusstsein, sofern es sich vor aller expliziten, durchgebildeten Philosophie in philosophischen Vorstellungen bewegt. Schon dieses inexplizite philosophische Bewusstsein ist bei seinen Anliegen, sich die Welt zurechtzulegen, geleitet von einer Tendenz zum „Transzendieren“, d.h. in seinen Gedanken über die ihm vor Augen stehende Welt hinauszugreifen.

Man kann von einer gemeinmenschlichen, noch nicht eigentlich philosophischen Tendenz zur „Metaphysik“ reden. Wir meinen mit „Metaphysik“ – entgegen der ursprünglichen Wortbedeutung – die Tendenz, sich in Vorstellungen zu bewegen, die über die „physis“ hinausgehen, indem sie den Versuch machen, in einem „übernatürlichen“ Bereich des Seienden Fuss zu fassen. Das gemeinmenschliche, noch inexplizite philosophische Bewusstsein vermag sich über seine metaphysischen Erkenntnisse nur in unbestimmten Begriffen auszusprechen. Es spricht von „übersinnlichen Dingen“, von „übernatürlicher Realität“, von „jenseitiger Wirklichkeit“ usf. Das gemeinsame Merkmal dieser Begriffsbildung dürfte darin liegen, dass in derartigen Begriffen eine Negation der unmittelbar gegenwärtigen Welt vollzogen wird, – eine Negation, in der aber eine Überhöhung des Weltseins zum Ausdruck kommt. Durch diese Überhöhung wird „metaphysischen“ Begriffen eine freilich latent bleibende positive Bedeutung verliehen.

Eine vorläufige Kritik der gemeinmenschlichen Metaphysik wird darauf aufmerksam machen, dass sie zur Basis ihres Transzendierens sehr unbestimmte Vorstellungen von dem, was transzendiert werden soll, zu nehmen geneigt ist, wie z.B. diejenige einer „Natur“, einer „Sinnlichkeit“, einer „Welt“, eines „Diesseits“. Es bleibt unklar, wie dieser Bereich der „Immanenz“ eine scharfe und überzeugende Abgrenzung erfahren soll. Denn Begriffe wie „Natur“, „Welt“ usf. haben keine präzise Bedeutung. – Gegen die gemeinmenschliche Metaphysik ist aber vor Allem der Vorbehalt zu

machen, dass sie den immanenten Bereich in Begriffen transzendiert, deren Bedeutung imgrunde eben der Immanenz entnommen ist. Der Natur wird eine Übernatur gegenübergestellt, der Weltrealität eine „höhere“ Realität usf. So kommt es in der Annahme von transmundanen Wirklichkeiten zu so etwas wie einer Verdoppelung der Weltrealität, die den Anschein erweckt, dass sich in der Überwelt doch nur die uns bekannte, sinnlich gegenwärtige Welt abschattet. Eben dieser Verdacht eines ständigen Anleihens bei dem gegenwärtigen Weltsein ist es aber, der an der Echtheit des so vollzogenen Transzendierens nicht unbegründete Zweifel erweckt.

II.

Wir reden vom Probleme der Transzendenz, sofern es nicht nur im ontologischen, sondern im existenzphilosophischen Horizont seine Bedeutung geltend macht. – Bevor wir auf die existenzielle Seite des Transzendenzproblems eintreten, stellen wir fest, dass hier, wo uns das gemeinmenschliche Bewusstsein im Blickpunkte steht, nur sehr allgemeine, schematisch vereinfachende Aussagen möglich sind. Sie erheben nicht den Anspruch, den geschichtlichen Realitäten gerecht zu werden.

Eine Kritik des gemeinmenschlichen Transzendenzbewusstseins darf nicht versäumen, auch seinen positiven Gehalt zur Sprache zu bringen. Insbesondere im Hinblick auf die existenzielle Seite dieses Bewusstseins ist zu sagen, dass die Ausrichtung auf Transzendenz in jedem Falle zu einer Ausweitung und Vertiefung der Existenz führt. Durch sie wird sie über ihre nächstliegenden Belange hinausgehoben und den höher und ferner liegenden Gehalten des Seienden, seinen verborgenen Bedeutsamkeiten erschlossen.

Die Philosophie soll aber auch auf die Gefahren hinweisen, denen das gemeinmenschliche Transzendenzbewusstsein ausgesetzt ist. Sofern es im Bewusstsein „übersinnlicher Realitäten“ denken und leben zu können meint, wird ihm die Tendenz lebendig werden, an jenen Realitäten einen materialen Anteil zu gewinnen. Es wird bestrebt sein, sich in den innersten Bezirken der menschlichen Existenz, in ihrem Erkennen, Erleben und Tun, etwas von übernatürlicher Wirklichkeit zu eigen zu machen. Menschliche Existenz wird so zum Schauplatz überweltlichen Seins und Geschehens werden. Sie wird ihre „Physis“ in gewisser Masse preisgeben, um sich mit metaphysischem Gehalte zu erfüllen. – Das gemeinmenschliche Transzendenzbewusstsein bewegt sich in Vorstellungen von „Natur“ und „Übernatur“, die eine verborgene Homogenität beider Seiten voraussetzen. Das natürliche Sein wird von

ihm ins Übernatürliche abgewandelt. Die so entstehende Kontinuität der beiden Bereiche legt diesem Bewusstsein die Möglichkeit eines unmittelbaren Sicheinsenkens der Existenz in die Transzendenz nahe.

Eine Transzendenzbezogenheit der Existenz, die auf der Kontinuität zwischen physischen und metaphysischen Seinsbereichen beruht und geleitet ist von der Tendenz, im Existieren die Transzendenz unmittelbar wirklich werden zu lassen, wird zu einer Weltlosigkeit der Existenz führen, die nicht glaubwürdig werden kann. Dieses metaphysische Bewusstsein setzt sich dem Verdacht aus, die lebendige Weltbeziehung der Existenz zugunsten einer Überwelt zu entleeren, ohne doch darin eine echte Begegnung mit der Transzendenz zu vollziehen. Ihm wird nicht ohne Grund vorgeworfen, dass es jene Entleerung mit einer existenziell fragwürdigen Übertragung innerweltlicher Anliegen auf die Transzendenz kompensiert und damit die Wahrfähigkeit der Existenz in Frage stellt. Es sind besonders gewisse Formen der Religiosität, die in dieser Hinsicht existenziell anfechtbar sind.

III.

Wenn wir den philosophischen Gehalt des Transzendenzbewusstseins in den Blick gewinnen wollen, dürfen wir diejenige Möglichkeit des Transzendierens nicht ausser acht lassen, bei der wir von „innerweltlicher Transzendenz“ reden können. Hier greift die Erkenntnis über die vor Augen stehende Sinnenwelt hinaus, aber nicht, um das Weltsein als solches zu transzendieren, sondern um in die wahre Wirklichkeit der Welt einen tiefern Einblick zu gewinnen. Das innerweltliche Transzendieren hat seine Wurzel in dem mehr oder weniger deutlichen Bewusstsein, dass die Welt der Phänomene, wie sie dem gemeinmenschlichen Bewusstsein in die Erscheinung tritt, nicht einen in sich geschlossenen, fertig gegebenen Bereich von „Tatsachen“ darstellt, in deren „Konstatierung“ sich die Erkenntnis des Weltseins erschöpfen würde. Hier ist ein Wissen davon lebendig, dass der Erfahrung der Weltwirklichkeit ein „Hinüberschreiten“ in eine reinere und tiefere Sicht des Wirklichen nicht grundsätzlich versagt ist. Diese Wirklichkeit wird so zu einem Bereich von offenen Möglichkeiten der Erfahrung, die eine Erkenntnis „innerweltlicher Transzendenz“, d.h. also „übergreifender“ kosmischer Wirklichkeit, als denkbar anzusehen erlaubt. – An der ästhetischen Welterfahrung lässt sich am besten klar machen, was mit „innerweltlichem Transzendieren“ gemeint ist.

In der Philosophiegeschichte ist die Möglichkeit der innerweltlichen Transzendenz im mystisch-magischen Weltbewusstsein der Renaissance besonders eindrucksvoll manifest geworden. Paracelsus denkt und lebt in einer Welt, die in den „arcana“ ihre Hintergründe hat. Er weiss um die „Naturen“ der Dinge, um ihre verborgenen „Tugenden“ und „Kräfte“, um ihre „Essenzen“ und ihre astral begründeten „Qualitäten“, um den „Archaeus“, der in allem Leben wirksam ist, um die „Magnalia“ und die „Qintessenzen“. Er weiss um einen „inneren Himmel“, als um den im Mikrokosmos lebendigen sinnlich-übersinnlichen Wesensgrund des Universums. Das „Licht“ hat für ihn eine ins Geistige übergreifende Bedeutung. – Man dürfte sich heute weithin darüber einig sein, dass dieser Weg der innerweltlich transzendierenden Hypostasierung von Seinspotenzen einer philosophischen Aufmerksamkeit würdig ist. – Innerweltliche Transzendenz begegnet uns auch bei Jakob Böhme, in der Romantik, in der Anthroposophie.

Es ist endlich daran zu erinnern, dass auch das wissenschaftliche Weltbewusstsein der Schauplatz eines innerweltlichen Transzendierens ist. Schon der materialistische Atomismus der Alten transzendierte die Erscheinungen, um dem Weltsein ein rationales Schema des Seienden zugrunde zu legen. Die moderne Wissenschaft transzendiert ihrerseits die sinnliche Wahrnehmung, indem sie sich die Welt in einem weitverzweigten Systeme von schematischen Strukturen mathematisch-physikalischer Ordnung zurechtlegt.

Im innerweltlichen Transzendieren kommt eine echte, aktuelle Erkenntnisproblematik zum Ausdruck. Es ist dies aber kein Transzendieren im eigentlichen Sinne. „Transzendenz“ beruht primär auf einem geistigen Überschreiten der Weltwirklichkeit als solcher.

IV.

Es muss beiläufig festgestellt werden, dass im Raume der philosophiegeschichtlichen Überlieferung eine eindeutige Abgrenzung von innerweltlicher und ausserweltlicher Transzendenz nicht möglich sein dürfte. Denn es fragt sich, wie weit wir die Vorstellung einer „Welt“ ausdehnen dürfen. Diese Frage lässt sich dahin präzisieren, ob wir alles Seiende, das zu dem von uns unmittelbar erfahrenen Weltsein in ontischer Kontinuität steht, als dem Weltsein zugehörig ansehen. Wenn wir von einem derart weiten Begriff des Weltseins ausgehen, dann werden wir z.B. im nachkantischen spekulativen Idealismus und seiner Philosophie des Geistes die Möglichkeit eines

innerweltlichen Transzendierens verwirklicht sehen. Denn die Vernunft steht zur Weltwirklichkeit in einer dialektischen Kontinuität, die als solche auch ontologische Bedeutung hat. Doch ist in dieser Sphäre auch ein – von der Tradition bedingter – Einschlag von ausserweltlichem Transzendieren wahrzunehmen. In dieser Doppelseitigkeit des Aspektes ist die je und je auftauchende Unsicherheit begründet, ob wir z.B. das System Hegels als „Immanenzphilosophie“, d.h. als eine sich im Raume des Weltseins haltende Philosophie, bezeichnen dürfen. – Vor analoge Fragen der Immanenz oder Transzendenz stellt uns aber auch die Philosophie Spinozas, sowie alles Denken, das wir unter dem Stichwort des „Pantheismus“ zu stellen gewohnt sind.

Von einem gemeinmenschlichen Transzendenzbewusstsein unterscheidet sich eine Philosophie der Transzendenz dadurch, dass sie sich klar und deutlich bewusst ist, woraufhin sie transzendiert, und dass sie sich von der philosophischen Notwendigkeit ihres Transzendierens Rechenschaft zu geben vermag. Ihr Transzendieren ist in der Erkenntnis einer ontologischen und axiologischen Priorität dessen, wozu es transzendiert, gegenüber dem Weltsein begründet, – eines Seienden, das nur ausserkosmischer, nicht innerkosmischer Ordnung sein kann. Solche Dignität kann aber nur im Prinzip des Logos und dem, was von seiner Seinsordnung ist, vermutet werden. Philosophisches Transzendieren ist letztlich in der Erkenntnis der Priorität von Sinn, Geist, Vernunft begründet.

Im Raume der antiken Philosophie begegnen uns drei klassische Formen von Philosophie der Transzendenz. – Im Platonismus beruht die Transzendenzphilosophie auf einer Erkenntnis der ontischen Eminenz des eidetischen Seins. Die Einsicht in die überkosmische Serenität eben dieses Seins erfährt im Neuplatonismus eine unerhörte Vertiefung. – Nach Aristoteles gewinnt die Hierarchie der sich verwirklichenden substantiellen Formen in der Aktualisierung des Denkens des göttlichen Geistes ihre unüberholbare Wirklichkeit. – Die Stoa denkt und lebt im transzendierenden Bewusstsein einer alle menschliche Existenz übergreifenden und wiederum begründenden Weltvernunft. – In allen drei Gestalten antiker Philosophie wird der Logos zum Motiv eines Transzendierens der Weltwirklichkeit. Diese drei Gestalten der Transzendenzphilosophie finden aber in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie ihre mannigfache Auswirkung.

Der tiefste Sinn der Transzendenzphilosophie kann aber erst dort einsichtig werden, wo wir uns in die Bedeutung des „Transzendentalen“ vertieft haben.

Wir werfen einen Blick auf das „Transzendente“, sofern es im Raume der mittelalterlichen Logik und Ontologie als ein Problembegriff von zentraler Bedeutung auftritt. (Es figuriert dort terminologisch im Partizip „transcendens“; der Terminus „transzendental“ tritt erst in der Spätscholastik auf.) – In der scholastischen Forschung traten mehr und mehr gewisse Begriff in den Blickpunkt des logisch-ontologischen Denkens, in denen eine besondere, und zwar eine radikal transzendierende Bedeutung wahrgenommen wurde. (Dem allgemeinen Usus folgend bezeichnen wir sie als „Transzendentalien“.) In den Transzendentalien ist also das Problem eines letzten, unüberholbaren Transzendierens vertreten.

Die transzendierende Bedeutung der Transzendentalien ist darin zu erkennen, dass sie logisch-ontologisch über Gattungsbegriffe, wie vor Allem über die Kategorien hinausgreifen, indem sie sich in noch radikalerer Weise als Grundlage von Allem, was je gedacht und ausgesagt werden kann, darstellen. Wir können uns die Transzendentalien als die grundlegenden Voraussetzungen von allem Seienden klar machen. Ihnen kommt demnach eine universal begründende Stellung zu. Sie wird daran erkennbar, dass sie in der Bedeutung von allem Seienden enthalten sind.

Die Transzendentalien haben ursprünglich eine theologische Bedeutung. Sie werden von Gott, als dem alles Seiende transzendierenden Absoluten, ausgesagt. Auffallend ist vor Allem, dass sich das Transzendente in einer Mehrzahl von Begriffen zu erkennen gibt. Diese Mehrzahl ist daraus zu verstehen, dass die Transzendenz, und mit ihr Alles, was in der Transzendenz begründet ist, in unterschiedene logisch-ontologische Horizonte gerückt werden kann. ((Die Scholastik befasste sich mit dem Probleme, ob dieser Unterscheidung „rationale“ oder „reale“ Bedeutung zukomme.) – Unter den Transzendentalien ist der zentrale Begriff das „Ens“. Was wir immer denken, ist dadurch bestimmt, dass es „ist“. Die zentrale Stellung des „Seienden“ („ens“ nicht „esse“!) ist ein Hinweis darauf, dass sich diese Erforschung der Transzendenz in einem rein ontologischen Horizonte bewegt. – Alles Seiende ist „Unum“. Diese Einheit ist für Alles, was gedacht werden kann, – ob es sich in einer Einzahl oder in einer Mehrzahl darstellt – durchgehende Voraussetzung. Dieses Transzendente weist zurück auf die unüberholbare Transzendenz des „Einen“ in der neuplatonischen Metaphysik. – Ein „Verum“ ist das Seiende, sofern es erkannt wird. Hier erschliesst sich die Transzendenz im gnoseologischen Horizonte. – Das Seiende ist aber auch ein „Bonum“, und damit grundsätzlich ein Gegenstand des Begehrens. Es ist

eine alte, in der Antike tief verwurzelte Voraussetzung, dass sich mit dem ontologischen auch der axiologische Horizont erschliesst. Der Kosmos darf als ein Schauplatz der „Güte“ vorgestellt werden. – Als Transzendentalien figurieren endlich „Res“ und „Aliquid“. Sie sind aber in dieser Eigenschaft nicht völlig einleuchtend zu machen. – Die Transzendentalien sind „konvertibel“. Dies will sagen: Wird z.B. vom „ens“ das „unum“ ausgesagt, dann kann auch von „unum“ das „ens“ ausgesagt werden.

Darin, dass die Transzendentalien die Transzendenz unter ihren verschiedenen Aspekten zur Aussprache bringen, liegt ihre noch immer aktuelle systematische Bedeutung. Die Schranke dieser Lehre besteht aber darin, dass sie im ontologischen Horizonte verharret und dem Probleme des „Ich-Subjektes“ nicht gerecht wird.

VI.

Das scholastische Problem der „Transzendentalien“ kann uns durch eine systematische Besinnung ein erhöhtes Interesse gewinnen. Wir haben bis dahin den „logisch-ontologischen“ Gehalt dieser Problematik als eine Einheit vorausgesetzt. Die tiefere Überlegung des Problems erschliesst uns aber eine eigenartige, dieser Lehre innewohnende Dialektik. Die Transzendentalien können unter logischem und ontologischem Gesichtspunkte in Erwägung gezogen werden. Dies geschieht, indem wir sie unter zwei entgegengesetzte Blickpunkte stellen. Wir gelangen also zu verschiedenen Ergebnissen, je nachdem wir sie in den logischen oder in den ontologischen Horizont rücken. Wobei freilich zu bedenken ist, dass die aristotelische Logik auch einen ontologischen Aspekt besitzt!

Ausgangspunkt dieser Logik ist die „Aussage“, die sich in „Subjekt“ und „Prädikat“ aufbaut. (Dem Subjekte entspricht ontologisch die Substanz, dem Prädikat die Akzidenz. Doch spielt dies hier weiterhin keine Rolle.) Das Subjekt ist ein Determinandum; es erfährt in der prädikativen Determination seine Bestimmung. Das Subjekt wird eidetisch bestimmt durch die „Spezies“ und das „Genus“. Die wesentlichsten Formen dieser Bestimmung liegen in den „Kategorien“ oder „Prädikamenten“. Über die Genera und die Kategorien hinaus gibt es aber jene letzten, unüberholbaren Bestimmungen alles Denkbaren, die wir „Transzendentalien“ nennen. Unter dem logischen Gesichtspunkt stellen sich die Transzendentalien als letztmögliche Prädikationen irgendeines gegebenen Subjektes dar.

Das „Ens“, das „Unum“ usf. ist „transcendens“ (Partizip in adjektivischer Bedeutung). Indem aber „Ens“ als „transcendens“ ausgesagt wird, gelangen wir zum „transzendenten Sein“, das mit dem „Absoluten“ eins ist (Partizip in substantivischer Bedeutung: „Das Transzendente“). Dieses „Transcendens“ ist aber als „Ens“ auch ein „Unum“, ein „Verum“ usf.

Indem wir, von einem Subjekte ausgehend, nach seinen letztdenkbaren Bestimmungen Rückfrage halten, gelangen wir zu den Transzendentalien. Dieser Weg der logischen Bestimmung, der uns vom Subjekte immer weiter zu entfernen scheint, führt uns aber zur letzten ontologischen Voraussetzung alles Seienden: zum absoluten, transzendenten Sein, in dem Sein, Einheit, Wahrheit und Güte eins sind. Dem logischen Subjekte, dem logischen „suppositum“, das allen Bestimmungen zugrundeliegt, liegt gegenüber ein – durch eben diese Bestimmungen erreichtes – ontologisches „suppositum“, die ontische Voraussetzung von Allem, was in irgendeiner Ordnung des Seienden „ist“. Daran kann natürlich ein Zweifel nicht bestehen, dass der metaphysische Schwerpunkt im ontologischen, nicht im logischen „suppositum“ zu suchen ist. Indem wir die Linie der Transzendenz bis zu ihrem Ende verfolgen, begegnet uns, als der Gegenpol zum substantiellen Subjekte, das göttliche Ich-Subjekt. – Das Erreichen des transzendentalen Seins auf dem Wege der rückfragenden Bestimmung erlaubt uns, an Stelle der logischen – in völliger Umwendung des Blickes – die ontologische Blickrichtung zu gewinnen, und zwar als diejenige Blickrichtung, die dem wahren, metaphysischen Aufbau des Seienden entspricht. Vom Transzendentalen aus blicken wir nunmehr auf das Sein der Substanzen, das letztlich in ihm gründet.

Aus dieser Betrachtung stellt sich an Aristoteles eine sehr grundsätzlich Frage.

VII.

In dem Briefe Kants an Markus Herz vom 21. Februar 1772 lesen wir: „Ich frage mich nämlich selbst: Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ Kant hat die „Verstandesvorstellung“ oder „Verstandesbegriffe“ im Auge, die „in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder insofern sie vom Objekte gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen“. „Wenn solche intellektuale Vorstellungen auf unsrer innern Tätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen?“

Woher stimmen die Axiome der reinen Vernunft mit den Gegenständen überein, „ohne dass diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hilfe entlehnen?“ – Die Kritik der reinen Vernunft ist zu der vollen Erkenntnis durchgedrungen, – im Vollzuge der „kopernikanischen Wendung“ – , dass die Erkenntnis sich nicht nach den Gegenständen richtet. Dass sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten, stimmt besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammen (XVI). Die „veränderte Methode der Denkungsart“ wird dahin beschrieben, „dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen“. So allein können wir uns „Erfahrung“ zurechtlegen, als „eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muss“ (XVII).

Die Erörterung dieser Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis a priori bezeichnet Kant als „transzendental“. (In § 12 bezieht sich Kant auf die „Transzendentalphilosophie der Alten“ zurück, doch ohne Beziehung seines Begriffs des „Transzendentalen“ zu den „Transzendentalien“ herzustellen.) Kant definiert: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“ (25). „Transzendente Erörterung“ ist „die Erklärung eines Begriffs als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann“ (40). „Transzendente Deduktion“ ist „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können“ (117).

Eine kritische Stellungnahme zum Begriffe des „Transzendentalen“, wie er bis anhin umschrieben wurde, wird vor Allem die Frage aufwerfen, was für eine Bewandnis es mit einer „Erklärung“ synthetischer Erkenntnis a priori haben kann. Solche Erklärung würde die „ratio“ dieser Erkenntnis aus Prinzipien, die ausserhalb ihrer liegen, herzuleiten suchen. Wie sollte es aber geschehen, dass rationale Erkenntnis auf irgendwelche ihr vorgegebene ontische Hypostasen zurückgeführt würde?

Eine solche Hypostasierung liegt aber in Kants „transzendentaler Erörterung“ insofern vor, als er seiner „Erklärung“ die Relation von Subjekt und Objekt vorgegeben sein lässt. Er verankert die rationale Erkenntnis im Subjekte und stellt die Frage, wie von hier aus die Verstandesbegriffe zum Gegenstande eine Beziehung gewinnen können, und dies in dem Sinne, dass ihnen gegenständliche Bedeutung zugeschrieben werden darf. Diese Beziehung wird dadurch hergestellt, dass Erfahrung auf die subjektiv verwurzelten Verstandesbegriffe begründet wird. Diese Begriffe beziehen sich aber nicht

auf die Dinge an sich, sondern wie sie uns erscheinen. – Diese ganze Konstruktion hat einen stark dogmatischen Charakter. Sie entspricht aber nicht Kants tiefstem Begreifen des Transzendentalen.

VIII.

In der „Transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe“ wird derjenige Begriff des „Transzendentalen“ herausgearbeitet, nach der er auf die kritische Begründung der reinen, rationalen Erkenntnis bezogen ist. Es ist dies aber diejenige Bedeutung des „Transzendentalen“, in der es den übergreifenden, radikal transzendierenden Sinn des begründenden Prinzips der Erkenntnis anzeigt. – „Das ‚Ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können... Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das ‚Ich denke‘, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie reine Apperzeption, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperzeption, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung ‚Ich denke‘ hervorbringt, die alle andern muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter abgeleitet werden kann. Ich nenne, auch die Einheit derselben die transzendente Einheit des Selbstbewusstsein, um die Möglichkeit der Erkenntnis a priori aus ihr zu bezeichnen“ (Kr.d.r.Vern. 2.A.131/132). – „Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs“ (136). „Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen“ gründet sich „auf einen transzendentalen Grund der Einheit“ (1.A.111). „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und, nach ihr, die Transzendentalphilosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“ (2.A.134).

Erst in Formulierungen dieser Ordnung kommt die endgiltige, gereinigte, systematisch haltbare Bedeutung des „Transzendentalen“ zur Aussprache. Hier ist weder das Subjekt noch der Gegenstand vorgegeben; und darum erübrigt sich auch die Frage, wie die dem Subjekte innewohnenden Verstandesbegriffe auf den Gegenstand bezogen werden können. Vielmehr wird durch kritische Besinnung auf die transzendierende Voraussetzung aller Erkenntnis in der reinen Apperzeption das transzendierende Prinzip des Erkennens, seine ursprüngliche Einheit, aufgewiesen. In der Durchführung der transzendentalen Deduktion gelangen wir somit zum „Ich“ der Erkennt-

nis nicht durch Rückbeziehung auf ein vorausgesetztes Ich-Subjekt, sondern durch kritische Rechenschaft von der Erkenntnis, sofern sie als Erkennen, d.h. im Hinblick auf ihre Aktualisierung, in Betracht gezogen wird. (Es kann hier nur nebenbei darauf hingewiesen werden, dass auch der Begriff des Gegenstandes durch die „Deduktion“ eine kritische Läuterung erfährt.)

Von der scholastischen Transzendentalienlehre unterscheidet sich die Transzendentalphilosophie Kants dadurch, dass sie nicht im ontologischen Horizonte verharret, sondern im Hinblick auf das Transzendente dem subjektbezogenen Gesichtspunkte Raum verstattet. Als „transzendental“ wird von Kant begriffen das Prinzip der Subjektivität der Erkenntnis. (Wir sagen besser: das Prinzip des Sich-zu-erkennen-Gebens von Sein im Erkennen und Erkanntwerden.)

Wenn wir uns zu den kantischen Grundprinzipien bekennen, dann soll dies so verstanden werden, dass wir uns – bei allen Vorbehalten im Einzelnen – seine transzendente Begründung der Erkenntnis zu eigen machen.

IX.

Das Problem des Transzendentalen erschliesst sich uns in seinem tiefsten Gehalte erst dort, wo es uns in seiner existenzphilosophischen Bedeutung erkennbar wird. Wir versuchen in Kurzem zu umschreiben, wie wir in die Lage kommen, die Erweiterung unseres Problems auf die Existenz zu vollziehen, wiewohl wir hier keine Gelegenheit haben uns über „Existenz“ soweit zu verbreiten, wie es für unser Thema erforderlich wäre.

„Existenz“ ist nach unserer Einsicht ein Erkenntnisproblem. Sie bedeutet uns soviel wie „existenzielle Erkenntnis“. Indem wir in unserer Existenzphilosophie vom Akte der „Entscheidung“ ausgehen, wird es uns leicht, die Erkenntnisbedeutung der Existenz aufzuweisen. Denn alle Entscheidung vollzieht sich in der Aktualisierung einer Möglichkeit, die in der Erwägung einer Mehrheit von Möglichkeiten als „vorzüglich“ erkannt worden ist. An der Erkenntnisbedeutung der Entscheidung kann insofern ein Zweifel nicht bestehen, als sie sich als die Antwort auf eine offene Frage darstellt: auf die die Möglichkeiten der Existenz erwägende Frage nach deren bestmöglicher, vorzüglicher Aktualisierung. Der Unterschied zwischen existenzieller und theoretischer Erkenntnis liegt aber in Folgendem: Für die Letztere ist das Seiende Gegenstand; die Erstere aktualisiert in ihrem antezipierenden Entwerfen ein Zukünftiges, das „sein soll“.

Als Erkenntnisfrage ist die Existenz eine Frage der „Wahrheit“. Jenachdem der Existierende zu der für ihn aktuellen Existenzfrage Stellung nimmt, kann bei ihm von einem „Sein in der Wahrheit“ oder „in der Unwahrheit“ die Rede sein. Entscheidung im Sinn des „Guten“ oder der „bessern Möglichkeit“ bedeutet uns Entscheidung im Sinne der „existenziellen Wahrheit“.

So gewiss alle Erkenntnis ein transzendental begründendes Prinzip der Erkenntnis, ein radikal übergreifendes transzendentes Prinzip der „Wahrheit“ voraussetzt, so erfordert auch existenzielle Erkenntnis ein transzendental begründendes Prinzip. Es ist dies das Prinzip des Sollens, in dessen antezipierendem Entwurfe Sein geschaffen wird, oder das transzendente Prinzip des „Guten“. Sofern sich dieses Prinzip in existenzieller Erkenntnis erkennen lässt, ist es das transzendente Prinzip „existenzieller Wahrheit“. – „Existenzielle Erkenntnis“ ist äquivalent mit „Existenz“. Darum darf die transzendente Voraussetzung existenzieller Erkenntnis auch als „transzendente Existenz“ bezeichnet werden. In diesem Sinne kann von einer transzendentalen Bedeutung der Existenz die Rede sein, ohne dass wir in eine Metaphysik der Existenz verfallen.

Wie das Transzendente überhaupt, so ist insbesondere das Transzendente in existenzphilosophischer Bedeutung dem bekannten Einwurf enthoben, die Transzendentalphilosophie beziehe sich auf ein „leeres“ Formprinzip zurück. Das auf Existenz bezogene Transzendente hat eine erfüllte und schlechthin aktuelle Bedeutung, indem in der transzendentalen Wahrheit des Guten die Existenz zum Sinn und zur Wahrheit des „existere“ aufgerufen ist. – Die transzendental begründete Existenzphilosophie steht in einem radikalen Gegensatz zu aller immanenten Begründung der Existenz, mag sie sich immerhin in das Gewand metaphysischen oder mythologischen Tiefsinn hüllen. Sie ersetzt diesen Tiefsinn durch die kritisch durchdachte Eindeutigkeit und Reinheit ihrer philosophischen Existenzbegründung.

X.

In Kants „Transzendentaler Deduktion“ wird – wie gezeigt worden ist – die Aktualisierung der Erkenntnis im Erkennen in ihrer transzendentalen Begründung (in der „Transzendentalen Apperzeption“) aufgewiesen. Dieser Aufweis führt Kant zum „Ich-Subjekt“ in seiner transzendentalen Bedeutung. Damit ist die transzendente Voraussetzung theoretischer Vernunft in ihrer ich-bezogenen, subjektiven Bedeutung erreicht. – Die Kritik der praktischen Vernunft führt aber Kant zu einem Subjektbegriffe, der im existenzphilo-

sophischen Horizonte gedacht ist: zum transzendentalen Prinzip der Aktualisierung existenzieller Erkenntnis, wie es in der „Idee des reinen Willens“ ausgesprochen ist. Der als „rein“ ausgesprochene Wille ist die transzendente Voraussetzung von allem in der Zeit sich ereignenden, psychologisch-konkreten Wollen. Er ist in seiner Bedeutung der von uns in den Blickpunkt gezogenen „transzendentalen Existenz“ in gewissem Sinne äquivalent. – Als Ich-Subjekt ist die subjektive Bedeutung der existenziellen Erkenntnis bei Kant ausgesprochen in der achtungsgebietenden „Idee der Persönlichkeit“, die der „intelligiblen Welt“ zugehört.

Wir können bei Kant eine transzendental transzendierende Bedeutung der Existenz wahrnehmen, und dies im Hinblick sowohl auf das Telos wie auf die Aktualisierung der praktischen Vernunft. In diesem Zusammenhange gewinnt das Transzendente eine unerhörte existenzielle Aktualität. Sie bewirkt, dass wir den eigentlichen Schwerpunkt von Kants kritischem System in den transzendentalen Grundlagen der praktischen Vernunft wahrnehmen dürfen. Man könnte sagen, dass Kant in dieser Sphäre vom Geiste echten Transzendierens am tiefsten berührt ist, und eben damit vom Geiste des tiefsten Gehaltes der metaphysischen Tradition. Nicht zufällig tritt bei Kant in der Verfolgung der transzendentalen Voraussetzungen der praktischen Vernunft die philosophische Theologie auf den Plan.

Auf die von uns aufgeworfene Frage nach dem Sinn des Transzendentalen antworten wir mit einer kritisch begründeten Transzendentalphilosophie. Sie hat uns aber nicht nur systematische Bedeutung, sondern auch als Schlüssel zum Verständnis der grossen abendländischen Überlieferung. Die platonisch-neuplatonische Lehre vom reinen „transcendens“, von der „Idee des Guten“, vom übergreifenden „Einen“, vom „absoluten Sein“ kann sinnvoll nicht interpretiert werden, ohne dass die transzendente Bedeutung dieses „Übergreifenden“ in Erwägung gezogen wird. – Die philosophische Theologie der christlichen Ära, die die Persönlichkeit Gottes, den göttlichen Verstand und den göttlichen Willen, voraussetzt, darf nicht unesehen unter einen unbestimmten Titel der „Metaphysik“ gebracht werden und damit philosophisch entwertet werden. Unter ihrem philosophischen Aspekt gesehen muss jene Theologie aufgefasst werden als der klassisch gewordene Vollzug eines radikalen Transzendierens, wie es nur unter dem Gesichtspunkt der Transzendentalphilosophie angemessen ausgelegt werden kann. Die Mitte der metaphysischen Tradition liegt im Prinzip der „transzendentalen Existenz“ und in der transzendentalen existenziellen Wahrheit, in der sie sich zu erkennen gibt.

Bericht des Präsidenten für das Jahr 2003

Die Tätigkeit der Gesellschaft beschränkte sich auf vier Bereiche:

1. Es wurde gemäss dem Beschluss der letzten Generalversammlung Herr Dr. Jens Soentgen aus Augsburg zu einem Vortrag eingeladen. Er fand am 14. Juni 2003 in gewohnter Umgebung in Basel statt. Der Vortrag verfolgte die ontologischen und erscheinungsphilosophischen Wandlungen des Dinges im neuzeitlichen Denken, wobei das von vielen Philosophen benutzte Beispiel des Tisches gewählt wurde. Der Referent zog auch Beispiele aus der Literatur und den Naturwissenschaften bei. In der angeregten Diskussion wurden weitere markante Tisch-Beispiele und ontologische Grundüberlegungen zum Schicksal des Dinges beigebracht. So lautete auch der Titel des Vortrages: „Der Tisch oder Das Ding in der Philosophie der Neuzeit“.

2. In dem vergangenen Jahr wurden drei Bulletins veröffentlicht:

Nr.8 Erfahrung von Wirklichkeit (Texte von Hans Rudolf Schweizer)

Nr.9 Philosophie. Grammatik. Musik

Nr.10 Aneignung und Auslegung

Es ist zu wünschen, dass in den kommenden Bulletins etwas vermehrt Rezensionen thematisch relevanter Publikationen erscheinen könnten, die Bezüge zur Philosophie Heinrich Barths herstellen. Gerne nimmt der Vorstand Anregungen und Manuskripte entgegen.

3. Harald Schwaetzer und Christian Graf haben zwei grosse Manuskripte aus dem Barth-Nachlass zu einer möglichen Veröffentlichung bereitgestellt. Es handelt sich um zwei Vorlesungen, die unter den Titeln „Philosophie des Ästhetischen“ und „Philosophie der theoretischen Erkenntnis“ angezeigt wurden. Die Sichtung des Nachlasses Heinrich Barths im Hinblick auf mögliche Publikationen wird fortgesetzt. - Der Kontakt mit dem Schwabe Verlag Basel wurde aufrechterhalten. Der Verlag erwartet in absehbarer Zeit einen Editions-Plan, der auch möglichen Sponsoren einer Werkausgabe vorgelegt werden könnte. Es ist noch nicht klar, wie gross der aufzutreibende Betrag für die gesamte in Aussicht gestellte Ausgabe sein wird.

4. Die Delegation für die Zusammenkunft mit den Prager Phänomenologen am 2./3. April 2004 ist, was die Referenten anbetrifft, bestimmt. Referate werden halten: Christian Graf, Harald Schwaetzer und Jens Soentgen.

Eine Veränderung ist in unserem Sekretariat eingetreten. Herr Günther Hauff teilte schon nach Ablauf seiner vierjährigen Amtszeit mit, dass er die Funktion des Sekretärs unserer Gesellschaft abgeben möchte. Nun hat sich Herr Christian Graf, Sohn eines ehemaligen Studenten und Doktoranden Heinrich Barths, bereit erklärt, die Sekretariatsarbeiten in Zukunft zu betreuen. Wir sind über die Lösung dieses Problems sehr erfreut. Zugleich sei Herrn Günther Hauff für seine verdienstvolle Arbeit, die er der Gesellschaft zugute kommen liess, von Herzen gedankt. Es sei auch erwähnt, dass der Anstoss zur Gründung der Heinrich Barth-Gesellschaft von ihm ausging. Wir werden ihm sehr dankbar sein, wenn er weiterhin unsere administrativen Belange mit kritischem Auge verfolgt und bereit sein wird, uns mit gutem Rat beizustehen.

Der Präsident: Prof. Dr. Armin Wildermuth

Basel, den 14. Februar 2004

10.30 Uhr am Samstag, 4. September 2004, Dr. Georg Maier:
"Drei Phasen des Erfahrens — zur Praxis der sinnlichen Erkenntnis".

Ich möchte dabei anhand von Beispielen, die ich meinem verstorbenen Freund Ron Brady verdanke, auf Schritte hinweisen, durch welche wir angesichts einer sinnlich gegebenen Situation die Erscheinung zur Erscheinung und zur Erkenntnis kommen lassen. An Beispielen nach Goethe (Eckermann), Brancusi (Brady) und Celan (Kästner) werden diese Schritte demonstriert. – G. M.

Ort: BildungsZentrum, Missionsstrasse 21, Basel.

10.30 Uhr am Samstag, 20. November 2004 Prof. Dr. Emil Angehrn,
"Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik und Naturalismus"

Ort: Rest. Schnabel am Rümelinsplatz, Basel.

Bulletin der Heinrich Barth-Gesellschaft

ISSN 1424-4780

Verantwortlich für das Bulletin: Armin Wildermuth

Redaktion: Günther Hauff

Fertigstellung und Versand: Georg Maier

Quidumweg 18

4143 Dornach