

**ANTHROPOLOGIE
UND
ONTOLOGIE DES DASEINS
IN DER KRITIK**

Bulletin
der Heinrich Barth - Gesellschaft

Heinrich Barth-Gesellschaft

Präsident: Prof. Dr. Armin Wildermuth, Goethestr. 20, 9008 St.Gallen

Sekretariat: Dr. des. Christian Graf, Kirchstrasse 27, 4415 Lausen

Vorstand: Dr. Felix Belussi; Rudolf Bind; Günther Hauff; Dr. Daniel Kipfer; HD Dr. Harald Schwaetzer.

Quästor: Dr. Georg Maier

Ehrenmitglied: Prof. Dr. Gerhard Huber

Bulletin Nr. 15

Juni 2007

Inhalt

Vorbemerkungen (*Armin Wildermuth*) 2

Vortrag

Kant und das Grundproblem einer philosophischen Anthropologie
(*Christian Krijnen*) 7

Essay

Heinrich Barth und Martin Heidegger - Der Beginn einer
„nicht zur Ruhe kommenden Polemik“ (*Christian Graf*) 34

Artikel

Über die Redlichkeit des heutigen Verzichts auf Metaphysik
und Glauben (*Christian Graf*) 53

Einladung zum Vortrag von Christian Graf, 23. Juni 2007, 10.30 Uhr,
und Anzeige der Generalversammlung, 14.00Uhr, gleichentags.
Weiter: Impressum, Anzeigen. 56

Vorbemerkungen

Armin Wildermuth

Zahlreich sind die Abgrenzungen, die Heinrich Barth gegenüber der Anthropologie gezogen hat. Philosophie der Existenz hat es sicher in einem besonderen Sinn mit dem Menschen zu tun, aber dieser besondere Sinn muss wohl erwogen sein. Ein Beispiel, wie dies zu geschehen hat, zeigt der Beitrag von *Christian Krijnen* auf, der das Problem der Anthropologie gerade dort aufsucht, wo es zwar bestimmt keine zentrale Rolle spielt, aber doch latent bleibt – bei Kant. Anthropologie ist zwar ein Grundproblem der Philosophie, insofern der Mensch das Philosophie treibende Wesen ist, doch gewinnt sie bei Kant keine zentrale Stellung. Dieser Umstand kann übersehen werden, wird aber sogleich bewusst, wenn es um die Grundlagen von Kants Philosophie und des Philosophierens selbst geht. Muss nicht auf „den Menschen“ als die Basis des Denkens und Erkennens zurückgegriffen werden? Es ist nun die Einsicht der grossen Philosophen bis heute gewesen, dass der Mensch vielleicht ein besonderes Tier sein mag, doch keine verlässliche Grundlage für die Philosophie als solche sein kann. Der Mensch ist – obgleich alle Philosophen Menschen sind – ein unerforschtes Wesen, ja sogar eine offene Frage. Kant hat sie im Zentrum seiner Transzendentalphilosophie anvisiert und schlicht gefragt: Was ist der Mensch?

Christian Krijnen stellt vorerst die wichtigsten Positionen der philosophischen Anthropologie besonders des 20. Jahrhunderts dar. Es zeigt sich, dass sie ihre Fundierungen erst aus dem konkreten Menschsein herausdestilliert und nachträglich diesem wieder in begründender Funktion untergeschoben muss. Sie besitzt darum keine Begründungsfunktion für die Philosophie als solcher. Der Vorwurf der neueren Anthropologie gegenüber der klassischen Philosophie von Kant bis zu den Neukantianern, sie hätten das „konkrete Subjekt“ wegreduziert, wird vom Autor entschieden zurückgewiesen. Um den Gegenbeweis anzutreten, analysiert *Krijnen* die beiden Fassungen der „Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ in Kants *Kritik der reinen Vernunft*, die eine von 1781 (A.), die zweite von 1787 (B.). Sie unterscheiden sich in der unterschiedlichen Bedeutung, die den subjektiven oder sogar psychologischen Aspekten zukommen. So scheint die Frage in der A-Auflage zu sein: „Wie ist das Vermögen zu denken selbst

möglich?“ (A XVI f.) Dieser Aspekt führt, wie der Autor es formuliert, zur Erkenntnis als „Vollzug“. Damit sei das Subjekt der intentionale Grund der Erkenntnis. Die weitere Entwicklung Kants tendiert aber in der B-Auflage deutlich dahin, die Subjektivität als ein Moment der objektiven Deduktion zu erweisen. Die Frage der philosophischen Anthropologie werde also direkt ins Zentrum von Kants philosophischer Erkenntnisbegründung verlegt. Das konkrete Subjekt ist in diesem Horizont nicht vergessen.

Von diesen Ergebnissen aus kritisiert der Autor die „Verkehrung der Grundlegung der Phänomenologie“. Diese versuche bereits schon bei Husserl, die objektive Logik durch eine subjektive Logik der Erkenntnisakte zu begründen. In der Folge vollziehe sie eine Noetisierung des Noematischen, während Kant den Einbezug des Noetischen ins Noematische erarbeitet. Im husserlschen Evidenzdenken vollziehe sich darum eine Verwischung der Grenzen zwischen Bedingendem und Bedingten, kantisch gesprochen: ‚subjektive Deduktion‘ und ‚objektive Deduktion‘ werden kontaminiert. – Dies ist nur eine abkürzende Darstellung einer sehr subtilen Darlegung.

Es drängt einen, diese Interpretation mit den Analysen der Transzendentalen Deduktion *Heinrich Barths* zu vergleichen. Grundsätzlich dürften grosse Übereinstimmungen bestehen, wie eine neuerliche Lektüre von Barths Rezension des heideggerschen Kant-Buches (siehe *Bulletin* Nr. 14). Die sehr kritische Analyse in der *Philosophie der Praktischen Vernunft* (PV 35-58), die die Deduktion von möglichst allen subjektiven und ontologischen Elementen reinigen wollte, wurde noch in zwei anderen Analysen erweitert und auf die eigenen philosophischen Grundlagen hin interpretiert. Als Hauptdifferenz, aus der Perspektive des späteren Barth, ist sicherlich die fehlende mediale Dimension bei Krijnen festzuhalten. Was bei ihm subjektiv als „Erkenntnis im Vollzug“ gilt, könnte barthianisch als „Aktualisierung der Erkenntnis“ verstanden werden, und zwar in einem weder subjektiven noch objektiven, aber in einem medialen Sinn. In der *Philosophie der Erscheinung* (PE II 441ff) wird die Deduktion im Hinblick auf den Bezug zu Sinnlichkeit, Anschauung und Erscheinung erörtert, wobei der „Einbildungskraft“ eine zunehmende Bedeutung zugesprochen wird: „’Einbildungskraft‘ erreicht in der transzendentalen Grundlegung am Ende einen Erkenntnisgehalt, der überhaupt nicht mehr überboten werden kann.“ (Ebd. 443) Eine extensive Analyse findet sich in der *Erkenntnis der Existenz* (EE 214-223), die in dem Fazit gipfelt, das sich in die Philosophie Barths voll einfügt:

„Wenn wir das Ergebnis der ‚Deduktion‘ in einer dem Philosophen fremden Formulierung wiedergeben dürfen, dann wagen wir die Aussage, Kant lehre das ‚Sich-zu-erkennen-Geben‘ in seiner transzendentalen Bedeutung. Wohl dürfen wir an dem Satze festhalten, dass von Kant als ‚transzendental‘ begriffen wird das *Prinzip* der Subjektivität der Erkenntnis.“ (Ebd. 222) Damit ist kein „Subjekt“ gemeint, in dem die „menschliche Vernunft“ angeblich hause und als Basis aller Erkenntnis diene, auch wenn, wie Barth festhält, „von einem Einschlag anthropologischer Gedankenführung“ (ebd.) Kant nicht unberührt geblieben sei.

Christian Graf nimmt das Stichwort von Heinrich Barth auf, dass er sich in einer „nie zur Ruhe kommenden Polemik“ gegen die Ontologisierung der Existenz befinde. Leider wird heute diese Polemik nicht mehr Ernst genommen, so dass eine Einebnung der Positionen von Heidegger und Heinrich Barth droht. Graf geht dem ersten Schlagabtausch zwischen den beiden Philosophen nach – wobei Heidegger in einem Brief die (oben schon genannte) Rezension seines Kant-Buches lobend bedachte, doch auf eine weitere Diskussion mit dem im nahen Basel wohnenden Heinrich Barth verzichtete. Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass es sich bei dieser Polemik keineswegs um eine Marginalie handle, die leicht genommen werden könnte. Das Schicksal der Existenzphilosophien gilt im heutigen akademischen Diskurs als besiegelt und dort, wo von ihr im Zuge ihrer sog. Historisierung berichtet wird, entstehen die üblichen Charakterisierungen und Zerrbilder. Zwar gehen die Debatten über das „konkrete Subjekt“ und die „Mundanisierung des transzendentalen Subjektes“ weiter, doch vollziehen sie sich in der Abwesenheit desjenigen Subjektes, das über diese „Subjektivität“ schreibt. Wenn behauptet wurde, dass der Autor aus der Literatur der Postmoderne verschwunden sei, so mag dies als eine literaturtheoretische Mode mit vergänglicher Lebensdauer gelten, doch in langen Darlegungen über Ethik, Moral und Grundgegebenheiten des Menschen ist das Verschwinden des philosophischen Autors hinter seinen Argumenten zum mindesten irritierend. Nun ist die Untersuchung Grafs nicht darauf angelegt, eine inhaltliche Konfrontation der Hauptpositionen Heideggers und Heinrich Barths zu leisten. Seine Schlussanmerkung zeigt, dass sich der Autor auf einen speziellen Aspekt konzentriert, weshalb sie hier zitiert sei: „In dieser Konfrontation von Barth und Heidegger wurden deren philosophische Grundkonzeptionen nur unter dem Aspekt ihrer Funktionalität für das beiden unterstellte gemeinsame Interesse miteinander verglichen.“

Nochmals ein Wort zur „nicht zur Ruhe kommenden Polemik“! Diese dürfte auch zu einem Vergleich von *Heinrich Barth* mit seinem Basler Kollegen *Karl Jaspers* anregen. Beide vereint der Rückgang auf genuine Positionen Kants, auf ein Denken, das sich im Sinne Kierkegaards der Basis des „wirklichen Seins“ versichert – vor allem aber die Kritik an den nachkantischen Philosophien des sog. Deutschen Idealismus. Für beide ist der Abfall von Kant eine fatale Fehlleistung. Barth kritisiert, dass der nachkantische Idealismus Kants Vernunftkritik „eine ihm fremde Wendung“ gegeben habe, die er nicht mitvollziehen könne (PE II 506ff). Wie die Analysen im 2. Band der *Philosophie der Erscheinung* zeigen, gewinnt Barth den idealistischen Philosophien in ihrer „Plerophorie“ (EE II 508) trotz grundsätzlicher Fehler eine positive Bedeutung ab, wie etwa der Entdeckung des Unbewussten oder der geschichtlichen Aktualisierung der Vernunft.

Barth konfrontiert seine Philosophie der Existenz mit dem lebendigen Existieren selbst, das sich jeder Reduzierung gleich welcher Observanz entzieht. Dramatischer formuliert Karl Jaspers seine „Polemik“, sieht er doch in der Abkehr von Kant eine das ganze deutsche Geistesleben betreffende Katastrophe, die sich im Irrgang von „Zauberei“ und „Gnosis“ bei Fichte, Hegel und Schelling fortbildete und vor allem im Seins-Denken Martin Heideggers, seines einstigen „Kampfgefährten“ aus den Zwanziger-Jahren, sichtbar geworden sei. Es ist zu empfehlen, wieder einmal Karl Jaspers *Notizen zu Martin Heidegger* (hgg. von Hans Saner, München 1978; besonders Nr. 80 S. 102) zu konsultieren. Viel Persönliches, aber auch Grundsätzliches über die Differenz von Heidegger und Jaspers bringt *Antonia Grunenberg* in ihrer Darstellung der Dreierbeziehung von Hannah Arendt-Jaspers-Heidegger zur Sprache (*Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*. München/Zürich 2006). Wenn auch Jaspers heute philosophisch tot zu sein scheint, so lebt der Impuls seines existentiellen Ernstes nicht nur in seinen polemischen und zeitkritischen Schriften, sondern auch in der ganzen Diktion seines Philosophierens fort. Er wurde gerade darum von der philosophischen Zunft seit den 60er-Jahre nach und nach ausgeschlossen, weil er nach dem konstruierenden Philosophen selbst fragte, dem sein Philosophieren – in der Sprache Barths – „etwas angehen“ sollte.

Eine grundsätzliche Darstellung der Beziehung der beiden in Basel wirkenden Philosophen steht immer noch aus. Sie bilden, in der Einheit ihrer positiven Gemeinsamkeiten verstanden, ein nicht mehr wahrgenommenes Bollwerk der

Tradition kantischer Transzendentalphilosophie dar, die in der allgemeinen ontologischen Sorglosigkeit nicht mehr in ihrer Lebendigkeit wahrgenommen wird. Noch deutlicher gesagt: es sind diese beiden Philosophen, die noch in vollem Bewusstsein aus einem „anderen Ursprung“, wie Jaspers, oder in der Rückfrage auf eine „radikal andere Ordnung“, wie Heinrich Barth, philosophierten.

Es ist diese Problematik, auf die sich auch die Antwort *Christian Grafts* auf einen NZZ-Artikel *Ernst Tugendhats* konzentriert. Tugendhats Thematik passt in die von der gleichen Zeitung seit Frühjahr 2006 inszenierte Reihe mit dem merkwürdigen Titel: Was ist eine gute Religion? Man könnte die Antworten, die in den heutigen Religions-Diskursen formuliert werden, in einem Spektrum zwischen den Polen: „Gott selbst ist erschienen“ und „Gott ist tot“ einordnen. Die europäischen Philosophen neigen eher zum toten Gott – aber können sich doch nicht ihrer eigenen Tradition entwenden, trotz pathetisch proklamierter „Nachmetaphysik“. Darin besteht eine Unredlichkeit. Man erkennt sie, wie Tugendhat zeigt, kann sich aber doch nicht zur Frage durchringen, ob nicht im Gottes-Gedanken eine Potenz enthalten sein könnte, die über den naiven Gottesglauben und ebenso über die naive Gottesleugnung hinausweist. Graf mahnt in seiner ausgewogenen Antwort diese tiefere Dimension an.

Kant und das Grundproblem einer philosophischen Anthropologie

Christian Krijnen

Der Titel der Abhandlung weist darauf hin, daß die philosophische Anthropologie sich mit einem Grundlegungsproblem konfrontiert sieht, was in einem ersten Abschnitt herauszuarbeiten ist (1). Daran anschließend gilt es klarzumachen, daß und weshalb Kant hinsichtlich der Lösung des skizzierten Problems eine besondere Bedeutung zukommt (2). Zum Schluß wird das erreichte Ergebnis im Rahmen einer problemgeschichtlichen Betrachtung erwogen (3).

1 Philosophische Anthropologie als Problem und Aufgabe

1.1 Sophokles' *Antigone*, der *Schöpfungsbericht* des Alten Testaments, Platons *Alkibiades I* oder Aristoteles' *De Anima* – es gibt Beispiele zuhauf dafür, daß der Mensch als Mensch schon von Anbeginn der abendländischen Geistesgeschichte Thema von Kunst, Religion und Philosophie ist. Gleichwohl wird man sagen müssen, daß die philosophische Anthropologie als philosophische Disziplin vor allem im 20. Jahrhundert Furore gemacht hat.¹ Die Rede davon, daß sich seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts eine ‚anthropologische Wende‘ vollzogen habe, ist in vieler Munde.² Im Sog von Phänomenologie und Lebensphilosophie, die das ‚konkrete Subjekt‘, die ‚Existenzerhellung‘ oder ‚Daseinsanalyse‘ auf ihre Fahnen geschrieben haben, wird die philosophische Anthropologie zu einer dominierenden philosophischen Disziplin.

Gerade für die unter dem Titel ‚Philosophische Anthropologie‘ bekannte philosophische Strömung, deren Hauptvertreter Scheler, Plessner und Gehlen sind, ist zweifelsohne der schon im 19. Jahrhundert vorbereitete Einbezug

1 Laut Scheler sind die Probleme einer philosophischen Anthropologie „heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik getreten“ (1927, Vorrede aus 1928). Auch etwa für den Heidegger der späten 20er Jahre ist sie Signatur des Zeitalters (1929, 189).

2 Vgl. etwa Schüßler (2000, 15 f.), Landmann (1976, 37 f.) oder Asemisen (1991, 146).

einzelwissenschaftlichen und damit empirischen Wissens vom Menschen in die philosophische Theorie des Menschen von ganz großer Bedeutung.³ Eine Lehre des Menschen vom Menschen *als* Menschen – in seiner ‚Ganzheit‘ oder seinem ‚Wesen‘ – kommt den Protagonisten zufolge ohne diesen Einbezug des Empirischen nicht aus.⁴

1.2 Gegen eine *Empirisierung* der Philosophie, sei sie nun naturalistisch oder kulturalistisch angelegt, läßt sich zweifelsohne Gewichtiges sagen. Dennoch darf die Kritik eines unreflektierten Einbezugs empirischen Wissens in die philosophische Anthropologie das *Anliegen* nicht verdecken, das diesen Einbezug motiviert. Es ist ein Anliegen, das man nicht ernst genug nehmen kann – *die prinzipientheoretische Überwindung einer abstrakten Dualität in der Bestimmung des Menschen:*

Der philosophischen Tradition zufolge ist der Mensch Sinnenwesen und Vernunftwesen, durch Natur bestimmt und der Selbstbestimmung fähig, kausal determiniert und frei, durch Endlichkeit und Unendlichkeit qualifiziert, Leib und Seele, Geist und Drang, oder wie es die antiken Formeln gewissermaßen in einem ausdrücken: ζῷον λόγον ἔχον, animal rationale. Wie aber muß man sich dieses Verhältnis philosophisch denken? Als ein χωριζμός von für sich bestehenden, selbständigen Welten im Doppelwesen Mensch, d. h. einer sensiblen und einer intelligiblen Welt? Dann konzipierte man das Verhältnis als einen abstrakten Gegensatz bzw. als eine bloße Zusammensetzung von Selbständigem (ganz zu schweigen von der Reduktion eines Gliedes auf das jeweils andere) – als eine *äußere* Einheit also. Muß es sich aber nicht um eine *innere* Einheit handeln: um eine Einheit, in der die Glieder des Verhältnisses notwendig zusammengehören, ihre Bestimmtheit folglich dieser Zusammengehörigkeit verdanken und ohne sie gar nicht als das, was sie sind, gedacht werden können? Für eine wissenschaftlich zureichende Erkenntnis des Menschen als Menschen durch den Menschen, d. h. für seine philosophische Selbsterkenntnis, kommt nur die zweite Alternative in Frage: in der ersten bleiben die Glieder des Verhältnisses *als* Bestimmungen des Menschen unzureichend bestimmt und begründet. Liegt die Sache so, dann gilt es im Begriff des konkreten Subjekts, das der Mensch

3 Vgl. Plessners (1936) Plädoyer für interdisziplinäre Forschung oder Gehlens (1960; 1961) Versuch einer ‚empirischen Philosophie‘.

4 Das Verhältnis von empirischem und apriorischem Wissen wird von den Hauptvertretern der sog. Philosophischen Anthropologie freilich keineswegs einheitlich gedacht (vgl. Thies 2004, 34 ff.).

ist, eine innere Vermittlung beider Aspekte oder Momente zustandezubringen.

Nun ist der Mensch qua konkretes Subjekt beileibe nicht das *subjectum veritatis*, das ὑποκείμενον, die reine Vernunft o. ä., von der in der philosophischen Tradition so viel die Rede ist: als Subjekt ist der Mensch *subjectum veritatis et falsi*. Der Hauptsache nach werfen die neueren philosophischen Anthropologien der älteren idealistischen Philosophie geradezu vor, sie habe sich um das Moment der Endlichkeit, Faktizität, Konkretheit des Menschen unzureichend gekümmert. Schon Feuerbach (1843) klagte eine ‚Philosophie auf dem Standpunkt des Menschen‘ ein: nicht eine des abstrakten idealistischen Subjekts oder Geistes und des damit verbundenen Dualismus‘ von Vernunft und Sinnlichkeit, sondern eine des konkreten, leiblich-sinnlichen ‚Menschen‘. Er nimmt damit wichtige Denkbewegungen des 20. Jahrhunderts vorweg: man denke an die sog. Philosophische Anthropologie Schellers (1927), Plessners (1928) oder Gehlens (1940), an Heideggers Daseinsanalytik (1927) und andere subjektphänomenologische Versuche, aber durchaus auch an neukantianische Entwürfe wie Cassirers Arbeit über den Menschen (1944), an Höningswalds Denkpsychologie (1925) und W. Cramers Geisttheorie (1957) – bei ihnen allen soll der Mensch in seiner konkreten Existenz erhellt werden: sie alle liefern einen Beitrag zur ‚Theorie der konkreten Subjektivität‘.

Anders als im 19. Jahrhundert gängig, rücken diese Denker die Natur oder *animalitas* des Menschen nicht als *Gegenzug* zum tradierten Idealismus ins Zentrum. Vielmehr zielt die philosophisch-anthropologische Bemühung auf eine grundlegende und umfassende *Einheit* des Menschen. Gerade bei Plessner (1928) und Gehlen (1940) soll die Trennung von Natur- und Geistbestimmtheit (bzw. die der ihnen jeweils zugeordneten wissenschaftlichen Sichtweisen) überwunden werden, ohne dabei die Doppelbestimmtheit des Menschen zu nivellieren, zu reduzieren bzw. zu einem unüberwindbaren Gegensatz zu verhärten: beide Aspekte seien als koexistierende aus der Grundposition menschlichen Lebens zu begreifen.⁵ Der Mensch sei von

⁵ Plessner will den naturhaften und geistigen Doppelaspekt menschlicher Selbst- und Welterfahrung aus einer Grundposition begreifen, die er im Rahmen einer Naturphilosophie der ‚Stufen des Organischen‘ bestimmt. Der Mensch zeichnet sich durch seine ‚exzentrische Position‘ aus, in der die ‚zentrische‘ des Tieres zu einer neuen Lebensform organisiert wird. Ihr zufolge lebt der Mensch nur, indem er sein Leben führt. Die ‚natürliche‘ Unsicherheitslage des Menschen wird ‚künstlich‘ ins Gleichgewicht gebracht bzw. gehalten, d. h. im Rahmen einer kulturellen Welt, welche die eigentliche Daseinsebene des Menschen ist. – Laut Gehlen zwingt die im Vergleich

Natur aus ein Kulturwesen. – Die Existenzphilosophie, um einen (nicht unumstrittenen) Sammelbegriff für die diesbezüglichen Konzeptionen Heideggers, Jaspers, Sartres u. a. zu haben, streift den biologischen Impetus der ‚philosophischen Anthropologien‘ ab; sie konzentriert sich auf das Existenzverständnis des Menschen: Der Mensch verhält sich faktisch existierend zu sich selbst, so daß er als Einheit von empirischer Daseinsbestimmtheit und Existenzmöglichkeit (Freiheit) zu verstehen ist: nicht als bloße Gegebenheit, sondern als Aufgabe seines Selbstseinkönnens, seiner Selbstverwirklichung.

Trotz aller Differenzen – beide Philosopheme menschlicher Selbstthematization zeichnen sich durch einen *ontologischen* Grundzug aus, mag dieser nun eher fundamentalontologisch (Heidegger) oder naturphilosophisch (Plessner) ausgeprägt sein. Die Grundlegungsdebatte in der Philosophie, wie sie vor allem durch Kant und Hegel auf den Weg gebracht und dann im 19. und 20. Jahrhundert aufgegriffen und fortgeführt worden ist, rechtfertigt jedoch die Überzeugung, daß Ontologie nur auf dem Boden einer logischen Grundlegung betrieben werden kann. Was bedeutet diese logische Vorordnung für das Thema der philosophischen Lehre vom Menschen?

Sie bedeutet: Jene ontologischen Theorien nehmen den Begriff des Menschen als eines Wesens, das sich zu sich selbst verhält und der kulturellen Betätigung fähig ist, zwar in Anspruch, vermögen jedoch keine überzeugende Begründung zu liefern für die Inanspruchnahme dieses Menschenbegriffs, ob als Geistwesen, Existenz, Dasein oder kurz und allgemein: als Subjekt. Sie eignen sich daher nicht als philosophische ‚Grundlehre‘, obwohl sie sich jedenfalls streckenweise so verstanden haben.⁶ Zudem wird man sagen müssen: Eine philosophische Anthropologie kann deshalb nicht als philosophische Grundlehre fungieren, weil sie ihrem anthropologischen Fundierungsimpetus gemäß die Einheit des Menschen (als Natur und Geist) aus der Struktur des Konkretums ‚Mensch‘ erweisen muß.

zu Tieren natürliche Defizienz oder ‚Mängelsituation‘ der natürlichen Ausgangslage den Menschen zum ‚Handeln‘; wie Plessner kommt er zu dem Schluß, daß der Mensch ‚von Natur aus‘ ein Kulturwesen ist: seine natürliche Organisation und sein kulturschaffendes Handeln machen das Elementarsystem der Existenzbedingungen des Menschen aus.

6 Vgl. etwa Gehlen 1935, 263, 280. Auch bei Plessner muß zumindest dem Ansatz nach von einer philosophischen Fundamentaldisziplin gesprochen werden. „Anthropologie als metaphysische Fundamentaldisziplin“ und „Monopole des Menschen“ bilden sogar Gliederungstitel der von Arndt herausgegebenen Sammlung Scheler’scher Schriften zur Anthropologie (Scheler 1994). Vgl. zum Thema noch Asemisen (1991, 147) oder Orth (1990/91, 225 f., 228, 250 f.; 1995, 68).

1.3 Die konkrete Subjektivität bildet ein genuines Thema der Philosophie als Wissenschaft – mindestens dies ist durch die Wendung der Philosophie zur konkreten Subjektivität klar geworden. Einzelwissenschaftliche Bestimmungen der konkreten Subjektivität reichen also nicht aus, wenn erkannt werden soll, was der Mensch als Mensch ist. Die Einzelwissenschaften vom Menschen, gleich ob sie einen eher natur-, geistes- oder sozialwissenschaftlichen Charakter tragen, betrachten den Menschen mit Hilfe von Methoden der empirischen Forschung unter den jeweils für ihre Wissenschaft spezifischen Aspekt. So ist der Mensch *Objekt* von Erkenntnissen. Bloß als Objekt gedacht, verfehlt man aber den ganzen Menschen. Denn der Mensch ist nicht nur mögliches Objekt von Erkenntnissen – er ist ebenso *Subjekt* von Erkenntnissen, und zwar: schon Subjekt eben jener Erkenntnisse, welche die Einzelwissenschaften vom Menschen über den Menschen produzieren. *Als* Subjekt, als leistender oder intentionaler (und daher der Wahrheit fähiger) Grund der Erkenntnis, ist er in diesen Wissenschaften aufgrund ihrer objektivierenden Betrachtungsweise zwar immer schon in Anspruch genommen, jedoch nicht thematisch, sondern bloß *vorausgesetzt*: vorausgesetzt als Möglichkeitsbedingung ihrer Erkenntnisse. (Strikt genommen aber ist der Subjektbegriff mit jedem Erkenntnisanspruch verbunden.)

Der Mensch *als* Mensch, als Ganzes oder in seiner Ganzheit ist wissenschaftliche Bestimmungsaufgabe. Schon die Rede von verschiedenen Aspekten des Menschen macht freilich nur unter Voraussetzung jenes Begriffs vom ganzen Menschen Sinn. Ist ein solcher Begriff des Menschen schon in der objektivierenden, d. i. der direkt-gegenständlichen Betrachtungsweise der Einzelwissenschaften vorausgesetzt, dann ist eine philosophische Bestimmung dieses Begriffs gefordert, um die Leistungen der Einzelwissenschaften selbst in ihren Grundlagen zu verstehen: die Einzelwissenschaften fordern *von sich aus* Philosophie. Darin liegt auch, daß die philosophische Bestimmung des Menschen etwas anderes sein muß als eine bloße Zusammenfassung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse: Sie muß das zum Thema machen, was in diesen Teilen vorausgesetzt ist als Ganzes, d. h. als grundlegende und umfassende Einheit anthropologischer Aspekte.

1.4 Zweifellos läßt sich eine jeweilige philosophische Anthropologie in ihrer methodischen Ausrichtung und konkreten Durchführung kritisieren, ihre Fragestellung jedoch ist grundsätzlich legitim. Das folgt schon aus dem obigen phänomenologischen Aufweis im Ausgang des einzelwissenschaft-

lichen Wissens. Der Linie des Arguments folgend, ließe sich sagen: Das Bestreiten von Sinn und Notwendigkeit einer philosophischen Anthropologie setzt erkenntnisfunktionale Fähigkeiten des Bestreitenden voraus, deren Sinn zu klären und zu begründen Aufgabe auch einer philosophischen Anthropologie ist.

Dieses Ergebnis ist nicht ohne Brisanz, gibt es doch Annihilisierungsversuche der philosophischen Anthropologie zuhauf: Aber ob im szientistisch-naturalistischen Reduktionismus, sozialwissenschaftlichen oder postmodernen Partikularismus, in ideologie- und gesellschaftskritischen Einseitigkeiten oder existenzphilosophischer Wissenschaftsfeindlichkeit – immer bleibt ein einheitlicher Begriff vom Menschen vorausgesetzt, der das Wissen der Kritiker selbst ermöglicht. Sind die Vielen und Verschiedenen denn nicht Menschen? Ist der Mensch seiner universalen, objektiven oder ideellen Möglichkeitsstruktur nach denn nicht der Wahrheit und der Produktion kritischer Erkenntnis fähig?

Die Klärung dieser Voraussetzung ist wichtig. Denn die neueren Bemühungen in puncto konkreter Subjektivität stellen zwar eine Mannigfaltigkeit *inhaltlicher* Erkenntnisse über den Menschen als Subjekt bereit; begründungsfunktional, und damit *formaliter*, fallen sie jedoch in vielem hinter die Tradition zurück. Vor allem fehlt ihnen eine überzeugende Grundlegung des Subjektsbegriffs selbst, sozusagen eine ‚Kritik‘ des Subjekts, die einer ‚doktrinären‘ Ausarbeitung begrifflich vorangehen sollte. Offenbar läßt sich der Mensch als Subjekt nicht ‚objektivistisch‘ im Sinne eines Biologismus oder Materialismus fassen. Aber auch nicht jegliche ‚reflektierende‘ oder ‚subjektivierende‘ Betrachtung ist sachadäquat: Insbesondere reicht es nicht aus, das Subjekt als irgendeinen pragmatisch gefaßten Faktor sprachlicher Betätigung zu denken. Denn der Begriff des konkreten Subjekts ist in einer bestimmungs- oder geltungsfunktionalen Begrifflichkeit zu entwickeln: das konkrete Subjekt ist zutiefst eine Bestimmungs- oder Geltungsfunktion, oder wie man auch sagen könnte: eine aletheiologische Funktion. Selbstverständlich ist hier Geltung oder Bestimmtheit im umfassenden Sinne gemeint, so daß das Gemeinte noch jenes einschließt, wovon die Geltung Geltung bzw. die Bestimmtheit Bestimmtheit ist. Ist der geltungs- oder bestimmtheitsreflexive Ursprung philosophischer Themen primär in Rechnung zu stellen – dann sind anthropologische Bestimmungen nur als derivative einzuführen: immer ist die Bestimmung des Menschen in der Funktion des *intentionalen Grundes* unterstellt. Eine derartige Funktion ist alles andere als eine ontische Bestimmtheit, eine ausstattungsbedingte

Attitüde, die gemeinhin als ‚Bewußtsein‘ bezeichnet und in nicht-geltungsreflexiver Begrifflichkeit bestimmt wird.

Wie gesagt: Die Neueren werfen der klassischen deutschen Philosophie von Kant über Hegel bis zu den Neukantianern vor, sie habe das Subjekt vor allem als ‚reines‘ Subjekt, als ‚Bewußtsein überhaupt‘, als ‚absolute Idee‘ o. ä. thematisiert und daher als konkretes unzureichend bedacht. Diese Kritik sollte jedoch nicht den Blick dafür verstellen, daß in den inkriminierten Philosophien das konkrete Subjekt vielfach präsent ist; zudem bieten gerade die Klassiker (anders als einflußreiche Ansätze der Gegenwartsphilosophie) erwägenswerte *Grundlegungskonzeptionen* der konkreten Subjektivität. Ein differenziertes Bild dieser Konzeptionen kann also die mit einem berechtigten Anliegen ausgestattete philosophische Anthropologie im schlechterdings entscheidenden Punkt der wissenschaftlichen Grundlegung ihres *Ausgangsbegriffs* voranbringen (statt es bei linguistischen, direkt-gegenständlich anthropologischen und biologischen Begrifflichkeiten zu belassen). Auf dieser Grundlage vermag sie ihre genuine Aufgabe in Angriff zu nehmen: die *Prinzipien* zu bestimmen, die den Menschen ausmachen. Prinzipien aber sind letztlich Geltungs- oder Bestimmungsqualifikationen.

2 Kant

2.1 Was es heißt, Prinzipien, Geltungsqualifikationen philosophisch zu thematisieren, hat paradigmatisch Kant vor- und ausgeführt. Seine wirkungsgeschichtlich gesprochen kopernikanische, sachlich gesprochen transzendente Wende des philosophischen Begründungsproblems macht klar, daß nur auf transzendentelem Weg Selbstvergewisserung der Erkenntnis erreicht werden kann. Auf diesem Weg stellt sich, um den griffigen und in der Forschung gängigen (wenn auch nicht-kantischen) Terminus zu verwenden, die ‚Subjektivität‘ als Prinzip möglichen Gegenstandsbezugs, und damit als Grund von Objektivität heraus, wobei ‚Subjektivität‘ hier Titel ist für den Inbegriff der weder naturalistisch noch kulturalistisch zu verstehenden ‚Erkenntnisvermögen‘ des Subjekts. Die transzendente Erkenntnis der Erkenntnis, auf die ich mich hier beschränke, führt sodann der Sache nach auf einen Inbegriff von Geltungsgründen, der nicht wie in der tradierten Metaphysik und im Empirismus durch den Rückgang auf ein Seiendes *außerhalb* der Erkenntnisrelation begriffen wird, sondern durch einen Rückgang auf die Erkenntnisrelation selbst als die Anschauungs- und Denkrelation, die sie ist. Die objektive Gültigkeit konkreter Sinnleistungen des erkennenden Subjekts findet ihren Grund in einem Inbegriff von Geltungsprinzipien, wie

Kant sagt: ‚Bedingungen der Möglichkeit‘; die objektive Gültigkeit dieser Geltungsprinzipien wird dadurch legitimiert, daß sie sich geltungsfunktional als Bedingungen der Erkenntnis und damit als letztbegründend ausweisen lassen. Daß die objektive Gültigkeit einer Erkenntnis in den ‚Erkenntnisvermögen‘ des Subjekts begründet ist, macht die Geltung allerdings nicht zu etwas ‚bloß‘ Subjektivem; die Pointe des transzendentalen Gedankens ist vielmehr, daß die Subjektivität in gewisser Weise *objektive*, weil Gegenständlichkeit begründende Bedingung für die Möglichkeit von Erkenntnis ist. Gegenständlichkeit steht also von Anfang an unter den Bedingungen der Subjektivität.

Was bedeutet die von Kant entwickelte geltungsreflexive Begründungsstruktur der Erkenntnis als Methode der Philosophie speziell für die Grundlegung der philosophischen Anthropologie?

Negativ gesprochen: Die gängige Rede, die philosophische Anthropologie könne weder „apriorisch-spekulativ noch empirisch-experimentell“ betrieben werden, sondern erfordere eine „Kooperation von Theorie und Empirie“,⁷ ist zum einen in bezug auf das Anliegen der Transzendentalphilosophie nichtssagend; zum anderen hat sie das Mißliche an sich, die disziplinäre Eigenart der Philosophie als radikal begründende Wissenschaft der Geltungsqualifikation ebenso Preis zu geben wie den strengen Prinzipiengedanken. Und um eine Zusammenfassung der Ergebnisse des empirischen Wissens kann es bekanntlich sowieso nicht gehen.⁸

Positiv gesprochen: Im Entwicklungsgang der Geltungsreflexion ist der Begriff des konkreten Subjekts zu gewinnen und *dadurch* kritisch grundzulegen. So ergibt sich die Grundbestimmtheit, d. h. die Ausgliederung und ansatzmäßige Bestimmung, des Subjektsbegriffs. Dieser in fundierter Weise erreichte Begriff ist sodann der Ausgangspunkt für eine inhaltliche oder doktrinäure Ausarbeitung der Bestimmungen dieses Begriffs: des Begriffs der konkreten Subjektivität. Eine Philosophie der konkreten Subjektivität, d. i. eine philosophische Anthropologie, hat ihren Ursprung folglich in der Problematik, welche die der Philosophie schlechthin ist: in der Frage, mit

7 Thies 2004, 34 ff., der sich dabei auf Plessner beruft. – Plessner will zwar an der „transzendentalen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit“ festhalten (1973, 344), erkennt jedoch, daß diese Frage bei Kant auf Geltungsbedingungen abgestellt ist. Plessner modelt die Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ von Gegenständen zu einer phänomenologischen um; entsprechend sieht er eine formale Konvergenz mit Heidegger und Conrad-Martius (345).

8 Gehlens philosophische Anthropologie als ‚integrierende Wissenschaft‘ wird dem unzureichend gerecht.

Kant gesprochen, nach der ‚objektiven Gültigkeit‘, mit Hegel gesprochen, nach dem, ‚was in Wahrheit ist‘: die Notwendigkeit einer philosophischen Anthropologie ist im Begriff der Philosophie selbst begründet.

2.2 Blickt man von dieser meta-philosophisch-anthropologischen Aussage erneut auf Kant und dessen Verortung der philosophischen Anthropologie, dann ist festzustellen – Kant hat gar keine grundlegungsrelevante philosophische Anthropologie geschrieben. Obwohl alle philosophischen Grundfragen – ‚was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen?‘ – auf die Frage ‚was ist der Mensch?‘ und damit auf die Anthropologie bezogen sind (vgl. AA IX, 25 mit KrV B 832), ist die Anthropologie bei Kant keine Hauptdisziplin der Philosophie. Innerhalb des erweiterten Begriffs von Transzendentalphilosophie, wie er sich im Laufe von Kants Entwicklung herausgebildet hat, bietet die philosophische Anthropologie weder geltungskritische noch geltungsdoktrinale Grundlegungsbestimmungen. Im Kontext der praktischen Philosophie hat Kant sich geradezu vehement dagegen gewehrt, der (moralischen) Anthropologie Grundlegungskompetenz zuzuschreiben.⁹ Die Anthropologie, die Kant umrißhaft bzw. skizzenartig verfaßt hat, ist vielmehr eine „*pragmatische*“, d. h. eine „*in pragmatischer Hinsicht*“: eine systematisch abgefaßte „Lehre von der Kenntnis des Menschen“, die nicht untersucht, was die „Natur“ aus dem Menschen macht, sondern was der Mensch „als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und machen soll“ (Päd BA IV).

Offenbar gehört die Anthropologie bei Kant nicht zur *Grundlehre* der Philosophie. Entgegen einer weit verbreiteten Meinung¹⁰ ist Kants Anthropologie aber auch keine *empirische* Wissenschaft. Sie ist Philosophie: Sie ist freilich keine sog. reine Philosophie, die eine Prinzipienlehre aus reiner Vernunft ist und aus drei kritischen sowie zwei doktrinären Teilen besteht, sondern eine Anwendungsrelevanz entwickelnde und in diesem Sinne *angewandte Philosophie*.¹¹ Eine so verstandene angewandte Philosophie

9 Kant versteht sie als Gegenstück zu einer Metaphysik der Sitten, die zwar auf die Anthropologie „angewandt“, nicht jedoch „gegründet“ werden könne (MS AB 11). Die moralische Anthropologie thematisiert Kant zufolge vielmehr die „subjektiven [...] Bedingungen der Ausführung“ praktischer Gesetze in der „menschlichen Natur“ (AB 11; vgl. GMS BA 35). Vgl. auch die GMS BA V ff., wo die praktische Anthropologie mit dem empirischen Teil der Sittenlehre identifiziert wird, der eine Metaphysik voranzuschicken sei. Vgl. noch GMS BA 32 f.

10 Vgl. etwa: Schnädelbach 1983, 266; Marquard 1973, 126 f.; Schüßler 2000, 21; Perreijn 1993, 316.

11 Vgl. zur ‚angewandten Philosophie‘ auch Wolandt (1988).

benutzt empirische Quellen, besser: Hilfsmittel (Päd BA XI), also Erkenntnisse aus gegebenen Tatsachen, stützt sich jedoch *zugleich* auf die reine Geltungs- oder Vernunfttheorie. Wie anders könnte sie von dem handeln, was der Mensch aus sich machen *soll*? – gewiß nicht, indem sie es aus dem schließt, was er aus sich macht. Die Anthropologie vermag den Begriff des Gesollten, der dem Menschen von seiner Vernunft gestellten Aufgaben, nicht zu bestimmen, sondern muß ihn für ihre eigene Betätigung *voraussetzen*. Insofern ist sie eine Disziplin von nachgeordneter Relevanz. Sie thematisiert Aspekte, die *nach* den vernunftkritischen Grundlegungen und doktrinären Systemfortführungen relevant werden. Dabei bezieht sie sich auf den Gesamtbereich menschlicher Leistungen, nicht bloß auf Moral und Recht, sondern etwa auch auf die Sphäre der Erkenntnis und der Kunst.

Pragmatisch ist sie vor allem, weil sie einen praxisrelevanten Erkenntnisgebrauch ermöglicht und insofern eine *Lebensklugheitslehre* ist: sie zeigt, wie der Vernunftgebrauch des Menschen unter den gegebenen Umständen am besten gefördert werden kann. Folglich bestimmt sie nicht die Prinzipien der Vernunft in ihrer *Geltung* – sie thematisiert die *Realisierung* der Vernunft durch den Menschen als freihandelndes Wesen. In dieser Weise erkennt die philosophische Anthropologie das konkrete Subjekt: als *Vereinzelungsinstanz* und insofern als *Realisierungsinstanz* der Geltung. Kant kommt also das Verdienst zu, das Thema der philosophischen Anthropologie nicht jenseits der Geltungsqualifikation behandelt zu haben. Der Sache nach ist sie eine Lehre von der Faktizität oder Konkretheit des Menschen, in der dieser als Realisierungsinstanz der Vernunft gedacht wird: als Wesen, das als durch Vernunft bestimmbares durch ebendiese Vernunft und insofern durch sich selbst verpflichtet ist: die philosophische Anthropologie bestimmt die Vollzugsprinzipien der Selbstgestaltung des Menschen in seiner Freiheit, d. i. in seiner ‚Existenz‘. Damit bestimmt sie den Menschen als Wesen, das sich zu realisieren hat und durch diese Realisierung sich und die Welt, in der es lebt, vernünftig gestaltet.

2.3 Die Aufgabe, den Menschen als Vereinzelungs- und daher als Realisierungsinstanz der Geltung zu begreifen, muß bekanntlich selbst gerechtfertigt sein, und zwar: innerhalb der Philosophie qua *reiner* Geltungslehre. Darin besteht die *Abkünftigkeit* der Anthropologie als philosophische. So gut wie alle einflußreichen Subjektlehren des 20. Jahrhunderts sind in diesem Punkt einen anderen Weg gegangen als denjenigen Weg, den Kant – jedenfalls was das Grundsätzliche betrifft – als den einzig erfolgversprechenden Weg aufgezeigt hat: Bei Kant findet sich die geforderte Grundlegung innerhalb der

kritischen Erkenntnisbegründung, sogar im Herzstück: in der *transzendentalen Deduktion*.

Nachdem der Begriff des konkreten Subjekts in der Erkenntnisgrundlegung selbst grundgelegt ist, wäre es die genuine Aufgabe einer philosophischen Anthropologie, diesen Begriff doktrinär auszuarbeiten. Obwohl sie keine Fundamentaldisziplin der Philosophie ist, sondern eine Anschlußdisziplin, wäre eine solche philosophische Anthropologie dennoch keine in bloß „pragmatischer Hinsicht“; vielmehr gestaltete sie das System der Philosophie als Grundlagenwissenschaft der Sache nach inhaltlich aus, bestimmte sie doch den Menschen als Realisierungsinstanz der Vernunft.¹² Damit zur transzendentalen Deduktion.

2.4.1 Obwohl Kants Grundlegungskonzept durchaus uneinheitlich ist,¹³ läßt sich aufs Ganze gesehen nicht bezweifeln, daß die „Kritik“, näherhin die Kritik der reinen Vernunft als Kritik der Erkenntnis, die schlechthinnige Grundlehre des Systems der Transzendentalphilosophie ist. Sie klärt, um mit Kant zu sprechen, (bloß) die Möglichkeit synthetisch a priorischer Erkenntnisse. Indem sie diese Möglichkeit klärt, klärt sie die Prinzipien, welche die Erkenntnis ihrer grundlegenden Struktur und damit ihrer Geltungsbestimmtheit nach qualifizieren: Kants transzendentaler Gedanke zielt auf die Ermöglichung der Erkenntnis. An diesem Fundierungsgedanken aber, *intragnoseologisch* also, unterscheidet Kant zwei Aspekte: einen objektiven und einen subjektiven Aspekt. Diese zwei Aspekte werden faßbar in Kants angedeuteter (jedoch nicht wirklich ausgearbeiteter und konsequent festgehaltener) Unterscheidung

12 Wollte man sie bei Kant lokalisieren, so müßte man sagen: Vor dem Hintergrund von Kants Unterscheidung zwischen „Kritik“ und (transzendentalisierter) „Metaphysik“, wäre sie Bestandteil einer Metaphysik, die gemäß Kants Ordnung offenbar nur die Metaphysik der Sitten sein könnte. Insofern wäre sie jedenfalls kein „Gegenstück“ zur Metaphysik. Und anders als eine (moralische) Anthropologie, die Kant zufolge die „subjektiven [...] Bedingungen der Ausführung“ praktischer Gesetze in der „menschlichen Natur“ thematisiert (AB 11; vgl. GMS BA 35), thematisierte die philosophische Anthropologie als „metaphysische“ die *objektiven* „Bedingungen der Ausführung“ von Vernunftgesetzen. Hinzu kommt, daß die Subjektslehre keineswegs auf das bloß Praktische festgelegt ist, auch wenn Kant dies eher angerissen als ausgeführt hat. Sie käme also nur in einem ihrer Aspekte in einer „Metaphysik der Sitten“ zur Sprache (es sei denn man würde diese Metaphysik, so wie sie bei Kant vorliegt, erheblich modifizieren, einem ihrer Aspekte in einer „Metaphysik der Sitten“ zur Sprache (es sei denn man würde diese Metaphysik, so wie sie bei Kant vorliegt, erheblich modifizieren, indem man ihre Bestimmung als „*philosophia practica universalis*“ (MS, Einleitung, Abschnitt IV) strapazierte).

13 Vgl. dazu Zocher (1959).

von „zwei Seiten“ der Deduktion reiner Verstandesbegriffe; Kant spricht sogar von einer subjektiven und einer objektiven Deduktion (A XVI f.). Terminologisch findet diese Unterscheidung sich (nur) in der ersten, sog. A-Auflage der KrV, und zwar an der Stelle, wo Kant die große Bedeutung seiner Deduktion der reinen Verstandesbegriffe hervorhebt (A XVI f.).¹⁴ Der Sache nach genauer wäre es allerdings zu sagen, daß es innerhalb der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe die Thematik der Objektivität und der Subjektivität gibt, und zwar dergestalt, daß im Rahmen der transzendentalen Deduktion, die ‚wesentlich‘ genommen nur eine objektive sein kann, auch die Subjektivität der Erkenntnis deduziert wird.

2.4.2 Die *objektive* Seite des transzendentalen Gedankens betrifft die Synthesis als Verbindung von reinem Verstand und reiner Sinnlichkeit. Ihr Zusammenwirken konstituiert den Gegenstand der Erkenntnis. Die transzendente Logik insgesamt eruiert die geltungstheoretische Struktur der Gegenstandsbestimmung (von zu Bestimmendem); sie handelt von den Prinzipien durch welche die Erkenntnisrelation Bestimmungsrelation ist. Während die sog. ‚metaphysische‘ Deduktion die prinzipientheoretische Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe ist, also den inhaltlichen Bestand der reinen Verstandesbegriffe aufweist,¹⁵ thematisiert die ‚transzendente‘ Deduktion die objektive Gültigkeit dieses Bestandes. Sie ist, wie Kant sagt, die Darstellung der Möglichkeit der Kategorien als „Erkenntnisse a priori von Gegenständen einer Anschauung überhaupt“ (B 159).¹⁶ Diese in der Erfahrung wirksamen Begriffe werden also nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern Kant legitimiert ihren Gebrauch dadurch, daß sie a priori gültig, nämlich objektive Bedingungen der Erfahrung ihrer Möglichkeit nach sind.

Auf den Nachweis der objektiven Gültigkeit dieser fundierenden Begriffe kommt es Kant an; dieser Nachweis ist die Kernaufgabe der transzendentalen Deduktion. Es ist die sog. *objektive* Deduktion, welche diese Aufgabe zu

14 Für die Deutung des Sinns der transzendentalen Deduktion ist die Unterscheidung allerdings nicht sehr hilfreich, denn Kant schließt die subjektive Deduktion, d. i. die Betrachtung des Verstandes in subjektiver Hinsicht, vom Hauptzweck der Deduktion aus, auch wenn diese subjektive Betrachtung im Text einen durchaus beträchtlichen Umfang ausmacht.

15 Durch deren Rückbindung an die formallogischen Differenzen der Urteile.

16 Die objektive Gültigkeit rein a priorischer Verstandesbegriffe wird dargetan, indem von ihnen als „Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung“ (A 96) nachgewiesen wird, daß durch sie allein „ein Gegenstand gedacht werden kann“ (A 96 f.);

lösen hat.¹⁷ Daher bezeichnet Kant nur die objektive Seite der Deduktion als „wesentlich“ für seine Aufgabe:¹⁸ es gilt die Frage zu beantworten, „was und wie viel“ Verstand und Vernunft a priori erkennen können (A XVI f.).

Die transzendente Deduktion ist so wesentlich objektive Deduktion, Deduktion der objektiven Sinnstruktur der Erkenntnis. Zwar werden operative Begriffe Kants wie ‚reine Sinnlichkeit‘, ‚reiner Verstand‘, ‚reine Urteilskraft‘, ‚reine Vernunft‘ auf eine Fähigkeit der menschlichen ‚Seele‘ bezogen, sie sind jeweils eine ‚Grundkraft der Seele‘, ein ‚Vermögen‘ usw. Aber für das Anliegen Kants und die dazugehörige Argumentation steht nicht die (psychische) Wirklichkeit dieser Vermögen im Mittelpunkt. Im objektiv-transzendentalen Zusammenhang kommt es nämlich auf das *Wozu* der Fähigkeiten an: auf das, *was* das Vermögen zu leisten vermag, auf das zu Leistende – auf die Leistung der Gegenstandskonstitution. Es stellt sich heraus, daß der Gegenstand der Erkenntnis seiner Form oder Gegenständlichkeit nach objektiv-logisch konstituiert ist durch Regeln bzw. durch die Regelmäßigkeit des Bewußtseins, letztlich durch die transzendente oder ursprüngliche Einheit der Apperzeption, die sich in den Kategorien entfaltet. So liegt der reine Verstand der Natur qua Inbegriff erfahrbarer Gegenstände zugrunde. Er ermöglicht sie. Deshalb sind seine Bestimmtheiten objektiv gültig.¹⁹ Die ‚subjektiven‘ Bedingungen, die Vermögen, haben ‚objektive‘ Gültigkeit: sie fundieren die Gegenständlichkeit des Denkens, genauer: das Gegenständliche im Denken, die Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Der gegenständliche Sinn ist seiner Gegenständlichkeit nach in der Eigenbestimmtheit des Denkens, in dessen Synthesisfunktionen begründet.²⁰

2.4.3 Die von Kant sogenannte *subjektive* Deduktion geht der Frage nach, „wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“ (A XVI f.). Auch diese Frage betrifft die Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe – allerdings nicht im Sinne der Grundbestimmungen des Gegenstandes, des Was der

17 Die objektive Deduktion thematisiert die „Gegenstände des reinen Verstandes, und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun“ (A XVI, vgl. A 111, 128).

18 – mag auch die subjektive Seite von „großer Wichtigkeit“ sein (A XVI f.).

19 Der reine Verstand erweist sich in den Kategorien als „das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich“, was in der transzendentalen Deduktion qua Deduktion der objektiven Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe zu zeigen war (A 128).

20 Die „Einheit, welche den Gegenstand notwendig macht“ ist nichts anderes als die „formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen“ (A 105).

Erkenntnis, d. i. des Erkannten. Vielmehr behandelt sie die Möglichkeit der Erkenntnis soweit Erkenntnis Erkennen ist. Sie nimmt also eine andere Perspektive ein: sie wendet sich dem geltungsfunktionalen *Zustandekommen* der Gegenstandskonstitution durch das Zusammenspiel von „Erkenntniskräften“ zu, auf denen der „reine Verstand“ beruht; folglich betrachtet sie den Verstand, wie Kant sagt, „in subjektiver Beziehung“ (A XVI f.): die Thematik der Subjektivität der Erkenntnis betrifft die *Erkenntnis als Vollzug*, nicht die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, sondern die Gegenstandsgerichtetheit des Denkens.²¹ Wie schon erwähnt: Das Subjekt ist der intentionale Grund der Erkenntnis.

In der A-Auflage setzt die transzendente Deduktion ein mit einer Erwägung nicht der „empirischen Bestimmtheit“ der „subjektiven Quellen“ der Erkenntnis,²² sondern ihrer „transzendentalen Beschaffenheit“, d. h. ihrer geltungsfunktionalen Bestimmtheit (A 97, vgl. 115).²³ Hiernach vollzieht sich das Denken in drei *Formen von Synthesis*: als „Apprehension in der Anschauung“, „Reproduktion in der Einbildung“ und „Rekognition im Begriffe“ (A 97 ff.). Die subjektive Seite der Deduktion bietet eine inhaltliche Klärung dieser Quellen. Indem sie diese Synthesisformen hinsichtlich der Möglichkeit der Erfahrung, genauer: des *Erfahrens*, bestimmt, bestimmt sie die Vollzugsstruktur der Erkenntnis. Die drei Synthesisformen, so Kant, „geben eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnisquellen, welche selbst den Verstand und, durch diesen, alle Erfahrung, als ein *empirisches* Produkt des Verstandes möglich machen.“ (A 97 f., kurs. ck) Die *Wirklichkeit* der Erkenntnis also, die *Erlangung* der Objektivität (nicht deren Konstitution) kommt durch sie qua Momente des Erkenntnisvollzugs zustande.

Gerade wenn man darauf achtet, was Kant tut, wird sichtbar, wie er die rätselhafte Wendung ‚Wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?‘ meint: Mit diesen Synthesisformen bahnt sich Kant Stufe für Stufe den Weg von den subjektiven Quellen zum Bewußtsein der Synthesiseinheit, d. i. zum Bewußt-

21 Dieser Vollzugscharakter kommt freilich nicht rein zum Ausdruck, sondern wird metaphysisch bzw. psychologistisch verfärbt. Vgl. zu dieser Verfärbung die anregenden, aber streckenweise überspitzten Analysen von Zocher (1959).

22 – wir hätten es gar nicht mehr mit Philosophie, sondern mit Ontik, mit empirischer Wissenschaft, mit einer Bestimmung ihrer realen, naturalen Beschaffenheit und Genese zu tun.

23 Vgl. auch Prol § 21a: Kant handelt nicht „von dem Entstehen der Erfahrung“, sondern „von dem, was in ihr liegt“. Vgl. KrV B 116 f. über die Unterscheidung der Frage nach dem, „was Rechtsens ist (quid iuris) von der, die die Tatsache angeht (quid facti)“.

sein des Begriffs (als Erkenntnis des Gegenstandes).²⁴ Im *Bewußtsein* des Begriffs kommt der subjektive Aufstieg zum *Begriff* zustande – Kant gelangt von der subjektiven zur objektiven Deduktion, d. h. von der Berücksichtigung der Subjektivität in den ‚Erkenntniskräften‘ zur Objektivität.²⁵ Denn damit die subjektive Tätigkeit nicht „aufs Geratewohl oder beliebig“ verfährt, sondern objektiv (gegenstandsbezogen) ist, bedarf sie des *Gegenstandes* als das, was „dawider“ ist, daß Erkenntnis und nicht subjektive Willkür herrscht (A 104).²⁶

Zwar kommt es auch bei der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ (A 96 ff.) in der A-Auflage nicht auf das Bewußtsein an, sondern auf das Problem der objektiven Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe und damit auf den Begriff in seiner gegenständlichen Bedeutung; dennoch gleitet die Betrachtung im Text häufig zu den subjektiven Quellen ab. In der B-Auflage hat Kant diese Passagen gründlich überarbeitet, wie er überhaupt die Unterscheidung zweier Seiten der Deduktion bzw. zweier Deduktionen aufgegeben hat. Die ausführliche Behandlung der subjektiven Quellen dürfte maßgeblich historische Gründe haben, war es doch gerade die sensualistische Psychologie, die den äußeren Gegenstand in assoziative Verknüpfungen von Wahrnehmungsinhalten aufzulösen versuchte; Hume führte den kausalen Zusammenhang auf den Mechanismus der Vorstellungsassoziation zurück. Bei einer solchen Rückführung bleibt allerdings das Problem unbewältigt, daß im subjektiven Bewußtsein die *objektive* Einheit zustande gebracht werden soll, die Erkenntnis ist, d. i. eine von objektiven Regeln geleitete Einheit. Gerade in der B-Auflage versucht Kant den Schein irgendeines Psychologismus vom transzendentalen Gedanken fernzuhalten; entsprechend beherrscht die Objektivitätsthematik den Argumentationsgang. Im sachlichen Hauptpunkt kommen beide Auflagen insofern überein, als letztlich die transzendente Synthesis der Apperzeption jeglicher Einheit von Mannigfaltigem zugrunde liegt. Daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände

24 – „dieses eine Bewußtsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angesehene, und denn auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt“; der Begriff ist das Bewußtsein der Einheit der Synthesis (A 103).

25 Für Bauch (1923, 214) wie für H. Wagner (1980, 364) beginnt die ‚objektive Deduktion‘ in der A-Auflage im Abschnitt über die Synthesis der Rekognition im Begriff, und zwar dort, wo der Begriff des *Gegenstandes* in den Vordergrund tritt.

26 Unsere Erkenntnisse sollen diejenige „Einheit“ haben, die der „Begriff von einem Gegenstand“ ausmacht (A 105).

der Erfahrung sind, und deshalb objektive Gültigkeit haben, ist der objektiv-logische Kerngedanke, der sich in A (111) wie in B (197, vgl. 161) findet.²⁷

Die Thematik der Subjektivität, des Erkenntnisvollzugs, ist für Kant wichtig; sie ist jedoch nicht wesentlich, um die Aufgabe der objektiven Deduktion zu lösen: die Gültigkeit reiner Verstandesbegriffe darzutun. Nicht so stellt sich das Abhängigkeitsverhältnis bei der Klärung des subjektiven Erkenntnisvollzugs heraus. Denn dieser Vollzug hat nur *aufgrund* der objektiven transzendentalen Bedingungen selbst objektiven Wert und objektive Gültigkeit.²⁸ Ohne diejenige Einheit, „welche den Begriff von einem Gegenstand ausmacht“ (A 104), liegt eben kein Begriff vom Gegenstand vor. In der subjektiven Erkenntnisleistung des Verstandes ist Kant zufolge objektive

27 – und welches laut A dasjenige war, was Kant in bezug auf die reinen Verstandesbegriffe „eigentlich“ wissen wollte (A 111).

28 Baums Ausführungen zur transzendentalen Deduktion (1986, speziell 64 ff.; 1995) befriedigen in puncto Zuordnung von ‚subjektiver‘ und ‚objektiver‘ Deduktion daher nicht. Baum kommt aufgrund seines Verständnisses von subjektiver und objektiver Deduktion u. a. zu dem Ergebnis, daß eine erfolgreich durchgeführte subjektive Deduktion die Aufgabe der objektiven Deduktion zu lösen vermag, weil das Was des Erkennens Folge des Vermögens des reinen Verstandes ist, a priori über Gegenstände zu urteilen (1995, 468); die objektive Deduktion sei überflüssig (472, 474). Eine solche Einschätzung ist mit Kants Aussagen unverträglich; denn dieser meldet nicht nur beweistheoretische Bedenken gegen die subjektive Deduktion an (vgl. meine Anm.), vor allem trägt die subjektive Deduktion für Kant gar nichts Wesentliches zur Lösung des Problems der transzendentalen Deduktion bei: sie gehört für Kant nicht zur Hauptsache. Zudem taucht die Unterscheidung in der (stark umgearbeiteten) B-Auflage nicht mehr auf, so daß schon aus diesem Grund fraglich ist, inwiefern die Unterscheidung beider Seiten der Deduktion zum Verständnis der Argumentation in der B-Auflage hilfreich ist. Die hier vorgeschlagene Deutung weicht insofern von derjenigen Baums ab, als sie am ‚Vermögen‘ einen objektiven und einen subjektiven Sinn unterscheidet. Der Rückgang auf das ‚Vermögen‘ selbst als Geltungsgrund ist noch *indifferent* in Bezug auf diese Unterscheidung. Die Differenz ergibt sich erst aus dem Sinn der Betrachtung: ‚Vermögen‘ in gegenstandsbegründender Bedeutung (objektiv) oder als Zusammenspiel von Subvermögen oder Erkenntnis Kräften (subjektiv). Diese Deutung hat jedenfalls den Vorzug, im Einklang mit Kants eigenen Aussagen zu bleiben. Baum indes muß genau umgekehrt als bei Kant beweistheoretische Bedenken (Zirkelhaftigkeit, Hypothetizität) bei der objektiven Deduktion anmelden (die objektive Deduktion setze die Möglichkeit von Erfahrung voraus und frage nur nach dem, wodurch sie möglich sei); während Kant die subjektive Deduktion für unwesentlich betrachtet, kann Baum zufolge nur sie die Voraussetzung(-en) der objektiven Deduktion erweisen (471, vgl. 472 ff., 476, 479 f.). Baum betont zu Recht, daß Erfahrung aufgrund der Prinzipien des Denkens selbst möglich ist (471, vgl. 474); an diesem Vermögen gilt es aber zwei Aspekte zu unterscheiden, die Kant als subjektiv und objektiv bezeichnet.

Urteilsgesetzlichkeit vorausgesetzt, wobei der reine Verstand selbst (im objektiven Sinne) freilich als Gesetz der synthetischen Einheit fungiert. Die Betrachtung der subjektiven Quellen nimmt die Vermögen zwar in ihrer ‚transzendentalen Beschaffenheit‘ und steigt von den ‚subjektiven‘ Bedingungen zu den ‚objektiven‘ auf; für diese Betrachtung sind jedoch die objektiven Bedingungen als das Woraufhin der subjektiven Tätigkeit *vorausgesetzt*. Der Begriff, in dem der subjektive Aufstieg kulminiert und in dem die beiden vorangehenden Synthesisformen eingehen, macht diesen Aufstieg selbst möglich.²⁹ Subjektive Erkenntnisfunktionen könnten sich in ihrer *bloßen* Subjektivität, also für sich genommen, immer noch aufs ‚Geratewohl‘ vollziehen, wäre der ‚Gegenstand‘ nicht ‚dawider‘. Das Bewußtsein des Begriffs führt zum Begriff des Gegenstandes, der subjektive Aufstieg zum Objektiven: zum Begriff nicht in seiner Funktion des *Vereinigen*, sondern in seiner Funktion, Begriff von einem das Vereinigen normierenden *Gegenstand* zu sein.³⁰ Kurz: Der Verstand in seiner *objektiven* Bedeutung ist Ermöglichungsgrund des *subjektiven* ‚Gebrauchs‘ seiner Vermögen.³¹

Darin liegt zweierlei. Erstens gehören beide Seiten der Deduktion im Begriff der Erkenntnis zusammen: Begriff und Gegenstand bedingen sich wechselseitig. Zweitens: Obwohl Kant die subjektive Seite der Deduktion als nicht wesentlich für seine Zwecke einschätzt, ist sie aufs Ganze der Erkenntnisgrundlegung gesehen dennoch sehr wichtig, ja: aufs Ganze gesehen ist sie, wie zu zeigen ist, durchaus wesentlich. Denn zur *objektiven* Deduktion bei Kant gehört nicht nur der rein *bestimmungslogische* Aspekt des Gegenstandes

29 Subjektiv gesehen vereinigt der Begriff als Bewußtsein der Synthesiseinheit zwar das „Mannigfaltige [...] in eine Vorstellung“ (A 103), aber objektiv gesehen ist ohne Begriff „Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich“ (A 104).

30 Kant sagt von der subjektiven Deduktion, sie sei „gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung“ und insofern hypothetisch, fügt aber hinzu: dem sei nicht so (A XVII). Warum nicht? Trivialerweise nicht, insofern die ‚subjektive Deduktion‘ eine transzendente und keine empirische Angelegenheit ist, also gar nicht von einem empirischen Bedingungsverhältnis die Rede ist; weniger trivial deshalb nicht, weil intranoseologisch die Voraussetzung der ‚subjektiven Deduktion‘, die gegebene Wirkung, nämlich die Objektivität als das Woraufhin der subjektiven Synthesen qua Ursachen, in der objektiven Deduktion begründet wird; sofern beide Deduktionen zwei ‚Seiten‘ der transzendentalen Deduktion sind, welche die objektive ist, gibt es logisch gesehen einen Primat der objektiven Deduktion; durch diesen Primat vermag das subjektive Verfahren seinen hypothetischen Einschlag abzustreifen.

31 Anders gesagt: Die Synthesis als ‚Funktion der Seele‘ ist möglich durch objektive Regeln, denen die Erscheinungen unterworfen sind und die ihren Geltungsgrund letztlich in der transzendentalen Apperzeption haben, welche sich wiederum in den Kategorien spezifiziert.

durch den kategorialen, urteilsmäßigen Apparat, sondern Kants objektive Deduktion hat zugleich eine *apperzeptionstheoretische* Pointierung, die der Bestimmungsfunktionalität des Urteils über den Begriff der Spontanität des Bestimmens einen noetischen Nebensinn zukommen läßt (und den Argumentationsgang zweifelsohne kompliziert): die Thematik der Subjektivität ist selbst ein Stück der objektiven Deduktion.³²

Die apperzeptionstheoretische Pointierung betrifft die Bestimmungskompetenz des ‚Ich denke‘, die das erkennende Subjekt für sich beansprucht. Sie gehört Kant zufolge zur Geltungsstruktur der Erkenntnis. Mit der Etablierung dieser Kompetenz etabliert Kant im Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption geltungstheoretisch gesehen jedoch zugleich das *konkrete Subjekt*. Indem es urteilt nämlich, apperzipiert es sich als der Gegenstandsbestimmung kompetent; es begreift sich damit als theoretisches *Subjekt*. Das heißt freilich nicht, daß die transzendente Apperzeption empirisiert wird, was Kants Aussagen und Intention völlig zuwiderliefe; vielmehr wird das empirische Subjekt als ein solches qualifiziert. Als theoretisches Subjekt zeichnet es sich durch eine Beziehung nicht nur auf das Mannigfaltige der Anschauung aus, das es apperzipiert und das, wie Kant sagt, „in demselben Subjekt angetroffen wird“ (B 132), sondern auch durch eine Beziehung auf das, wie Kant sagt, „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten *können*“ (B 131). Ohne dieses Selbstbewußtsein des ‚Ich denke‘, und damit ohne die Inanspruchnahme der Bestimmungskompetenz, gibt es keine Gegenstandsbestimmung. Gegenständliche Vorstellungen sind also nicht bloße Zustandsmodifikationen des Subjekts, sondern Ergebnis einer Synthesis von Mannigfaltigem, die letztlich unter der Bedingung der sog. transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins steht. Auf diese transzendente Einheit ist auch das Mannigfaltige der Anschauung bezogen, wenn anders es gedacht und dadurch erkannt werden soll (B 132, 136).

Das Mannigfaltige der Anschauung und das Denken kommen also in einem konkreten, jeweiligen Subjekt zusammen und stehen beide unter der Bedingung der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins als dem fundamentalen und durchgängigen Geltungsprinzip der Erkenntnis. Erkenntnis ist Bestimmung des Gegenstandes durch ein denkendes Subjekt. Die Bestimm-

32 Vgl. Flach (2002, 112 ff.) für eine Interpretation, in der die Apperzeptionstheorie in die Bestimmungslogik integriert wird. – Höffe (2003, 137-145) indes wendet sich zwar zu Recht gegen eine mentalistische bzw. empirisierte Deutung des ‚Ich denke‘, konzentriert sich jedoch auf dessen Charakter als ‚höchsten Punkt‘ und ‚inhaltslose Begleitvorstellung‘ so sehr, daß Kants Einbezug des konkreten Subjekts in der Argumentation untergeht.

heit dieses Subjekts, weil es Vereinzelungsinstanz ist, zu bestimmen als Vollzugs- oder Realisierungsinstanz der Erkenntnis, wie Kant es in den drei Synthesisformen der Apprehension, Reproduktion und Rekognition ansatzweise vorgeführt hat, wäre die Aufgabe einer *philosophischen Anthropologie*: deren Grundbegriff ist in der Erkenntnisbegründung selbst begründet. Eine philosophische Anthropologie hätte angesichts dessen die Thematik der, wie es in A XVI f. heißt, „subjektiven Deduktion“ doktrinär weiterzuführen.

Die A-Auflage der transzendentalen Deduktion galt Kant als darstellungstechnisch verbesserungswürdig.³³ Gerade in der B-Auflage soll der Schein irgendeines Psychologismus vom transzendentalen Gedanken ferngehalten werden; entsprechend betont Kant die ‚objektive‘ Seite der Deduktion, die ja auch gemäß der A-Auflage deren Hauptanliegen ist. Das Kernstück der subjektiven Deduktion wiederum, die Lehre von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung, der Reproduktion in der Einbildung und der Rekognition im Begriff, womit die A-Auflage einsetzte, ist darstellungstechnisch so gut wie verschwunden. Die Stufen der transzendentalen Synthesis sind in B lange nicht so ausführlich behandelt wie in A, sondern der objektive Sinn des ‚Verstandes‘ steht im Zentrum. Sie treten aber bei Kant als transzendente Synthesis der Einbildungskraft und der Apprehension sofort auf den Plan, sobald es in der transzendentalen Deduktion um die „Anwendung“ der Kategorien geht, d. h. um die „Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt“ (B § 24; vgl. § 26 zur Apprehension), also um ihre Konkreszenz, und damit um das Konkretwerden der Erkenntnis, um ihre Vereinzelung oder Verwirklichung.

Im sachlichen Hauptpunkt kommen beide Auflagen, wie erwähnt, überein. Was das Darstellungstechnische betrifft, entspricht der Argumentationsgang von B viel direkter dem Beweisziel der transzendentalen Deduktion als derjenige von A. Wenn man einen *sachlichen* Unterschied diesbezüglich ausmachen wollte, dann ebendiesen, daß durch die darstellungstechnische Verbesserung in B die Hauptsache von vornherein maßgebend ist und bleibt. Anders als in A gelangt Kant in B von der Fundiertheit, wie es in A heißt, „aller möglichen Wahrnehmung“ (A 123) in der transzendentalen Einheit der Apperzeption ohne subjektive Umwege zum Ziel der Deduktion, nämlich daß alle Erfahrung und alle Gegenstände der Erfahrung unter Kategorien stehen, die deshalb objektive Gültigkeit haben. Zwar sollen auch in A die objektiven

33 Vgl. dazu die lange Anmerkung in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften* (MAN A XVI ff.), in der Kant eine Änderung der Darstellungsart ankündigt (A XIX).

Bedingungen der Erfahrung und deren Gegenstände ermittelt werden; B ist jedoch in diesem Punkt der objektiven Bedeutung des Verstandes als „Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur“, der er in den Kategorien ist (A 127 f.), durchsichtiger. In A gelangt Kant von der sinnlichen Anschauung als Lieferanten unbestimmten Materials zum Verstand, der es als begriffliche Einheit denkt und die vorangegangenen Synthesen als Synthesen der Erkenntnis ermöglicht; B zeigt auf umgekehrtem Weg im Ausgang von der reinen Apperzeption qua Prinzip, daß die vorangehenden apprehendierenden und reproduzierenden Synthesen sowie das durch sie synthetisierte sinnliche Anschauungsmannigfaltige von vornherein durch die Spontanität des Verstandes und dessen Regeln strukturiert und geordnet wird.³⁴

3 Die Verkehrung der Grundlegung in der Phänomenologie

Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts hat es mit der Phänomenologie *innerhalb* der transzendentalphilosophischen Bewegung einen Philosophieansatz gegeben, der seinem Selbstverständnis und der problemgeschichtlichen Sicht der Späteren nach gerade das konkrete Subjekt zum vorrangigen philosophischen Gegenstand gemacht hat. Die Phänomenologie kehrt jedoch Kants Verhältnisbestimmung von Subjektivität und Objektivität in der Erkenntnis um:

In der Phänomenologie, wie sie Husserl ausgeprägt hat (und wie sie dann von Heidegger, Sartre u. a. fortgeführt wurde), wird der Rückgang auf Prinzipien zu einem Rückgang auf das Subjekt, und zwar: auf das Subjekt als Träger des Aktlebens. Die Phänomenologie Husserls will der Objektivität durch Klärung der Subjektivität auf ihren Grund kommen. Das wird schon an Husserls Begriff der *Logik* ersichtlich: Husserl zufolge erforscht die reine oder *objektive* Logik als formale Apophantik und formale Ontologie zwar die idealen Strukturen, die jeder Wissenschaft zugrunde liegen,³⁵ die „idealisierenden Voraussetzungen“ dieser objektiven Logik sollen jedoch begründet werden durch

34 Düsing (1995; 2004) hat herausgearbeitet, daß in der B-Auflage die Synthesis der Einbildungskraft als Aktivität des Verstandes begriffen wird.

35 Die reine Logik eruiert als formale apophantische Logik die allgemeinen Bestimmungen des Wesens *Bedeutung überhaupt* und als formale Ontologie die allgemeinen Bestimmungen des Wesens *Gegenstand überhaupt*. So ist die reine Logik Wissenschaft vom Wesen ‚Wissenschaft überhaupt‘ (*mathesis universalis*). Vgl. zur Korrelation von (formaler) Apophantik und (formaler) Ontologie insb.: Husserl 1929, §§ 37-46, 25, 27; vgl. schon 1928a, §§ 67-70 oder 1948, § 1.

eine *subjektive* Logik, d. h. durch eine sog. transzendente Logik der subjektiven Erkenntnisakte.³⁶ Entsprechend fordert Husserl als Grundlage der inhaltsorientierten reinen (objektiven) Logik eine „Noetik“.³⁷ Die subjektiv-logischen Ursprünge der Objektivität verweisen dabei auf die transzendente Subjektivität (vgl. 1928b, 3-5); wie es heißt, soll eine „universale Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität als dem einzigen absolut Seienden“ die geforderte subjektiv-logische Begründung liefern.³⁸

Kurz: Das Noetische übernimmt bei Husserl eine *Primatstellung* gegenüber dem Noematischen. Es ist diese logische Vorordnung des Noetischen vor dem Noematischen, die das Unternehmen der Phänomenologie auszeichnet: Phänomenologie ist zuletzt nichts anderes als „Selbstausslegung der sich auf ihre Funktionen besinnenden transzendentalen Subjektivität“, als Rückgang auf diesen „Urlogos“, aus dem alles „sonst ‚Logische‘“ entspringt (1929, 241 f.) – Phänomenologie ist wesentlich Noetik, subjektive Erkenntnisbegründung. Immer geht es darum, diejenigen Noesen zu erfassen, die objektive Leistungen begründen; immer geht es darum, die Bestimmungen und das Sein wirklicher Gegenstände vom Vollzug eigentlicher Denkakte herzuleiten.

Insofern ist es vielsagend und nicht verwunderlich, daß Husserl (aber in seiner Weise auch Heidegger) ausgerechnet Kant vorwirft, es sei ein entscheidendes Versäumnis, daß dieser die subjektive Deduktion der ersten Auflage der KrV für entbehrlich halte und von ihr abgegangen sei; denn eine „transzendente Logik“ als Lehre von objektiven Sinngestalten bedürfe der phänomenologischen Aufklärung ihrer Fundamente; sie sei zureichend nur in einer „Noetik“ möglich.³⁹

36 Vgl. den Titel vom 3. Kapitel des II. Abschnitts aus Husserls *Formale und transzendente Logik* (1929). Vgl. zur Noetik: 1928a, §§ 65 f. mit 32, vgl. S. 238.

37 Für Husserl ist die Logik als Wissenschaft vom Logischen überhaupt also „*zweiseitig*“ gerichtet; sie besitzt eine „subjektive und objektive Richtung ihrer Thematik“; entsprechend handelt sie von Vernunftleistungen immer im „doppelten“ Sinn: sie untersucht die „*leistenden Tätigkeiten*“ – so ist sie subjektiv gerichtete logische Forschung –, und sie erörtert die „*geleisteten*“ „*Ergebnisse*“ – so ist sie objektiv gerichtete, am „Thema“, am „Was“ des Denkens orientierte Forschung (1929, 29).

38 1929, § 103. Vgl. auch §§ 8, 102. Die „objektive Logik“ ist für Husserl nicht eine „letzte Logik“, sondern die objektive Logik gilt es in ihrem „transzendental-phänomenologischen“ Sinn und „absoluten Boden“ zu klären (1929, 239, vgl. 30).

39 Hua VII, 280 ff. – Auch Heidegger (1929, 69, 146 ff.) favorisiert die A-Deduktion der KrV – es ist offenbar eine Verkehrung der Sache, wenn Heidegger unter Bezugnahme auf Kants Unterscheidung von subjektiver und objektiver Deduktion schreibt (ebd. 152), daß es sich nach Kant („[...] Kant wußte um [...]“) bei der

Trotz aller unbestreitbaren Verdienste der Phänomenologie für eine Theorie der konkreten Subjektivität, kehrt sie damit Kants Verhältnisbestimmung von Subjektivität und Objektivität um⁴⁰ – und verkehrt so die Grundlegung in eine Grundlegung aus Subjektivität: die Grundlegung wird zu einer noetischen, während sie bei Kant in der Hauptsache eine das Noetische integrierende noematische ist. Bei Husserl findet geradezu eine *Noetisierung von Noematischem* statt. Husserls Lösung des *Geltungsproblems* ist dafür ein markantes Beispiel:

Indem Husserl vom Noema auf die Noesen zurückgeht, die dem Noema zugrunde liegen und es zustandebringen, kommt es begründungstheoretisch letztlich auf solche Noesen an, bei denen *Geltung* und *Vollzug* zusammenfallen. Ebendies geschieht in der sog. ‚apodiktischen Evidenz‘: das Geltungsproblem führt bei Husserl auf das *Evidenzproblem*. Evidenz ist jedoch eine noetische Antwort auf ein noematisches Problem: es fehlt ein hinreichender Geltungsbegriff, der auch den geltungsnoematischen, objektiv-logischen Aspekten des Begründungsproblems gerecht würde.⁴¹ Statt dessen beschreibt die Phänomenologie das originär Gegebene in sog. Wesensbegriffen, wobei auch das Wesen als das Gegebene der Wesensanschauung ein ‚Gegenstand‘, eben ein eidetischer Gegenstand ist.⁴² Die phänomenologische Reduktion gelangt also zu einer Erfahrungssphäre von eidetischen Gegenständen. Sie weist damit zwar eine grundsätzliche Differenz auf zwischen dem Reich der Wesenheiten als Grund und dem Reich der Realität als Begründetem; aber

subjektiven Deduktion um eine „ursprünglichere Grundlegung“ handle: Kant wußte vielmehr, daß die subjektive Deduktion *keine* ursprünglichere Grundlegung sein kann.

40 – wie überhaupt mit dem Entwicklungsgang der Phänomenologie eine einseitige Betonung und Ausarbeitung der subjektiven, noetischen, transzendental-motivationalen Seite verbunden ist.

41 Insofern ist es nur konsequent, daß Husserl seine Phänomenologie ausdrücklich unterscheidet von der klassischen (noematischen) Begründungsthematik: Er will nicht „wie Descartes eine Gültigkeitskritik üben“, sondern lernen, daß und wie die Welt *cogitatum* von *cogitationes* ist (Hua I, 15). – Von den *Logischen Untersuchungen* (1922, 6. logische Untersuchung, §§ 36 ff.) bis zu den *Ideen I* (Hua III, §§ 136-145) und noch in den *Cartesischen Meditationen* (Hua I, §§ 5 ff.) handelt es sich bei der ‚apodiktischen‘ Evidenz um ein zentrales Theorem. Daß Husserl – anders etwa als Scheler (vgl. Krijnen 2000) – spätestens seit den *Ideen I* die Erlebnistatsächlichkeit der Evidenz immer mehr durch deren Relations- und Synthesischarakter überformt (vgl. Hua III, 366-370; vgl. Hua I, §§ 27 ff. mit 17), spielt für die Beurteilung der Sachlage keine bedeutende Rolle. Dasselbe gilt für Husserls Versuch, theoretische und prädikative Erkenntnisse in vor-prädikativen und vor-theoretischen Evidenzen zu begründen (vgl. insb. 1948, etwa §§ 4 mit 13; vgl. schon Hua IV, 90 f., 4 ff.).

42 Vgl. Husserl, Hua I, 12, 68 f., 112; Hua III, 14, vgl. 47; Hua V, 142 ff.; 1948, 421.

indem es sich bei *beiden* Reichen um anschauliche Größen, erfahrbare Entitäten handelt, depraviert sie das Implikationsverhältnis von Prinzip und Prinzipiatum (Konkretum), von Grund und Begründetem: Die Gegebenheitsweise des Konkreten läßt sich nicht mehr *unterscheiden* von derjenigen des Prinzips; denn jede Art von Gegenständen besitzt ihre eigene Art der Gegebenheit und jede Region möglicher Gegenstände eine ihr zukommende Grundart von originär gebender Anschauung und originärer Evidenz.⁴³ Das intuitionistische Evidenztheorem selbst ist es, das im Geltungsgrund den Unterschied zwischen Grund und Begründetem *annihiliert*, zwischen Prinzip und Konkretum, zwischen Bedingung und Bedingtem, zwischen Konstituierendem und Konstituiertem.⁴⁴ Die *Erfahrungsstruktur* übergreift das Fundierte wie das Fundierende. Im letzten Grund verwischen sich beide; beide werden statt durch ihr Verhältnis zueinander unterscheidbar geradezu ununterscheidbar. Entsprechend verliert der Grund sein Grundsein für das Begründete nicht weniger wie das Begründete sein Begründetsein durch den Grund. *Derselbe* Rechtsgrund kommt dem Prinzip und dem Konkreten, dem Grund und dem Begründeten als den Gegenständen, die sie sind, zu: erfahrbare Evidenz (Selbstgegebenheit). Geltung wird damit auf ‚Sein‘ oder ‚Nichtsein‘ reduziert.

Indem Geltung aber auf Sein oder Nichtsein reduziert wird, bleibt ungeklärt, was sich wirklich im ‚Grund‘ ereignet und wie dieser Grund als Grund sein soll, damit das leistende Subjekt nicht bloß leisten, sondern *Gültiges* leisten kann.⁴⁵ Nach begründungstheoretischen Maßstäben ist für die geforderte Klärung zunächst keine weitergehende Ontologisierung des Bewusstseinslebens vonnöten – gefordert ist eine adäquate Beziehung von noetischer und noematischer Geltungsreflexion; denn nur dadurch läßt sich die noetisch-noematische Verschmelzung von Bewußtseinsleben und Geltungsprinzipien vermeiden.

43 Bei Husserl entspricht jeder Region und Kategorie prästendierter Gegenstände ein „Grundtypus von originärer Evidenz“ (Hua III, 340; 1948, 12 u. ö.).

44 Vgl. dazu schon die Kritik von Zocher (1939, 21 Anm. 1, vgl. 20 f.).

45 Es ist also nicht überraschend, daß seit Heidegger (1927) Husserl immer wieder vorgeworfen wird, die Herleitung der Bestimmungen und des Seins wirklicher Gegenstände vom Vollzug eigentlicher Denkakte impliziere eine problematische Vorentscheidung der sog. ‚ontologischen‘ Frage. Auch wenn diese Kritik illegitimerweise die Verabschiedung des Primats der Erkenntnistheorie zugunsten einer (Fundamental-)Ontologie anstrebt, fördert Husserls Ansatz durchaus eine transzendental-ontologische Vertiefung und transzendental-ontologische Bestimmung des Subjekts.

Das aufgewiesene Begründungsdefizit gilt mutatis mutandis für jede Theorie, die der subjektiven Komponente des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses den Primat in der Bestimmung der Objektivität einräumt: Gleich ob als Lebens- und Existenzphilosophie, als Philosophische Anthropologie oder als sprechakt- bzw. diskurstheoretische Konzeption – in einer wie auch immer gearteten noetischen Grundlehre (‚Verhalten‘, ‚Handlungen‘, ‚Akte‘ usw.) kontaminieren zwangsläufig, Kantisch gesprochen, ‚objektive Deduktion‘ und ‚subjektive Deduktion‘. Wer eine Noesislehre als letztfundierend propagiert, setzt reflexiv uneinholbar eine Objektivität voraus, die dem subjektiven Treiben Richtung geben und Einhalt gebieten soll. Die Noetik parasitiert also von einer vorausgesetzten, aber wissenschaftlich nicht mehr ausweisbaren Objektivität. Es ist dabei sogar gänzlich unwichtig, ob die Primatstellung des Noetischen als Philosophem oder als Empeirem auftritt.⁴⁶

46 Als Beispiel sei auf Wimmers Überlegungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik hingewiesen (1995): Wimmer nimmt die Anthropologie als umfassende Grundlagendisziplin in Anspruch. Sie reflektiere die Gesamtsituation des menschlichen Daseins, und daher auch die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit als Anthropologie (215 ff.). De facto betreibt Wimmer jedoch (dem anthropologischen Ansatz gemäß) eine *Noetik*: Für diese Noetik fungiert als anthropologisches „Grundfaktum“ und Ansatzpunkt der Reflexion das *Leisten*, ‚Stellung nehmen‘, ‚Sich-Verhalten‘ (216). Näherhin liefert Wimmer eine *ontologische Konstitutionstheorie*, d. i. eine Theorie, die das „grundlegende Selbstverständnis des Menschen angesichts der unhintergehbaren und unaufhebbaren Konstitutiva seines Seins“ klärt (Selbstbezüglichkeit, ‚Leiblichkeit‘, ‚Gemeinschaftlichkeit‘, ‚Sprachlichkeit‘, ‚Endlichkeit‘ u. ä.: 216 f.). Zwar sieht Wimmer, daß der Mensch als ein Wesen existiert, das sein Dasein „wertet“ und sich zu „orientieren“ bemüht – aber damit führt er *implizit* einen *Doppelbegriff* des Menschen ein: Der Mensch fungiert als konkretes *und* als reines Subjekt. Letzteres wird bei Wimmer repräsentiert durch die Formel „Grundzüge des Menschen“ (217) – in diesem Punkt verfährt Wimmer übrigens ähnlich wie Gehlen (1940, 20 ff.), der den Menschen als eine ‚Aufgabe seiner selbst‘, als zu ‚sich selbst‘ Stellung nehmendes Wesen bestimmt. Jenes reine Subjekt, d. i. der Prinzipieninbegriff, der für das „Inhaltliche“ der Orientierung und Wertung sorgen soll, ist bei Wimmer jedoch *noetisch*, nämlich als Inbegriff eben jener ontologischen Konstitutiva gefaßt (217). Damit fallen die Prinzipien der *Geltung* (des Geleisteten) mit den Prinzipien der *Vereinzelung* (des Leistens) von Sinn *zusammen*: das Problem der *Geltungsdifferenz*, also der möglichen Geltung konkreter Leistungen, und der damit verbundenen Bestimmung des Menschen als ‚Stellung nehmendes‘, ‚wertendes‘, ‚Orientierung‘ suchendes Wesen bleibt unbewältigt. Deshalb wiederholt sich der „Naturalismusvorwurf“, entgegen Wimmers Behauptung (217), an dieser Stelle begründungsfunktional durchaus; nicht umsonst meint Wimmer, die Forderung, der Wahrheit des Daseins zu entsprechen, sei weder begründungsfähig noch begründungsbedürftig. Genau genommen wäre in Wimmers

- Asemissen, U.-H. (1991), Helmuth Plessner: Die exzentrische Position des Menschen, in: J. Speck [Hrsg.], Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II, 3. durchg. Aufl., Göttingen, 147-180.
- Bauch, B. (1923), Immanuel Kant, 3. Aufl., Berlin/Leipzig.
- Baum, M. (1986), Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur 'Kritik der reinen Vernunft', Königstein/Ts.
- Baum, M. (1995), Über die Kategoriendeduktion in der 1. Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft', in: H. Robinson [Hrsg.], Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Vol. I, Part 2, Milwaukee, 467-482.
- Cassirer, E. (1944), An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture, New Haven/London.
- Cramer, W. (1957), Grundlegung einer Theorie des Geistes, Frankfurt/M.
- Düsing, K. (1995), Schema und Einbildungskraft in Kants 'Kritik der reinen Vernunft', in: L. Kreimendahl [Hrsg.], Aufklärung und Skepsis (FS G. Gawlick), Stuttgart-Bad Cannstatt, 46-71.
- Düsing, K. (2004), Spontane, diskursive Synthesis. Kants neue Theorie des Denkens in der kritischen Philosophie, in: S. Doyé/M. Heinz/U. Rameil [Hrsg.], Metaphysik und Kritik (FS M. Baum), Berlin/New York, 83-107.
- Feuerbach, L. (1843), Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: Sämtliche Werke Bd. 2, hg. v. W. Bolin/F. Jodl, Stuttgart 1904, 245-320.
- Flach, W. (2002), Die Idee der Transzendentalphilosophie. Immanuel Kant, Würzburg.
- Gehlen, A. (1935), Der Idealismus und die Lehre vom menschlichen Handeln, in: Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie 1, 263-292.
- Gehlen, A. (1940), Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Berlin.
- Gehlen, A. (1960), Mensch und Institutionen, in: ders., Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, Reinbek 1986, 69-77.
- Gehlen, A. (1961), Stichwort 'Philosophische Anthropologie', in: ders. Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen, Reinbek 1986, 141-143.
- Heidegger, M. (1927), Sein und Zeit, 16. Aufl., Nachdr. d. 15., durchg. Aufl., Tübingen 1986.
- Heidegger, M. (1929), Kant und das Problem der Metaphysik, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1959.

Konzeption der Mensch entweder eine uneingeschränkte Geltungsgröße (absolutes Subjekt) oder eine geltungsohnmächtige Entität, die dem Sein vollständig hörig wäre.

- Höffe, O. (2003), *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München.
- Hönigswald, R. (1925), *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, 2. umgearb. Aufl., Leipzig/Berlin.
- Husserl, E. (1922), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Teil 2: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, 3. Aufl., Halle/S.
- Husserl, E. (1928a), *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, 4. Aufl. (Nachdr. d. 2. Aufl.), Halle/S.
- Husserl, E. (1928b), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, Teil 1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 4. Aufl. (Nachdr. d. 2. Aufl.), Halle/S.
- Husserl, E. (1929), *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle/S.
- Husserl, E. (1948), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. v. L. Landgrebe, Hamburg.
- Husserl, E. (Hua), *Gesammelte Schriften (Husserliana)*, Haag 1950 ff. (zit. n. Band u. Seite).
- Kant, I. (AA), *Kants gesammelte Schriften*, Bd. I-XXVI, hg. v. der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften (zit. n. Band u. Seite), Berlin 1910 ff.
- Kant, I. (Päd), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Kant-Werke*, Bd. 12, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1964.
- Kant, I. (MS), *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Kant-Werke*, Bd. 4, hrsg. v. W. Weischedel, 5. Aufl., Darmstadt 1983.
- Kant, I. (MAN), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Kant-Werke*, Bd. 5, hrsg. v. W. Weischedel, 5. Aufl., Darmstadt 1983.
- Kant, I. (KrV), *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Kant-Werke*, Bd. 2, hrsg. v. W. Weischedel, 5. Aufl., Darmstadt 1983.
- Kant, I. (Prol), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: *Kant-Werke*, Bd. 3, hrsg. v. W. Weischedel, 5. Aufl., Darmstadt 1983.
- Kant, I. (GMS), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant-Werke*, Bd. 4, hrsg. v. W. Weischedel, 5. Aufl., Darmstadt 1983.
- Krijnen, Ch. (2000), *Der 'Formalismus' in der materialen Wertethik Max Schelers*, in: Ch. Bermes/W. Henckmann/H. Leonardy [Hrsg.], *Person und Wert. Schelers 'Formalismus' – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg/B., 120-138.
- Landmann, M. (1976), *Philosophische Anthropologie*, 4., überarb. u. erw. Aufl., Berlin/New York.

Marquard, O. (1973), Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, in: ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M., 122-144 u. 213-248.

Orth, E.-W. (1990/91), Philosophische Anthropologie als Erste Philosophie. Ein Vergleich zwischen Ernst Cassirer und Helmuth Plessner, in: ders., Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Würzburg 1996, 225-252.

Orth, E.-W. (1995), Helmut Plessners Anthropologiekonzeption und sein Begriff von Wissenschaft und Philosophie, in: J. Friedrich/B. Westermann [Hrsg.], Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner, Frankfurt/M. [u. a.], 67-74.

Perreijn, W. (1993), Kants ethiek tussen ervaring en a priori, Tilburg.

Plessner, H. (1928), Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4, hrsg. v. G. Dux/O. Marquard/E. Ströker, Frankfurt/M. 1981.

Plessner, H. (1936), Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, in: ders., Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Bern 1953, 117-131.

Plessner, H. (1973), Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie, in: H. Fahrenbach [Hrsg.], Wirklichkeit und Reflexion (FS W. Schulz), Pfullingen, 338-353.

Scheler, M. (1927), Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: Gesammelte Werke, Bd. 9, Bern/München 1976, 9-71.

Scheler, M. (1994), Schriften zur Anthropologie, hrsg. v. M. Arndt, Stuttgart.

Schnädelbach, H. (1983), Philosophie in Deutschland 1831-1933, Frankfurt/M.

Schüßler, W. (2000), Einleitung, in: Philosophie Anthropologie, hg. v. W. Schüßler, München.

Thies, Ch. (2004), Einführung in die philosophische Anthropologie, Darmstadt.

Wagner, H. (1980), Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien, in: Kant-Studien 71, 352-366.

Wimmer, R. (1995), Anthropologie und Ethik. Erkundungen in unübersichtlichem Gelände, in: Ch. Demmerling [Hrsg.], Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur (FS F. Kambartel), Frankfurt/M., 215-245.

Wolandt, G. (1988), Mensch und Geschichte. Kants Anthropologie und die Begründung der Geisteswissenschaften, in: H. Oberer/G. Seel [Hrsg.], Kant. Analysen, Probleme, Kritik, Würzburg, 357-378.

Zocher, R. (1939), Die philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie, Tübingen.

Zocher, R. (1959), Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität, Erlangen.

Heinrich Barth und Martin Heidegger

Der Beginn einer „nicht zur Ruhe kommenden Polemik“¹

Christian Graf

Nach allem, was man weiss, sind sich Heinrich Barth und Martin Heidegger nur ein einziges Mal direkt begegnet. Barth muss einer Einladung Heideggers Folge geleistet und diesen in seiner Hütte in Todtnauberg aufgesucht haben. Dies geht aus den beiden Briefen hervor, die Heidegger an Barth geschrieben hat. Anlass zu Heideggers Einladung war Barths Besprechung seiner Kant-Interpretation.² Heidegger schrieb: „Seit ich Ihre Auseinandersetzung mit meinem Kantbuch gelesen habe, ist es mein lebhaftester Wunsch, mit Ihnen ins Gespräch zu kommen. Zunächst aber möchte ich Ihnen für diese ungewöhnliche Besprechung sogleich danken. Sie ist ungewöhnlich, einmal weil in ihr klar wird: hier gilt es Ernst; sodann aber, weil sie mir erstmals Gelegenheit gibt, wirklich lernen zu können.“³ Und nach der Begegnung mit Barth, die wohl für beide Seiten nicht ganz befriedigend ausfiel, schreibt er diesem immerhin noch: „Ich habe mir [...] fest vorgenommen, Ihre Phil. d. pr. V. [Philosophie der Praktischen Vernunft; Ch. G.] zu studieren, weil ich trotz grosser Unterschiede eine Gemeinsamkeit der Haltung irgendwo durchspürte bei unserem Gespräch.“⁴

Trotz der hier dokumentierten Anerkennung des Kollegen aus Basel ist von Heideggers Seite in der Folge keine weitere Interessenbekundung gegenüber Barths Philosophie bekannt. Und Barth, der seinerseits zunächst auch lobende Worte für Heidegger findet, wird seine Philosophie von da an und bis zuletzt immer entschiedener von derjenigen Heideggers abheben.

1 H. Barth, Erkenntnis der Existenz (=EE), Basel 1965, S. 8.

2 Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929. Barths Rezension erschien unter dem Titel „Heidegger und Kant. Zu Martin Heideggers Buch über ‚Kant und die Metaphysik‘“, zuerst in: Theologische Blätter 1930/6, S. 139-147; jetzt in: Bulletin Nr. 14 (Okt. 2006), S. 27-38.

3 Brief vom 26. Juli 1930; Nachlass H.B., UB Basel, Sign. M 39,1.

4 Brief vom 3. Nov. 1930; ebd., M 39,2.

Möchte man über die persönliche Beziehung der beiden Existenzphilosophen hinaus die Beziehung ihrer respektiven Philosophien thematisieren, so hat man auf das Jahr 1927 zurückzugehen. In diesem Jahr erschien nämlich sowohl Heideggers *Sein und Zeit* wie Barths *Philosophie der Praktischen Vernunft*. Im Rückblick äusserte Barth sich später folgendermassen zu dieser Koinzidenz:

„Nachdem mir an Plato der Sinn für wahrhaft grosses philosophisches Denken aufgegangen war, stellte ich mir die Aufgabe, Kant in seiner praktischen Vernunftkritik neu sichtbar werden zu lassen. Das Ergebnis solcher Bemühungen war eine Darstellung dieser Vernunftkritik, in der sie das Gepräge einer Existenzphilosophie gewann – wiewohl mir damals dieser Terminus noch nicht zu Gebote stand. Als daher in jenen Jahren die Philosophie Heideggers in Deutschland Raum gewann, durfte ich mir sagen, dass ich *an Hand von Plato und Kant den Weg einer Philosophie der Existenz bereits betreten* hatte und dass mir demnach die Aufdeckung des Problems der Existenz keine absolute Überraschung bieten könne. Wenn sich mein Denken ohnehin in existenzphilosophischen Bahnen bewegte, dann wurde ich mir freilich auch des Unterschiedes bewusst, durch den sich meine Position von den andern bis dahin aufgetretenen Formen der Existenzphilosophie in grundsätzlicher Weise abhebt. Ich meine es aber als einen Vorzug meiner existenzphilosophischen Fragestellung ansehen zu dürfen, dass sie *nicht nur bei Pascal und Kierkegaard anzuknüpfen in der Lage ist, sondern in der Kontinuität der Philosophiegeschichte steht*. Denn dies kann keine Frage sein: Wenn sich in dieser Geschichte das Problem der Existenz nicht überall ausdrücklich, sondern oft nur andeutungsweise zum Worte meldet, dann gewähren uns doch die grossen Systeme von Plato bis Hegel diejenigen weiten Horizonte, in denen erst die philosophische Frage nach der Existenz zu ihrer Tiefe und ihrer Entfaltung gelangen kann. *Nur an der grossen philosophischen Überlieferung kann diese Grundfrage unseres gegenwärtigen Denkens die ihr angemessene Dimension gewinnen.*“⁵

Barths Denken bewegte sich von Beginn weg „in existenzphilosophischen Bahnen“. 1926 war in der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten* eine vierteilige Vorlesung unter dem Titel „Kierkegaard, der Denker“ erschienen.⁶ Vor allem aber hatte Barth schon seinen Platon und seinen Kant aus der Perspektive

5 *Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik. Abhandlungen* (=AH), hrsg. v. G. Hauff, Basel 1967, S. 113; Hervorh. v. mir.

6 *Zwischen den Zeiten* (=ZdZ) 4 (1926), S. 194-234.

eines primär am Existenzproblem Interessierten gelesen. Die führte ihn zu einer Philosophie, die in ihrer Grundorientierung ziemlich einzigartig dasteht. Während Existenzphilosophie und dem neukantianischen Erbe verpflichtete systematische Philosophie in der Regel sich ausschliessende Gegensätze bezeichnen, hat Barth beide gleichsam an ihrer Wurzel verbunden.

Durchwegs ist seine Philosophie von einer doppelten Ausrichtung bestimmt. Einerseits ist sie auf die *Weiterführung* der klassischen Traditionen gerichtet; andererseits auf deren tiefgreifende *Kritik* und *Revision*. Diese doppelte Ausrichtung kommt schon im Titel zum Ausdruck, mit dem er seine reife Position zu kennzeichnen pflegt: „transzendental begründete Existenzphilosophie“. *Gegen* die Hauptlinie der Tradition versucht er das Existenzproblem zur Geltung zu bringen, dies jedoch in Fortführung der Transzendentalphilosophie. Entsprechend schliesst Barth sowohl an die grosse *systematische* Philosophie an, wie auch an diejenige von Aussenseitern und Randfiguren, die sich gerade *im Widerspruch zu den klassischen Systemen* artikuliert haben. Was im weiter oben angeführten Zitat nicht hinreichend deutlich wird, gilt es hier zu ergänzen: Barth knüpft mit seiner Existenzphilosophie durchaus *auch* bei Pascal und Kierkegaard an, nicht weniger im übrigen bei Augustin; weiter entdeckt er bei Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi Anschlussmöglichkeiten.⁷

Auf welcher Seite steht Barth also, auf der Seite der Vernunftphilosophie oder auf der Seite der Rationalismuskritik? Diese Frage lässt sich deshalb nicht entscheiden, weil Barth sich mit Entschiedenheit *auf beide Seiten* stellt. Man hat aber von Wesen und Grundintention seiner Philosophie, wie ich meine, sehr viel begriffen, wenn man die Sache folgendermassen sieht: Diese Philosophie verweigert eine vorgreifende Entscheidung jener Frage, weil sie *im Vollzug* solcher Entscheidung eben ihren Ort und ihre Aufgabe findet. Sie stellt sich somit selbst in die Krisis der Frage, welche Seite die bessere, wirklichkeitsgerechtere, existenznähere Philosophie hervorbringt, die Seite der klassisch-systematischen Philosophie oder diejenige des ihr geltenden Widerspruchs. Damit aber hat sie beide Seiten in genialer Weise aufeinander bezogen. Die ambivalente Haltung gegenüber der systematischen Philosophie wird zur Grundlage für eine neue Form von Systematik, die in ihrem Zentrum gerade *systemkritisch* ist. Und mit dem Streit um die wahre Philosophie, scheinbar einem blossen Methodenstreit im Vorhof der inhalt-

⁷ AH 36.

lichen Probleme, sind wir in Wirklichkeit – wie wir von Barth lernen können – längst in den innersten Bezirk des Existenzproblems vorgedrungen.

Barths wohl erste öffentliche Äusserung zu Heidegger bzw. zu dessen epochemachendem Werk *Sein und Zeit* fällt noch ins Jahr 1927. In einem Vortrag vor der Kantgesellschaft in Stuttgart mit dem Titel „Kant und die moderne Metaphysik“⁸ wendet sich Barth gleichzeitig Max Scheler, Nicolai Hartmann und Martin Heidegger zu, als den drei prominenten Vertretern eines von der Phänomenologie angeregten, neoontologischen Denkens.⁹ Im Blick auf Heidegger spricht sich Barth folgendermassen aus:

„Auch M. Heideggers Werk bestätigt die Auffassung, dass Phänomenologie Seele und Welt in einem eigentümlichen System ontisch-substanzieller Verdeckungen, Verklammerungen und Verweisungen begreifen zu müssen meint. So bedeutet z. B. ‚Wahrheit‘ für Heidegger ‚Entdecktheit‘; es besagt dies aber wohl wörtlich ein ‚Abgedecktsein‘ des einen Seinselementes von einem andern, bis dahin verhüllenden Elemente – es soll dies die adäquate Interpretation des griechischen *a-letheia*, als der ‚Unverborgenheit‘ sein. Der Wahrheitsbegriff wird also aus einer strukturell-substanziellen Beziehung abgeleitet: aus dem Verdecken und Aufdecken des Einen in seiner Lagebeziehung zu einem Andern.¹⁰ – Wir vermissen ein Prinzip des Zusammenhangs. ‚Struktur‘ ist räumliches Gefüge; sie ist etwas Anderes als Erkenntniszusammenhang. Mit dem Prinzip des Erkenntniszusammenhangs vermissen wir die sinngebende Idee der Erkenntnis; ihre radikale Priorität gelangt hier nicht zur Anerkennung.

Und als zweiten Mangel führen wir an, dass sich das Problem der Wirklichkeit nicht mit der erforderlichen Schärfe herauszuheben scheint. Bei all den erschaubaren begrifflichen Wesenheiten kommen wir darüber nicht so leicht ins Reine, in welcher modalen Relation sie zur Erfahrungswirklichkeit stehen. Eine gewisse Analogie zu ihr scheinen die ontologischen Gebilde aufzuweisen; sie tragen kosmisch-überkosmischen Charakter. Mit dieser Angleichung der begrifflichen Wesenheiten an die anschauliche Wirklichkeit dürfte aber die Prägnanz des Wirklichkeitsproblems etwas verwischt werden; hier scheint es sich nicht mehr als ein schlechthin Eigenartiges vom modalen Problembereich der begrifflichen Relationen

8 Der Vortrag, den Barth am 16. Dezember 1927 hielt, wurde abgedruckt in: ZdZ 6 (1928), S. 406-428.

9 Ebd., S. 409-413.

10 Hier verweist Barth auf *Sein und Zeit*, S. 212ff.

abzuheben. Es ist freilich nicht zu verkennen, dass M. Heidegger in seiner Ontologie des ‚Daseins‘ diese Problematik unter ganz einzigartigen Voraussetzungen zu bewältigen sucht; was wir heute ‚Existenzialität‘ nennen, erfährt hier seine ontologische Zergliederung. Bevor sein Werk vollständig erschienen ist, werden wir uns des Urteils über sein Vorgehen enthalten müssen.“¹¹

In den folgenden Jahren sollte sich bekanntlich zeigen, dass Heideggers *Sein und Zeit* endgültig ohne die angekündigte Vervollständigung würde auskommen müssen. Barth wird damit der Anlass zu weiterer Zurückhaltung entzogen, so dass er 1929 die Frucht seiner intensiven, kritischen Beschäftigung mit dem Heidegger der damaligen Zeit vorlegen kann: „Ontologie und Idealismus“, wie so viele von Barths frühen Texten erschienen in der Zeitschrift *Zwischen den Zeiten*.¹² Auch hier wird Heidegger Hartmann und Scheler an die Seite gestellt; anders aber als in seiner ersten Äusserung sieht Barth hier Heidegger diesen gegenüber eindeutig im Vorsprung:

„Es darf an einleitender Stelle einer kritischen Auseinandersetzung mit M. Heidegger mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, dass diese Existenzphilosophie im Rahmen der Zeitlage als ein ebenso erfreuliches wie bedeutungs- und verheissungsvolles Ereignis begrüsst werden kann. Ist doch mit ihr die Phänomenologie tauglich geworden, dem Menschen und seinem ihm eigentümlichen Lebensproblem in eindeutiger Hinwendung zu seinem Dasein zu begegnen. Durch die ethischen Grundwerke von Scheler und Hartmann war es eher verdeckt als ins Licht gerückt worden. Denn eine kontemplative apriorische Wertbetrachtung von noch so feiner Differenzierung ist am allerwenigsten berufen, das Problem des Menschen aufzurollen. Es kann nicht übersehen werden, dass Heidegger im Unterschied zu seinen Vorgängern die wirkliche Begegnung mit dem Probleme sucht. [...] Dass aber vom Dasein des Menschen bei Heidegger in Wahrheit die Rede ist, diese Feststellung ist wertvoll und vielsagend, weil sie nichts weniger als selbstverständlich ist. War doch in der Tat die Philosophie weithin am Werke, ihn über sein Dasein hinwegzutäuschen.“¹³

11 Ebd. S. 412f.

12 „Ontologie und Idealismus. Eine Auseinandersetzung von Heinrich Barth mit M. Heidegger“ (=OI), in: Zdz 7 (1929), S. 511-540. Ausser *Sein und Zeit* berücksichtigt Barth darin von Heideggers Werken noch den Text „Vom Wesen des Grundes“ aus der Festschrift zum 70. Geburtstag von E. Husserl (1929).

13 OI 511f. In Barths eigener Existenzphilosophie ante nomine, der *Philosophie der Praktischen Vernunft* (Tübingen 1927) hat er seine Positionen wiederholt in Gegenstellung zu Hartmann und Scheler profiliert.

Der letzte Satz kann als Zugeständnis an Heideggers kritische Haltung gegenüber allem philosophischen *Idealismus* gelesen werden. Nun spricht Barth in dieser Schrift aber selbst noch für einen Idealismus, den *kritischen* Idealismus.¹⁴ Und dieser Idealismus ist, so wie Barth ihn versteht, weit davon entfernt, sich über das Dasein des Menschen hinwegzutäuschen. Vielmehr geht es Barth gerade um den Nachweis, dass eine Existenzphilosophie, die den Menschen in seiner Wirklichkeit ohne Ausweichen ins Auge zu fassen sucht, keine bessere Basis vorfinden kann, als sie im kritischen Idealismus vorliegt, während die erneuerte Orientierung an der Ontologie die Tendenz hat, das eben aufgedeckte Problem ein zweites Mal zu verdecken. Schon der Titel „Ontologie und Idealismus“ zeigt an, was für Barths frühe Beschäftigung mit Heidegger insgesamt kennzeichnend ist: Die Kontroverse bezieht sich primär auf *Methode und Selbstverständnis* der Philosophie, während sie ein gemeinsames Interesse und einen gemeinsamen Gegenstand unterstellt.

Unterschiedlich ist unter anderem die jeweilige Haltung gegenüber der Tradition. Sie fällt bei Heidegger in den Augen Barths zu einseitig kritisch aus und bleibt damit hinter jener differenzierteren Weise des Umgangs mit der Philosophiegeschichte zurück, die, wie weiter oben angedeutet, für Barth bestimmend ist.

„Heideggers unmittelbares Aufgreifen zentraler Probleme ist eindrucksvoll und von bedeutender Tragweite. Besonders in der abgedämpften Sphäre unserer akademisch betriebenen Philosophie wirkt es erfrischend und erneuernd. Nur wird hie und da übersehen, dass seine Existenzphilosophie im Grossen und Ganzen nicht neue, sondern alteingewurzelte Existenzialgedanken verhandelt. Von der ‚Sorge‘, von der ‚Angst‘, von der ‚Freiheit zum Tode‘ zu hören war man zwar im philosophischen Lehrbetriebe nicht gewohnt. Nichtsdestoweniger geht es hier um Themata, die zu den Grundelementen einer denkenden Orientierung der Menschheit gehören. Weder das Todesproblem, noch die Tiefe eines primären Existenzbewusstseins brauchte eigentlich aufgedeckt zu werden; sie sind in den intimsten Überlieferungen abendländischer Lebensgesinnung durch die Jahrhunderte wachgeblieben, wie sie denn insbesondere für das Christentum keiner Entdeckung bedürfen. Heidegger übernimmt entscheidende Begriffe von Kierkegaard. Dass er sie für die Philosophie fruchtbar macht,

14 Erst Anfang der dreissiger Jahre nimmt Barth dann für seine eigene Philosophie den Titel „Existenzphilosophie“ in Anspruch (so spätestens seit „Philosophie, Theologie und Existenzproblem“ (=PTE), einem Vortrag aus dem Jahr 1931, abgedruckt in: ZdZ 10 (1932), S. 99-124).

ist verdienstvoll. Wir würden aber sein Verdienst noch geflissentlicher unterstreichen, wenn wir nicht bei ihm einen gegenüber der tragenden Tradition etwas undankbaren Ton unangenehm empfinden würden.“¹⁵

Der gegenüber der Tradition „etwas undankbare Ton“ hängt natürlich zusammen mit dem radikalen philosophischen Neuansatz, den die Phänomenologie intendiert. Deren angestrebter Rückgang „zu den Sachen selbst“ oder zum unmittelbar „Gegebenen“ *muss* jedoch die Kritik eines Philosophen herausfordern, der aus der Marburger Schule hervorgegangen ist und ihr in wesentlichen Punkten auch später die Treue bewahrt hat:

„Zu den Sachen selbst!‘ predigt auch Heidegger, und er gibt damit einer verbreiteten Erkenntnisgesinnung Ausdruck. Wir wollen uns wieder einmal aller Idole festgelegter Lebensbetrachtung ent schlagen und uns schlicht und ehrlich dem wirklichen Sachverhalte der Dinge zuwenden. Es hat etwas unmittelbar Einleuchtendes, dass die Aufdeckung der »Strukturverhältnisse« unserer Existenz unsere selbstverständliche Erkenntnisaufgabe sein müsse; ausgerüstet mit der heute viel genannten Gabe der »Sachlichkeit« sollen wir einmal dabei stehen bleiben, uns im Sachverhalte unserer Existenz allseitig gründlich umzusehen. Wenn einmal eine »sachliche« Einsicht davon gewonnen ist, welche Bewandnis es mit unserem Dasein hat und in welcher Lage der Dinge wir uns eigentlich vorfinden, dann mag immer noch Zeit sein, uns mit den überlieferten Fragestellungen theologisch-metaphysischer Art auseinanderzusetzen.“¹⁶

„Was hat der recht verstandene kritische Idealismus zum Schlagworte der »Sachlichkeit« zu bemerken? Sofern in diesem Worte eine Berufung auf die »Sache« enthalten ist, meint er zu ihm ein Fragezeichen setzen zu müssen. Denn eben die »Sache« ist für ihn fragwürdig. In dieser Fragwürdigkeit liegt zunächst eine Würdigung des Erkenntniswertes aller Sachlichkeit. Ist doch in ihr die Wirklichkeitsbeziehung aller Erkenntnis kraftvoll betont. In der »Fragwürdigkeit« liegt aber gleichzeitig ein Appell an ein Übergreifendes, an etwas, das jenseits von »Sache« und »Wirklichkeit« liegt. Nicht wird hier an irgendwelche verdeckte und verborgene »Schichten« appelliert, die der besorglichen Ausgrabung durch phänomenologische Erforschung warteten. Nicht in diesem Versteckspielen mit der »Sache« liegt für den kritischen Idealismus Erkenntnis. »Sache« bedeutet für ihn grundsätzlich Frage. Frage aber ist Wahrheitsfrage, ob sie gleich auf Wirklichkeit gerichtet ist.

15 OI 512.

16 OI 513.

Wenn in der Wahrheitsfrage also ein prinzipielles Übergreifen über alle nur denkbaren »Schichten« und »Strukturen« bezeichnet wird, dann bezieht sie sich doch nicht auf jenseitige Seinsregionen zurück. Wahrheit ist Krisis der Wirklichkeit; sie ist die Idee ihrer Fragwürdigkeit. Die Idee einer Krisis des Wirklichen aber, die die Frage nach der Wirklichkeit transzendental begründet, ist dem Wirklichen nicht zugehörig. Sie liegt in seiner kritisch verstandenen Transzendenz.¹⁷

Diese Passage geht über in eine neuerliche Abgrenzung gegen Heideggers Wahrheitsbegriff.¹⁸ Interessant ist, dass Barth wie schon in seiner ersten Stellungnahme von 1927 nicht auf jenes Moment bei Heidegger aufmerksam wird, das dessen Wahrheitsauffassung mit Barths späterem Erscheinungsbegriff und seiner Deutung von Erkenntnis als Offenbarwerden, als Manifestation verbindet: dass nämlich Wahrheit nichts in sich Verschlossenes ist, das erst durch die menschliche Erkenntnisbemühung aufzuschliessen wäre, kein An-sich-Halten, sondern Offenheit, Entäusserung, Schenkung, stärker und ursprünglicher als alles Dunkel und alle Verborgenheit. Statt hier seine Zustimmung zu geben, nimmt Barth Anstoss an Heideggers *struktureller* Explikation der Wahrheit. Nach Barth ist deren Rückführung auf oder Erläuterung durch räumliche Verhältnisse keineswegs hilfreich, sondern ganz im Gegenteil irreführend. Denn alle diese Verhältnisse und deren Veränderung haben eine Beziehung auf Wahrheit erst dann, wenn sie zur Sicht, zu Sehen und Gesehenwerden in Relation treten. Ein intuitionistischer Wahrheitsbegriff aber bedeutete selbst wiederum dessen illegitime Festlegung und Reduktion, ganz abgesehen davon, dass er sich auch mit gewissen anderen Theoremen Heideggers nicht vertragen würde.¹⁹

Doch was stellt Barth gegen Heideggers Wahrheitsbegriff? In der Stellungnahme von 1927 vermisst er bei Heidegger den „Erkenntniszusammenhang“²⁰, „die sinngebene Idee der Erkenntnis“ in ihrer radikalen Priorität.²¹ Zwei Jahre später betont er, wie man sehen konnte, die „Fragwürdigkeit“ der Wirklichkeit. Er bringt das In-der-Frage-Stehen alles Wirklichen gegen Hei-

17 OI 515.

18 Vgl. OI 515f.

19 Vgl. OI 516.

20 Die Einheit des Erkenntniszusammenhangs steht bei Barth für Kants „synthetische Einheit der Apperzeption“, die er, im Gefolge der Marburger, aber noch entschiedener als diese, von aller subjektivistischen und bewusstseinstheoretischen Deutung freizuhalten sucht.

21 „Kant und die moderne Metaphysik“, a. a. O., S. 412.

deggers Berufung auf „Sachlichkeit“ zur Geltung. Der kritische Idealismus, zu dem Barth sich noch immer bekennt, vertrete, „im Unterschied zur phänomenologischen Ontologie Heideggers“, eine „dialektische Auffassung der Wirklichkeit“.²² Heideggers Ontologie sei „in ihrer Methode undialektisch“.²³

Die einfache Antithese, die Barth hier suggeriert (Antithese zwischen Sache und Frage, undialektischer und dialektischer Methode und Wirklichkeitsauffassung, zwischen dem Rekurs auf ein räumlich-substantielles Erkenntnisfundament und der strikten Selbstreflexivität aller Erkenntnis) lässt sich nicht ohne weiteres nachvollziehen. Dass Barth so stark auf dem räumlich-metaphorischen Hintergrund des Strukturbegriffs insistiert, legt den Gedanken nahe, dass er dessen Vorgeschichte, etwa bei Dilthey, kaum zur Kenntnis genommen hat. Wie dem auch immer sei, so ist jedenfalls zu sagen, dass der Strukturbegriff seiner Herkunft nach eng mit den Begriffen der *Relation* und der *Funktion* verknüpft ist und somit in einen Kontext gehört, der gerade aus seiner Gegenstellung zur alten Substanzontologie zu verstehen ist.²⁴ Von daher ist es zumindest gewagt, wenn Barth behauptet, dass der Wahrheitsbegriff bei Heidegger „aus einer strukturell-substanziellen Beziehung abgeleitet“ werde.²⁵ „Strukturell“ möchte ja eben gerade heißen: „nicht substanziell“. Im Zuge der Relativierung von Barths Antithese wird man aufmerksam auf den gemeinsamen Nenner, der zwischen Barths und Heideggers Konzeption aufzuweisen ist: Er liegt in einem *relationistischen* Ansatz, der hier und dort gegen das traditionelle Substanzdenken gerichtet ist.

Dass Barth seinen Gegensatz zu Heidegger in Tat und Wahrheit beträchtlich überspitzt, muss jedoch nicht bedeuten, dass der Unterschied und dasjenige, was Barth an Heidegger moniert, gänzlich irrelevant wären. Wiederum vereinfachend, aber nicht völlig unzutreffend, kann man den Unterschied folgendermassen auf den Punkt bringen: Heidegger denkt zunächst einen Verweisungszusammenhang, der Beziehung *zwischen* den verschiedenen Elementen der Wirklichkeit stiftet, also eine Art *Netz* struktureller Bezie-

22 OI 516.

23 Ebd.

24 Vgl. zu den Begriffen Struktur und Funktion sowie zu ihrer Bedeutung in der Herausbildung einer neuzeitlichen, antisubstantialistischen Ontologie Heinrich Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, 2 Bde., Freiburg/München 1965/66.

25 „Kant und die moderne Metaphysik“, a. a. O., S. 412.

hungen.²⁶ Barth hingegen akzentuiert die gleichsam *vertikale* Bezogenheit aller Elemente des Wirklichen auf Wahrheit, die er als „Krisis des Wirklichen“ deutet. Während sich ein Beziehungsnetz unendlich differenzieren lässt, ist Barths vertikales „Beziehungsgefüge“ nicht nur unerhört schlicht, sondern weist darüber hinaus jeden Versuch ab, es *als* Gefüge näher zu bestimmen und zu spezifizieren. Alles Wirkliche steht in der Frage und ist durch die Frage auf Wahrheit bezogen, die sich ihm als Anspruch und Krisis kundtut. Statt mit einem Beziehungsgefüge haben wir es bei Barth lediglich mit einer einzigen *Grundbeziehung* zu tun, die allerdings immer neu bedacht und erläutert werden muss. Diese Grundbeziehung ist Beziehung zwischen zwei radikal unterschiedenen Ebenen, zwischen der Ebene der Wirklichkeit in ihrer unüberwindbaren Fraglichkeit und der Ebene der Idee, der Wahrheit usf.

Schon 1927 liess Barth seiner Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff den Vorwurf folgen, dass Heidegger das Wirklichkeitsproblem nicht in der erforderlichen Schärfe heraushebe.²⁷

„Bei all den erschaubaren begrifflichen Wesenheiten kommen wir darüber nicht so leicht ins Reine, in welcher modalen Relation sie zur Erfahrungswirklichkeit stehen. Eine gewisse Analogie zu ihr scheinen die ontologischen Gebilde aufzuweisen; sie tragen kosmisch-überkosmischen Charakter. Mit dieser Angleichung der begrifflichen Wesenheiten an die anschauliche Wirklichkeit dürfte aber die Prägnanz des Wirklichkeitsproblems etwas verwischt werden; hier scheint es sich nicht mehr als ein schlechthin Eigenartiges vom modalen Problembereich der begrifflichen Relationen abzuheben.“²⁸

In „Ontologie und Idealismus“ wiederholt Barths diesen Vorwurf, und zwar in Bezug auf den undeutlichen, zwischen Idee und Wirklichkeit in der Schwebelassenen Status des *Daseins*:

„Wir müssen (...) den Umstand in Kauf nehmen, dass sich uns das Dasein, resp. das in ihm vertretene Ich in seiner begrifflichen Qualität nicht eigentlich zu erkennen gibt. Wie verhält es sich zu dem, was bis dahin das »empirisch-psychologische Ich« benannt wurde? Ist es eine »metaphy-

26 Die Metapher des Netzes trifft wenigstens einigermaßen auf Heidegger zu, auch wenn sie die für ihn unverzichtbare Tiefendimension nicht zum Ausdruck bringt, während sie bei Barth völlig fehl am Platz ist.

27 „Kant und die moderne Metaphysik“, a. a. O., S. 412.

28 Ebd.

sische« Grösse? Besitzt es Konkrete, wenn auch solche von ontisch-fundierender Ordnung, oder ist es aller erfahrbaren Konkrete prinzipiell überlegen? Derartige Fragen klingen dem Ontologen gewiss trivial, - so trivial wie sie etwa einem Hegel geklungen hätten, der ihnen mitleidig mit einer »geistvolleren« Auffassung des Konkreten begegnet wäre. (...) Bei allen Unterschieden hat Heidegger mit Hegel eine gewisse tiefgründige Verdeckung der Wirklichkeitskategorie gemein. Darum wissen wir nicht genau, ob das Ich wirklich in seiner konkreten Existenz auf dem Plane ist, oder ob wir da ein Unbekanntes anerkennen müssen, das sich in die konkrete Möglichkeit der Existenz erst entwirft.²⁹

Barth wendet sich entschieden gegen jede *Vermittlung* von Idee und Wirklichkeit. Das widerspricht dem Umstand keineswegs, dass er andererseits gerade an deren Beziehung ein lebhaftes Interesse nimmt. Aber wenn die Idee als *Krisis* der Wirklichkeit gedeutet wird, so erübrigt sich jeder Vermittlungsversuch. Idee und Wirklichkeit sind so nämlich *unvermittelt* aufeinander bezogen.

Von Barths verständlicher Abwehr der Vermittlung von Idee und Wirklichkeit aus lässt sich nun auch seine Kritik am Strukturbegriff besser nachvollziehen. Denn in allem Strukturdenken vollzieht sich nun geradezu systematisch die Überspielung und Verwischung der transzendentalen Differenz, als der Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit. Welcher Strukturen wird dieses Denken habhaft? Sind es die Strukturen der Wirklichkeit selbst? Ist Wirklichkeit in Wirklichkeit nicht Wirklichkeit, sondern vielmehr Struktur? Oder bewegt sich dieses Denken nur in begrifflichen Relationen? Weshalb dann aber die „Angleichung der begrifflichen Wesenheiten an die anschauliche Wirklichkeit“? Ist die mit dem Begriff der Struktur sich verbindende Räumlichkeit vielleicht doch relevanter und problematischer, als es zunächst den Anschein macht? Und ist es am Ende doch nicht völlig abwegig, wenn Barth bei Heidegger „strukturell-substanzielle“ Beziehungen auszumachen meint?

Hinter dem Strukturbegriff steht ein monistischer und holistischer Grundsatz, der das Recht und die Notwendigkeit dualistischer (oder sagen wir mit H. M. Baumgartner besser: *dualer*³⁰) Weltbetrachtung systematisch verdeckt. Ohne zu vergessen, dass Heidegger selbst an einer Differenz, der ontologi-

29 OI 519.

30 H. M. Baumgartner, „Von der Notwendigkeit dualer Weltbetrachtung“, in : ders., *Endliche Vernunft. Zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*, Bonn/Berlin 1991, S. 214-232.

e von ontisch-
tion prinzipiell
iss trivial, - so
n mitleidig mit
wäre. (...) Bei
se tiefgründige
wissen wir nicht
dem Plane ist,
las sich in die

von Idee und
er andererseits
Aber wenn die
jeder Vermitt-
ittelt aufeinan-

e und Wirklich-
esser nachvoll-
adezu systema-
n Differenz, als
strukturen wird
keit selbst? Ist
mehr Struktur?
onen? Weshalb
in die anschau-
ch verbindende
als es zunächst
abwegig, wenn
a auszumachen

cher Grundan-
r sagen wir mit
atisch verdeckt.
z, der ontologi-

schen, mit allem Nachdruck festhält, darf doch so viel gesagt werden, dass sein damaliges Denken, im Masse als es sich durch den Strukturbegriff und die neuen Möglichkeiten einer phänomenologischen Geisteswissenschaft faszinieren lässt, auf einen *Monismus der Endlichkeit* zielt. Diese monistische Tendenz kommt etwa darin zum Ausdruck, dass das Dasein und das übrige Seiende bei Heidegger gegenüber Barth in höherem Grade auf sich selbst beruhen, oder anders formuliert, in einer geringeren Abhängigkeit von einer transzendenten Position gedacht werden (wobei für diese transzendente Position in Heideggers Fall nur das *Sein* in Frage kommt).³¹ Entsprechend scheut sich Heidegger auch nicht, Dasein und Existenz bei aller fundamentalen Kritik an der Gegenständlichkeit in einem im Vergleich mit Barth *objektivistisch* erscheinenden Gestus zu thematisieren: Mithilfe von „Analyse“ und „Beschreibung“ soll, unter Berufung auf „Sachlichkeit“, die „Wesensverfassung“ des Daseins aufgedeckt werden. Barth stösst sich an diesen Begriffen und an dem mit ihnen korrespondierenden philosophischen Selbstverständnis. Ihm fällt damit etwas auf, das heute aus nachvollziehbaren Gründen zumeist nicht auffällt. Denn die monistische Tendenz mit dem dazugehörigen Auf-sich-selbst-Beruhen der Endlichkeit ist längst zur *Selbstverständlichkeit* geworden. So erklärt etwa Herbert Schnädelbach:

„Es ist das Schicksal der Moderne, nicht nur ihre normativen, sondern auch ihre *kognitiven* Grundlagen aus sich selbst schöpfen zu müssen; diese Grundlagen als das Apriori der Wissenschaft liegen nach dem Ende der Metaphysik nicht mehr auf einer höheren, sondern auf *derselben* Ebene wie die Gegenstände des wissenschaftlichen Wissens.“³²

Dieses Auf-sich-selbst-gestellt-Sein der menschlichen Endlichkeit, das überall gebetsmühlenhaft wiederholt wird, ist in Wahrheit kein Schicksal, sondern eine *konzeptionelle Grundentscheidung*, die wieder offen diskutiert und mit Alternativen wie der barthschen verglichen werden sollte. Jedenfalls geht es nicht an, sie mit der Entscheidung zwischen modern-fortschrittlichem und regressivem Denken, zwischen postmetaphysischem Diskurs und Rückkehr in die Metaphysik zusammenfallen zu lassen. Hier wäre etwas mehr Nüchternheit am Platz. – Ebenso zur Selbstverständlichkeit geworden wie der Monismus der Endlichkeit ist auch der im Gefolge der Phänomenologie und

31 Was Barth zu einem kategorialen Unterschied zuspitzt (dialektisch oder undialektisch), ist aus einiger Distanz gerechterweise wohl eher als gradueller Unterschied zu fassen.

32 *Zur Rehabilitation des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen* 2, Frankfurt am Main 1991, S. 293.

in Anlehnung an die Geisteswissenschaften für die Philosophie zurückgerückte Objektivismus. Und so verwundert es nicht, dass bei Heidegger heute nicht *er* auffällt, sondern vielmehr der hermeneutische, wissenschaftskritische Zug seiner Philosophie, ganz wie auf der anderen Seite nicht deren monistische Tendenz ins Auge springt, sondern ihre Betonung der ontologischen Differenz. Dass diese nun wieder von Barth regelrecht übersehen wird, ist von hier aus ebenfalls leicht zu verstehen: In den Augen Barths kann sie nicht mehr darstellen als ein letztes bescheidenes Überbleibsel traditionell-dualistischen Denkens. Barth hat von Anfang an vielleicht um nichts anderes so gerungen wie um einen adäquaten Begriff der *transzendenten* Differenz. Indem er über die Auseinandersetzung mit seinem Bruder auch die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch auf das Problem des Transzendenten bezog und für die Philosophie fruchtbar machte, musste ihm Heideggers ontologische Differenz als eine unerhörte *Einengung* des Horizontes erscheinen, der sich für ihn mit der transzendentalen Fragestellung verband.

Heinrich Barth und Martin Heidegger sind beide Existenzphilosophen. Sie greifen den gemeinsamen Gegenstand jedoch von unterschiedlichen konzeptionellen Voraussetzungen her auf. Wenn auch Barths Antithese „dialektisch oder undialektisch“ teilweise zu relativieren war, so bleibt hier zweifellos ein beträchtlicher Unterschied bestehen. Barth selbst unterstellt bei Heidegger ein analoges Interesse an der Existenz, ihrer Bewegtheit etc. und fokussiert seine Kritik seinerseits auf die Art und Weise, *wie* Heidegger das Thema der Existenz aufnimmt. Die Stärke von Barths („kritisch-idealistischer“) Grundkonzeption gegenüber der („ontologischen“) Heideggers kommt m. E. dort deutlich zur Geltung, wo nun nicht mehr nur eine dialektische oder undialektische *Wirklichkeits*auffassung zur Debatte steht, sondern wo die spezifische Wirklichkeit der *Existenz* thematisch wird. Barth schreibt:

„(...) Existenz hat sich uns als ein Geschehen von *Frage* und *Antwort* dargestellt. (...) Wenn wir Existenz in diesem Sinne »dialektisch« auffassen, dann ist eine Dialektik gemeint, die nicht im Hinblick auf die Existenz, sondern die in der Existenz selbst fragt und antwortet. (...) Nur in dieser dialektischen Bewegtheit, nicht in einer statischen Neutralität des »Daseins«, ist sie »Existenz«. Dies ist es, was das Geschehen der Existenz von neutraler naturhafter Bewegung radikal unterscheidet, dies ist es, was

die zurückero-
Heidegger heute
chaftskritische
deren monis-
ontologischen
ehen wird, ist
kann sie nicht
itionell-dualis-
ts anderes so
len Differenz.
uch die Frage
des Transzen-
musste ihm
nennung des
ntalen Frage-

ilosophen. Sie
ichen konzep-
se „dialektisch
zweifelloso ein
bei Heidegger
und fokussiert
das Thema der
cher“) Grund-
nt m. E. dort
oder undialek-
wo die spezi-
ot:

und Antwort
ch« auffassen,
die Existenz,
Nur in dieser
ität des »Da-
Existenz von
s ist es, was

Existenz zur »Geschichte« macht, dass ihre Bewegung sich als *Ver-
Antwortung* in der Lage des Gefragtseins darstellt.“³³

Existenz ist für Barth also wesentlich Bewegung, aber eine Bewegung, die, aufgefasst als „Geschehen von Frage und Antwort“, von ihm eindeutig in ihrem *Erkenntnischarakter* herausgestellt wird. Dass auch für Heidegger die schon im Wort „Existenz“ implizierte Zeitlichkeit von grosser Bedeutung ist, bedarf keines Nachweises. Barth nimmt bei ihm seinerseits gar so etwas wie eine „Dialektik der Existenz“ wahr³⁴, zu der die „Eigentlichkeit“ gegenüber dem „Verfallen“, das „Sein zum Tode“ sowie das „Gewissen“ ihren nicht unerheblichen Beitrag leisten. Nun steht hinter der Existenz bei Heidegger aber noch das „Dasein“, worin Barth einen „neutralen“³⁵, „undialektischen“³⁶ Begriff sieht. „Dasein geht aller Fraglichkeit prinzipiell voraus.“³⁷ Und dieses Dasein wird bekanntlich einer Analyse seiner „Strukturen“, seiner „Verfasstheit“ unterworfen. Barth stösst sich an der Tendenz, im Dasein einen noch unpersönlichen, statischen Hintergrund der Existenz zu denken. Jedenfalls stellt sie, so Barth, keine günstige Voraussetzung dar, die Bewegtheit der Existenz glaubwürdig zu machen. Denn das Dasein muss erst nachträglich mit all dem ausgerüstet werden, was es in die Bewegung der Existenz versetzt. Damit es zu dieser Bewegung überhaupt kommt, braucht es „gleichsam ein Gefälle, das allein zwischen zwei Orten eine Strömung erlaubt.“³⁸ Bei Heidegger wird es „in die Existenz selbst hineinverlegt, indem ein ‚eigentliches‘ oder ‚eigenstes‘ Sein der Existenz von ihrer ‚Uneigentlichkeit‘, ihrer Veräusserung an die Welt unterschieden wird.“³⁹ Die „Eigentlichkeit“ ist Heideggers „kritisches Prinzip“ der Existenz.⁴⁰ Doch während Barth es in der „Krisis des Ursprungs“ als die Wirklichkeit der Existenz eindeutig transzendierend denkt und während die Rechtfertigung dieser Position bei Barth mit derjenigen seines philosophischen Ansatzes überhaupt zusammenfällt, muss Heidegger das kritische Prinzip im Dasein selbst aufweisen, und zwar gegen den analytisch-wertneutralen Gestus seiner Philosophie. Hier deutet sich, wie ich meine, in der Tat die Stärke der kritisch-idealistischen Grundkonzeption an, wie sie sich jedenfalls in der

33 PTE 107; Hervorh. von H. B.

34 OI 518.

35 OI 517.

36 OI 516.

37 Ebd.

38 PTE 111

39 Ebd.; Hervorh. Ch. G.

40 OI 518.

barthschen Lesart darstellt. Insofern nämlich das kritische Prinzip ohnehin deren Fluchtpunkt bildet, sind das „Gefälle“ und die sich aus ihm ergebende Bewegung schon in ihr angelegt. Alles Wirkliche steht in der Krisis, in zugespitzter Weise die Existenz. Alles ist hier Bewegung, Beziehung; der Existenz wird jeder substantielle Rest genommen. Und der transzendierende Beziehungspunkt ist als *konzeptionelle* Voraussetzung zu verstehen, nicht als *Behauptung* eines Überweltlichen. Entsprechend hängt seine Glaubwürdigkeit von der Überzeugungskraft des gesamten Ansatzes ab. Diese Überzeugungskraft aber lässt sich wiederum vor allem in der Konfrontation mit Alternativen wie derjenigen Heideggers ermes sen.

Es scheint, dass Barth Recht zu geben ist, wenn er Heidegger hier im Nachteil sieht. Die räumlich-geologische Hintergrundmetaphorik, die seinen Diskurs begleitet, ist wenig dazu angetan, die Existenz in ihrem Ek-sistere, in ihrer Exstatik, ihrem Ausgriff, ihrem Aus- und Aufblick, ihrer Zukunftsgerichtetheit sichtbar zu machen. Statt von ihrer *Ausrichtung* her wird sie primär gleichsam von den Wurzeln und den vielfachen Gebundenheiten des Daseins aus ins Blickfeld gerückt. Weil Heidegger den Idealismus auf seine unkritisch-rationalistische Form festlegt, ist es ihm ein dringendes Erfordernis, das Dasein zunächst einmal gerade aus dem dialektischen Vernunftzusammenhang herauszunehmen und in seiner brutalen Faktizität herauszustellen. Doch wie soll es als ein rein faktisches wieder *problematisch* werden? Wie soll das Dasein zu der ihm als Existenz eigenen Problematik finden, wenn nicht dadurch, dass die sie veranlassenden Momente selbst als quasi-faktische in den existentialen Strukturen des Dasein aufgewiesen werden? Auch nach der Tiefe hin lässt sich ein Gefälle erzeugen. Diese Tiefe ist aber gewiss nicht weniger metaphysisch und unausweisbar als der transzendierende Richtpunkt, den Barth in der „Krisis des Ursprungs“ denkt.

Barth schreibt später einmal:

„Darin stimmen wir mit einem wesentlichen Gedanken der gegenwärtigen Existenzphilosophie völlig überein, dass wir die Faktizität der Existenz nicht getragen und beglaubt sehen von einer geistigen Determination, die ihr aus übergreifender Vernunftnotwendigkeit ihren Sinn und Gehalt gewährleisten würde.“⁴¹

Es scheint, dass Heidegger die Tendenz, das Dasein mit einem solcherart schützenden Rahmen zu umgeben, mit dem Idealismus gleich welcher Spezifikation verbindet. Wenn aber der *kritische* Idealismus, zumal als

41 AH 117f.

Prinzip ohnehin
um ergebende
der Krisis, in
ziehung; der
anszendierende
hen, nicht als
Glaubwürdig-
iese Überzeu-
rontation mit

nier im Nach-
, die seinen
Ek-sistere, in
Zukunftsge-
her wird sie
denheiten des
mus auf seine
des Erforder-
Vernunftzu-
tät herauszu-
tisch werden?
matik finden,
bst als quasi-
esen werden?
Tiefe ist aber
transzendie-
kt.

gegenwärtigen
der Existenz
mination, die
und Gehalt

em solcherart
leich welcher
us, zumal als

„Philosophie der Krisis“, wie sie Barth vertritt, in der Idee zugleich mit dem Sinnursprung eine radikale *Sinnkrisis* denkt, so zeigt der Idealismus ein ganz anderes Gesicht. *Dieser* Idealismus ist nicht mehr mit dem einfachen Hinweis auf die ungeborgene Faktizität des Daseins schon abzutun und zum Schweigen zu bringen. Und so ist denn auch hier die Differenz zwischen Barth und Heidegger sinnvollerweise zunächst auf ihre jeweilige Grundkonzeption zu beziehen und nicht etwa auf eine hier und dort unterschiedlich grosse Bereitschaft, die Ungeschütztheit der Existenz als eine letzte anzuerkennen. Heideggers Weg zur Existenzproblematik gestaltet sich insofern komplizierter, als er sich, der phänomenologischen Parole „Zu den Sachen selbst“ folgend, in einem ersten Schritt dazu anhält, die für diese Problematik relevanten Momente, die er vielfach durchaus in Übereinstimmung mit der Tradition bestimmt, in ihrer Deutung von den Voraussetzungen der idealistischen Tradition zu befreien und auf den neutralen Boden einer Existentialanalyse zu stellen, in einem zweiten Schritt dann aber doch an den Vorzügen der idealistischen Deutung teilhaben möchte. So fasst Heidegger etwa den Tod als das einfache Ende des Daseins. Alle Fragen nach einem „Danach“, nach einem „Jenseits“ etc. werden jedenfalls vorläufig eingeklammert.⁴²

„Die Analyse des Todes bleibt [...] rein ‚diesseitig‘, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht*. Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur gefragt werden, was nach dem Tode sei, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist. [...] Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation.“⁴³

Indem alles Hinausfragen über den Tod als blosses Ende des Daseins in den Bereich des Ontisch-Spekulativen verwiesen und umgekehrt die ontologische Erkenntnis als aller ontischen Erkenntnis vorgängig, von ihr unabhängig und sie allererst begründend dargestellt wird, erscheint es rechtmässig, ja notwendig, wenn Heidegger den Tod vorläufig auf seine nächstliegende Bedeutung reduziert: auf diejenige des Endes. Die ontologische Analyse greift auch „keiner existenziellen Stellungnahme zum Tode vor“⁴⁴, sondern verharnt in programmatischer Neutralität.

42 *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, S. 248.

43 Ebd.; Hervorh. v. Heidegger.

44 Ebd., S. 247.

Dieser zum blossen Ende des Daseins neutralisierte Tod erhält nun aber bei Heidegger unversehens wieder eine eminente existentielle Bedeutung. Oder mit den Worten Barths:

„Dieser unüberholbaren Todestatsache soll aber eine richtende und aufweckende Bedeutung zukommen. Dem Dasein soll in ihr seine eigenste Möglichkeit erschlossen werden. Wie ist es begründet? Ist die Beziehung des Daseins auf das Ende ein hinreichender Anlass, um das Dasein zu sich selbst aufzurufen? Die Erinnerung an den Tod, selbst die Todesgefahr, wird von einer alltäglichen Geistesart hie und da mit ausgelassenem Lebenstaumel beantwortet. Und man könnte nicht einmal sagen, dass darin ein besonderes Sichverschliessen gegen die Lebens- und Todeslage liege, solange sich Dasein und Ende in dieser brutalen Gegensätzlichkeit gegenüberstehen. Vom Standpunkte der Daseinsinterpretation Heideggers eröffnet der Tod den Abgrund existenzieller Zufälligkeit; die Existenz sieht sich dem Nicht-Sein preisgegeben und wird angstvoll ihrer Einsamkeit im leeren Raume der Möglichkeiten gewahr. An diesem Tode kann das Dasein so viel erkennen, dass es sich vom Nichts abhebt. Wir erkennen aber nicht, inwiefern dem Tode hier eine qualifizierende Bedeutung zukommen sollte. (...) Dafür müsste der Tod eine *kritische* Bedeutung besitzen, die im ontologischen Systeme keine Wurzel hat.“⁴⁵

„Endlichkeit' ist an sich eine neutrale Bestimmung und hat in keiner Weise qualifizierende Kraft. (...) ‚Ende' stellt noch keinen Anspruch; der Anspruch an die Existenz ist weder ihr immanent, noch liegt er dort, wo sie aufhört, also an ihrer äusseren Grenze. Allerdings sieht sich die Existenz durch den Tod vor ihre Frage gestellt, - darum weil sie nicht nur ‚Sein zum Ende', sondern eben Existenz ist. Existenz muss schon vor ihrer Beziehung auf das Ende eine ausgezeichnete Bedeutung haben; sonst wird diese Beziehung unbedeutend. Sie gewinnt erst dann volles Gewicht, wenn Existenz durch ihre Verantwortlichkeit bereits gewichtig geworden ist.“⁴⁶

Für Barth konstituiert sich Existenz in ihrer Beziehung auf eine Transzendenz, die sie als ihren Ursprung und ihre Krisis zugleich erkennt. Sie ist somit gar nicht anders als bezogen auf ihre „Begrenzung“, wobei der Tod nur einen, freilich gewichtigen, Aspekt dieser Begrenzung ausmacht. Und es ist in der Tat zu fragen, ob es demgegenüber überzeugend sein kann, wenn Heidegger seinen, der idealistischen Dimension keineswegs entbehrenden

45 OI 522.

46 PTE 111f.

t nun aber bei
deutung. Oder

ende und auf-
seine eigenste
die Beziehung
Dasein zu sich
Todesgefahr,
ausgelassenem
gen, dass darin
odeslage liege,
gensätzlichkeit
on Heideggers
Existenz sieht
Einsamkeit im
nn das Dasein
nen aber nicht,
ommen sollte.
sitzen, die im

h keiner Weise
ruch; der An-
er dort, wo sie
n die Existenz
nur „Sein zum
or ihrer Bezie-
nst wird diese
ewicht, wenn
orden ist.“⁴⁶

ine Transzen-
t. Sie ist somit
der Tod nur
. Und es ist in
kann, wenn
entbehrenden

Existenzbegriff gleichsam aus existentiell neutralen Elementen erst aufbaut, bzw. Momente einer idealistischen Lebensdeutung auf dem Boden einer allen Idealismus bewusst ausklammernden Existentialanalyse rekonstruiert. Man kann Barth verstehen, wenn ihm Heideggers Berufung auf das *Gewissen* Anlass zu einigem Sarkasmus gibt:

„Heidegger bestellt sich nun freilich einen Rufer, der das existenziale Amt versieht, das Dasein zu sich selbst aufzurufen. Es ist wohl merkwürdig, wie hemmungslos die Phänomenologie es fertig bringt, einem aufklaffenden Probleme kurz und bündig durch Einsetzen eines entsprechenden Begriffes Genüge zu tun. Obwohl die Voraussetzungen für die Erweckung einer tiefern Dialektik des Lebens ziemlich fragwürdig sind, tritt das Gewissen in die Lücke – das Gewissen, in dem seit jeher die nicht unbedenkliche Tendenz zum Ausdruck kommt, die Berufung des Menschen in einem wirklichen Rufe vernehmbar werden zu lassen. *Mit dem Gewissen wird die Berufung der menschlichen Existenz eingegliedert; sie hat sich im Menschen ein Sprachrohr geschaffen, das in seinem Dasein vorgefunden werden kann.* Jetzt kann er in seinen Lebensproblemen auf eine vorhandene Instanz rekurrieren, deren warnende und mahnende Weisung ihm zu Gebote steht. So wird auch bei Heidegger das Dasein mit dem Gewissen ausgerüstet. Und wir können uns am Ende nicht darüber wundern. Denn was im Begriffe des Gewissens zum Ausdruck kommen will, – letzten Endes die Berufung –, kann auf dem Boden der Daseinsontologie kaum anders als in dieser existenzialen Festlegung zur Sprache kommen.“⁴⁷

Es scheint so, als ob sich bei Heidegger Zweifel meldeten, ob der nackte Tod wirklich ausreicht, das Dasein zu seinem „eigensten Seinkönnen“ aufzurufen. So rekurriert er denn zusätzlich auf das Gewissen. Während der Tod zwar ein unumstössliches Faktum ist, in seiner auf das bloße „Ende“ oder „Enden“ des Daseins reduzierten Gestalt jedoch schwerlich zu Erweckung und Aufruf wird, liegen die Verhältnisse hinsichtlich des Gewissens umgekehrt: Ihm nehmen wir den Ruf bereitwillig ab, zögern dann aber umso mehr, auch seine fraglose Faktizität zuzugestehen. Wir sind deshalb beruhigt, wenn der Fundamentalontologe es ein für allemal, verankert in der „Grundverfassung“ des Daseins, ausfindig macht.

Wie nah oder wie fern sich nun die Existenzphilosophien Barths und Heideggers letztlich sein mögen – es dürfte in jedem Fall sinnvoll sein, wenn man

47 OI 526; Hervorh. von mir.

der von Barth selbst vorgegebenen Interpretationslinie folgt und ein in wesentlicher Hinsicht gemeinsames Interesse unterstellt, die Differenz aber zunächst vor allem in der Grundanlage beider Philosophien ortet. Bestimmt man dieses gemeinsame Interesse sodann näher als dasjenige an einem aller Substanzhaftigkeit entratenden, ganz auf Bewegung und Beziehung ausgerichteten Existenzbegriff, wobei zudem hier und dort an einer Art *Massstab* der Existenz festgehalten wird (bei Heidegger kommt er in der Eigentlichkeit zum Ausdruck), so ist Barth, wie ich meine zuzustimmen, dass der kritische Idealismus, wie er ihn vertritt, „besser dafür eingerichtet“ ist, den betreffenden Existenzbegriff glaubwürdig zu machen. Seine Grundkonzeption ist schlichter, direkter, unprätentiöser. Das Wertgefälle ist der Existenz hier nicht immanent. Deshalb muss es Barth auch nicht in der „Wesensverfassung“ des Daseins aufweisen und zum Ergebnis einer selbst wertneutralen Untersuchung erklären. Sofern Heideggers Existenzdiskurs auf das *Konstatieren* von Strukturverhältnissen und Wesenverfassungen abzielt, schreibt er die Existenz gleichsam fest. Dies steht erstens im Widerspruch mit dem angestrebten dynamischen und relationalen Existenzbegriff. Es bedeutet zweitens den teilweisen Widerruf der existentialistischen These, nach der die Existenz der Essenz vorangehe; denn hier liegt so etwas wie eine *Reessentialisierung* der Existenz vor. Der konstativ-objektivistische Diskurs reibt sich schliesslich – und es ist eigenartig, dass dies, soweit ich weiss, weder Heidegger noch seine Interpreten bis heute bemerkt haben – mit dem *hermeneutischen*, auf Auslegung, Deutung, Interpretation gerichteten Diskurs. Auf welchen Voraussetzungen beruht eine Philosophie, für die *Analyse* und *Deutung* mehr oder weniger deckungsgleich sind? Bedeutet diese Gleichsetzung nicht die doppelte Verfehlung der wahrhaft philosophischen Erkenntnisart? Bei der „Analyse“ bleibt die *Reflexivität*, bei der „Deutung“ der *Erkenntnisanspruch* der Philosophie auf der Strecke. Barths Weg zur Existenz verläuft demgegenüber gradliniger und eindeutiger. Hat diese Geradlinigkeit und Eindeutigkeit nicht auch etwas mit *Aufrichtigkeit* zu tun?⁴⁸

48 In dieser Konfrontation von Barth und Heidegger wurden deren philosophische Grundkonzeptionen nur unter dem Aspekt ihrer Funktionalität für das beiden unterstellte gemeinsame Interesse miteinander verglichen. Wie dieses Interesse selbst und damit die Existenzphilosophie überhaupt hier und dort begründet wird, blieb ausserhalb der Betrachtung.

gt und ein in
Differenz aber
tet. Bestimmt
an einem aller
ziehung ausge-
Art *Massstab*
Eigentlichkeit
s der kritische
t, den betref-
konzeption ist
tenz hier nicht
erfassung“ des
alen Untersu-
statieren von
reibt er die
uch mit dem
Es bedeutet
e, nach der die
eine *Reessen-*
Diskurs reibt
a weiss, weder
n – mit dem
teten Diskurs.
e *Analyse* und
diese Gleich-
philosophischen
der „Deutung“
arths Weg zur
er. Hat diese
frichtigkeit zu

Artikel

Über die Redlichkeit des heutigen Verzichts auf Metaphysik und Glauben. Eine Antwort an Ernst Tugendhat

Christian Graf

In seinem NZZ-Artikel „Wem kann ich danken? Über Religion als Bedürfnis und die Schwierigkeit seiner Befriedigung“ (Sa/So, 9./10.Dez. 2006) schreibt Ernst Tugendhat, dass man sich heute in einem Widerspruch sehen müsse „zwischen auf der einen Seite dem religiösen Bedürfnis und auf der anderen Seite seiner Unrealisierbarkeit“. Ein Glauben an Gott erscheine heute „entweder naiv oder unredlich“. Die Existenz Gottes sei alles andere als evident, was nur deshalb viele nicht dazu bewege, ihren Glauben aufzugeben, „weil der Gegenstand des Glaubens im Übersinnlichen liegt, in einem Bereich, der gegenüber empirischen Evidenzen und Gegenevidenzen immun ist“. „Es gibt nicht nur keinen Grund, an ein solches Wesen zu glauben, sondern gerade weil wir es offenbar so dringend brauchen, gibt es einen evidenten Gegengrund, dass ein Gottesglaube dem gleichkäme, was, wenn es sich um etwas Empirisches handelte, ein Halluzinieren wäre.“ Auf der anderen Seite beklagt Tugendhat, dass durch den sich aufdrängenden Religionsverzicht „eine spezifische Weise der Transzendenz“ verloren gehe, was zu einer „eigentümlichen Verflachung“ führe. Insbesondere werde eine bestimmte Form der Dankbarkeit gegenüber dem eigenen Leben und dem, was in ihm gelingt, infolge des Umstands, dass der entsprechende Dank ohne Adressat bleiben muss, obsolet.

Evidenz

Die Existenz Gottes kann keine empirische Evidenz für sich beanspruchen, zweifellos. Gilt das aber nicht auch schon etwa vom Sein der Freiheit? Zwar mag sich zeigen lassen, dass die Weise, wie wir gewöhnlich über Menschen und ihre Handlungen reden und schreiben, einen gewissen Begriff von Freiheit immer schon unterstellt. Dass die ihr geltende menschliche Selbstzuschreibung damit aber über den Fiktionsverdacht erhaben und Freiheit als ein evidentes Faktum erwiesen wäre, lässt sich sicher nicht behaupten.

a philosophische
für das beiden
Interesse selbst
ndet wird, blieb

Man denke sich folgendes: Ich beginne damit, ein lang gehegtes Vorhaben in die Tat umzusetzen. Plötzlich beschleicht mich der Zweifel, ob denn das Erstrebte überhaupt real sei. Da ich zum Schluss komme, dass es für seine Existenz keine Evidenz gebe, breche ich mein Unternehmen ab. – Nun ist die hier involvierte Torheit nur allzu offensichtlich. Es fragt sich aber, inwiefern im Zweifel an der Freiheit und im Zweifel an Gott nicht oft auch zumindest etwas von dieser Torheit impliziert ist. Nicht dass Freiheit zu einem blossen Handlungsziel erklärt werden könnte; damit würde ihre Glaubwürdigkeit ohnehin kaum erhöht. Doch auch Freiheit ist ein immer erst zu Verwirklichendes, nichts, was jemals zum Faktum, zu etwas, „was der Fall ist“, werden könnte. Freiheit verwirklicht sich – wenn überhaupt! – *in* der auf Verwirklichung des jeweiligen Ziels gerichteten Handlung. Sie irgendwo anders zu suchen, sie gleichsam dingfest machen zu wollen und für sie, als für etwas, „was der Fall ist“, einen evidenten Beweis zu verlangen, ist – mit Verlaub – gleichfalls eine Form von Torheit.

Seit Kant ist nun aber klar, dass auch die Gottesfrage aus der Sicht der praktischen Vernunft in einem neuen Licht erscheinen und eine Bedeutung erhalten kann, die noch unter den Bedingungen der Moderne ohne sacrificium mentis (und also: redlich) zu affirmieren ist. Freilich ist weder im Hinblick auf Kant noch auf eine seiner heutigen Interpretationen davon zu reden, dass mit ihnen ein substanzieller Gottesglaube durch seine Beziehung auf die praktische Perspektive ein für allemal als philosophisch gesichert gelten dürfte. Das Gottesproblem aber noch einmal ganz von dieser Perspektive zu lösen und zu einer Frage empirischer Evidenz zu machen – ist das nicht seinerseits naiv? Hat nicht die Evidenzforderung in Bezug auf Gott und Freiheit selbst ihre nur allzu evidenten Grenzen?

Aber gut, das räumt Tugendhat ja in gewissem Sinne ein, indem er festhält, dass das Übersinnliche einen Bereich bezeichnet, der gegenüber empirischen Evidenzen und Gegenevidenzen immun ist. Und es gibt umgekehrt, soweit ist Tugendhat Recht zu geben, auch keine strikte Evidenz für die Notwendigkeit, über den Bereich des Sinnlichen hinauszugreifen. Gleichwohl spricht vieles dafür; und wir sind mitnichten unredlich, wenn wir auf diesem Weg versuchen, über unser Wesen Klarheit zu gewinnen.

Entweder Person oder nichtpersonales Wesen?

Unredlich unter heutigen Bedingungen ist für Tugendhat jedenfalls der Glaube an Gott als an ein personales Wesen. Ein solcher Glaube aber wäre Bedürfnis. Der Dank für Geschehnisse, die nicht durch andere Menschen herbeigeführt wurden, bedarf eines Adressaten, will er nicht sinnlos werden.

Einer nichtpersonalen Instanz, einem anonymen Prinzip gegenüber ist die Haltung der Dankbarkeit nicht angemessen. Das letztere scheint mir einleuchtend. Doch warum geht Tugendhat (wie leider so viele) einfach von einer strikten Alternative zwischen einem Gott als Person einerseits und einer anonymen Instanz als Gegenstand des Glaubens andererseits aus? Wird nicht in der jüdisch-christlichen Theologie durchwegs das – speziell in der Negativen Theologie betonte – Bewusstsein wach gehalten, dass das Wesen Gottes *positiv*, d. h. im Ausgang von notwendigerweise der irdischen Erscheinungswelt entnommenen Begriffen, letztlich gar nicht adäquat bestimmt werden kann, so dass Gott, sofern ihm Personalität zugeschrieben wird, von vornherein nicht in demselben Sinne Person sein kann wie wir Menschen? Schon damit ist aber jene Alternative unterlaufen. Und wäre es nicht auch eine Sache der *Redlichkeit*, den Glauben an einen personalen Gott in seinen differenzierten und hoch entwickelten Formen aufzunehmen, statt ihn auf einer naiv-kindlichen Stufe zu behaften?

Sofern auf der anderen Seite die Philosophie den Gedanken des Absoluten denkt, muss sie in diesem, als dem alles Ermöglichenden, notwendigerweise auch die *Ermöglichung von Personalität* denken, was wiederum bedeutet, dass das Absolute sich gegenüber der Personalität jedenfalls nicht beziehungslos verhalten kann (dieses Argument entnehme ich Dieter Henrich, *Bewusstes Leben*, Stuttgart 1999, S. 190; Henrich hat übrigens in einer überaus differenzierten Analyse verschiedenster Formen von Dankbarkeit gezeigt, dass es sicher nicht von intellektuellen Defiziten oder Unredlichkeit zeugen muss, wenn der metaphysische Horizont für die Reflexion von Fragestellungen wie der, um die es hier geht, offen gehalten wird. Der entsprechende Text findet sich in der genannten Publikation.) Auch von dieser Seite her zeigt sich das Ungenügende jener einfachen Alternative zwischen personal und anonym.

Und so lässt sich denn fragen, ob nicht die eigentliche – von der Philosophie jedenfalls noch viel zu selten aufgegriffene – Aufgabe in der *Deutung* der Personalität Gottes läge. In welcher Weise ist Gott Person? Wie ist dieses Personsein in Relation zu dem der Menschen zu verstehen? Und könnte nicht die Erfahrung der Dankbarkeit, die Tugendhat beschreibt und die ihm eindrücklich geworden ist, einen Fingerzeig geben, in welche Richtung die Suche zu gehen hat?

Einladung

zur

6. Generalversammlung pro 2006 der Heinrich Barth-Gesellschaft

**Samstag, 23. Juni 2007, 14 Uhr
Bildungszentrum, Missionsstrasse 21, Basel**

**Am Vormittag, 10.30 Uhr, wird
Dr. des. Christian Graf einen Vortrag halten zum Thema:**

Sein, Erscheinung und Existenz –

Über die Möglichkeit einer glaubwürdigen Kritik an der Ontologie als solcher

**Reflexionen im Spannungsfeld zwischen Martin Heidegger, Emmanuel Levinas und
Heinrich Barth**

Impressum

**Bulletin der Heinrich Barth-
Gesellschaft**

ISSN 1661-0415

Verantwortlich für das Bulletin:

Armin Wildermuth

**Redaktion: Armin Wildermuth,
Christian Graf**

Fertigstellung und Versand:

Georg Maier

Quidumweg 18

4143 Dornach

**Heinrich Barth-Gesellschaft
Homepage: www.heinrich-barth.ch
Mitgliedsbeitrag: SFr. 50.-**

**Postcheckkonto CH:
Heinrich Barth-Gesellschaft, Basel
Kontonummer: 18-567209-8
(IBAN CH44 0900 18567209 8)**

**Konto in Deutschland: VVB
(Vereinigte Volksbanken Maingau)
Rita Ginthum
Konto: 3276910
Bankleitzahl: 50561315**