# Immanuel Kant
# Kritik der Urteilskraft (1790)
# Vorrede und Einleitung

## Inhalt

Vorrede zur ersten Auflage ..... 1
Einleitung ..... 19
I. Von der Einteilung der Philosophie ..... 19
II. Vom Gebiete der Philosophie überhaupt ..... 33
III. Von der Kritik der Urteilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen ..... 48
IV. Von der Urteilskraft, als einem a priori gesetzgebenden Vermögen..... 61
V. Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft ..... 73
VI. Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur.....105
VII. Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur .....119
VIII. Von der logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur.....150
IX. Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilskraft.....162
Anmerkungen.....169

## Vorrede zur ersten Auflage

[73] Man kann das Vermögen der Erkenntnis aus Prinzipien a priori die reine Vernunft, und die Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen derselben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen: ob man gleich unter diesem Vermögen nur die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche versteht, wie es auch in dem ersten Werke unter jener Benennung geschehen ist, ohne noch ihr Vermögen, als praktische Vernunft, nach ihren besonderen Prinzipien in Untersuchung ziehen zu wollen.

[Am Anfang seiner Dritten Kritik gibt Kant nochmals einen Überblick über das Ganze seines Vernunftprojektes. Dieses steht ohne Zweifel im Auftrag einer Aufklärung durch und für Vernunft, ein Auftrag, der in der Geschichte der Philosophie seinesgleichen sucht. Es hatte lange gedauert, ehe die Philosophie auf ein Stammgebiet verwiesen wurde, das ihr Schicksal werden sollte, und – nach Kants Einsicht – insgeheim immer schon gewesen war.

Sie, die Philosophie, steht nun zuerst und zuletzt im Dienst dieser „letzten Instanz", - der Vernunft und ihrer Erkenntnis -, woraus unmittelbar die notwendige Differenzierung dieser „Sache" und ihrer Erkenntnis folgen mußte. Man hat zurecht von einem Vernunftoptimismus gesprochen, der das ganze Zeitalter erfaßt hatte, vielleicht ab Mitte des 18. Jahrhunderts beginnend und in den europäischen Hemisphären, die amerikanische sei nicht vergessen, mit je unterschiedlichen Präferenzen. Wobei heraussticht, daß die politische Präferenz in der deutschen Aufklärung am schwächsten war, die rein philosophische (denkerische und kategoriale) hingegen am stärksten. Das Volk der Dichter und Denker hatte noch Repräsentanten, die dieses Wort mit verbindlichem Sinn erfüllten.

Die deutsche Aufklärung ist daher am direktesten der systematischen Entdeckung der Vernunft gewidmet; das Wort „reine Vernunft" dürfte sich wohl nur in deutscher Sprache anstandslos verlauten lassen. Was aber zu entdecken war, dessen Begründung und Reichweite, mußte sogleich erörtert werden, weshalb Entdeckung und Kritik der Vernunft untrennbar aufeinander verwiesen blieben. Die Philosophie der Aufklärung hatte sich nicht von aller Religion befreit, um sich neuerdings, nun aber als dogmatische Vernunftreligion zu behaupten und anzubieten.

Fern von Religion und Kunst, von Politik und vom jeweiligen Geist der Zeit, arbeitete sich der Maulwurf der Vernunft ins Licht der Welt heraus. Selbstgewißheit und Bescheidenheit der neuen Philosophie konvergierten, Kant war überzeugt, den Stamm der Philosophie gefunden oder gepflanzt zu haben, Abweichung vom reinen Kurs schien unmöglich geworden. Endlich habe die Philosophie ihre Hausaufgabe gelöst.

Da unsere Zeit den Glauben an eine reine Vernunft und ebenso das Denken in oder unter einer „reinen Vernunft" mehr oder weniger verlassen hat, lohnt es sich, einige Fragen des Rückblicks zu stellen. Immerhin liegt das philosophische Zeitalter der westlichen Kultur noch nicht lange hinter uns. Heute sprechen wir von einem wissenschaftlichen Zeitalter (begleitet von einem Zeitalter von Spaß und Spiel, Sport und Unterhaltung in unübersehbaren Facetten), sofern wir nicht doch den Wechselperioden der Politik seit dem traumatischen 20. Jahrhundert unsere primäre Aufmerksamkeit widmen. Zeit und Kultur sind unübersichtlich geworden, und die Rolle der Philosophie scheint nicht mehr die einer Aufklärung durch Vernunft sein zu können.

Die erste (rückblickende)Frage muß wohl lauten: was erkennt die reine Vernunft bzw. deren Erkenntnis, wenn sie aus und mit apriorischen Prinzipien erkennt? Erkennt sie nur sich selbst, oder auch die Welt oder beides, jedoch in welcher Relation, durch welche Begründung, mit welcher Reichweite? Ist „reine Vernunft" ein Synonym für

weltlose Vernunft? Und läßt sich „weltlos“ mit „intelligibel“ oder mit „rein begrifflich“ übersetzen?

Und woher kommen die genannten apriorischen Prinzipien, da sie doch, woher immer sie auch kommen mögen, durch eine apriorische Philosophie offensichtlich erkannt werden können, jedenfalls nach der Ansicht Kants und seiner Kollegen spätestens seit dem 18. Jahrhundert. Es sei denn, die apriorische Philosophie wäre die Konstrukteurin apriorischer Prinzipien, - ein konstruktivistischer Gedanke, der Kant allerdings fern gelegen war, da, wie schon erwähnt, seine Zeit und Kultur den Glauben an eine reine Vernunft, die durch diese selbst den Menschen und der Welt gegeben sei, noch nicht verloren hatte.

Wenn eine vorgegebene Vernunft das menschliche Denken umzirkt und mitbegründet, warum nicht auch das menschliche Handeln? Diese Frage war es, die Kant zum Heros einer praktischen Philosophie im Namen einer moralischen werden ließ. Eine solche Philosophie war sowohl als theoretische wie als praktische, mochte sie auch das Religiöse und Theologische von sich fern halten, weniger „gottverloren“, weniger gottlos, weniger in sich verzweifelt als alle moderne Philosophie, die im dachlosen Haus der „metaphysischen Obdachlosigkeit“ denkt, lebt und handelt.

Dieser innere Zusammenbruch im Zentrum der modernen Welt sollte nicht verdrängt werden, wenn das „Friedensprojekt“ EU-Europa als neues Vorbild und Modell „für die ganze Welt“ ausgerufen wird. Eine (europäische und westliche) Menschheit, die den Glauben an sich als vernünftige nicht mehr begründet glaubt, ist gefährdeter, als sie zu ahnen vermag.

Die ersten Schritte der Vernunft-Differenzierung, die Kant vornimmt, folgen den traditionellen Einteilungsgründen der Philosophie seit der Antike: der theoretischen gegenüber lagert die praktische Vernunft, zwischen beiden, je nach System, eine ästhetische Vernunft; über oder unter allen dreien: Religion und Theologie, freilich welcher Offenbarung unter den monotheistischen? Für Kant gilt noch ungescheut, daß das Christentum, so wenig er sich mit dessen Offenbarungsinhalten akkordieren konnte, als höchste aller bisherigen Religionen zu achten und zu bedenken sei.

Daß aber verschiedene Arten der Vernunft auch verschiedene Prinzipien apriori haben müssen, liegt in der Natur der Sache Vernunft. Diese muß freilich (erst) beweisen, daß beide Arten sowohl getrennt wie zugleich untrennbar aufeinander verwiesen sind. Doch dienen allgemeine Formeln wie diese nur gleichsam zur Aufwärmung und Einleitung. Kants These bezüglich der theoretischen Vernunft geht auf den kritischen, nicht auf den vorkritischen Philosophen zurück. Der vorkritische kannte noch eine gleichsam unbegrenzte Vernunft, die folglich „aufklärerischer“ somit auch „kritischer“ gegen Religion und Kirche eingestellt gewesen sein mochte. Sie schien berufen, das Religiöse durch die Vernunft der Philosophie und die Entdeckungen der Wissenschaften zu verabschieden.

Doch erkannte der kritische Kant die unhintergehbare Notwendigkeit, der theoretischen Vernunft des Menschen deren allzu stolze und selbstgewisse Flügel zu stutzen. Ein Punkt, in dem ihm alle nachfolgenden Idealisten mit mehr oder weniger

Vehemenz widersprachen. Und wer hat nun – bald 200 Jahre nach Hegels Tod – recht behalten?

Sofern sich nun die Vernunft nicht allein mit ihrer Selbsterkenntnis beschäftigt, muß sie zugleich auf Erkenntnis der Welt gehen; auf die der Dinge als theoretische Vernunft (in einem noch zu sichtenden Zusammenspiel mit den Wissenschaften konkreter Dinge); auf die der Handlungen als praktische Vernunft (gleichfalls in einem noch zu sichtenden Zusammenspiel mit den Wissenschaften, vor allem aber auch mit dem Komplex des politischen und geschichtlich-kulturellen Handelns.)]

Jene geht alsdann bloß auf unser Vermögen, Dinge a priori zu erkennen; und beschäftigt sich also nur mit dem Erkenntnisvermögen, mit Ausschließung des Gefühls der Lust und Unlust und des Begehrungsvermögens; und unter den Erkenntnisvermögen mit dem Verstande nach seinen Prinzipien a priori, mit Ausschließung der Urteilskraft und der Vernunft (als zum theoretischen Erkenntnis gleichfalls gehöriger Vermögen), weil es sich in dem Fortgange findet, daß kein anderes Erkenntnisvermögen, als der Verstand, konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori an die Hand geben kann.

[Warum soll unser theoretisches Vernunftvermögen, von Kant an dieser Stelle, so scheint es, mit dem Vermögen des Verstandes gleichgesetzt, imstande sein, die „Dinge a priori“ zu erkennen? Die unmittelbare Antwort auf diese Frage wird gegeben: weil der Verstand, somit dessen apriorische Prinzipien, als einzige Instanz „konstitutive Prinzipien“ an die Hand gibt. Damit ist der wichtige Unterschied zwischen konstitutiv und regulativ hypostasiert, als vernünftige Voraussetzung gesetzt.

Daß Wissenschaftler über diese These Kants verwundert sein müssen, verwundert nicht. Nach ihren Prämissen, muß jederzeit eine aposteriorische Erkenntnis der Dinge vorausgehen, ehe die Wissenschaften zu gesetzlichen und anderen, etwa empirischen Aussagen über die Dinge fortschreiten. Aus apriorischen Prinzipien war die Kugelgestalt der Erde nicht zu erkennen, folglich auch nicht die periodisch notwendige Folge von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang.

Auf diesen Einwand könnte Kant nur erwidern, daß diese beiden Prozesse gleichwohl an einem apriorischen Prinzip „hängen“, also aus diesem ableitbar sind. Doch welches Prinzip könnte er konkret nennen? (Das geometrische der Kugel als Kugel? Das Prinzip einer kosmischen Bewegung überhaupt? Wohl kaum. Was hat unser Verstand immer schon hinzu gebracht, wenn er sich daran macht, die kosmischen Prozesse unseres Planeten empirisch zu begreifen. Ist eine empirische Erkenntnis ohne nichtempirische Anteile überhaupt möglich?)

Allerdings ist die Kugelgestalt eine wahrhaft verständige, sie läßt sich am leichtesten durch den Raum bewegen, aber diese Leichtigkeit als Grund der Kugelgestalt anzuführen, wäre ein Rückfall in die („theologischen“) Natur-Zweckmäßigkeiten der vorkritischen Philosophie und des Mittelalters. Hier sei nur festgehalten, daß die

Kategorie „konstitutiv“ zwar nur für die theoretische Erkenntnis der Dinge gelten soll. Doch welchen Wert hat eine Erkenntnis dieser Art, wenn die reale Genese der Dinge nicht durch diese Prinzipien erfaßbar ist?

Wir notieren ein Problem, das uns noch tief in die Fragen der Vernunft der Philosophie führen wird. (Teilt man jedoch die reale Genese in einzelne Abschnitte, wie es jederzeit notwendig ist, um Genesen in ihrem Verlauf zu erkennen, wiederholt sich die vorige Frage: ist irgendein Abschnitt, und wäre er noch so kurz und punktuell, gänzlich ohne nicht-empirische Anteile erkennbar? Ist nicht schon das Teilen in Phasen, Abschnitte und Momente ein Akt, der nur aus unserem vernünftigen Verstand herkommen kann?)

Das Einteilen der theoretischen Vernunft wird in einem ersten einleitenden Schritt von zwei anderen Vermögen des Menschen geschieden: a) vom Gefühl der Lust und Unlust – worauf sich die Lehre von Geschmack und Sensorium (Sinne) richten wird, und b) vom Begehrungsvermögen vulgo Willen, dem sich das Handlungsvermögen als abschließender Zweck anschließen muß. Denn etwas begehren, das man nicht haben oder nicht verwirklichen kann, schlägt dem Faß des Begehrens den Boden aus.

Unser theoretisches Erkennen soll somit nicht „interessegeleitet“ sein, es soll das Erkennen nicht als Mittel für andere Zwecke mißbrauchen. Und es soll nicht „lustgeleitet“, aber auch nicht „unlustgeleitet“ sein. Spaß und Nichtspaß bleiben außen vor, wenn es gilt, die Vernunft selbst und die Dinge der Welt zu erkennen.

Das Erkenntnisvermögen wird aber auch noch intrinsisch differenziert. Zum einen soll a) die Urteilskraft ausgeschlossen sein und ebenso wird b) die Vernunft in einem offenbar anderen Sinne als bisher gebraucht. Im weiten Sinn war und ist Vernunft alles das, was bis jetzt genannt wurde. Im engeren Sinn lediglich das, was Kant unbestimmt genug als „Vernunft“ (vielleicht in se ipse?) nennt. Kant kennt keinen Ort für eine absolute Vernunft, weil sich das Geschehen der theoretischen Vernunft zwischen den Polen der Erscheinungen der Dinge einerseits und konstituierenden Verstandeskategorien andererseits bewegt.

Diese Unstimmigkeiten waren es auch, die Kants Nachfolger veranlaßten, nach einer anderen Vernunft, einer doch wieder überkritisch überfliegenden zu suchen. Die dritte Vernunft, um vereinfachend zu zählen, sollte zum Grund der ersten (der theoretischen) und der zweiten (der praktischen) aufsteigen. Wie diese dritte Vernunft sich bei Kant gestaltet, wird eine entscheidende Frage sein. (Sie fällt bei Kant mit der Gottesfrage zusammen, wie bekannt, erfährt aber keine ausgeführte Systemgestalt wie etwa bei Hegel.)

Indes bei Kant die überraschende Volte resultiert, daß als das Eigentliche und Gründende der theoretischen Vernunft, gleichsam nicht diese, sondern der Verstand gilt, aufgrund seiner Würde und Macht, einziger Träger konstitutiver Erkenntnisprinzipien zu sein. Somit kennt Kant keine Seins-Prinzipien, weder konstitutive noch regulative. Ein Punkt, der in den wieder ontologisch argumentierenden Systemen der Idealisten entscheidend wurde.

Eine weitere Frage, die Kant möglicherweise nicht gestellt hat: Wenn die theoretische Vernunft (eigentlich ihr Verstand aufgrund dessen konstitutiver Prinzipien qua Kategorien) die Dinge dieser Welt erkennt, erkennt sie diese vollständig? Dies wäre offenbar nur möglich, wenn die zu erkennenden Dinge selbst keine aposteriorischen Anteile hätten. Dies aber ist nur bei den „Dingen" der reinen Vernunft selbst möglich: bei ihren selbsteigenen Kategorien, Begriffen, Urteilen und Systemteilen. Also könnte eine reine apriorische Erkenntnis niemals von der Welt und aller ihrer Dinge möglich sein: ein Urteil und eine These, der Kant wohl zustimmen würde, nicht aber seine idealistischen Nachfolger. (Naturgesetze sind zwar per se apriorisch, doch bleibt ihre Letztbegründung auf empirische Erfahrungen und deren Interpretation verwiesen.)

Dennoch spricht Kant – mehr oder weniger irreführend - an dieser Stelle von unserem „Vermögen, Dinge a priori zu erkennen." Ein Vermögen, das aktualisierbar sei, wenn wir nur das Begehrungsvermögen und die Gefühle der Lust und Unlust vom theoretischen Erkenntnisgeschäft fernhalten.

Noch eine weitere Frage, die Kant möglicherweise nicht gestellt hat, gerät in Sicht: Wenn auch noch die Urteilskraft und die Vernunft (im Sinne der Gottesfragen bei Kant) vom apriorischen Erkenntnisvermögen des Verstandes auszuschließen sind, um die apriorische Erkenntnis zu vollenden, wird doch der Verstand zur Grundlage des ganzen Vernunftsystems, das Kant immerhin intendiert, wenn nicht sogar (versuchsweise) ausgeführt hat.

Bekanntlich war und ist es eine Streitfrage unter Kantianern, ob das vorhandene Werk der drei Kritiken mit den Beifügungen anderer Schriften (Religion, Anthropologie, Geschichte) bereits als ausgeführtes Vernunftsystem oder doch nur als Vorarbeit zu einem, das Kant erst noch ausführen wollte, aufzufassen sei.

Wird die Urteilskraft ausgeschlossen, weil sie zumindest teilweise ins aposteriorische Feld des Erkennens fällt? Wogegen spricht, daß auch die sich selbst erkennende Vernunft (als Verstand) nicht ohne Urteilskraft (sich) erkennen kann. Die Stammbegriffe des Verstandes lassen sich nur in einem System apriorischer Urteile erkennen und aussagen. Ein großes Feld systemimmanenter Subsumptionen, bei denen durch scharfes Erkennen geklärt sein muß, welche Kategorien – zB. innerhalb der Triaden der Stammesbegriffe – allgemeiner, welche weniger allgemeiner Natur sind.

Daß jedoch allein die subsumierende Urteilskraft, nicht die reflektierende in Frage kommt, versteht sich: letztere sucht erst noch nach den zuständigen Allgemeinbegriffen und Gattungen ihrer Kategorien. Eine Suche, die das Stammhaus der Stammbegriffe hinter sich haben muß: seine Einwohner müssen vollzählig versammelt sein.

Daß Kants Transzendentalphilosophie sich weigert, das Gesamtsystem aller Stammkategorien unter ontologische Vernunftbegriffe zu subsummieren, ist systemimmanent notwendig. Der Verstand und dessen apriorische Prinzipien seien ein „Grundvermögen", und es sei nicht vernünftig, bei Grundvermögen nochmals nach einem tieferen, weiteren und allgemeineren Grund(vermögen) zu fragen. Dieses

(Denk)Verbot mußte nur ausgesprochen sein, um den Widerspruch seiner Nachfolger zu erregen. ]

[1] Die Kritik also, welche sie insgesamt, nach dem Anteile, den jedes der anderen an dem baren Besitz der Erkenntnis aus eigener Wurzel zu haben vorgeben möchte, sichtet, läßt nichts übrig, als was der Verstand a priori als Gesetz für die Natur, als den Inbegriff von Erscheinungen (deren Form eben sowohl a priori gegeben ist), vorschreibt; [2] verweiset aber alle andere reine Begriffe unter die Ideen, die für unser theoretisches Erkenntnisvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Prinzipien dienen: [3] teils die besorglichen Anmaßungen des Verstandes, als ob er (indem er a priori die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben vermag) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge[73] überhaupt in diesen Grenzen beschlossen habe, zurück zu halten, teils um ihn selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Prinzip der Vollständigkeit, wiewohl er sie nie erreichen kann, zu leiten, und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern.

[[1] Der extrem gewundene, verschachtelte und verdunkelte Satzteil, der dem folgenden über den Verstand apriori vorausgeht, ist wohl nicht zufällig verworren ausgefallen. Alle anderen Anteilnehmer an der Erkenntnis werden distanziert, allein der Verstand a priori soll als Platzhirsch bleiben. Freilich stehen nun nicht mehr „die Dinge“ im Zentrum, sondern „nur“ mehr ein „Gesetz für die Natur“, das den Verstand apriorisch zwinge, der Natur, definiert als „Inbegriff der Erscheinungen“, formale Gesetze vorzuschreiben.

Die Form der Erscheinungen soll apriori gegeben sein: Es ist diese Reduktion auf Erscheinung und Form, die es Kant ermöglicht hat, von einer apriorischen Grundlegung der Welterkenntnis (nicht der Welt) zu reden und zu denken. Wir sind daher auf eine begriffliche Ebene gewechselt, von der alle empirischen Wissenschaften kaum je eine Botschaft empfangen (haben).

Doch ist Kant überzeugt, daß die intelligible Ebene – der Formen, der Gesetze, der Inbegriffe – die Apriorität der philosophischen Weltkenntnis rechtfertigt. Inwiefern auch die Stammbegriffe des Verstandes (der Vernunft) zu einer Welt des erscheinenden Denkens gehören könnten, sei als Anfrage am Rande vermerkt. Ein (für Menschen) erschienenes Grundvermögen bleibt für Kant ein nicht mehr hinterfragbares Grundvermögen.

[2] Kant unterscheidet von den reinen Stammbegriffen des Verstandes (als konstituierenden Prinzipien der reinen theoretischen Vernunft) gewisse „andere reine Begriffe“ die er jedoch „unter die Ideen“ subsumiert haben möchte. Allerdings bleiben diese Ideen immer nur Grenzbegriffe, keine wirklichen Begriffe, weil sie nur durch eine „überschwengliche“ (fiktive) Vernunft in den denkenden (und glaubenden) Geist des Menschen gesetzt werden. Und dennoch, trotz dieser Mängel soll diesen Ideen die Kraft gewisser „regulativer Prinzipien“ zukommen.

[3] Die regulativen Prinzipien der Vernunftideen sollen allen problematischen Anmaßungen des Verstandes widerstehen. Diese liegen darin, daß er kraft seiner Apriorität zwar die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge erkennen könne, doch zugleich nicht auch die „Möglichkeit aller Dinge." Den Erkenntnisgrund könne er erkennen, nicht aber den Realgrund der Dinge dieser Welt. (Wie er sich selbst erkenne und wie diese Erkenntnis möglich sei, darüber erscheint an dieser Stelle keine Erörterung.)

Im Grunde genommen wird hier die Reichweite der Stammbegriffe des Verstandes eingegrenzt: auf formale Gesetzes-Erkenntnis, auf Erkenntnis der allgemeinen Rahmenbedingungen für alle Natur, diese definiert als Erscheinung für einen erkennenden Menschengeist. Mit der realen Möglichkeit der Dinge, ist demnach zu ergänzen, haben sich noch andere als nur die apriorischen Begriffe des reinen Verstandes auseinanderzusetzen. Philosophie allein tauge nicht zur totalen Welterkenntnis. (Ein Wort avant là lettre contra Hegel.)

Aber nicht nur die reale Ermöglichung der Natur sei den apriorischen Prinzipien des philosophisch erkannten Verstandes unzugänglich, auch die Vollständigkeit der Erkenntnis der Natur sei durch die konstitutiven Erkenntnisprinzipien nicht erreichbar. Eben daher bedürfe es des Einspruchs jener Ideen der „dritten" Vernunft und ihres regulativen Mandats: Vollständigkeit der Welterkenntnis sei zwar eine notwendige Endabsicht aller unserer Bemühungen um Erkenntnis, doch zugleich niemals zu erreichen.

Den Grund dieser vermeintlichen Malaise muß Kant nicht mehr angeben: die Größe und Unüberschaubarkeit des Ganzen der Welt (in allen ihren mini- und makrokosmischen Dimensionen) verbiete die Anmaßungen des Verstandes, dergleichen auch nur als Hypothese aufzustellen. Ist demnach das Prinzip der Vollständigkeit ein „Als-ob-Prinzip?" Eine Frage, die sich unvermeidlich ergibt, wenn man Kants Begründungsreflexion auf der Ebene der Prinzipien erörtert. (Wieder ein Wort avant là lettre gegen Hegels: das Ganze ist das Wahre.)]

Es war also eigentlich der Verstand, der sein eigenes Gebiet und zwar im Erkenntnisvermögen hat, sofern er konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori enthält, welcher durch die im allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrige Kompetenten in sicheren aber einigen Besitz gesetzt werden sollte. Eben so ist der Vernunft, welche nirgend als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens konstitutive Prinzipien a priori enthält, in der Kritik der praktischen Vernunft ihr Besitz angewiesen worden.

[Kant erklärt und entschuldigt seine doppelsinnige Benennung von Vernunft als Verstand und umgekehrt. Die Vernunft habe in der Kritik der reinen Vernunft recht eigentlich „nur" den reinen Verstand auf dessen Domäne beschränkt. Dessen konstitutive Erkenntnisprinzipien sind daher ebensolche und keine Prinzipien der ganzen und vollständigen Wirklichkeit. Ganze und vollständige Wirklichkeit

verstanden in sowohl transversaler wie in horizontaler Dimension. Weder sei der Begriff aller Wesen des Seienden vollständig erkennbar, noch sei die zeitliche und räumliche (auch kulturgeschichtliche) Genese und Entwicklung der Welt und aller ihrer Dinge totaliter erkennbar.

Immerhin: der Verstand muß sich bezüglich seiner apriorischen Kompetenz von anderen Wissenschaften (und Religionen) nichts vorschreiben lassen. Er ist autonom und autark, durch sich begründbar und begründet. Eine These, die freilich mit der These kollidiert, daß er als Grundvermögen nicht mehr hinterfragbar sei. (Ein Ansatzpunkt der idealistischen Kritik an Kants Philosophie. Selbstverständlich führt Kant keine wirklich Selbstbegründung des Verstandes, seiner Stammbegriffe und deren Akte durch.)

Diese Einschränkung falle jedoch im Gebiet der praktischen Vernunft weg. Hier enthalte die menschliche Vernunft als Begehrungsvermögen gewisse konstitutive Prinzipien apriori, die schlechthin konstitutiv seien. (Begehrungsvermögen schließt Instinktvermögen aus, setzt somit den Unterschied von Mensch und Tier als erkennbar und erkannt voraus.)

Es ist klar, daß diese These anzweifelbar sein muß, weil sie mit der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit kollidiert. Einstmals für moralisch integer gehaltene Prinzipien der praktischen Vernunft haben sich später als deren Gegenteil erwiesen. Die Sklaverei galt einst nicht einmal dem Christentum und ihren Kirchen für anstößig, seit geraumer Zeit jedoch als erkennbares Verbrechen.]

Ob nun die Urteilskraft, die in der Ordnung unserer Erkenntnisvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Prinzipien a priori habe; ob diese konstitutiv oder bloß regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen (eben so, wie der Verstand dem ersteren, die Vernunft aber dem letzteren a priori Gesetze vorschreiben), a priori die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urteilskraft beschäftigt.

[Der topologische Ort der Urteilskraft sei klar und einsehbar: zwischen Verstand und Vernunft liege seine Domäne. Offensichtlich ist hier sowohl die theoretische wie die praktische Vernunft unter Vernunft subsumiert. (Woraus sich sogleich zwei sehr verschiedene Urteilskräfte ergeben.)

Wie aber, so darf man naiv fragen, sollen die anvisierten Prinzipien der Urteilskraft gebaut und begründet sein? Ist das Urteilen ein Akt, der jenseits oder außerhalb von Verstand und Vernunft vollzogen wird? Kants Fragen scheinen rhetorische Fragen zu sein. Wenn aber keine eigenen apriorischen Prinzipien auffindbar, dann auch weder konstitutive noch regulative. Und kaum möglich erscheint auch die Variante einer Anteilnahme an den ästhetischen (?) Prinzipien der Lust und Unlust.

Wenn der Verstand dem Erkenntnisvermögen Prinzipien vorgibt, die Vernunft aber dem handelnden Willen, wer gibt dann dem dritten Gebiet, das überraschend als das der „Gefühle der Lust und Unlust“ auftaucht, Prinzipien? Muß es für alle Gebiete Prinzipien geben, weil dies die Vernunft gebietet? Welche Vernunft?

Eine Lustvernunft scheint ein Widerspruch in sich zu sein; sie könnte sich nur an einer Maß-Logik der normativen Mitte - nicht Zuviel und nicht Zuwenig – orientieren. Dies wäre eine technische Vernunft, die über die Relation von schon vorhandenen Zwecken und Mitteln Rechenschaft gibt. Wer aber welche Zwecke aus welchen (Vernunft) Gründen setzen soll, bleibt unbestimmt. - Somit scheint Kants Projekt einen negativen Ausgang nehmen zu müssen. ]

Eine Kritik der reinen Vernunft, d.i. unseres Vermögens, nach Prinzipien a priori zu urteilen, würde unvollständig sein, wenn die der Urteilskraft, welche für sich als Erkenntnisvermögen darauf auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Teil derselben abgehandelt würde; obgleich ihre Prinzipien in einem System der reinen Philosophie keinen besonderen Teil zwischen der theoretischen und praktischen ausmachen dürfen, sondern im Notfalle jedem von beiden gelegentlich angeschlossen werden können.

[Es bleibt zunächst Kants Geheimnis, welchen Reim wir uns auf diesen Widerspruch machen sollen: (a) Einerseits sollen die Prinzipien der Urteilskraft keinen „besonderen Teil zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie ausmachen dürfen“. Denn im „Notfalle“, genügten die Prinzipien der theoretischen oder praktischen Philosophie. Ein erstaunliches Urteil, weil doch auch „im Regelfall“, nicht nur im „Notfall“ (dessen nähere Definition fehlt) die Prinzipien der theoretischen oder praktischen Vernunft genügen müssen, wenn die der Urteilskraft „keinen besonderen Teil der Philosophie ausmachen.“

Die Urteilskraft hat kein eigenes Vernunftsegment zur Materie ihrer Urteile. Theorie und Praxis schöpfen alle Urteilsmaterie aus, mit Ausnahme des ästhetischen Urteils, dessen Materie aber (für Kant) bekanntlich der Geschmack sei. Also doch Lust und Unlust als Prinzip der Urteilskraft? Nein, lediglich der sogenannten ästhetischen Urteilskraft, - jedenfalls nach Kants eigenem Systementwurf. Also fällt die Urteilskraft auch als ästhetische nicht in das System der Vernunft und ihrer apriorischen Prinzipien.

*Dennoch* soll (b) die Kritik des apriorischen Vernunftvermögens unvollständig sein, wenn nicht auch die Urteilskraft, welche als eigenes Erkenntnisvermögen zu achten sei, mitverhandelt, also ebenfalls systematisch dargestellt würde. Dieser offene Widerspruch, über den Kant mit leichter Feder hinweggeht, gibt Raum zu Vermutungen. Meint Kant vielleicht so etwas wie eine spezielle philosophische Urteilskraft und unter dieser die seiner eigenen Philosophie, der transzendentalen?

Wir hätten es daher mit einem verkappten Versuch einer Selbstbegründung seiner „Denkungsart“ zu tun? Denn diese, die gewöhnlich als Subjektphilosophie bezeichnet

wird, war als Kopernikanische Wende der Philosophie in deren Geschichte eingegangen. Und dieser Umstand war doch erklärungs- und begründungsbedürftig.]

Denn, wenn ein solches System unter dem allgemeinen Namen der Metaphysik einmal zu Stande kommen soll (welches ganz vollständig[74] zu bewerkstelligen möglich und für den Gebrauch der Vernunft in aller Beziehung höchst wichtig ist): so muß die Kritik den Boden zu diesem Gebäude vorher so tief, als die erste Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Prinzipien liegt, erforscht haben, damit es nicht an irgend einem Teile sinke, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde.

[Dieser Passus scheint meine Vermutung, wenn nicht zu bestätigen, so doch nahezulegen. Eine Metaphysik der Vernunft aus apriorischen Prinzipien muß ihre eigene Begründung vorlegen. Sie muß im grundlegenden Teil weder theoretische noch praktische Philosophie im engeren Sinne, sie muß „metatheoretische" Philosophie im weitesten Sinne sein. Sie muß die Art ihrer Urteilsfindung über die grundlegenden Begründungen ihrer Grundlagen „so tief" wie möglich demonstrieren. Es genügt nicht zu behaupten, daß apriorische Prinzipien möglich und in den theoretischen und praktischen Teilen der Philosophie wirklich sind. Sie müssen als gründende Momente eines Systems der „metaphysischen Vernunft" ihre allgemeinste Apriorität beweisen und begründet haben.

Doch kam es bekanntlich nicht zur Ausführung des Plans: Kant hat, alles zusammengenommen, letztlich kein System der metaphysischen Vernunft als systematischen Inbegriffs aller apriorischen Prinzipien hinterlassen. (Weil ein solches System nicht durch Begründung der Urteilskraft zu erreichen war? Oder weil Kant seine Grundvermögen nicht genügend begründet hatte? Aber ein solcher Versuch hätte seiner Maxime widersprochen, bei erreichten Grundvermögen nicht mehr weiter nach Gründen und Quellen zu bohren.)

Der Verweis auf die Erfahrungsunabhängigkeit der ersten Grundlage des apriorischen Vermögens reicht nicht aus, die geforderte metaphysische Begründung zu geben. ]

[1]Man kann aber aus der Natur der Urteilskraft (deren richtiger Gebrauch so notwendig und allgemein erforderlich ist, daß daher unter dem Namen des gesunden Verstandes kein anderes, als eben dieses Vermögen gemeinet wird) leicht abnehmen, daß es mit großen Schwierigkeiten begleitet sein müsse, ein eigentümliches Prinzip derselben auszufinden (denn irgend eins muß es a priori in sich enthalten, weil es sonst nicht, als ein besonderes Erkenntnisvermögen, selbst der gemeinsten Kritik ausgesetzt sein würde), welches gleichwohl nicht aus Begriffen a priori abgeleitet sein muß; [2]denn die gehören dem Verstande an, und die Urteilskraft geht nur auf die Anwendung derselben. Sie soll also selbst einen Begriff angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, sondern der

nur ihr selbst zur Regel dient, aber nicht zu einer objektiven, der sie ihr Urteil anpassen kann, weil dazu wiederum eine andere Urteilskraft erforderlich sein würde, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sei oder nicht.

[[1] Auch diese Passage läßt an Widersprüchlichkeit nichts zu wünschen übrig. Einmal soll die „Natur der Urteilskraft“ nichts weiter als der „gesunde Menschenverstand“ sein. Dieser sei ein Vermögen, dessen „richtiger Gebrauch so notwendig und allgemein erforderlich“ sei, daß man an seiner Begründungsfähigkeit nicht zweifeln zu können scheint.

(Als ob der „richtige Gebrauch“ der Urteilskraft sich in jeder Gemeinschaft von selbst verstehe, - weil die Stimme der Vernunft, (über deren nähere Definition und Genealogie in jeder Epoche nichts Genaues nicht gewußt wird) allezeit die Oberhand behalte. Auch Kaiser und König, Adel und Kirche waren insofern immer nur Teil des Problems, nicht dessen Lösung. Sie konnten die anbrandende Welle fortgesetzter Revolutionen (keineswegs nur der politischen) nicht zurückhalten und abdämpfen.

Die Naivität, daß die jeweilige Gemeinschaft ihrerseits schon wisse, wie und was der richtige Urteilsgebrauch sei, ist jedenfalls im Politischen dahin und obsolet, wenn eine und nur eine speziell „demokratische“ Meinungs- und Urteilsbildung sakrosankt wird. Deren Umsturz in Widersinn und Verbrechen wurde oft und besonders im Land der Dichter und Denker unter Beweis gestellt. Deren aktuelle Neu-Auflage ist im Deutschland des Jahres 2020 aus nächster Nähe zu beobachten.

Daß die jeweilige Kultur und in dieser, wenn demokratische Verhältnisse und deren Freiheit eingeführt wurden, die mächtigste Mehrheit (im Zirkel des stärksten Kollektivs) bestimmt, was als richtiger Gebrauch, was als gesunder Verstand anzuerkennen sei, ist ein bitter erfahrenes historisches Faktum.

Daß Kants Vernunftoptimismus von den Schandtaten und desaströsen Entwicklungen und Konflikten nach ihm noch nichts wissen konnte, tangiert dieses ernüchterte Urteil über den angeblich stets und überall gesunden Menschenverstand keineswegs. Es ist die jeweilige Mehrheit, die versucht, den „richtigen“ (heute: „korrekten“) Menschenverstand als alternativlos richtigen Gebrauch der Urteilskraft – nicht nur in politischen Dingen – durchzusetzen. Wonach es zB. wahre und falsche Demokraten und Demokratien gibt, wie soeben an der aktuellen Fehlentwicklung in Europa zu ersehen ist.

Vollends problematisch sind aber Kants Ausführungen über ein „eigentümliches Prinzip“ des Menschenverstandes, „denn irgend eins muß es apriori in sich enthalten“, weil es sonst nicht als „besonderes Erkenntnisvermögen“ anerkennbar und kritisierbar wäre. Und dennoch soll es zugleich unmöglich sein, dieses Prinzip „aus Begriffen a priori“ zu erkennen.

Wir erwidern auf diese Argumentation ganz spontan: der Gebrauch von theoretischen oder praktischen Konzepten (Begriffen und Urteilen) durch unseren Alltags- oder auch wissenschaftlich belehrten Verstand muß keineswegs auf apriorische Prinzipien zurückgehen, mehr noch: der Gebrauch der Begriffe und Urteile wird oft

nur nach dem Durchleiden schmerzhafter Katastrophen und nach dem Durchleben vieler Irrtümer fähig sein, seine nächste Erscheinung als „normaler Verstand“ zu erreichen.

Gerade in der Fortschrittsgeschichte der Moralität scheint Kant den bösartig aktiven Faktor Geschichte und in dieser den Metafaktor Politik zu verkennen. Obwohl doch der gesunde Menschenverstand richtig urteile, wenn er verlautbart, daß „die Welt immer Im Argen liegt.“ (Die Schwierigkeit lautet: wie kann man, trotz dieser Relativierung durch die je neu erscheinende Geschichte, den totalen Relativismus vermeiden - theoretisch und praktisch?)

Einfache Antwort: indem gewisse erreichte und eroberte Wahrheiten und Normen nicht mehr aufgegeben und vernichtet werden. Vergißt eine moderne Mathematik, daß 2+2 immer nur 4 ergeben, öffnet sie das Tor zur Hölle eines „Reichtums vieler Mathematiken.“ Läßt man Sklaverei wieder zu, wird eine Sklavenmoral wieder geschichtsfähig.)

[2] Abermals gesteht Kant zu, daß der Urteilskraft keine eigenen apriorischen Prinzipien zukommen können. Diese (fiktiven) würden sogleich mit denen des Verstandes, deren konstituierende Erkenntniskraft für Kant außer Streit steht, kollidieren. Dennoch sucht er weiterhin nach einem eigenen Vernunftbegriff der Urteilskraft: Zwar werde durch sie kein Ding erkannt, weil diese Macht allein nur den theoretischen und praktischen Vernunftprinzipien zukommt, aber da sie nun einmal in der Welt sei, sogar als Macht des „gesunden Menschenverstandes“, müsse deren Begriff dafür Sorge tragen, daß sie für sich eine eigene, wenn auch nur subjektive Regel enthalte, richtig zu urteilen.

Versucht Kant auf erschlichenen Wegen eine autarke und autonome Urteilskraft zu begründen? Müßten diese Wege der Verstandes-Vernunft nicht Hohn sprechen? Offenbar liegt den „gesunden“ Gedanken dies zugrunde: Der gesund Urteilende müsse durch die Prinzipien gesunder Regeln wissen und erkennen können, daß er gesund urteile, daß er einen gesunden Gebrauch von Verstand und Vernunft mache. Wie aber soll dies möglich sein, wenn durch dergleichen Regeln „eigentlich kein Ding erkannt wird?“

[2] Wenn somit die Urteilskraft nur die Anwendung der apriorischen Prinzipien des Verstandes (wohl auch der Kantischen Vernunft im „dritten“ Sinne) ist, kann es lediglich Anwendungsregeln für eine (normativ interpretierbare) Urteilskraft geben. Es soll nicht willkürlich und nicht beliebig mit den apriorischen Prinzipen umgegangen werden, wenn diese auf die Dinge der Welt (und wohl auch auf die apriorischen Prinzipien selbst) angewandt werden.

Das Ziel der ganzen Bemühung ist offenbar dieses: zu vernünftigen und verbindlichen Urteilen über die Dinge dieser Welt zu gelangen. Man könnte ergänzen: es geht um eine Ordnung unseres enorm angewachsenen Wissens, das immer noch weiterwächst. Die damit einhergehende Drohung einer generellen Desorientierung ist abzuwehren.

Anwendungsregeln wären demnach denkbar als bloß technisch-nützliche Regeln zur Anwendung von Metaregeln, die den apriorischen Prinzipien inhärieren. Diese legen einen allgemeinen Rahmen für spezielle (dingbezogene) Erkenntnisprinzipien fest, jene zeigen, wie man daraus noch weitere spezielle und individuelle Urteile ableiten kann.

Das Wesen von Sonnenaufgang und -untergang wird durch das wissenschaftlich fundierte Erkenntnissystem von Sonnenlauf in Relation zum Erdlauf und zu unserer Fähigkeit, beides zu beobachten und zu berechnen zu können, erkannt. In welche Tätigkeiten die apriorischen Kategorien des Verstandes immer schon eingegangen sind und insofern eine Art erster Selbstanwendung vollbracht haben.

Aber das Urteil über eine konkrete einzelne Sonnenfinsternis bedarf noch weiterer Anwendungsregeln, um unsere Urteile über diese und ähnliche Finsternisse als rationale Urteile zu ermöglichen. Ebenso setzen alle ästhetischen Urteile in gewissen Sonnenerzählungen der Literaten das Metasystem voraus, wenn sie zu ihrer individuellen Anwendung durch poetische Sätze gelangen. Sie schildern zB. einen Sonnenaufgang, den sie an Bord eines Flugzeugs erlebt haben. Sie wissen „alles" über jenen, aber diesen hier und jetzt zu schildernden möchten sie gern als Urerlebnis aller anderen Sonnenaufgangs-Erlebnisse beschreiben.

Abermals gerät Kant nun ins begriffliche Trudeln, weil er Unmögliches fordert: die Anwendung soll „selbst einen Begriff angeben", den sie doch schon längst anderwärts besitzt und zur Anwendung frei- und zugänglich bekommen hat. Wem nützt ein Begriff, „durch den eigentlich kein Ding erkannt wird?" Nun beispielweise der Poesie, die jederzeit mehr auf (gedankenfreies) Erleben und Vorstellen ausgeht, viel weniger auf das Erkennen dessen, was erlebt wird. Daher ist auch die rhetorische Ratlosigkeit von Prousts „Sonate, que me veux-tu", mehr als eine nur rhetorische.

Liest man seine Sonatenbeschreibung im Roman „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit", erfährt man, ganz im Sinne Goethes, eine Beschreibung der Wirkung der Sonate im Sonatengenießer Proust. Ihr Begriff und Wesen wird vorausgesetzt und bleibt im Dunkeln verborgen. Ein Stimmungsbild wird gezeichnet, und der Poesie ist Genüge getan; wird ein Stück Prosa dieser Art auch noch berühmt, wie diese oft wiederholte rhetorische Frage beweist, hat der Literat sein maximales Wirkungspensum erfüllt.

Die übermenschliche Genialität seiner Phrase wird von allen Hörigen des Literaturbetriebs bis zum Sankt Nimmerleinstag nachgebetet und als „Kult" genossen: Kultur- als Geschmacksreligion ohne Wenn und Aber. (Selten sind poetische Texte, die auch noch einen verbindlich rationalen Erkenntnisbeitrag zum Wesen der Sache liefern, - Goethe und Thomas Mann.)

Sind demnach Anwendungsregeln nur Regeln zur Erzeugung preziöser subjektiver Urteile? Wohl kaum, weil die Diskurse der Wissenschaften das bloße Spiel mit Vorstellungen und Stimmungen an sich ausschließen. Und dennoch lieferte bekanntlich selbst Einstein jede Menge anschaulicher Einsteinmärchen, um die Sache seiner unanschaulichen Erkenntnisse einem allgemeinen Publikum, das seine eingeschränkte Denkfähigkeit nicht ablegen kann, näher zu bringen.

Ob etwas ein bestimmter Fall einer bestimmten Regel ist, kann demnach nicht durch die Anwendungsregeln allein erkannt werden. Wir müssen schon im Voraus die generative Relation (X. fällt in bestimmter Weise unter sein bestimmtes Allgemeines Y.) erkannt haben, um eine vernünftige Anwendung aussagen zu können.]

Diese Verlegenheit wegen eines Prinzips (es sei nun ein subjektives oder objektives) findet sich hauptsächlich in denjenigen Beurteilungen, die man ästhetisch nennt, die das Schöne und Erhabne, der Natur oder der Kunst, betreffen. Und gleichwohl ist die kritische Untersuchung eines Prinzips der Urteilskraft in denselben das wichtigste Stück einer Kritik dieses Vermögens.

[Das „Anwendungsproblem" im Feld des ästhetischen Urteils über Dinge oder Ereignisse bzw. Erlebnisse der Natur und der Kunst soll nach Kant das Herzstück der Kritik der Urteilskraft sein. Dennoch hat seine idealistischen Nachfolger mehr die andere Seite seiner Dritten Kritik interessiert, - nicht das Ästhetische, entschieden das Teleologische und der Zweckbegriff überhaupt wurde zum philosophischen Zankapfel.

Liegt den Dingen der Natur und der Kunst, genauer: ihrer anschaulichen Erfahrung durch Menschen, immer nur eine Art „Erlebnisbegriff" der natürlichen oder künstlichen Dinge voraus, scheint ein apriorisches Prinzip für die Beurteilung dieser Erfahrungen in weite und ungewisse Ferne gerückt. Das Erlebnis und sein Urteil fragen nicht nach einer vernünftigen Konstituierung ihres Tuns. In diese Lücke springt, nach Kant, das Wesen des Geschmackes ein, über dessen nur subjektive Allgemeinheit ein nur negativ-apriorischer Begriff möglich sei.

Hier scheint die Anwendung nun wirklich sich selbst überlassen zu sein: jeder probiere selbst, wie er über das Erlebnis der Sonate X, des Berges Y, der Erzählung Z zu urteilen gewogen und imstande ist. - Noch mehr und intensiver ist den Schaffenden von Kunst und Kunstwerken freie Hand und freier Geist gegeben. Also lasse sich über den Geschmack der Kunstschaffenden nicht mehr streiten: Grundsatz der postmodernen Moderne. Der Geschmack wurde totalitär frei, aber um den Preis seiner verschwundenen Verbindlichkeit.]

Denn, ob sie gleich für sich allein zum Erkenntnis der Dinge gar nichts beitragen, so gehören sie doch dem Erkenntnisvermögen allein an, und beweisen eine unmittelbare Beziehung dieses Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust nach irgend einem Prinzip a priori, ohne es mit dem, was Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens[75] sein kann, zu vermengen, weil dieses seine Prinzipien a priori in Begriffen der Vernunft hat. –

[Das delikate Problem des ästhetischen Geschmacks wurde in unserer Spätkultur entweder zu einem Nullproblem oder zu einem Super- und Metaproblem. Kant formuliert die Antinomie in dieser Weise: a) die Prinzipien des Geschmacks gewähren keine (objektive) Erkenntnis der Dinge und gehören doch b) dem Erkenntnisvermögen

an, weil sie immerhin das mit der Geschmacksanwandlung untrennbare Gefühl der Lust oder Unlust erkennen (müssen).

Dabei soll zugleich „irgendein Prinzip apriori“ im Spiel sein, das nicht aus dem Willen (Begehrungsvermögen) und nicht aus dem Verstand (und der „dritten“ Vernunft) folgen kann. Es könnte folglich, so scheint es, nur „aus den Sinnen“, in denen der Geschmack sein Anwendungsfeld findet, resultieren. Doch diese These ist zu allgemein, weil „Sinne“ ein Gattungsbegriff ohne spezifische Differenz und ohne Angabe des Modus seiner Wirkungsweise ist. Daher lautet die präzisierte Frage: Aus den Objekten der verschiedenen Sinne, oder aus den bewußten oder unbewußten Akten der diversen Sinne, die (mit)ermöglichen, daß uns Objekte zur Geschmacksbeurteilung gegeben werden?

Die apriorischen Begriffe der Geschmacksbegriffe müssen anderer Herkunft und Art sein. Sind sie dennoch als apriorische Begriffe oder doch nur als negativ-apriorische Begriffe möglich? Gibt es eine Als-Ob-Apriorität?

Unser Geschmack sei jederzeit subjektiv und umstritten, lautet die allgemeine Lehre, die aus dieser Situation für die „Anwendung“ der Geschmacksurteile gezogen wird. Wohl dürfe man sein eigenes Geschmacksurteil in der Geschmackssache X einem anderen Menschen „ansinnen“ (mitteilen und zur Beurteilung vorschlagen), ohne doch darauf pochen zu können und zu müssen, unsere Urteile müßten Übereinstimmung und Konsens hervorrufen. Allein auf tolerierte Anerkennung können demnach unsere Geschmacksurteile – in den Erlebnissachen von Natur und Kunst – rechnen. ]

[1]Was aber die logische Beurteilung der Natur anbelangt, da, wo die Erfahrung eine Gesetzmäßigkeit an Dingen aufstellt, welche zu verstehen oder zu erklären der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt, und die Urteilskraft aus sich selbst ein Prinzip der Beziehung des Naturdinges auf das unerkennbare Übersinnliche nehmen kann, es auch nur in Absicht auf sich selbst zum Erkenntnis der Natur brauchen muß, da kann und muß ein solches Prinzip a priori zwar zum Erkenntnis der Weltwesen angewandt werden, und eröffnet zugleich Aussichten, die für die praktische Vernunft vorteilhaft sind: [2]aber es hat keine unmittelbare Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust, die gerade das Rätselhafte in dem Prinzip der Urteilskraft ist, welches eine besondere Abteilung in der Kritik für dieses Vermögen notwendig macht, da die logische Beurteilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann) allenfalls dem theoretischen Teile der Philosophie, samt einer kritischen Einschränkung derselben, hätte angehängt werden können.

[[1] Ausgerechnet Kants *unerkennbares Ding an sich* soll der Urteilskraft ein Feld eröffnen, auf dem sie mittels eines „Prinzips apriori“ zur Erkenntnis der Natur soll beitragen können? Als Substitut eines fehlenden Naturbegriffs des Verstandes, der die Schranken des „allgemeinen Verstandesbegriffes vom Sinnlichen“ hinter sich

lassen könnte? Doch nicht wirklich, sondern nur als Hypothese oder „nur in Absicht auf sich selbst“, auf die Urteilskraft selbst? Daß der allgemeine Verstandesbegriff der Natur des Sinnlichen nicht die Rezeptivität, geschweige die Apperzeption unserer Sinne und ihrer Erfahrungen erklären kann, setzt Kant dabei als gesicherte Erkenntnis seiner Transzendentalphilosophie voraus.

In der Tat läßt sich das „Gegebensein“ sinnlicher Dinge und ihrer sinnlichen Erfahrungen nicht durch naturalistische Reduktion auf kausal wirkende Gehirnaktivität noch sonst eine Organtätigkeit des menschlichen Körpers, und auch nicht einer körperexternen Material-Medialität erklären. Das Reiz-Reaktionsmodell und dessen Mechanismen setzen schon voraus, was sie nicht begründen können.

Und eine mentale Erklärung, die jenseits der transzendentalen Möglichkeiten als aktiv gebender Geist, als objektiver oder absoluter Geist den „Geber“ macht, setzt eben eine Idee der Erfahrung voraus, die metatranszendental begründet sein müßte.

Eine Forderung, die Kant zurückweist, weil beim Erreichen „eines Grundvermögens“ alle diesbezüglichen Forderungen einzustellen seien. Daher ist die Sinnlichkeit vielleicht ein Grundvermögen, das sich in mehrere (zB. innere und äußere Sinne) teilt, aber zugleich außerstande ist, das Zustandekommen bestimmter Erfahrung(en) zu erklären und zu begründen. Also sei der Urteilskraft erlaubt, ein unbekanntes Ding an sich als Träger und/oder Erzeuger der Erfahrung, aller Erfahrung, anzugeben? Daß diese Angabe einer „Gesetzmäßigkeit an Dingen“ von einer wirklichen und daher kausal wirkenden Gesetzmäßigkeit (der Erzeugung von Erfahrung) weit entfernt ist, liegt auf der Hand.

Sie scheint aber von Kant als eine Art experimenteller Gottesbeweis postuliert worden zu sein: Weil eine unbekannte Instanz als Erzeugermacht notwendig postuliert werden müsse, könne diese natürlich auch bezüglich aller Weltwesen (als sichtbare Vermittler unsichtbarer Gebungsakte) angenommen werden. Und ebenso bezüglich der Moralität der praktischen Vernunft, weil hinter den Erfahrungen des menschlichen Wollens und Handelns eine stets begleitende übersinnliche Macht annehmbar sei.

Zwischen Kants beiden Thesen ließe sich bei Gelegenheit sogar eine Verbindungslinie ausmachen. Allein in der praktischen Vernunft seien autarke apriorische Prinzipien möglich und verwirklichbar. Doch im Bereich der Sinne, wo die theoretische Vernunft allein die Annahme eines unerkennbaren Dinges erlaube, sei der Urteilskraft eine gleichsam übersinnliche Anwendung erlaubt: das unsichtbare Wirken in der sicht- und hörbaren Welt. Von daher ist die Annahme der praktischen Vernunft, auch hinter den Erfahrungen des Wollens und Handeln sei eine unsichtbare Macht als steter Begleiter zu postulieren, eine erkennbar verwandtschaftliche Postulierung.

[2] Beide Postulate haben allerdings mit den „ästhetischen“ Gefühlen der Lust und Unlust nichts zu tun, wenngleich man bei fiktiven Annahmen, sollten die Postulate doch ins Leere gehen, immer auch einen ästhetischen Phantasie-Anteil in Rechnung stellen müßte. „Ästhetische Gottesbeweise“ müssen subjektiv bleiben.

Weder die ästhetische Beurteilung des Geschmacks noch die postulierende Beurteilung der freischwebenden Urteilskraft ist auf logischen Prinzipien fundierbar.]

Da die Untersuchung des Geschmacksvermögens, als ästhetischer Urteilskraft, hier nicht zur Bildung und Kultur des Geschmacks (denn diese wird auch ohne alle solche Nachforschungen, wie bisher, so fernerhin, ihren Gang nehmen), sondern bloß in transzendentaler Absicht angestellt wird: so wird sie, wie ich mir schmeichle, in Ansehung der Mangelhaftigkeit jenes Zwecks auch mit Nachsicht beurteilt werden.

[Kant entschuldigt sich: das Geschmacksvermögen werde „bloß in transzendentaler Absicht" untersucht: als Teil des Urteilsvermögens qua Urteilskraft, muß man wohl ergänzen. Ist somit dieser Begriff geklärt, wäre auch die transzendentale Begründung des Geschmacksvermögens geklärt. ]

Was aber die letztere Absicht betrifft, so muß sie sich auf die strengste Prüfung gefaßt machen. Aber auch da kann die große Schwierigkeit, ein Problem, welches die Natur so verwickelt hat, aufzulösen, einiger nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflösung desselben, wie ich hoffe, zur Entschuldigung dienen, wenn nur, daß das Prinzip richtig angegeben worden, klar genug dargetan ist; gesetzt, die Art, das Phänomen der Urteilskraft davon abzuleiten,[76] habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nämlich von einem Erkenntnis nach Begriffen, mit Recht fordern kann, die ich auch im zweiten Teile dieses Werks erreicht zu haben glaube.

[Kants Schwierigkeiten, Sache und Problem „Urteilskraft" zu erfassen, halten an. Unter „Natur", die das Problem „so verwickelt hat", kann wohl nur die „Natur unserer Vernunft" gemeint sein. Gänzliche Erhellung und Klärung sei überdies unmöglich, wenigstens soll aber „das Prinzip richtig angegeben worden sein." Das „Rätsel" Urteilskraft verdiene eine durchdringende Behandlung. Vollständige Klarheit sei eigentlich nur im Reich der Begriffe möglich, womit der apriorische Verstand und vielleicht auch die apriorische Sinnlichkeit von Raum und Zeit angesprochen sind. ]

Hiemit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum Doktrinalen schreiten, um, wo möglich, meinem zunehmenden Alter die dazu noch einigermaßen günstige Zeit noch abzugewinnen. Es versteht sich von selbst, daß für die Urteilskraft darin kein besonderer Teil sei, weil in Ansehung derselben die Kritik statt der Theorie dient; sondern daß, nach der Einteilung der Philosophie in die theoretische und praktische, und der reinen in eben solche Teile, die Metaphysik der Natur und die der Sitten jenes Geschäft ausmachen werden.[77]

[Auch hier wieder eine Verabschiedung oder Absonderung der Urteilskraft: diese sei lediglich einer kritischen, nicht einer doktrinär theoretischen Darstellung zugänglich. Dennoch heißt die dritte Kritik eine der Urteilskraft. Ein interessanter Widerspruch,

weil doch letztlich das Feld und die Macht der Urteilskraft über eine erfolgreiche oder misslingende Realisierung jeder Philosophie entscheiden. ]

# Einleitung

## I. Von der Einteilung der Philosophie

[78] Wenn man die Philosophie, sofern sie Prinzipien der Vernunfterkenntnis der Dinge (nicht bloß, wie die Logik, Prinzipien der Form des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte) durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich, in die theoretische und praktische einteilt: so verfährt man ganz recht. Aber alsdann müssen auch die Begriffe, welche den Prinzipien dieser Vernunfterkenntnis ihr Objekt anweisen, spezifisch verschieden sein, weil sie sonst zu keiner Einteilung berechtigen würden, welche jederzeit eine Entgegensetzung der Prinzipien, der zu den verschiedenen Teilen einer Wissenschaft gehörigen Vernunfterkenntnis, voraussetzt.

[In der Formel „Prinzipien der Vernunfterkenntnis der Dinge durch Begriffe" scheinen *Prinzipien* und *Begriffe* austauschbare Synonyma zu sein. Es gäbe demnach gewisse Begriffe, die gewisse Prinzipien gründen oder leiten oder wenigstens grundsätzlich begleiten – konstituieren, nicht konstruieren. *Nicht* würden (mögliche) Prinzipien die gründenden Begriffe begründen, sondern diese würden, sich selbst begründend, zugleich Prinzipien begründen.

Allerdings schränkt der leitende Terminus „Vernunfterkenntnis" diese Überlegungen ein: Es geht „nur" um Prinzipien der Erkenntnis, nicht um Prinzipien des Sein-Könnens realer Dinge. Erkenntnisgrund und Realgrund bleiben geschieden.

Allerdings muß eine Philosophie, die Vernunfterkenntnis begründet, natürlich auch deren Seinkönnen mitbegründen. Es muß möglich sein, durch vernünftige Prinzipien eine vernünftige Erkenntnis sei es der Vernunft, sei es realer Dinge wirklich zu leisten.

Und daher die Grundfrage: was ist der treibende Motor solcher Vernunfterkenntnis, woraus bestehen die Prinzipien derselben? Aus Anschauungen, aus Erfahrungen, etwa Beobachtungen und Erinnerungen (wie in der Psychologie häufig), aus Vorstellungen oder Ideen, oder eben aus „Begriffen?" Und unterscheiden sich philosophische Prinzipienbegriffe prinzipiell von den Grundbegriffen anderer Wissenschaften?

Offensichtlich ist „der Begriff" eine Art Schlüsselwesen, um in das Innere fundamentaler Erkenntnisse eindringen zu können. Daher die Verlockung, durch

einen allgemeinen Begriff (des Begriffs) alle diese Fragen auf einen Schlag zu beantworten.

Dies ist aber schwierig, weil wir „den Begriff“ zumindest in zwei Versionen kennen und anwenden. Einmal als formallogischen, der alles, was zu einem Begriff gehört sammelt und nach äußeren Einteilungsprinzipien ordnet: ein Ordnungsbegriff sozusagen.

Dieser Begriff des Kreises kennt alle Arten des Kreises: der Quantität nach: die kleinen und die großen und dazu noch die sehr großen, - vom Nanokosmos bis zum größten und wirklichen Kosmos. Diese Kreisarten können nun Klassen verschiedener Größe mit genau umgrenzten Maxima und Minima zugeteilt werden. Dazu kommen alle materiellen Realisierungen des Kreises: Papierkreise, Holzkreise, Glas(Spiegel)kreise, Metallkreise usf. ins unübersehbar Unendliche. Danach die Machart der Kreise: ob mit Zirkel, mit Computer, mit Kreide usf. Und noch viele andere Kreisarten sind zu entdecken.

Diesem Begriff von Kreis und Kreisen widerspricht der reallogische Begriff des Kreises. Denn dieser läßt die Produktion des Kreises zu, ermöglicht sie, - wiederum in jener Vielfalt, die erwähnt wurde. Jedoch diesmal nicht mehr äußerlich einteilend, sondern von den innersten Prinzipien des Kreises gleichsam nach außen gestaltend. Dieser Begriff entläßt Grundsätze aus sich, die als Formel auch mathematisch operabel sind. Grundsätze, die basale Elemente verbinden und die synthetischen Akte der Kreiserzeugung ermöglichen oder konzipieren: ein Mittelpunkt, eine Peripherie, eine identische Länge vom Mittelpunkt zur Peripherie. Hier haben wir gleichsam in der Mitte aller Kreise Position bezogen, hier ist unser Geist gleichsam selbst Kreis geworden.

Um nun aber einen ähnlichen Zentralbegriff für die theoretische Vernunft selbst zu finden, müßten wir für alle Erscheinungen der begreifbaren Weltdinge einen einheitlichen Begriff ausfindig machen, ebenso einen anderen für die praktische Vernunft, und auch die ästhetische Vernunft, die als moderne aller Vernunft entlaufen ist, wäre noch einzufangen und auf ihren Begriff zu bringen.

Überdies wären auch noch die Prinzipien aller Realphilosophien und Einzelwissenschaften unter den Hut der Vernunft-Einteilung zu bringen: Ein philosophischer Herkules wird gesucht, um Schwierigkeiten, die nach menschlichem Ermessen unbewältigbar sind, dennoch zu bewältigen. Könnte uns ein Herkules aus der Wolken-Region der „Künstlichen Intelligenz“ helfend beispringen?

Kant setzt als selbstverständlich, als sich durch sich selbst verstehbar voraus, daß die Dinge durch Vernunft erschaffen und existenzmächtig gehalten werden. Da nämlich die Prinzipien der Vernunfterkenntnis der Dinge diese, deren Wesen, deren Genese und Systemrelationen, vernünftig zu erkennen erlauben, müssen letztere selbst als Setzungen einer universalen Vernunft vorausgesetzt werden. Ob und wie diese These den transzendentalen Standpunkt Kants überschreitet, wird noch zu klären sein.

Wären die Dinge nicht von derselben Vernunft wie das Wesen unserer Vernunfterkenntnis, würde sich unsere Erkenntnis der Welt vergeblich abmühen. Philosophie und Wissenschaften wären Scharlatane eines Konstruktivismus, der das Wort Vernunft nur vorschiebt, um damit oder dahinter seine eigenen Spielchen zu treiben. Neuen Sophisten wären wir ausgeliefert.

Die Spezifikation der Begriffe, nach denen die spezifisch unterschiedenen Systemteile der Philosophie unterschieden werden, muß demnach selbst durch ein universales Prinzip – einer absoluten Vernunftphilosophie - abgesichert sein, um das Geschäft der Spezifikation nicht als tautologisches oder konstruktivistisches zu denunzieren.

Dennoch ist es für heutige Augen und Ohren kaum noch verständlich, wenn Kant von einer *Anweisung der Vernunftbegriffe an die Objekte* der Welt spricht. Wir denken prima vista immer noch wahrnehmungsabhängig: Weil die Welt und ihre Objekte so sind, wie sie sind, weisen sie unsere Begriffe an, ihnen, den Objekten, zu folgen. Aber Objekte sondern keine Begriffe ab, folglich ist Kants Anweisung begründet und auch verstehbar. Wir haben die Objekte der Welt immer schon gemäß unseren Begriffen vorgeordnet und verhalten uns dabei dennoch nicht konstruktivistisch.

Denn unsere Begriffe der Objekte folgen objektiv den Begriffen der Objekte, obwohl und weil wir diese nur durch die Arbeit unserer Begriffe ausfindig machen können. Unsere Begriffe sind nicht unsere Begriffe.

Insofern folgen die „äußeren" Begriffe - die in der Welt realisierten -, doch unseren „inneren", jenen, die wir durch die Erkenntnis der Welt, am Leitfaden unseres inneren Begriffsvermögens zu Tage fördern. Ein „Insofern" neutralisiert das andere: das subjektive das objektive und umgekehrt. Letztlich folgen weder die subjektiven den objektiven, noch diese jenen, weil allein die absoluten im Zugleich ihrer objektiven und subjektiven Existenz in unserer Erkenntnis vor Anker gehen sollen.

Der Begriff des Pferdes ist schon da und muß dennoch erst in uns entdeckt werden. Dann ist er auch in der Welt (der Pferde) wiedererkennbar. Dies bedeutet daher nicht, daß unser Verstand der Welt vorschreibt, wie sie zu erscheinen hat. Kants mißverständliche Formel hat viel unnützen Staub aufgewirbelt.

„Absolut" bedeutet nur: den Faktoren subjektiv und objektiv vorgegeben und vorausgesetzt, somit nicht auf transzendentale Subjektivität und auch nicht auf empirische Objektivität reduzierbar. Beide Faktoren können nicht selbstbegründend sein. Absolut bedeutet nicht „ewige Existenz", als hätten zB. Pferde das aberwitzige Vorrecht, immer schon existiert zu haben und „in alle Ewigkeit" existieren zu können.

Dennoch scheint *eine* Bedeutung von „absolut" unvermeidlich sein: Evolutionen auf anderen Planeten sind möglich, weil die absolute Vermittlung der real existierenden Begriffe möglicher Weltwesen keine „Vorschriften" enthält, daß diese in der Art und Weise unserer irdischen Lebewesen organisiert sein müssen. Andere sind denkbar und möglich, auch wenn wir noch keine durch Anschauung oder Konstruktion gesehen haben.

Die Freiheit des Begriffes, Hegelisch zu reden, dependiert nicht von den empirischen Antezedenzbedingungen unserer irdischen Natur. Was jedoch für Hegels Begriff des Begriffs noch kein Thema war, schon weil er eine Evolution der Natur ablehnte. Nur eine des Geistes sollte es geben und diese sollte mit der Selbstentwicklung des absoluten Vernunftbegriffes identisch sein: Eine absolute Selbstermächtigung einer Philosophie, deren Anspruch Problem werden mußte.

Also nochmals: nicht nur sind Populationen intelligenter Art auf anderen Planeten möglich, sie müßten – Übersetzungsprobleme zugestanden - auch mit unserer Art, intelligent (vernünftig) zu sein, kompatibel sein können. ]

[1] Es sind aber nur zweierlei Begriffe, welche eben so viel verschiedene Prinzipien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen: nämlich die Naturbegriffe, und der Freiheitsbegriff. Da nun die ersteren ein theoretisches Erkenntnis nach Prinzipien a priori möglich machen, der zweite aber in Ansehung derselben nur ein negatives Prinzip (der bloßen Entgegensetzung) schon in seinem Begriffe bei sich führt, dagegen für die Willensbestimmung erweiternde Grundsätze, welche darum praktisch heißen, errichtet:[2] so wird die Philosophie in zwei, den Prinzipien nach ganz verschiedene, Teile, in die theoretische als Naturphilosophie, und die praktische als Moralphilosophie (denn so wird die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt) mit Recht eingeteilt.

[[1] Auffällig, wie Kant zwischen Plural und Singular wechselt, wenn er den Naturbegriff als Gegenbegriff zum Freiheitsbegriff bestimmt. Die Welt der Freiheit ist doch kaum weniger vielfältig als die Welt der Natur im weitesten, auch kosmischen Sinn. Der Unterschied des Anorganischen gegen das Organische, vielleicht auch des Kosmischen gegen das Terrestrische dürften Kant bei diesem Wechsel zwischen Plural und Singular souffliert haben.

Die Naturbegriffe sollen Erkenntnisse nach apriorischen Prinzipien ermöglichen. Dies erstaunt zunächst, weil wir gewohnt sind, Begriffe der Natur unter aposteriorischen Inhalten unserer Erfahrung vorauszusetzen. Insofern scheint die Ermöglichung der Erkenntnis der Natur von *Erfahrungen*, nicht von apriorischen Erkenntnissen abzuhängen.

Empirie und empirische Grundbegriffe stünden demnach am Anfang und vielleicht auch am Ziel aller unserer Naturerkenntnisse. Allerdings müßte die Erfahrung in diesem Fall sich selbst begründend und sich selbst ermöglichend sein können. Sollte dies unmöglich sein, wäre ein grundloser Anfang, ein prinzipienloses Prinzip anzunehmen: keine intelligente Lösung eines unvermeidlichen Denkproblems. Was an Naturgesetzen „gesetzlich“ ist, transzendiert jedes empirische Erfahren und Begründen.

Der Freiheitsbegriff führt nun, neben dem Manko, lediglich als Singularbegriff zu figurieren, ein zweites Manko mit sich, - er soll nach Kant lediglich als negativer Begriff, als negatives Prinzip positionierbar sein. Er soll alles, was die Naturbegriffe enthalten, nicht enthalten: strikte und umfassende Entgegensetzung definiere den

Freiheitsbegriff als Nicht-Naturbegriff. Wer daher die Natur, in allen ihren Dimensionen und Erscheinungen mit dem Weltbegriff gleichsetzt, muß sich beim Freiheitsbegriff um einen Gegenwelt-Begriff umsehen.

Dem Freiheitsbegriff ließen sich demnach, so der Anschein, keine apriorischen Prinzipien abgewinnen, um seine Existenz, seine Äußerungen und Wirkungen (immerhin: freie Handlungen und politische Welten) einer objektiven Erkenntnis zuzuführen. Dies resultiert scheinbar schon daraus, daß wir gezwungen seien, für die Erkenntnis des Willens (primär zunächst: ob er frei oder naturabhängig sei) gewisse „erweiternde Grundsätze" anzunehmen.

[2] Weil somit, weiterhin nach Kant, entgegengesetzte Prinzipien entgegengesetzte Erkenntnisweisen generieren und weil die theoretischen als Naturphilosophie, die praktischen als Moralphilosophie unhintergehbar kausieren, daher sei, etwas verkürzt formuliert, die „alte Einteilung" eine „ewige Einteilung" der Philosophie.

Was fehlt, fällt auf: der Mensch kennt auch moralfreie Gesetzgebungen – etwa für alles vortechnologische und technologische Erzeugen von Dingen, Maschinen und Robotern. Und einer theoretischen Erkenntnis ist nicht nur die Natur zugänglich, es muß auch eine objektive Erkenntnis (Wissenschaft) von Politik und Geschichte, von Religion und Kunst und Kultur möglich sein. Diesen beiden Lücken auf der Prinzipien-Ebene wird sich Kants Theorie einer umfassenden Theorie der menschlichen Urteilskraft stellen müssen. ]

Es hat aber bisher ein großer Mißbrauch mit diesen Ausdrücken zur Einteilung der verschiedenen Prinzipien, und mit ihnen auch der Philosophie, geherrscht: indem man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm, und so, unter denselben Benennungen einer theoretischen und praktischen Philosophie, eine Einteilung machte, durch welche (da beide Teile einerlei Prinzipien haben konnten) in der Tat nichts eingeteilt war.[78]

[Kant müßte jene Philosophien, die nach seiner Ansicht den Unterschied der Freiheits- und Naturbegriffe mißverstanden und mißbrauchten, direkt und unverstellt namhaft machen, um seine Kritik daran vom Odium eines unbegründeten Vorurteils zu befreien. Wer war denn so verwirrt, das „Praktische nach Naturbegriffen" zu interpretieren, wonach letztlich die Freiheitsbegriffe wie Naturbegriffe behandelt wurden? Verdächtige oder überführte Kandidaten waren für ihn vermutlich die empiristisch oder materialistisch-physikalisch denkenden Repräsentanten der englischen und französischen Aufklärung.

Ein „Kant heute" würde staunen, zu welchen „Einteilungen" moderne und postmodernen Philosophien der Gegenwart mittlerweile gelangen oder gelangen würden, sofern ihnen das Problem „Einteilung der Philosophie und Wissenschaften" überhaupt noch als Problem zugänglich ist. Der moderne oder postmoderne Philosophie-Standpunkt ist multiperspektivisch: Warum soll man die Dinge dieser

Welt nicht aus beiden Grundperspektiven und mehr noch, aus deren (!) unübersehbar vielfältigen Subperspektiven betrachten dürfen? Die Welt der Freiheit unter Prinzipien der Natur, die Welt der Natur(en) unter den Prinzipien einer freien und von „allen Schubladen und Scheuklappen“ emanzipierten Philosophie?

Ist dieser Schritt vollzogen, ist der Vorwurf, Philosophie mache Einteilungen, durch die „in der Tat nichts eingeteilt“ werde, hinfällig geworden. Wissenschaften, - nach den Strömungen der Zeit mal diese, mal jene -, übernehmen die Rolle und Aufgabe der vakant gewordenen Philosophie. Gegenaufklärung statt Aufklärung lautet nun das neue Epochen-Paradigma. Ist aber die Vernunft abgedankt, droht eine Desorientierung der Kultur, die, chronisch geworden, eine „von allen guten Geistern“ verlassene Welt hinterläßt. Dann ist guter Rat mehr als teuer und nur mehr bei den Sibyllen eins verborgenen Delphis zu finden.]

Der Wille, als Begehrungsvermögen, ist nämlich eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und alles, was als durch einen Willen möglich (oder notwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder notwendig): zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der leblosen Materie, durch Mechanism, und, bei Tieren, durch Instinkt) zur Kausalität bestimmt wird. –

[Wie kommt Kant dazu, vom Begriff der Freiheit, der soeben noch den totalen Gegensatz zum Begriff der Natur machte, zum Begriff des Willens zu springen? Wenn der Wille am Anfang aller unserer Weltbegriffe stehen soll können (wie bei Schopenhauer), wäre nicht die Natur, sondern das Denken (des Denkens) der passende Gegenbegriff gewesen?

Die naheliegende Annahme, Kant hätte diese Variante gemieden, weil er nicht ins idealistische Fahrwasser seiner Nachfolger geraten wollte, wäre jedoch verfehlt. Sie wäre als Rückprojektion aus den Jahren nach Kants Tod erkennbar. Für den kritischen Kant ist die Option, das Denken (des Denkens) als oberste Systeminstanz zu inthronisieren, keine mehr. Sein Vernunftsystem kennt weder einen erkennbaren Weltgeist noch einen begreifbaren absoluten Geist.

Kants „mancherlei Naturursachen“, worunter nun unvermittelt auch die Freiheit fällt, wirft systematische Fragen auf. Die Logik der Kausalität gebietet, bei Ursachen nach ihrem Woher und Wodurch wie zugleich nach ihrem Worauf und Wozu zu fragen. Da die Freiheit des Menschen, nach Kants eigenem Ansatz zweier entgegengesetzter Begriffe (Natur versus Freiheit und umgekehrt) keine Naturursache sein kann, kann sie die Natur lediglich als Worauf und Wozu zum Vorwurf und Gegenstand haben. Eine Freiheit, die nicht auf die Natur von Mensch und Welt wirkte, würde ins Leere und daher nicht als Ursache wirken. Dennoch ist es zumindest mißverständlich, Freiheit als „Naturursache“ zu benennen.

Kants Reflexion über den Willen, wonach dieser „nach Begriffen“ wirke, generiert offensichtlich einen jener „erweiternden Grundsätze“, von dem vorhin die Rede war.

Weil der Freiheitsbegriff an ihm selbst gleichsam zu glatt und unergreifbar ist, müsse er von seinen ausführenden Organen her, vorab dem Willen des Menschen, erfaßt werden. Und dabei offenbart sich unserer Vernunft, daß der menschliche Wille ohne begleitenden oder (wie hier) führenden menschlichen Intellekt denkunmöglich ist.

Der Einwand: der menschliche Wille wirke zumeist nicht nach Begriffen, sondern nach Sympathien und Antipathien, nach Gefühlen, Vorurteilen und anderen sozialen Zwängen, wobei verinnerlichte Kindheits- und Jugenderziehungsprozeduren eine bedeutende Rolle spielen, müßte Kant erst noch zerstreuen und widerlegen. Vermutlich dadurch, daß der den genannten außerbegrifflichen Mächten deren zugrundeliegende Begriffe als eigentliche Befehlsgeber nachwiese. Diese blieben somit immer im Dunkeln, weil sie nur durch tiefenschürfendes Denken erfaßbar sind.

Nicht nur weil wir einen Willen *vorstellen*, der uns freie Handlungen erlaubt, sondern weil dieser Wille *wirkliche* (nicht nur denkbare und vorstellbare) Freiheitshandlungen ermöglicht, ist der Wille das erste Organ des Begriffes der Freiheit. Es ist wirklich möglich, beispielsweise eine schwierige Felswand wie ein dazu geborener Käfer hoch zu klettern, wenn uns unsere Begriffe dazu angeführt haben. Was seit der Neuzeit Sitte wird, um in der Moderne Sport zu werden.

„Praktisch-möglich“ in diesem neutralen Modus von Ermöglichung verstanden, scheint moralisch indifferent, jenseits von Gut und Böse zu sein. Nicht zufällig ein gründendes Dogma der ästhetischen Religion des ersten Übermenschen der Menschheitsgeschichte.

Physisch mögliche oder notwendige Kausalitäten sollen nun „nicht durch Begriffe“, sondern durch Mechanismus oder Instinkt wirken. Der Sinn des Ausdrucks „durch Begriffe“ wirken und wollen, wird deutlicher: Wohl liegen die Begriffe des Mechanismus und der Instinktsysteme auch diesen Welten zugrunde, widrigenfalls sie nicht begreifbar, sondern unbegreifbar außerhalb unserer theoretischen Vernunft existierten. Im System des menschlichen Wollens und Handeln liegen jedoch selbsteinsichtige Begriffe vor, die folglich auch dazu dienen, Verantwortung vor ihnen einzufordern.

Kants System ist damit in nuce bereits umzirkt: Es gibt Kausalität aus Natur, und es gibt eine dagegen ganz andersgeartete Kausalität aus Freiheit. Doch peinlicher- und spannenderweise haben sich diese beiden Welten ausgerechnet im Willen und Denken des Menschen zur selben Zeit und am selben Ort eingefunden. Wäre dieser Kelch an uns vorübergegangen, wäre auch der Wein der Philosophie nicht ausgegossen worden. ]

Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen: ob der Begriff, der der Kausalität des Willens die Regel gibt, ein Naturbegriff, oder ein Freiheitsbegriff sei.

[Dieser Satz scheint eine „Unbestimmtheit“ für das „Praktische“ zu gewähren, die auch für Kant problematisch sein muß. Dennoch bleiben Zweifel, ob Kant die eingangs

erörterte Problematik der Naturkausalität als Woher und Wodurch versus Worauf und Wozu zureichend geklärt hat. Obwohl Natürliches (als Material und als Form) in jedes menschliche Wollen und Handeln hineinspielt, wird der Mensch unter keinen Umständen als „Teil der Natur“ faßbar.

Die Zweideutigkeit des Kantischen Naturbegriffes ist der Denkweise und Rhetorik der Aufklärung geschuldet: Natur als Natur versus „Natur“ als Wortsubstitut für Vernunft tut das Übrige zu einem Epochenvorurteil hinzu, von dem wir teilweise immer noch abhängen: Wären wir nur Teil der Natur geblieben, müßten auserwählte Städte und Länder nicht im globalen Klimanotstand leben.]

Der letztere Unterschied aber ist wesentlich.

[Ein wesentlicher Unterschied ist einer von Wesen. Wesen besitzen die Identität eines Fürsichseins, das sich von anderen Identitäten und deren Fürsichsein unterscheidet. Ob Kant diese ontologische Reflexion teilen würde, ist mehr als fraglich, weil ein transzendentaler Begriff von „wesentlich“ und „Wesen“ anders argumentiert, wie sich zeigen wird.

Befinden sich die Individuen aller Arten von Wesen in ihrer Welt: Anorganismen und atomare Elemente in ihren kosmischen Welten, Tiere in der von Fauna, Pflanzen in der von Flora, Menschen in der von Menschheit, bedingt der Beginn einer Menschheitsgeschichte das Zusammenleben verschiedener Wesenswelten, obwohl der Wesensunterschied dadurch nicht aufgehoben wird. Scheinbar triviale Wahrheiten, die dennoch Abgründe bergen.

Beispielsweise den faktischen, daß Lebendige und Unlebendige zwar aufeinander angewiesen sind, jedoch nicht durch vollständige Gegenseitigkeit und Wechselwirkung: Denn nicht ist die Natur, weder im terrestrischen noch im kosmischen Sinne, auf die Freiheitsweilt des Menschen angewiesen, wohl aber diese auf jene. Und planetarisch sind Floren möglich ohne Faunen, nicht aber umgekehrt; weiters Planeten und andere kosmische Himmelskörper ohne Faunen und ohne Floren. - Durch welche Prinzipien sind diese trivialen Reflexionen ermöglicht? Durch einen Naturbegriff, der die transzendentale Reflexion und Begründung übersteigt?]

[1]Denn, ist der die Kausalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Prinzipien technisch-praktisch; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch-praktisch: [2]und weil es in der Einteilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntnis verschiedener Prinzipien bedarf, so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die andern aber ganz allein den zweiten Teil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie, ausmachen.

[[1] Sollte Kant die Prinzipien des Organismus und seiner unermeßlich vielen Arten gleichfalls unter „lediglich technisch-praktische Prinzipien“ subsumieren, würde er auf Descartes Spuren wandeln. Wenn auch möglicherweise aus anderen Gründen wären Organismen letztlich doch nur erweiterte Maschinen.

Das Organische als bloße Setzung unserer Urteilskraft, weil nur diese alle organischen Kausalitäten als „Organismus“ beurteile, erscheint uns problematisch. Wir halten für objektiv gesichert, daß organische Kausalität in großer Vielfalt in unserer Welt existiert, auch dort, wo keine urteilenden Menschen zugegen sind. Ob dies ein Grund für Kants idealistische Nachfolger war, die transzendentale Grundlage seines Systems zu überschreiten? Woher bezog Kant welche Kategorien, um seinen Begriff des Lebens zu begründen?

Daß nicht jede Kausalität, die der Freiheitsbergriff ermöglicht „moralisch-praktisch“ ist, wurde schon erwähnt. Auch im Reich der Kunst und Künste beispielsweise kann und muß nicht jede Erscheinung ein Symbol der Moralität, sei es dieser überhaupt, sei es der Kunst und Künstler sein.

[2] Nach Kants eigenen Systemprämissen muß die Verschiedenheit der Gegenstände schon gegeben sein, ehe die Verschiedenheit der entsprechenden Erkenntnis-Prinzipien tätig wird. Dies gilt zumindest für alle sinnlich und empirisch gegebenen Gegenstände dieser Welt, denn das Gegebensein der Dinge kann laut „Kritik der reinen Vernunft“ weder durch Akte der Rezeptivität unserer Sinne noch durch Akte der Spontaneität unseres Verstandes *erstursächlich* erklärt werden.

Daraus folgt die unabweisbare Frage: woher kommen die apriorischen Erkenntnisprinzipien, durch die wir die Natur apriorisch erkennen (sollen)? Für Kant selbstverständlich allein aus den Tiefen und Mächtigkeiten des Verstandes. Und woher dieser komme, sei eine nicht mehr vernünftig zu stellende Frage, weil sie an das Tabu eines Grundvermögens, eben des apriorisch denken könnenden Verstandes rühre.

Ein weiteres Problem ergibt sich im Raum der ästhetischen Vernunft, die nach Kant keine Vernunft, auch kein Verstand, sondern lediglich der Geschmack begründen könne. Daher scheint Kant schon hier, wenn auch verborgen, eine Leerstelle zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, zwischen Naturlehre und Sittenlehre offenzulassen, obwohl oder weil er auf die „Verschiedenheit“ der weder moralisch noch naturwissenschaftlich begreifbaren ästhetischen Gegenstände (noch) nicht eingeht.

Das Geschmacksurteil wäre die allein konstituierende, allein „er-urteilende“ Kraft, um ästhetische Gegenstände der Natur und Kunst als entweder gefallende oder missfallende oder gleichgültige zu behaupten und zu erfahren. Und Grundsätze des Geschmacks entbehrten aller theoretischen wie auch praktischen Begriffe und Grundsätze. Wem die Musik der Rolling Stones oder Udo Lindenbergs besser gefällt als die Musik Beethovens oder Chopins ist aus dem Schneider.]

Alle technisch-praktische Regeln (d.i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben), so fern ihre Prinzipien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Korollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden.

[Diese These ist ungenügend bzw. sich widersprechend, nach Kants eigenen Erkenntnissen. Wenn die Prinzipien einer produktiven Technik auf Begriffen beruhen, die durch unseren Verstand einsehbar und begründbar sind, sind sie allerdings als Korollarien (triviale Folgerungen und „Geschenke“) spezieller theoretischer Regelsysteme erkennbar und fundiert. Aber davon sind die Regeln des Geschmackes, besonders des ästhetischen, qualitativ unterschieden. Auch und besonders dann, wenn es sich bei diesen um lediglich regellose Regeln, um Sympathie und Antipathie, um meist jugendliche Anerziehung oder Nichterziehung („Sozialisierung“) handeln sollte.

Die harmonischen und kontrapunktischen Regeln des musikalischen Satzes, geschichtlich als strenger und freier Satz benannt, sind überaus verständig und vernünftig. Aber die Werke der Musik, die auf dieser Grundlage durch die Epochen der abendländischen Musikgeschichte hindurch errichtet wurden, gefallen oder mißfallen nicht wegen dieser Grundlage allein. Was noch fehlt, ist das Genie der Kompositeure, deren „Natur“ (eine spezielle Genievernunft) der Kunst und damit auch deren Geschmack die Regel vorgibt. Ein weites Feld, auf das Kant noch zurückkommen muß, um sein Vernunftsystem vollständig abzuschließen.]

Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäß bestimmt werden kann.

[Nur sofern der Wille (der Handelnden) in seinem Tun den Triebfedern der Natur gemäß handeln muß, somit die Regeln seiner Produktivität im Rahmen der Naturbegriffe halten muß, nur insofern ist der Wille durch die Natur bestimmt. Keineswegs in der Wahl seiner Absichten und individuellen Ausführungen.

Daher könnte man sagen: der Dinge produzierende Wille ist stets zweifach bestimmt: einmal durch kulturell vorgegebene Naturbegriffe, dann durch selbstgesetzte Freiheitsbegriffe. Ein normales Haus ist ein durch die Normen natürlicher Bedingungen bedingtes Haus: der Eingang soll nicht im Dachgeschoß liegen, die Wände sollen gerade und nicht schwindelerregend gebuckelt und verdreht sein. (Hundertwasser-Häuser sind mit hausfeindlichen Wassern gewaschen: sie möchten einen neuen Markt für neue Genies eröffnen. Der Markt und dessen Konkurrenzregeln machen das moderne Genie, dessen nominalistische Singularität. Des Kaisers neue Kleider sind zu bewundern.)

Ein wirklich modernes Haus moderner Kunst beweist, daß der freie Künstlerwille mit hundert Wassern künstlicher Phantasie gewaschen wurde. Zur Not und für gewisse Stunden läßt sich auch in schwindelnden Häusern wohnen und leben. Die Natürlichkeit der Kunst beruhte freilich immer schon nur zu Hälfte auf (übertragenen) Naturbegriffen. Aber die andere Hälfte wurde durch Vernunft- und nicht durch Phantasiebegriffe getragen.

Eine moderne Brücke, die uns als scheiternde „ästhetisch“ vorgeführt wird, indem sie sich in der Mitte des zu überquerenden Stromes in dessen Abgrund beugt, ist nicht

nur denkbar, ihre natürliche Sinnlosigkeit könnte als Triumph moderner Sinnfreiheit abgefeiert werden. Aber Dinge, die lediglich nach Kunstbegriffen geschaffen werden, sind nicht jedermanns Sache, sie interagieren am Rangierbahnhof der internationalen Biennalen. Soviel zum Unterschied von vormoderner und moderner Kunst, vormoderner und moderner Kunstnatur.]

Doch heißen dergleichen praktische Regeln nicht Gesetze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften: und zwar darum, weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Prinzipien desselben[79] Gesetze heißen, und, mit ihren Folgerungen, den zweiten Teil der Philosophie, nämlich den praktischen, allein ausmachen.

[Aus dem Freiheitsbegriff resultieren für den Willen lediglich Vorschriften, sofern sich dieser im Raum der Künste und Geschicklichkeiten betätigt und äußert. Und Vorschriften sind kulturell wandelbar, keineswegs durch eine für alle Kulturen und Epochen verbindlich normierende Kunstvernunft gesetzt. Betätigt sich der Wille aber im Raum der Moralität und deren Kultur, werden aus Vorschriften Gesetze, soweit Kants fundamentaler Unterschied, der durch keinen Kulturrelativismus verschwindet. Obwohl die Geschichte durchaus verschiedene Moralsysteme und deren Fort- und Rückschritte kennt.

Dennoch knüpfen sich daran viele Fragen, beispielsweise auch an das geschichtlich fortschreitende System der Vorschriften in den Künsten und ihrer Geschichte. Scheinbar können Künstler stets neue und stets wieder eigene neue Vorschriften „erlassen“ und befolgen. Scheinbar ist unendlicher Fortschritt möglich, scheinbar lassen sich Löcher auch in den Himmel bohren.]

So wenig also die Auflösung der Probleme der reinen Geometrie zu einem besonderen Teile derselben gehört, oder die Feldmeßkunst den Namen einer praktischen Geometrie, zum Unterschiede von der reinen, als ein zweiter Teil der Geometrie überhaupt verdient: so, und noch weniger, darf die mechanische oder chemische Kunst der Experimente, oder der Beobachtungen, für einen praktischen Teil der Naturlehre, endlich die Haus-, Land-, Staatswirtschaft, die Kunst des Umganges, die Vorschrift der Diätetik, selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre, sogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affekten zum Behuf der letzteren, zur praktischen Philosophie gezählt werden, oder die letzteren wohl gar den zweiten Teil der Philosophie überhaupt ausmachen; weil sie insgesamt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin nur technisch-praktisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie gehören, jenen Vorschriften als bloßen Korollarien aus derselben (der Naturwissenschaft) unterworfen sind, und also keine Stelle in einer besonderen Philosophie, die praktische genannt, verlangen können.

[Abrupt wendet sich Kant Spezialgebieten zu, um seine Thesen über das Verhältnis der - eingeteilten - Philosophie zur Frage der Korollarien zu präzisieren. Seine Generalthese: obwohl aus dem Wissen fast aller Wissenschaften gewisse praktische Anwendungen ableitbar sind, deshalb sind diese Praxen und Techniken noch keineswegs durch praktische Philosophie zu beurteilen und zu bewerten. Weder verfügt die Philosophie über Prinzipien, um die „Probleme der reinen Geometrie" zu beurteilen, (woraus allerdings folgen würde, daß die reine Mathematik (Geometrie und Algebra) insgesamt nicht Teil einer – theoretischen - Realphilosophie sein könnte), noch sei der Name „praktische Geometrie" passend, um die „Feldmeßkunst" zutreffend zu benennen (wohl eine wortklaubende Übertreibung Kants.)

Analog dazu, jedoch rigoroser, seien alle praktischen Beobachtungen und Experimente in Chemie, Naturwissenschaften, aber auch in der Landwirtschaft, der Staats- und Finanzwissenschaft kein Objekt der praktischen Philosophie. Kant scheint zu befürchten, daß die Philosophie ohne klare Abgrenzung auch ihrer *praktischen Philosophie* am Ende noch Knigges Lehre oder die Methoden des gesunden Lebens (Diätetik) philosophisch begründen müßte. Nicht einmal die Praxen der Askese und des Tugendtrainings (so zu reden) könnten Inhalt und Thema der wirklich praktischen Philosophie sein.

Offensichtlich möchte Kant der Agenda *praktische Philosophie* einen Eigenraum freihalten, um ihren eigentlichen Gegenstand nicht durch eine zerstreute Beschäftigung mit den angeführten Praxen und Techniken zu verfehlen. Der langen Rede kurzer und eindeutiger Sinn: praktische Philosophie ist Moralphilosophie und hat es allein mit deren Begründung, allein mit der Theorie der praktischen Moral, nicht mit der praktizierten Moral zu tun. Daß Kants *Kritik der praktischen Vernunft* diese rigorose Trennung nicht durchhält, spricht für sie und sein Geschick, Theorie und Praxis auch in der Moralität nicht stur und „dogmatisch" zu trennen.

Aber seine Rigorosität antwortet in diesem Fall auch auf eine geschichtliche Entwicklung der Philosophie: Vor der Aufklärung und teilweise noch in ihr, hieß fast jede Art von Beschäftigung mit fast jeder Art von Gegenstand und Thematik „Philosophie." – Wie sehr die Gegenwart durch eine Wiederkehr einer möglichen Gegenaufklärung bedroht ist, ist auch daran bemerklich, daß wir heute ganz ungeniert wieder von der Philosophie der Firma X., der Philosophie des (Fußball)Vereins Y. und der Philosophie der Produkte und Marken von A. bis Z. reden.]

Dagegen machen die moralisch-praktischen Vorschriften, die sich gänzlich auf dem Freiheitsbegriffe, mit völliger Ausschließung der Bestimmungsgründe des Willens aus der Natur, gründen, eine ganz besondere Art von Vorschriften aus: welche auch, gleich denen Regeln, welchen die Natur gehorcht, schlechthin Gesetze heißen, aber nicht, wie diese, auf sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem übersinnlichen Prinzip beruhen, und, neben dem theoretischen Teile der Philosophie, für sich ganz allein, einen anderen Teil, unter dem Namen der praktischen Philosophie, fordern.

[Daß die moralisch-praktischen Vorschriften für Kant Gesetze sind, dies aber wiederum nur sein können, wenn sie nicht nur auf dem Freiheitsbegriff, sondern zugleich auf einem Vernunftbegriff basieren, deutet die abschließende Formel „eine ganz besondere Art von Vorschriften“ geradezu hinterlistig an.

Kant schleicht sich gleichsam in den Dschungel aller Vorschriften ein, um die Rarität einer ganz besonderen Vorschriften-Pflanze zu entdecken. Die Frage ist und bleibt seitdem: welche Vernunft meinen Kant und die Seinen, wenn sie sich anschicken, Vorschriften im Rang von Gesetzen zu säen oder zu pflücken? War die Gesetze schaffende Praktische Vernunft Kants wenigstens innerhalb der Philosophie (der Aufklärung) konsensfähig? Sie war es natürlich nicht. Anders ist beispielsweise nicht zu erklären, daß gewisse „Eliten“ Europas (Deutschlands) nach Kant imstande waren, auch den Kommunismus als fortschreitende Entwicklungsstufe der Aufklärung zu „erkennen.“

Daß aber die heutigen Eliten eines neuen EU-Europa einem liberalistischen Freiheitsbegriff huldigen, der mit einem Vernunftbegriff, der Vorschriften im Rang von moralischen Gesetzen begründen soll können, unüberwindliche Schwierigkeiten haben müssen, liegt auf der Hand. Den Kommunisten wurde ein ökonomistischer Vernunftbegriff zum Verhängnis, die Bobo-Europäer und deren Eliten von heute droht ein Nullbegriff von Vernunft in den Abgrund zu ziehen.

Kants berühmt-berüchtigte Analogie zwischen Naturgesetzen und Moralgesetzen regt immer noch zu gründlichen Reflexionen an. Der harmlos scheinende Satz, Naturgesetze beruhten auf sinnlichen Bedingungen, die Gesetze der Moralität auf „einem übersinnlichen Prinzip“, das verdiene und fordere, nicht in einer Abteilung der theoretischen Philosophie behandelt zu werden, umschreibt den Gründungsakt von Kants Primat der praktischen vor der theoretischen Philosophie.

Und das neue Europa, indem es den Menschenrechten - mächtigste Frucht der moralischen Aufklärung -, wie einer neuen Religion huldigt, scheint somit aufklärungsaffin und nicht „boboaffin“ zu sein. Doch könnte es mit dieser Frage ähnlich stehen wie mit der altvertrauten, ob Kants moralischer Rigorismus nicht übertrieben habe: allzu viel praktiziertes höchstes Recht führe zur Vernichtung von Recht und Vernunft

Die Gesetze des politischen Lebens von Staaten und Über-Staaten lassen sich – nicht einmal bei „bestem Willen“ - , auf nur moralische Gesetze reduzieren, auch nicht aus diesen ableiten. Das Zusammenleben einer polis, von der kleinsten zur größten, beruht auf einem anderen und weiteren Vernunftbegriff. Aber dieser kann auch nicht der des abgelaufenen Weltkommunismus sein, wie ein neomarxistischer Papst seit Jahren zu predigen nicht müde wird: „Gott kennt keine Ausländer.“

Kants Frage nach einem Moses neuer Gesetze für eine Menschheit im totalen Umbruch, bleibt aktuell wie am ersten Tag. An ihrer Beantwortung hängt die Möglichkeit einer vernünftigen Fortsetzung des Projekts Aufklärung selbst. Eine Schicksalsfrage, an deren Beantwortung auch das künftige Schicksal Europas hängt. (Wenn sich in der Geschichte neue Abgründe eines neuen Schicksals auftun, folgt

zwangsläufig die totale Überforderung der Politik als Menetekel künftiger Katastrophen. Man muß nicht Kassandra sein, um der Politik des heutigen Europas nach dem Ende der Pax americana diesen fatalen Zustand zu bescheinigen ]

[1 ] Man siehet hieraus, daß ein Inbegriff praktischer Vorschriften, welche die Philosophie gibt, nicht einen besonderen, dem theoretischen zur Seite gesetzten, Teil derselben[80] darum ausmache, weil sie praktisch sind; denn das könnten sie sein, wenn ihre Prinzipien gleich gänzlich aus der theoretischen Erkenntnis der Natur hergenommen wären (als technisch-praktische Regeln); sondern, [2 ] weil und wenn ihr Prinzip gar nicht vom Naturbegriffe, der jederzeit sinnlich bedingt ist, entlehnt ist, mithin auf dem Übersinnlichen, welches der Freiheitsbegriff allein durch formale Gesetze kennbar macht, beruht, und sie also moralisch-praktisch, d.i. nicht bloß Vorschriften und Regeln in dieser oder jener Absicht, sondern, ohne vorgehende Bezugnehmung auf Zwecke und Absichten, Gesetze sind.

[[1]Das erste Argument scheint nochmals alle praktischen Handlungsregeln (Vorschriften), die lediglich die Zwecke der theoretischen Vernunft realisieren sollen, radikal zu distanzieren: Sie sind und bleiben theoretische Vorschriften, nicht wirklich praktische im moralischen Sinne. Damit gerät Kant allerdings in einen Widerspruch und Gegensatz zum bios theoretikos des Aristoteles: Philosophie um ihrer selbst willen kann nach Kant der Menschheit höchstes Gut nicht sein.

Dies schon deswegen nicht, ist ergänzen, weil Kant die theoretische Erkenntnis auf die Natur begrenzt, obwohl er selbst doch auch - mehr oder weniger - alle Felder der Philosophie bearbeitet hat. Eine Arbeit, die sich in Vorlesungen und Büchern niederschlug, die Kant wohl nicht einer (anwendungs)praktischen, einer nur pragmatisch-technischen Philosophie zugeordnet haben wollte.]

[2] Kants Verständnis von praktischer Philosophie ist eigen und radikal durch den Freiheitsbegriff definiert. Die Freiheit des Menschen erfordere eine ganz andere Art von Praxis als alle Praxen, die ihre Ziele und Methoden (Mittel und Strategien zur Erreichung ihrer Zwecke) aus den Inhalten der theoretischen Welterkenntnis, aber auch aus der theoretischen Selbsterkenntnis des Menschen ableiten. Psychologie kann ohne Moralität forschen und erkennen, alle Naturwissenschaften ohnehin. So gut wie alle Wissenschaften können ihr Geschäft führen und betreiben, ohne den Begriff der Freiheit zur Kenntnis zu nehmen. (Was zwangsläufig vor allem in den Wissenschaften der Geschichte und der Politik zu wüsten Verwechslungen und Verwirrungen führen muß.)

Die lediglich formale Gesetzlichkeit, die dem Kantischen Freiheitsbegriff zu entnehmen sei, war ein weiterer früher Kritikpunkt an seiner Philosophie einer praktischen Vernunft (die über alle theoretische hinaus sei.) Hier sei zunächst nur das Faktum des Kantischen Arguments erörtert.

Würde dem Freiheitsbegriff ein System inhaltlicher Gesetze inhärieren, oft als „materiale Wertinhalte“ benannt, hätten wir doch wieder eine Mittel-Zweck-Vernunft vor uns, die uns anhalten könnte und müßte, gegebenen Werten zuzustimmen und deren Ziele zu befolgen, weil sie solche sind: Ein Zirkel, den aber schon unsere theoretische Vernunft jederzeit als faulen Zirkel durchschauen kann und muß.

Werte enthalten immer schon Vorschriften und Regeln „in dieser oder jener Absicht“, aber ihre Übereinstimmung mit der Vernunft des Freiheitsbegriffes, die Kant hier allerdings noch voraussetzt, wird entweder stillschweigend und nichtdenkend („unkritisch“) oder überhaupt als gleichgültig angenommen: Weil das Überleben von Menschen und Kulturen bereits ein höchster Wert, somit auch ein höchster moralischer Wert sei. Ein fataler Grundsatz, den die Ideologien des 20. Jahrhunderts verhängnisvoll auszunutzen verstanden.

Es soll ein Freiheitsbegriff möglich und erkennbar sei, der allen sinnlichen Werten, die immer nur als kulturbedingte Wechselbälge, somit nicht „auf dem Übersinnlichen“ (der Vernunft) beruhen, als schlechthin übersinnlicher Wert vorzuziehen sei. Das Wort „Wert“ findet sich in Kants Argumentationen häufig, nicht aber im Sinne von Inhalten und deren Gesetzen, die dem Freiheitsbegriff gesetzlich vorgesetzt wären.]

## II. Vom Gebiete der Philosophie überhaupt

[81] (1) So weit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens nach Prinzipien, und mit ihm die Philosophie. (2) Der Inbegriff aller Gegenstände aber, worauf jene Begriffe bezogen werden, um, wo möglich, ein Erkenntnis derselben zu Stande zu bringen, kann, nach der verschiedenen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit unserer Vermögen zu dieser Absicht, eingeteilt werden. (3) Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen, ob ein Erkenntnis derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld, welches bloß nach dem Verhältnisse, das ihr Objekt zu unserem Erkenntnisvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. –

[(1) Kants These und Appell an Philosophie und Philosophen: Eure Prinzipien seien apriorisch, alle anderen sind keine philosophischen, dürfte in der heutigen Philosophie kaum konsensfähig sein. Dennoch müssen sich Philosophien, die für ihre Erkenntnisse kein transempirisches Prinzip voraussetzen, fragen lassen, was sie von allen anderen, mittlerweile unübersehbaren und beliebig empirischen Wissenschaften unterscheidet?

Wäre demnach das Argument Kants nicht zu retten, wäre auch eine Philosophie, die den Wissenschaften gegenüber als transempirische Autorität auftreten könnte, unmöglich geworden. Diese Alternative macht die Beschäftigung mit Kants Prämissen zeitlos aktuell und auch zeitlos dramatisch.

Kants These besagt zudem, es sind Prinzipien in der Welt präsent, die nur unserem Denken, dem Selbst unseres eigenen Daseins zugänglich sind. Eine Adelung von Welt

und (menschlichem) Denken, das an die große Tradition der Philosophie anschlußfähig schien oder scheint, und dies im Namen einer Aufklärung durch eine Vernunft, die über den Status ihrer Begriffe und Prinzipien verbindliche Auskunft geben sollte (können). Höhere Ansprüche an Philosophie und menschheitliches Denken sind kaum vorstellbar. - Gleichsam biblisch gesprochen: was ihr aus der Welt nehmt, das ist von der Welt; was ihr aus Euch nehmt, das ist höheren Geistes, höherer Herkunft und höherer Macht.

(2) Es ist auch konsequent, wenn Kant die Einteilung des Inbegriffs aller apriorischen Begriffe nicht an eine Ontologie, sondern an „unser Vermögen", solche Erkenntnisse „zu Stande zu bringen" bindet. Dadurch wird ansinnbar, daß jeder Mensch, nicht nur der philosophische, durch vernünftiges Denken Zugang zur Quelle habe: Grundsatz einer objektiven Aufklärung, vermittelt durch die Subjektivität aller selbstaufgeklärten Subjekte. Mehr Vertrauen in die Präsenz einer objektiven Vernunft, die das (menschliche) Subjekt nicht überspringt, dürfte kaum möglich sein. Von Gott ist hier weder objektiv noch subjektiv die Rede, Kants Aufklärung möchte ohne zu glaubende absolute Begründung leisten, was bisher noch nicht geleistet wurde.

Merkwürdig ist dennoch, daß die verschiedenen Vermögen, apriorische Erkenntnisse zu Stande zu bringen, zunächst keine qualitative Einteilung erfahren. Man hätte erwarten können: je nach Gegenständlichkeit seien diese oder jene apriorischen Begriffe vorauszusetzen, wenn die Erfahrung und damit auch die erscheinende Existenz der Gegenstände nachweisbar sein soll. Stattdessen: zulängliche und nicht zulängliche Vermögen: ein Leistungsnachweis aller apriorischen Vermögen, anstelle ihrer wirklichen Einteilung?

(3) Unbeirrt transzendental auch das dritte Argument: apriorische Begriffe resultieren allein aus der Relation, die ihre Objekte zu unserem Erkenntnisvermögen haben. Soll dieser Satz nicht tautologisch sein (alle apriorischen Begriffe sind Teile eines apriorischen Erkenntnisvermögens), müssen die Objekte qua Gegenstände von den Objekten qua apriorische Begriffe unterscheidbar sein. Erstgenannte Objekte müssen zugleich auch empirische Gegenstände, die zuletzt genannten dürfen und müssen frei von aller Erfahrungsherkunft sein.

Die ganze Welt, die Totalität der Gegenstände sei zwiefach und doch eine: empirische Prinzipien bewegen unseren empirischen Verstand, indes die apriorischen zusätzlich zu den empirischen das eigentlich philosophische Vermögen auszeichnen. Ein einfacher arithmetischer oder geometrischer Gegenstand mag nach empirischen Prinzipien endlos hin- und her wendbar sein; die Wende in seinen Grund, der die Möglichkeit seiner Existenz erklärt, bedarf apriorischer Prinzipien. Weder 2+2=4 noch Kreis und Dreieck sind Konstrukte empirisch experimentierender Menschensatzungen.

Außerdem sollen die apriorischen Begriffe sogar auf Gegenstände gehen können, bei denen gar nicht sicher sei, ob deren Erkenntnis überhaupt möglich ist. Kants transzendentale Logik faßt somit Grenzbegriffe für Gegenstände ins Auge, die gänzlich ohne empirische Herkünfte, Inhalte und Zwecke möglich sein könnten. Eine

wohl auch theologische Andeutung im Rahmen des Aufklärungsprogramms von Kants Transzendentalphilosophie. Hieß es früher, ihr sollt Euch keine Bilder machen, lautet der Imperativ jetzt: macht Euch keine Begriffe von dem, der Euch darüber keine Begriffe gegeben hat. ]

(1) Der Teil dieses Feldes, worin für uns Erkenntnis möglich ist, ist ein Boden (territorium) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnisvermögen. (2) Der Teil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (ditio) dieser Begriffe, und der ihnen zustehenden Erkenntnisvermögen. (3) Erfahrungsbegriffe haben also zwar ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne, aber kein Gebiet (sondern nur ihren Aufenthalt, domicilium); weil sie zwar gesetzlich erzeugt werden, aber nicht gesetzgebend sind, sondern die auf sie gegründeten Regeln empirisch, mithin zufällig, sind.

[ (1) Den apriorischen Begriffen wird ein Erkenntnisfeld zugewiesen, auf dem sich die „dazu erforderlichen Erkenntnisvermögen“ betätigen können. Das Erkenntnisvermögen fällt nach landläufiger Ansicht unter Subjektivität, das Erkenntnisfeld unter Objektivität, und die apriorischen Begriffe notwendigerweise unter beide – das subjektive und das objektive - Feld. Wie ein Bauer seine Felder vor der Aussaat observiert, hat Kant die seinen zur Bestellung eingeteilt.

Entscheidend ist natürlicher- und sachlicherweise die Frage nach der Berechtigung einer doppelten Bestellung und Besamung: Wer oder was garantiert, daß die Rechtmäßigkeit der apriorischen Begriffe sowohl dem subjektiven wie auch dem objektiven Feld entstammt bzw. entspricht? Denn Kant muß den Samen irgendwoher nehmen, soll sein Ansatz nicht unter das Verdikt fallen, eine willkürliche Erfindung und Konstruktion, ein bloß philosophisches Phantasma anzubieten.

Gemeinhin wird Kants Transzendentalphilosophie unter „subjektiver Idealismus“ rubriziert, - eine offenbar fragwürdige Zuschreibung, wenn die „doppelte Bestellung und Besamung“ begründbar ist. Und um die Frage der Begründbarkeit muß sich in einer Philosophie der Letztvermögen des menschlichen Erkennens noch das kleinste Begriffsrädchen drehen. Denken wir aber in Illusionen und Konstruktionen, sind wir von allen Sorgen um mögliche Letztbegründungen für mögliche Letztvermögen befreit. Um einen hohen Preis, wie leicht einzusehen ist.

Nochmals: mein apriorischer Begriff X. muß in meinem Denken absolut verankert sein, denn er kann nicht vom Objekt Y dieses Denken herrühren, weil dieses keine Begriffe absondert. Und dennoch soll derselbe Begriff auch am anderen Ufer verankerbar sein: welches Boot, welches Schiff hat ihn hinübergeführt, und welches führt ihn von dort wieder ans hiesige Ufer zurück? Denn die Verbindung beider darf in keinem Moment des Erkennens abreißen.

Das vorphilosophische Denken lebt dagegen in der wohligen Annahme, die Dinge sondern zwar keine Begriffe, aber immerhin Anschauungen, Bilder, Vorstellungen,

auch Gefühle etc. ab: genügend Hausrat, um das Haus des menschlichen Lebens zu bestellen. Annahmen, die in der glücklichen Vorannahme leben und gedeihen, der Kelch der Warumfragen werde zeitlebens an uns vorüber gehen.

(2) Unter apriorisch versteht Kant offensichtlich nicht nur die Dimension von Grund und Ermöglichung, sondern auch die von Norm und Gesetz. Apriorische Begriffe vermessen gleichsam das durch sie normierte Feld. Ihre Erkenntnisse seien gesetzgebend, sie lassen kein Zuwider-Denken zu.

Diese Aussage muß unseren empirischen Verstand beunruhigen und vielleicht sogar empören. Unser Denken könnte somit - unter Kants Annahme - sogar dazu anführen, unserem freien Erkennen gewisse Gesetze, die einzuhalten wären, vorzuschreiben. Wo bliebe dann die Freiheit unseres Erkennens – der Welt und unseres Selbstes? Am hiesigen Ufer werden die Gesetze für das dortige Ufer ausgehandelt, dekretiert und importiert? Sollten wir vorher nicht das dortige Ufer in persönlichen Augenschein nehmen?

(3) „Kein Gebiet haben" scheint zu bedeuten: Erfahrungsbegriffe stammen aus unserer Erfahrung, enthalten aber keine Begriffe, die sich auf apriorische Realitäten an oder in den Erfahrungsobjekten beziehen. Demgemäß verfügten allein die empirischen Erfahrungsbegriffe über ein angebbares „Domizil." Eine merkwürdige Art der Begriffsunterscheidung.

Vielleicht ist diese hilfreicher: Erfahrungsbegriffe werden „zwar gesetzlich erzeugt", doch sind sie nicht gesetzgebend, weil aus ihren „Gebieten" (und deren Schein-Gesetzen) immer nur empirisch begründete Regeln folgen. Aber wie können Regeln, die aus empirischen Gründen immerhin *als Regeln* folgen und erkennbar sind, zugleich nur zufällige Regeln sein? Ihnen müßten doch zufällige Normen als zufällige „Gastgeber" zufälliger Erfahrungsbegriffe zugrunde liegen.

Sommersprossen in einem Menschengesicht müssen nicht sein. Nun sind sie aber im vorliegenden Fall unbezweifelbar, weil erfahrbar gegeben. Sie wurden auch nach gewissen Regeln der Pigmentbildung der menschlichen Haut gegeben. Sind empirische Regeln immer zufällige Regeln? Kant scheint sich über den Begriff des Zufalls in dessen Relation zu dem der Notwendigkeit nicht ausreichend beraten haben. Oder er hat sich lediglich undeutlich und verworren ausgedrückt. Eine Frage, die sich aufklären könnte, wenn der Unterschied der notwendigen von der zufälligen Zufälligkeit ins transzendentale Visier gerät.]

(1) Unser gesamtes Erkenntnisvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe, und das des Freiheitsbegriffs; (2) denn durch beide ist es a priori gesetzgebend. Die Philosophie teilt sich nun auch, diesem gemäß, in die theoretische und die praktische. Aber der Boden, auf welchem ihr Gebiet errichtet, und ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung, sofern sie für nichts mehr als bloße Erscheinungen genommen werden; denn ohne das würde keine Gesetzgebung des Verstandes in Ansehung derselben gedacht werden können.

[ (1) Am hiesigen Ufer: unser „gesamtes Erkenntnisvermögen“, am anderen Ufer die gesamten Gebiete desselben: Natur und deren Begriffe, Freiheit und deren Begriffe. Noch genauer: hier die empirischen und apriorischen Begriffe unserer ganzen Erkenntniskraft, dort die empirischen und apriorischen Realitäten aller Gebiete aller Natur und aller Freiheit, soweit sie uns, am hiesigen Ufer, zugänglich ist.

Offensichtlich kommt es darauf an, daß die hiesigen die dortigen Begriffe aufspüren und treffen. Die kontingenten der Natur wurden soeben aufgespürt, ohne daß klar geworden wäre, wie wir am hiesigen Ufer die Visiere unserer Waffen einrichten und ausrichten müßten, damit sie die zufälligen von den notwendigen Begriffen zielsicher unterscheiden.

(2) Nun soll das Erkenntnisvermögen durch seine beiden Gebiete, die man als seine Stammgebiete bezeichnen könnte, „a priori“ gesetzgebend sein (können). Folglich müssen uns gewisse Naturbegriffe erlauben und ermächtigen die gesamte Natur nach apriorischen Begriffen zu erkennen, obwohl und weil wir die Natur aus und durch Erfahrung immer nur unter aposteriorischen Begriffen erkennen können. Ebenso muß es Freiheitsbegriffe geben, die uns erlauben und ermächtigen, das zweite Gebiet, das der Freiheit, nicht nur aposteriorisch, sondern auch apriorisch, aus apriorischen Begriffen zu erkennen.

Woher und durch wen oder was wir diesen unbefleckten Schatz erhalten haben, steht zunächst noch nicht zur Diskussion. Das berühmte Beispiel der Kausalität mag bezüglich der Naturerkenntnis zur Veranschaulichung dienen: Empirische Kausalitäten, sogenannte konkrete Ursache-Wirkungsverhältnisse bedürfen empirischer Begriffe und Einsichten. Das Erdbeben von Lissabon fiel nicht vom Himmel, es stieg aus küstennahen Kalamitäten unter der Erde nach oben, wobei es zufällig auch eine prominente Stadt erschütterte.

Diese hatte das Pech, in einem schlechthin notwendigen Geschehen der Natur einen zufällig vorbeikommenden Statisten spielen zu müssen – am „falschen Ort zur falschen Zeit.“ Wäre nun der Begriff der Kausalität ein immer nur aus unserer Erfahrung (von realen Erdbeben) ableitbarer, müßten wir stets wieder bis zum nächsten Erdbeben warten, um eine schlechthin notwendige (gesetzliche) unterirdische Kausalität des Erdbebenvermögens der Erde behaupten und vorhersagen zu können. Die tektonische Notwendigkeit wäre das Übel einer zufälligen Gewohnheit, die die Erde entweder unterlassen oder die man ihr abgewöhnen könnte.

Nicht mit heißer unterirdischer Erde und tektonischen Plattenverschiebungen hat es die Freiheit des Menschen zu tun. Weshalb das tragische Zusammentreffen beider Kausalitäten im Jahre 1754 ein externes Schicksal, genannt Vorsehung, sollte ermöglicht oder vielmehr verbrochen haben. Die Inkommensurabilität der beiden Kausalitäten (von Natur und Freiheit) stand plötzlich außer Frage, gleichsam eine Offenbarung, die die Philosophie der Aufklärung zu nutzen wußte.

(3) Erkennt nun die Philosophie durch theoretische Begriffe die Natur, durch praktische die Freiheit, ist die Differenz von apriorisch und aposteriorisch für beide

„Gebiete“ mitzunehmen, auch wenn es Kant vordringlich darum geht, die Möglichkeit der apriorischen Erkenntnis als eigentlich philosophische Erkenntnis herauszuarbeiten und festzustellen.

Denn noch „eigentlicher“ gilt in der Realität der Gebiete die Untrennbarkeit von Empirie und Nicht-Empirie: Freiheit handelt immer auch unter kontingenten Bedingungen, die Gesetze der Natur lassen diese immer nur unter kontingenten Umständen tätig werden. Wann und wo ein Erbeben ausbricht, wann, wo und durch wen ein Verbrechen gewollt und ausgeführt wird, ist unvorhersehbar. Somit jenseits aller Philosophie und doch kein Nicht-Gegenstand für das Wissen und Erkennen der Menschheit.

(4) Nicht für die soeben genannten (kontingenten) Realitätserscheinungen soll demnach die theoretische und praktische Gesetzgebung unseres Erkenntnisvermögens gelten, sondern „immer doch nur“ für den „Inbegriff der Gegenstände aller Erfahrungen.“ Was ist ein Inbegriff, und wie kann dieser rechtfertigen, daß alle erfahrbaren Gegenstände der Erfahrung stets nur „bloße Erscheinungen“ desselben sein können? Ohne diese Relation von Inbegriff einerseits, Erscheinungen andererseits, könne der apriorische Verstand, so Kant interpretiert, keine (notwendige) Gesetzgebung für seine Erkenntnis aller Realität gründen und durchführen.

Begnügen wir uns mit der handelsüblichen Definition von „Inbegriff“, betreten wir das Gebiet eines Ideals: Es soll ein Begriff der Gegenstände (beider Begriffsgebiete) möglich sein, der an Vollkommenheit nicht zu übertreffen sei. Ja, sogar ein bestimmter realer Gegenstand soll als Inbegriff seines Gebietes möglich sein: dieser Mensch sei der Inbegriff eines pflichtbewußten Beamten, eines vollendeten Arztes, eines unübertroffenen Pianisten, eines vollkommenen Athleten. Woran sollen wir uns bei Kants Inbegriff halten? Daran, daß sein System erkannte Inbegriffe vorführt, oder daran, daß diese in der Welt, sei es unseres apriorischen Denkens, sei es in der realen empirischen Welt immer schon existieren?

Gesetze müssen somit den Erscheinungen inhärieren, ansonsten wären sie nicht als solche von und durch Inbegriffe realisiert oder realisierbar – Und es seien unsere apriorischen Begriffe, die uns ermächtigen, den Erscheinungen deren Gesetze vorzuschreiben. *Inbegriffe* scheint nur ein anderes und griffigeres Wort für *apriorische Begriffe* zu sein.

Nicht also fallen diese vom Himmel oder gelangen als Geschenke einer sonstigen Vorsehung an uns. Nein, wir müssen bereits im Besitz der richtigen und wahren Begriffe sein, um beispielsweise ein Erdbeben wie das von Lissabon unter seine unbezweifelbare (notwendige) Kausalität subsumieren zu können. (Weitere hundert Erdbeben, noch so intensiv erlebt und erfahren, hätten uns nicht dazu verholfen.)

Diese Kausalität (die wahre Ursache) war damals noch kaum erkennbar, und dennoch gültig für alle Zeiten (der freien Menschheit), - die Erscheinung einer tektonischen Bewegung, die sich unter ihrem Gesetz zu dieser einmaligen Ursache verdichten mußte. Daß wir sie Katastrophe nennen, gehört bereits dem Gebiet der

Freiheitsbegriffe an, und zu Recht: ein Ereignis der Natur, das tausendfach freies Leben freier Menschen vernichtet und beschädigt, ist in der Perspektive der Freiheit ein Akt äußerster Unfreiheit (scheinbar ärger als Verbrechen, Strafe und Gefängnis). In der Perspektive unserer erkannten Naturbegriffe eine notwendige Äußerung der gesetzmäßig „handelnden" Natur. Dennoch bleibt vorerst eine Kardinalfrage an Kants System von Verstand und Vernunft zurück: Welcher Unterschied besteht in diesem System zwischen Inbegriffen und apriorischen Begriffen?

Das Erdbeben zu Lissabon erschien als Inbegriff eines Erdbebens. Die Forschung, die danach einsetzte, um die Kausalitäten und Gesetze des geologischen Systems Erde zu erforschen, erschien als Inbegriff einer neuen Wissenschaft. Von dieser gelang es Goethe nicht, die richtigen Träume zu träumen oder zu erdichten. –: eine Kardinalfrage an Kants System von Verstand und Vernunft.]

Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand, und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft, und ist bloß praktisch. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend sein; in Ansehung des theoretischen Erkenntnisses (der Natur) kann sie nur (als gesetzkundig, vermittelst des Verstandes) aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum sofort gesetzgebend, weil sie auch technisch-praktisch sein können.

[Kant greift nun auf die Resultate seiner bisherigen Kritiken zurück: wie sich der Verstand durch seine ihm angehörenden Naturbegriffe einer gesetzgebenden Erkenntnis der Natur bemächtigt, zeige die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft und deren vorbereitende und begleitende Schriften zur Naturwissenschaft. Wie sich die reine (praktische) Vernunft durch den Freiheitsbegriff einer moralischen Gesetzgebung bemächtigt, zeige die Kritik der praktischen Vernunft.

Nun erfolgt aber eine Rücknahme des Postulats möglicher Gesetzgebung: die Vernunft könne nur im Gebiet der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft gesetzgebend sein. Eine Einschränkung mit weitreichenden Folgen. Durch diese wird aber die Möglichkeit des Verstandes, im Gebiet der theoretischen Vernunft, das allerdings auf die Erkenntnis der Natur beschränkt wird, gesetzgebend zu wirken, nicht aufgehoben.

Vermutlich aber doch in den Teilgebieten der Kultur und Geschichte: diese selbst (politische Weltgeschichte) sowie Religion und Kunst scheinen sich aller apriorischen Begriffe zu entziehen. Bliebe noch die Geschichte der Wissenschaften: diese scheint doch nicht ganz ohne Verstand und Vernunft vorangehen zu können.

Wie und warum die Vernunft nur im Praktischen gesetzgebend sein kann, wird sich auch in der Kritik der Urteilskraft nochmals zeigen. Denn Kant wird die Grundtheoreme der praktischen und der theoretischen Vernunft als Gegensatz memorieren müssen. Eine Antwort gibt schon der nächste Satz über die Beschränktheit der Vernunft in den Dingen der Naturerkenntnis: Nicht direkt, nicht

durch eigene Vernunftprinzipien, sondern nur durch Folgerungen aus Gesetzen, die der Verstand gibt, sei sie zu Erkenntnissen der Natur fähig; diese blieben „doch immer nur bei der Natur stehen."

Inwiefern dieser Verstand (der Philosophie) derselbe Verstand sein muß, der auch in den Wissenschaften wirkt, ist die nächste Kardinalfrage an Kants System. Auch die praktische Vernunft erfährt noch eine (schwache) Einschränkung: denn gesetzgebend kann sie dort nicht sein, wo noch gewisse technisch-praktische Regeln warten, ehe die wirklich praktisch-moralischen erreicht werden. - Ein rasantes System-Resümee, das auf vollständige Klarheit keinen Anspruch erhebt. Auffällig, daß bei der theoretischen Erkenntnis der Natur die fundamentale Beziehung von Erfahrung und Verstand nicht einmal erwähnt wird. ]

(1)Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, eben so wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. – (2) Die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subjekt sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, bewies die Kritik der r. V., indem sie die Einwürfe dawider durch Aufdeckung des dialektischen Scheins in denselben vernichtete.

[Selige Zeiten der Philosophie, als sie noch auf *Verstand und Vernunft* als institutionellen Erst- und Letztbegriffen ihre Argumente und ganze Systeme errichten konnte. „Verstand und Vernunft", dies spüren wir noch heute, waren keine prominenten Wortschöpfungen, keine „Star-Begriffe", die durch oftmaliges Zitieren auf dem Markt der philosophischen Publikationen zustanden gekommen wären.

Auch mußte nicht jeder vormoderne Philosoph, sagen wir bis zum 31. Dezember des Jahres 1899, mit diesen selbstverständlich orientierenden Leitwörtern akkurat ähnliche Inhalte verbinden. Dennoch leiteten auch „Verstand und Vernunft" einen epochenübergreifenden Diskurs der Philosophie, der noch Dialog hieß, und der seit dem 20.Jahrhundert entweder durch andere ersetzt oder für immer verschwunden ist. Trifft Letzteres zu, konnte der vormoderne Dialog und dessen langmächtige Traditionsbildung durch keine neuen „Diskurse" und deren Promiworte aktueller Promiphilosophien ersetzt werden.

Die modernen Leitwörter der Philosophie, seien es die linguistischen, die existentialistischen, die marxistischen, die systemischen, die dekonstruierenden oder gar die relativistischen der Postmoderne, machen diesen Epochenbruch schlagend bewußt.

Ein Paar wenige Binnenbegriffe – „intrinsische" - genügen Kant, um das Feld von Verstand und Vernunft auf dem hiesigen, dem Feld von Natur, und Freiheit auf dem dortigen Ufer präzise zu markieren. Ein Paradies der philosophischen Begriffs- und Systembildung, das gerade an Kants „Kritik der Urteilskraft", die das System seiner Kritischen Philosophie abschloß, wie in einem Museum oder wie in einem

antiquarischen Labor zu studieren ist. Dennoch läßt sich Kants Philosophie nur unter der Strafe einer Verkennung ihrer zeitlosen Dimensionen in die Geschichte der Philosophie verabschieden.

Die *Erfahrung* ist für Kant, darin Erbe seiner aufklärerischen Vorgänger, das eine große Tor, durch das die äußere und die innere Welt des Menschen zugänglich werden. Es muß erfahren worden sein, worüber Verstand und Vernunft sich äußern sollen, weil dies die Aufklärung gebietet: Wir sollen Erkenntnisse aus verständigen und vernünftigen Gründen äußern und mitteilen, nicht mehr aus nur geglaubten und tradierten. Anders sei ein Fortschreiten der Menschheit zu neuen Ufern weder zu hoffen, noch zu verwirklichen.

Wenn es aber *auf einem und demselben* Boden der Erfahrung zwei verschiedene Realitäten gibt, die somit doch zwei verschiedene Erfahrungen bedingen, ist die Frage nach dem Grund dieser Differenz in ihrer Einheit (ein Boden, zwei Erfahrungen) unabweisbar. Sie wäre jedoch völlig unbeantwortbar, wenn Erfahrung und Erfahren kontingente Prozesse wären, die keinerlei Notwendigkeit mit sich führten.

Daher Kants Frage nicht nur nach den Gesetzen der beiden Grundarten zweier fundamental verschiedener Erfahrungsinhalte, sondern auch noch nach dem Grund dieser Gesetze, sollten sie denn erkennbar sein. Irgendwer oder irgendwas muß gesetzgebend sein oder gewesen sein, wenn das Faktum einer Erfahrung, die trotz ihrer kontingenten Anteile immer auch unter Gesetzen steht, nicht zu leugnen ist.

Nochmals: zwei verschiedene Erfahrungsgegenstände - die der Natur und die der Freiheit - bedingen zwei verschiedene Erfahrungsweisen. Gegen dieses Argument ist die These *von einem und demselben Boden* der Erfahrung ein geradezu sophistisches Argument. Vermutlich wollte Kant nur sagen, daß beide Erfahrungen, so verschieden sie sind, dennoch in einer Welt, in der des Menschen, einem mit Verstand und Vernunft begabten Wesen, sich ereignen und daher auch zusammen existieren. Ein Faktum, daß durch den agrarisch kontaminierten „Bodenbegriff“ nur mißverständlich umschrieben wird.

Anlaß für Kants Fragen nach gesetzlich verfaßten Erfahrungen waren vor allem die Resultate der empirischen Aufklärer, deren Erfahrungsbegriffe ganz ohne Gesetze und Gesetzgebung auszukommen vermeinten.

Außerdem sollen die Gesetze, die der Naturbegriff gründet, nicht mit den Gesetzen, die der Freiheitsbegriff gründet, kollidieren dürfen oder können. Nicht daß die Realität der beiden Welten und ihrer Erfahrungen einander nicht stören könnten. Denn jederzeit kann ein erkrankter Körper auch die zum Guten neigende Laune eines Menschen stören, und jederzeit kann ein böser Geist des Menschen dessen zunächst noch gesunde Natur zerstören. Sondern: lediglich die Gesetzgebung beider Instanzen - Natur und Freiheit- sei von der jeweils anderen völlig unabhängig.

Aus Naturbegriffen folgt kein Freiheitsbegriff, aus dem Freiheitsbegriff kein Naturbegriff. Also könnten nur zwei völlig getrennte und getrennt begründete Begriffssysteme ihre je eigene Welt und deren Erfahrung begründen und als existent

beweisen. Und dennoch existieren beide in einer Wohnung dieser Welt wie vertraute Zwillinge zusammen.

(2) Kant formuliert bescheiden: „Wenigstens ohne Widerspruch zu denken“ soll der reale Widerspruch (zu akzeptieren) sein, daß sich „in demselben Subjekt“ zwei Grundvermögen finden, die sich in der Realität offensichtlich ausschließen. Die Antinomie dieses Widerspruchs lautet: Sie müssen einander ausschließen, um einander einschließen zu können. Die Natur auf natürliche Weise unsere Freiheit, die Freiheit auf vernünftige Weise unsere Natur. Ob diese Antinomie durch Kants Argument aufgelöst wird, wonach unsere (theoretische) Vernunft zeigen könne, daß die „Einwürfe“ gegen die behauptete Ausschließung auf einem dialektischen Schein (unserer Begriffe von Natur und Freiheit) beruhen, wird sich noch zeigen.

Daß sich unsere Begriffe beim Begreifen des Widerspruchs – frei und unfrei zugleich sein zu müssen – widerspruchsfrei verhalten (sollen), ist das Eine, aber daß sich die Realitäten dieser Begriffe: der natürliche und der freie Mensch widerspruchsfrei zusammenleben können und sollen, ist das Andere. Ist Dieses allein durch Jenes begründbar? Müssen wir nicht auch evolutionär fragen: wie konnte es dazu kommen, wie ist es möglich und wirklich geworden?]

Aber, daß diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken, nicht eines[82] ausmachen, kommt daher: daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntnis von seinem Objekte (und selbst dem denkenden Subjekte) als Dinge an sich verschaffen kann, welches das Übersinnliche sein würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung unterlegen muß, sie selbst aber niemals zu einem Erkenntnisse erheben und erweitern kann.

[Für Nicht-Kantianer eine schwer verdauliche Kost: Der Naturbegriff mache die Natur nicht als an und für sich seiende Realität „vorstellig“, sondern nur als Erscheinungen von „Dingen an sich selbst“, die nicht erkennbar seien. Nicht als erfüllte und erkennbare Wesen sollen uns die Dinge der Natur begegnen, sondern als „bloße Erscheinungen“, von denen nicht zu sagen sei, welches Ansichsein in ihnen erscheint.

Offensichtlich denkt Kant unter „Naturbegriff“ nicht das, was wir gewöhnlich dabei denken: Wesen der Natur, Grund der Natur, Kausalität der Natur, die durch wirkliche und erkennbare Kräfte unter wirklichen und erkennbaren Gesetzen wirkt. Sondern: *„Naturbegriff“* ist der Begriff unserer, des Menschen Art und Weise, *Natur vorzustellen.* Und weil alle Natur immer nur als vorgestellte für uns Natur sein könne, die Inhalte von Vorstellungen aber nur Erscheinungen sein können, eben daher Kants Theorem von einer Welt der Erscheinungen qua Vorstellungen (die dann bei Schopenhauer radikalisiert wird) und ihrer unerkennbaren Wesen.

Auch die Gesetze der Natur sind somit als *Vorstellungen von Gesetzen der Natur* zu begreifen, wie überhaupt kein Weltinhalt ohne die bedingende Klausel unseres Vorstellens in unsere Welt, die eine des menschlichen Vorstellens ist, eintreten könne. Versucht man diese Thesen Kants zu widerlegen, bemerkt man bald gewisse unüberwindliche Schwierigkeiten, weil man mit vorstellungsfreien Begriffen zu argumentieren geneigt ist, ohne doch angeben zu können, wie sich Begriffe direkt - in intentio recta - auf Dinge beziehen sollen können. - Als deren erkennbares Wesen, war die traditionelle Antwort aller ontologischen Philosophien, und diese Antwort steht auch noch heute unverrückt im Raum der philosophischen Fundamentalansätze. Aber ist damit der Kantische Ansatz widerlegt?

Vereinfacht ausgedrückt: der Naturbegriff zwingt uns, *als Natur* eine Vorstellung zu denken, die nur als Erscheinung erkennbar ist; aber der Freiheitsbegriff ermächtigt uns, immerhin *an sich seiende Objektivationen* eines (erkennbaren) Wesens (des Menschen) vorzustellen, allerdings nicht in und durch theoretische Anschauung, sondern allein durch das erkennende Denken der praktische Vernunft. (Worin sich auch dieser Satz bereits einzureihen scheint.)

Kants Satz ist von extremer Unübersichtlichkeit und Opaktheit, um das Mindeste zu sagen. Zum einen ist der Begriff „Objekte" auf denkende Subjekte erweitert, zum anderen soll es auch vom Freiheitsbegriff und dessen *Objektivationen keine theoretische Erkenntnis* geben können. Man fragt sich: und was sind diese Sätze selbst?

Weil den Objektivationen der Freiheit gar nichts in der Welt der Anschauung entsprechen könne, zugleich aber nur bei vorliegenden Anschauungen theoretische Erkenntnis möglich sei, sollen die Dinge an sich der praktischen Vernunft allein durch deren Prämissen und Grundsätze erkennbar sein, - wie sich hier schon antizipieren läßt.

Aber der Nachsatz scheint den bisherigen Argumenten zu widersprechen: Eine theoretische Erkenntnis der freiheitlichen Objektivationen wäre nicht nur mangels Anschaulichkeit problematisch, sie würde auch ein „Übersinnliches" einbeziehen und voraussetzen, das man zwar als Idee für alle Objektivationen der Freiheit annehmen müsse, ohne dadurch jemals zu einer theoretischen, zu einer objektiv wissenden Erkenntnis der Freiheits-Güter zu gelangen. Weder sind sie durch empirische Anschauung, noch sind sie durch Rückgang auf eine Gottheit als real existent zu beweisen. Und dennoch soll der Freiheitsbegriff „in seinem Objekt ein Ding an sich selbst", vorstellig machen.

Wir erkennen demnach, daß es notwendig ist, Freiheitsakte als Akte einer formalen Vernunft anzunehmen, ohne diese zugleich in ihrer realen Genese und Wirkung erkennen zu können. Teilt man Kants Prämissen über Theorie und Praxis, über Verstand und Vernunft, ist sein Argument durchaus schlüssig und auch verstehbar, wenn man sich nur zureichend bemüht, eine gewisse Übersetzungsarbeit zu investieren. Weil dieser jedoch kein Garantie-Zertifikat beiliegt, bleibt ein (interessanter) Rest an Unsicherheit zurück. Wurde recht verstanden? Nicht nur im

Sinne Kants, sondern im Sinne der Sache, für deren Anliegen Kant als Denker vorspricht?

Anders formuliert: ohne das Postulat einer übersinnlichen Instanz ist die reale Existenz von Freiheit nicht postulierbar, und ohne praktische Vernunft ist die seinsollende Realisierung von Freiheit nicht erkennbar. Eine wagemutige Antinomie, auf Anhieb nicht als solche erkennbar und doch – nach Kant – eine unhintergehbare Voraussetzung des Freiheitsbegriffes, der allein der Domäne der praktischen Vernunft angehört. Das Netz um den frei existierenden Menschen wurde offensichtlich eng gestrickt.]

Es gibt also ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesamtes Erkenntnisvermögen, nämlich das Feld des Übersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntnis haben können; ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir aber, in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe, keine andere als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unser theoretisches Erkenntnis nicht im mindesten zu dem Übersinnlichen erweitert wird.

[Es scheint demnach, als wäre das Reich der Vernunft, das die Aufklärung erobert und besiedelt, nicht weiter, sondern nur rationaler begründet als das Reich der Kirche(n) und des christlichen Glaubens, um von den anderen Religionen und ihrer Art, das Übersinnliche mit mehr als nur Ideen zu bevölkern, zu schweigen. Nun war es aber offenbar unvermeidbar, daß der europäische Geist auf seinem langen Weg nach Reformation und verheerenden Religionskriegen die Station Aufklärung betreten mußte.

Kant stellt sich der Herausforderung mit dem Mut eines Gründers einer Vernunftreligion, die das moderne Europa von heute wähnt, allein durch eine Philosophie der globalisierten Menschheit fortsetzen zu können. (Und die Kirchen, besonders in Deutschland, betätigen sich wieder einmal als Trittbrettfahrer auf der „richtigen Seite der Geschichte.“)

Während somit der Glaube und die Kirche das „Feld des Übersinnlichen“ durch eine historische Offenbarung Gottes selbst und dessen kirchliche Tradierung begrenzt und erfüllt sehen, muß sich der seiner Vernunft und deren Begriffen verpflichtete Geist der Aufklärung anderwärts umsehen. Die alten Sicherheiten sind gefallen, jahrtausendealte Garantien vermorscht und unglaubwürdig geworden, ein neuer Mensch ward in die Welt geboren, „metaphysisch obdachlos“ und „gottverlassen.“

Diesem ist es somit bestimmt, „keinen Boden auf dem Feld des Übersinnlichen zu finden.“ Und das Apriorische (von Verstand und Vernunft), von dem wir hörten, ist

(bis heute?) noch vage und unbestimmt verblieben, als wäre ein noch allzu junger Embryo einer erst keimenden Vernunft das Schicksal der künftigen Menschheit.

Der verlassene Himmel Kants, das eben noch mit Millionen oder Milliarden Gläubigen erfüllte Reich Gottes der Religionen, ist nun ebenso „unbegrenzt" wie zugleich „unzugänglich" für Verstand und Vernunft. Woher Vernunft oder Verstand über die postulierte Unbegrenztheit des „Übersinnlichen" dennoch eine Kenntnis erlangt haben, ohne welche das Postulat nicht möglich wäre, bleibt zunächst noch un(auf)geklärt.

Merkwürdig auch Kants Begründung, daß wir dieses Feld, das sich jenseits aller Erfahrung befinde, dennoch „mit Ideen besetzen" müssen: Weil wir uns sonst unvernünftig, unserer Vernunft ungemäß, verhalten würden: Gebrauchen wir unsere Vernunft jedoch theoretisch und praktisch adäquat - in der anstehenden Frage, wie wir uns zu einem Übersinnlichen verhalten sollen - , dann seien gewisse Ideen „zum Behuf" dieses Gebrauchs unvermeidlich. Denn das Übersinnliche sei von unserer Existenz als Vernunftwesen nicht abzutrennen. Woraus folgt, daß dessen Leugnung von Kant als Äußerung einer unbedarften Unvernunft mißbilligt wird.

Es ist somit allein das Gewissen unserer wirklich vernünftig erkennenden Vernunft, dessen Selbstprüfung ergibt, im an sich unerkennbaren Feld des Übersinnlichen eine orientierende Standarte aufrichten zu müssen. Diese Standarte vertritt jene verlorene Stelle, an der die religiösen Offenbarungen in die Erde des irdisch-überirdischen Glaubens gerammt wurden.

Und nun folgt die nächste - Kant-spezifische – Einschränkung: Aus diesen Ideen, über deren nähere Gestalt bislang nur Bescheidenes verkündet wurde, folge mitnichten, daß wir aus den Gesetzen, die wir aus dem Freiheitsbegriffe ableiten müssen, irgendeine theoretisch abgesicherte Erkenntnis über Gott, Mensch und Welt gewinnen können. Frage und Gebiet der Ideen wurden verlassen, Gesetze der Freiheit wurden anvisiert, aber auch diesen widerfährt ein einschränkendes Schicksal: wir sollen sie verwirklichen, nicht durch theoretische Vernunft einsehen.

Diesen Widerspruch wird Kant durch eine (doch auch) theoretische Befugnis unserer (Gesetze gebenden) praktischen Vernunft aufzulösen versuchen. Durch die wir natürlich gleichfalls keine erweitere theoretische Erkenntnis des Übersinnlichen erlangen, sondern lediglich eine des Sinnlichen: Im Klartext: wir wissen durch die aufzufindenden Maximen unserer Anwendungspraxis allein, zu welchen befreienden moralischen Praxen wir unsere Sinnlichkeit(en) umgestalten sollen und auch können.

Doch davon wissen wir nunmehr durch unsere Vernunft, nicht mehr durch eine Übersinnlichkeit (Offenbarung) Gottes, die uns dann durch menschlich-religiöse Gottesverwalter mitgeteilt und gewährt wird. Seitdem stehen sich Aufklärung und Gegenaufklärung unversöhnlich gegenüber. Kants Fazit: laßt Euch an Eurer moralischen Vernunft genügen, an vermeintlich göttlicher Übervernunft hatten wir schon mehr als genug.

(Doch mag dies auch richtig sein, gibt es doch keine Antwort auf die letzten Fragen des Menschen nach seinem übersinnlichen Grund und Ziel, - in Kantischen Termini: nach des Menschen letzter moralischer Vollendung. Nur die Ideologien des 20. Jahrhunderts, voran die kommunistische, glaubten, ihre Version von Vernunft, die sie für vollendete Aufklärung hielten, mache die Vollendung der Menschheit durch eine sich selbst erlösende Vernunft möglich.)]

[1]Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen[83] zusammenstimme. –

[Kant versucht nochmals das Verhältnis von Naturbegriff und Freiheitsbegriff zu klären: Die Kluft zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen zu überbrücken, sei „in der Theorie", wie wir heute zu sagen pflegen, unmöglich. Mit anderen Worten: durch keine vernunftbasiere Theorie sei erklärbar und begründbar, wie der Mensch dennoch beides so verbinden könne, so daß er dabei seine Vernunft nicht nur nicht verliert, sondern sogar erst noch konstituiert und realisiert.

Um die Möglichkeit eines Einflusses seiner Natur qua Sinnlichkeit auf seine Freiheit muß er nicht besorgt sein, diese, die Natur, sei ununterbrechbar bis zum Tod des Individuums vorhanden. Aber wie der Mensch seine Freiheit in seiner Sinnenwelt wirksam machen könne, diese Frage müsse ihn, wenigstens wenn er darüber philosophiert, umtreiben.

Daher die Frage, wie kann eine Natur (Sinnlichkeit) die von freier Moralität nicht das Geringste weiß, weil sie jenseits der Kluft lebt und webt, doch so gedacht werden, daß sie für die Befehle der Moralität empfänglich wird?

Die Gesetze der Natur, dies Kants Voraussetzung dabei, haben mit den Gesetzen der Freiheit nichts gemeinsam, und doch müssen letztere auch innerhalb der Natur auf diese wirken können. Weil die Gesetze der Natur gegen die der Freiheit freundlich, kulant und tolerant sind? Oder hat Kant ein eingeschränktes Verständnis der „Gesetze der Natur"?

Wohl nichts davon, obwohl man den Verdacht nicht los wird, Kant könnte den Naturbegriff allzu sehr von einem Gesetzesbegriff her gedacht haben, als wäre Natur nichts als eine Realität, die unter (ihren) Gesetzen stehe: Wie ein Automat von Gesetzen, wie ein Sklave eines fremden Gesetzgebers, - weiter nichts.

Dagegen ist zu argumentieren: Natur steht auch unter materialen Kontingenzen, somit in der Möglichkeit, wie ein formbares Material formierbar, wie ein flüssiger Stoff gestaltbar, wie ein grundloser Grund neu begründbar zu sein. (Eine gefährliche Formulierung, weil sie dem radikalen Konstruktivismus Tür und Tor zu öffnen scheint: Daß Du weiblich oder männlich geboren wurdest, tut nichts mehr zur Sache, die da lautet: Dein richtiges kulturelles Geschlecht mußt Du erst noch herausfinden. Viel Spaß dabei!)

Ein vernünftiges Beispiel für eine reale „Neubegründung" der Natur: Ein aus Freiheit erhobener menschlicher Arm hat mit dem natürlichen Arm als Glied eines Organismus *gleichsam* nichts mehr zu tun. Daher müssen auch die Naturgesetze, die etwa zur Bildung eines menschlichen Organismus befolgt werden mußten und müssen, so durchlässig, so „fahrlässig natürlich" sein, daß sie die künftigen Befehle der Freiheitswelt in sich aufnehmen können, um sich als willige Werkzeuge für freie Handlungen zur Verfügung stellen zu können.]

Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach Prinzipien der anderen, möglich macht.

[Kants wiederkehrender Rückgang auf das *Übersinnliche* erfolgt nicht zufällig: die mögliche Ineinander-Kausalität von Freiheit und Natur muß sich objektiven Gründen verdanken, sie kann nicht das Produkt einer universalen Kontingenz sein.

Die Antwort der Evolutionstheorie auf das Problem ist bekannt: Es sei die *Tatsache Evolution*, die das Zusammenbewirken ermöglicht habe. Doch bedingt eine „Tatsache Evolution", daß auch Freiheit im evolutionären Modell zu einer natürlichen Tatsache degradiert werden muß. Daher sieht man das Problem gar nicht mehr, es wurde schon in den Prämissen des evolutionären Modells beseitigt. Kant hat noch ein Bewußtsein des radikalen Unterschiedes von Natur und Geist, von natürlicher und nicht-natürlicher Kausalität.

Kants vorausgesetztes Theorem lautet, wie leicht ersichtlich: Nicht nur der Natur muß ein gesetzgebend Übersinnliches zugrundeliegen, auch die Freiheit verlangt ein solches. Und da nicht zwei Götter um die Vorherrschaft in der Welt des Menschen rangeln können, weil dies die Einheit des Übersinnlichen zerreißen würde, muß der übersinnliche Grund mit sich - auf begründete, wenn auch vielleicht (durch Menschen) nicht erkennbare Weise – übereingekommen sein, die besagte Ineinander-Kausalität zu ermöglichen und ihre autonome Evolution zu begleiten. Aus größten Irrtümern zu immer klareren Wahrheiten, aus grausamsten Mythen zu immer tiefer befreiten Kulturen.

Wenn aber, um zu Kants Modell zurückzukehren, vom absoluten Grund des Übersinnlichen weder ein theoretischer noch ein praktischer Begriff zugänglich ist, wie soll man dann zu „einem Erkenntnisse desselben“ gelangen können? Was weder für unsere Theorien noch für unsere Praxen ein „eigentümliches Gebiet“ sein kann, darüber können weder Verstand noch Vernunft Auskünfte erteilen.

Dann aber ist Kants Übersinnliches von dem getragen, was in seiner Terminologie ein vernünftiger Grenzbegriff ist. Es muß aus Vernunftgründen gedacht werden, ist aber inhaltlich nicht zu präzisieren. Wie aber soll unter diesen Resultaten und Prämissen, jemals ein „Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach Prinzipien der anderen“, möglich sein? Nach Kants Lehre und System: allein durch eine Urteilskraft, die zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu vermitteln berufen sei, wie das Folgende zeigt.

Im Übrigen fragen Kirche und Theologie nicht nach dem was für Kants Lehre über die Problematik eines freien Geistes inmitten einer unfreien Natur zentral ist: wie es möglich ist, was unmöglich zu sein scheint. Die Theologie fragt danach immer nur durch und auf Anregung der Philosophie. Daher mußte sie schon in der Antike bei der Philosophie Anleihen unter Krediten nehmen, über die sie nicht mehr aus religiösen Begriffen und Gründen Rechenschaft legen konnte.

Eine Situation, die sich seit der Epoche der neuzeitlichen Aufklärung zu wiederholen scheint, wenn auch unter völlig veränderten Umständen, weil die antike Aufklärung kein universal freies Subjekt eines autonomen Menschen kannte.]

## III. Von der Kritik der Urteilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen

[84] Die Kritik der Erkenntnisvermögen in Ansehung dessen, was sie a priori leisten können, hat eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Objekte; weil sie keine Doktrin ist, sondern nur, ob und wie, nach der Bewandtnis, die es mit unseren Vermögen hat, eine Doktrin durch sie möglich sei, zu untersuchen hat. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmaßungen derselben, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmäßigkeit zu setzen. Was aber nicht in die Einteilung der Philosophie kommen kann, das kann doch, als ein Hauptteil, in die Kritik des reinen Erkenntnisvermögens überhaupt kommen, wenn es nämlich Prinzipien enthält, die für sich weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauche tauglich sind.

[Schält man die Aussagen Kants aus den vielen Schalen seiner verschachtelten und heute nur noch schwer verständlichen Terminologie in unser heutiges Denken und dessen (gewiß vereinfachende) Sprache heraus, fallen „apriori“ (abermals) und „Doktrin“ (erstmals)ins verdächtige Auge. Soll „Doktrin“ eine Lehre mit bestimmter und überprüfbarer oder auch nur dogmatisch behaupteter Methode sein, dann ist die Aussage, daß ein apriorisches Erkenntnisvermögen keine „Objekte“ habe, aufschlußreich.

Wobei Kants vorsichtiges „eigentlich“ nicht zu übersehen ist. „Uneigentlich“ hätte das Erkenntnisvermögen sehr wohl gewisse Objekte, was „eigentlich“ nur bedeuten kann: es selbst, das Erkenntnisvermögen und dessen Teile können und müssen sich selbst zum Objekt haben: Apriorisches könne nur durch Apriorisches auffindbar und erkennbar sein. (Eine Doktrin, die bereits durch kritisches Wasser gereinigt wurde: eine doktrinfreie Doktrin. Kants Ringen um eine positive Vernunft ohne vorausgesetztes Absolutes - wie bei seinen Nachfolgen seit Fichte - ist mit Händen zu greifen.)

Daß eine „Kritik des Erkenntnisvermögens“, die dessen apriorische Leistungen unter die Lupe nimmt, mehr sein muß als eine Sammlung von Aphorismen, ist ohnehin unbestreitbar. Und daß Doktrinen nicht doktrinär sein müssen, wenn sie auf letzte Fragen über letzte Grundvermögen stoßen, ebenso. Somit geht Kants Untersuchung „eigentlich“ nur auf die Frage, ob überhaupt oder/und unter welchen Bedingungen aus apriorischen Voraussetzungen gewisse Lehrsätze für ein apriorisch verfahrendes Erkenntnisvermögen ableitbar sind.

Nennen wir diese Perspektive des Kantischen Fragens vorläufig und diplomatisch: „Untersuchungsdoktrin“: Grundsätze, die nötig sind, um herauszufinden ob in der Sache „Erkenntnisvermögen“ gewisse – apriorische – Grundsätze möglich sind: grundsätzlicher und somit gründlicher läßt sich „in Ansehung“ eines „Grundvermögens“ unserer Vernunft nicht fragen.

Der Hauptakzent bei diesen einigermaßen verschachtelten Argumenten liegt daher auf Kants Zentralbegriff „Kritik“: Denn oberste Pflicht der Aufklärung war und bleibt, Unmögliches oder nur dogmatisch Behauptetes als ebensolches: Unmögliches oder machtwillkürlich Behauptetes nachzuweisen.

Daher auch die kritische Drohung Kants, alle Anmaßungen einer vorkritisch-doktrinären Vernunft aufzudecken und zurückzuweisen. (Daß der Mensch frei sei, universale Rechte habe, die dessen Sozialitäten (Gemeinden, Staaten usf.) zu garantieren haben, ist nicht (mehr) durch heilige Sprüche Heiliger Schriften zu begründen.)

Weil die „Kritik des reinen Erkenntnisvermögens“ somit weder theoretische noch praktische Doktrinen enthalte, sei sie ein unverzichtbarer „Hauptteil“ der Begründung einer vernünftigen Einteilung der Philosophie. Ein Argument, das nur dann zurückzuweisen wäre, wenn wir unbegründete, dogmatisch behauptete Einteilungen der Philosophie anzuerkennen hätten.

Als Beispiel aus unserer jüngsten und noch nicht zur Gänze entsorgten Geschichte: Der marxistische Kurzschluß einer Philosophie, die ihre Praxis als neue Heilsgeschichte der Menschheit behauptet: Gegenaufklärung durch deutsche Intellektuelle und deren neoheilige säkulare Schriften: die dennoch imstande waren, die halbe Menschheit ans Rad kollektiver Dummheit zu fesseln.]

(1)Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntnis a priori enthalten, beruheten auf der Gesetzgebung des Verstandes. – Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlich-unbedingten praktischen Vorschriften a priori enthielt, beruhete auf der Gesetzgebung der Vernunft. (2)Beide Vermögen also haben, außer dem, daß sie der logischen Form nach auf Prinzipien, welchen Ursprungs sie auch sein mögen, angewandt werden können, überdem noch jedes seine eigene Gesetzgebung dem Inhalte nach, über die es keine andere (a priori) gibt, und die daher die Einteilung der Philosophie in die theoretische und praktische rechtfertigt.[84]

[(1)Kants Theorem über Naturbegriffe, die *einerseits* der Grund aller theoretischen Erkenntnis sein sollen, *andererseits* jedoch auf einem noch tieferen Grund, dem des gesetzgebenden Verstandes beruhen sollen, dürfte modernen Physikern und Astrophysikern, die mit Einsteins Relativitätstheorie gesäugt werden, als vorwissenschaftliche Antiaufklärung erscheinen. Kants Anhänger müßten demnach versuchen, in Einsteins Theoremen, die bekanntlich als bewiesene Tatsachen überprüfbar sein sollen, einen gesetzgebenden Verstand nachzuweisen.

In der Tat ist beispielsweise das Gesetz über die Lichtgeschwindigkeit nicht durch das Licht (durch direkte Erleuchtung), sondern durch dessen Beobachtung und Messung, somit durch unsere überaus verständigen Operationen und erhellenden Entdeckungen ans (verständige) Licht gekommen. Licht selbst beobachtet sich nicht, mißt sich auch nicht, und hat auch an seiner verständigen Selbsterkenntnis kein Interesse. Ohne freies Selbst keine verständige Selbstaufklärung.

Vielleicht nur ein Versehen ist Kants anfängliche Bemerkung, wonach die Naturbegriffe den Grund „zu allem theoretischen Erkenntnis apriori“ enthalten. Der Freiheitsbegriff und der Vernunftbegriff können schwerlich auf Naturbegriffen gegründet sein, Kant hätte sich eines Evolutionismus avant là lettre schuldig gemacht.

Ist der Verstand Gesetzgeber unserer Naturbegriffe, sei die Vernunft Gesetzgeber unserer Freiheitsbegriffe. Daß diese auch aller Erkenntnis unserer Naturbegriffe und damit auch der Naturerkenntnis selbst vorausliegen müssen, scheint Kant zunächst nicht zu interessieren. Entscheidend ist für ihn ein Freiheitsbegriff, dem unsere Vernunft gewisse apriorische Vorschriften einer sinnlich unbedingten Praxis entnehmen könne und müsse. Eine vernünftige Moralität zu begründen, sei dem Gespann Freiheit und Vernunft möglich.

(2) Beiden Vermögen wird nun eine „logische Form“ beigelegt, die sie – als logisches Formvermögen – ermächtige, auf alle Prinzipien („welchen Ursprungs sie auch sein mögen“)angewandt zu werden. Nehmen wir an, die logische Form der Freiheit sei weiter nichts als Selbstbestimmung, - rein durch sich, nur durch Freiheit selbst, denn jede andere Art der Bestimmung von Selbsten oder Nichtselbsten wäre unfrei – dann wäre eine Anwendung dieses formalen Prinzips auf alle Prinzipien dieser Welt ganz offensichtlich hybrid und vermessen. Die logische Form der einfachen Selbstbestimmung kann nur auf und durch Freiheit selbst anwendbar sein.

Ebenso und doch genau gegensätzlich ist es um das Grundprinzip der Naturbegriffe bestellt. Ist deren logische Form dadurch bestimmt, Sein durch Anderes, in Kants Termini: Erscheinung durch Gesetze und Kräfte zu sein, die wiederum durch andere Gesetze und Kräfte bestimmt sind, dann ist diese universale Dependenz (von allem überhaut) gerade nicht auf den Freiheitsbegriff und dessen reale Verwirklichungen, also auch nicht auf moralische Gesetze und Inhalte (Maximen und Pflichten) anwendbar.

Folglich kann aus diesen beiden formalen logischen Prinzipien - nach Kants eigenen Prämissen und Prinzipien -, keine begründete Einteilung der Philosophie in theoretische und praktische erfolgen. Was Kant auch einsieht und zugesteht, wenn er die beiden logischen Prinzipien erst nach deren inhaltlicher Erfüllung durch sie selbst als Einteilungsgrund zuläßt.

Offensichtlich liegt hier eine Schranke der Transzendentalphilosophie vor, sie kann keine absoluten Einteilungsgründe vorführen, die auch als inhaltliche haltbar wären. Damit ist die Frage, ob die ontologischen Einteilungsbegründung, die aus einer allgemeinen Ontologie eine je spezielle der Freiheit und der Natur ableitet, durchführbar ist, keineswegs beantwortet.

Bei Kant sind beide Bereiche so etwas wie facta einer Vernunft, deren Übersinnlichkeit keine absolute Einteilung der Philosophie zu entnehmen ist. Freiheit und Natur sind schon da, ehe die Philosophie beginnt, deren Akten und Agenda zu trennen und zu begründen. Dies ist auch ganz nach dem Geschmack der neuzeitlichen und modernen Naturwissenschaft: diese versucht ausdrücklich, jeden Anhauch von Freiheitsbegriffen und deren Übersinnlichkeit von ihren Naturbegriffen fernzuhalten.

Kant versucht mit einem System zweier Realphilosophien durchzukommen: Die Freiheitsphilosophie gehe auf vernünftige Moralität (Religion der Moral), die Naturphilosophie gehe auf verständige Naturerkenntnis. Und schon die Verknüpfung beider – in der Erscheinung eines Wesens, das an beiden Gebieten teilhat – muß die Frage nach dem, was der Mensch sei, vor kaum vermeidbare Löcher und Abgründe stellen.

Gibt es aber über den beiden Gebieten der theoretischen und praktischen Philosophie keine höhere Gesetzgebung, gibt es auch keine übersinnliche Macht, die beide getrennt und vereint hätte. Welche Art von Urteilskraft soll diese Lücke über unseren Häuptern ausfüllen können? ]

Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die Urteilskraft, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuten, daß sie eben sowohl, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Prinzip, nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloß subjektives a priori, in sich enthalten dürfte: welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgend einen Boden haben kann, und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Prinzip geltend sein möchte.

[Kants „doch noch" verrät spontane Findungskraft, keineswegs verbindliche Urteilskraft. Sind Verstand und Vernunft als unergründbare Instanzen vorausgesetzt, bedarf auch eine Brücke zwischen ihnen keiner Begründung. Zwischen luftigen Existenzen sind nur Luftbrücken möglich.

Eine Analogie, die uns zu Vermutungen anleitet, soll helfend einspringen: Der Urteilskraft eignes Standbein sei immerhin als ein subjektives Apriori möglich. Wieder eines ohne eigene Gebiete und Gegenstände, aber doch mit „irgendeinem Boden" versehen, über dessen (Boden)Beschaffenheit sie, die subjektiv apriorisch urteilende Kraft, befugt sei zu befinden.

Welche Analogie sollen wir bemühen, um diese suchenden und sich selbst entschuldigenden Auskünfte zu beurteilen? Das Ingenium einer speziell subjektiven Urteilskraft verschaffe uns Zugänge zu den gesuchten Pfründen einer objektiven apriorischen Begründung. Doch „Felder, Böden, Gebiete" sind Metaphern für Analogien, die wie Diebe und Räuber hinter einem dichten Busch auf den geneigten Leser lauern. ]

Hierzu kommt aber noch (nach der Analogie zu urteilen) ein neuer Grund, die Urteilskraft mit einer anderen Ordnung unserer Vorstellungskräfte in Verknüpfung zu bringen, welche von noch größerer Wichtigkeit zu sein scheint, als die der Verwandtschaft mit der Familie der Erkenntnisvermögen. Denn alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten, können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichem Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen. *[Anmerkung 1]*

[Kants „doch noch" erfährt eine Begründung, die wie durch einen Gewaltstreich gewonnen erscheint. Wie viele und welche „anderen Ordnungen unserer Vorstellungen" kennt Kant („noch"), um seine suchende Urteilskraft in den Rang einer verbindenden zu erheben? In der Familie der Erkenntnisvermögen haben wir bisher gleichsam Vater und Mutter, theoretische und praktische Vernunft kennengelernt, wobei Kant allerdings eher der praktischen Vernunft die Vaterrolle zuteilen würde.

Aber zwischen diesen Vermögen das der Urteilskraft einzuzwängen, erscheint ihm nun doch nicht ratsam.

Prompt entdeckt er „doch noch“ eine andere Familienkette, die sogar „von noch größerer Wichtigkeit“ sein könnte. Die Seelenvermögen des Menschen sollen doch noch tiefer im Fundament des Menschen gründen als die bisher favorisierten Erkenntnisvermögen. Denn diese, plötzlich zu einem einzigen zusammengefaßt: „das Erkenntnisvermögen“, werden neben zwei anderen Grundvermögen in die neue Reihe gestellt: das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen.

Letzteres schien bisher im Gefilde der praktischen Vernunft zu rangieren, wodurch freilich der Wille als Wille zu verschwinden drohte. Woher aber und wozu ein Gefühl der Lust und Unlust plötzlich ins Spiel kommt, weiß und wußte Kant allein. Aber vielleicht klären sich alle überraschenden Wendungen noch auf, und ein harmonischer Konsens führt alle Vermögen und Ordnungen - mit oder ohne Verbindungsbrücken – zusammen.

Deutlich erkennbar ist bei diesen spontanen Wendungen und Findungen jedenfalls eines: Kant, vom Furor oder Engel der Aufklärung getragen, wird auf der Welle eines begeisterten Entdeckers fortgetragen: zu neuen Gründen und neuen Zielen. Er ist von der Richtigkeit seiner Einteilungen überzeugt, obwohl er unversehens die der Philosophie verlassen hat, um vorerst nur den *Ordnungen der Seelenvermögen* zu folgen. ]

(1)Für[85] das Erkenntnisvermögen ist allein der Verstand gesetzgebend, wenn jenes (wie es auch geschehen muß, wenn es für sich, ohne Vermischung mit dem Begehrungsvermögen, betrachtet wird) als Vermögen eines theoretischen Erkenntnisses auf die Natur bezogen wird, in Ansehung deren allein (als Erscheinung) es uns möglich ist, durch Naturbegriffe a priori, welche eigentlich reine Verstandesbegriffe sind, Gesetze zu geben. – (2) Für das Begehrungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe, ist allein die Vernunft (in der allein dieser Begriff Statt hat) a priori gesetzgebend. – Nun ist zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urteilskraft,[86] enthalten.

[(1) Nun wird „das Erkenntnisvermögen“ wieder zurückgestuft: Auch wenn es „ohne Vermischung mit dem Begehrungsvermögen“ agiert, ist es nicht ein Gattungsvermögen *über* theoretischer und praktischer Vernunft, sondern doch nur die theoretische Vernunft in Beziehung auf die erkennbare Natur, - erkennbar durch den gesetzgebenden Verstand. Wobei unsere apriorischen Naturbegriffe die Natur lediglich als Erscheinung, nicht als anundfürsichseiendes (durch sich selbst seiendes) Wesen begreifen.

(Unseren vielen aposteriorischen Begriffen vom Licht, muß ein apriorischer vorausgesetzt sein, weil wir sonst über die aposteriorischen nicht verbindlich streiten könnten, gleichgültig, ob wir den Streit beilegen können oder nicht. Licht mag Welle oder Teilchen oder beides in unerkannter Beziehung sein, daß es für uns als

Erscheinung erscheint, kann nicht auf diese oder andere (künftige)Streite zurückgehen. Auch der Wellenbegriff des Lichtes muß vom Wellenbegriff des Schalles apriorisch unterschieden sein. Was wir davon durch Erfahrung und Experiment erkennen, setzt den gegebenen Unterschied schon voraus.)

Eine naheliegende Frage an Kant mußte früh auffallen: wenn apriorische Naturbegriffe „eigentlich" reine Verstandesbegriffe sind, wie soll eine Transzendentalphilosophie, die sich auf das Erkennen von Erscheinungen einschränkt, über diese Identität jemals begründete Begründungen, jemals ein begründetes Wissen geben können? Das Kantische „eigentlich" ist verräterisch.

(2) Für den wollenden Willen, - das oberste Vermögen der Freiheit -, ist, nach Kant, ein Vernunftbegriff leitend, wenn ihm, dem Willen, Gesetze vorgesetzt werden sollen. Und sie müssen ihm vorgesetzt werden, soll der „freie Wille" nicht des Menschen vernichtender Teufel werden. Als *nur* begehrender Wille ist er an sich schon der sich vernichtende Wille: ein „Raubtier", - aber ohne das Instinktsystem von Raubtieren, ein Zusatz, der im landläufigen Denken und Reden zumeist unterschlagen und daher verharmlost wird. Die „Bestien" von SS und KGB usf. waren höhere und mitlaufende „Tiere", dieses Täter-Wort im politischen Sinn verstanden.

Ein künstliches, ein sich wollendes Raubtier ist um viele Potenzen zerstörerischer und selbstzerstörerischer als jedes natürliche Raubtier. Daher die unerbittliche Frage nach einer den Willen vernünftig bestimmenden Vernunft: Es ist der Wille selbst, der um eine Vernunft „von innen" bittet. Widrigenfalls will er seine Vernichtung durch gewollte Unvernunft. Diese ist noch heute an jeder Ecke zu finden.

Noch fehlen die Begründungen für Kants abenteuerlich anmutende Einschiebungen der beiden System-Neulinge: die Urteilskraft wird zwischen Verstand und Vernunft, „das Gefühl der Lust" wird zwischen Intellekt und Willen (Erkenntnis- und Begehrungsvermögen) eingeklemmt. Muß beiden Einschub-Instanzen nicht angst und bange werden in der Enge dieses Zwischenspalts?]

Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuten, daß die Urteilskraft eben so wohl für sich ein Prinzip a priori enthalte, und, da mit dem Begehrungsvermögen notwendig Lust oder Unlust verbunden ist (es sei, daß sie, wie beim unteren, vor dem Prinzip desselben vorhergehe, oder, wie beim oberen, nur aus der Bestimmung desselben durch das moralische Gesetz folge), eben so wohl einen Übergang von reinen Erkenntnisvermögen, d.i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs, bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht.

[Noch hält sich Kant bei Vermutungen auf. Über das Recht der Vernunft auf vorbereitende (System)Vermutungen, hat sich Kant auch andernorts, beispielsweise am Ort der Postulate der Vernunft geäußert. Man gewinnt daher den Eindruck: Kants

System war und ist ein System, das Experiment und Spontaneität zuließ: seiner Entwicklung sollte jeder Vernunftbegabte zusehen können.

Doch ist wiederum die *Frage apriori* die Gretchenfrage an Kants Spontaneität: ohne eigenes Prinzip apriori sollen weder die Urteilskraft noch die Lustkraft genug Macht besitzen, sich zwischen theoretischer und praktischer Vernunft einschieben (lassen) zu können. Daß diese Übergänge über zwei (scheinbar spontan entdeckte) Brücken nicht harmlos und unwichtig sind, weiß jeder, der an die Übergänge in den nachfolgenden idealistischen Systemen vorausdenkt, vor allem an den Übergang von (absoluter) Idee in Natur sowie an den von Natur in Geist.

An der Urteilskraft unterscheidet nun Kant sogar zwei Prinzipien apriori: eines „für sich", das demnach die Urteilskraft selbst bedingen oder begründen müßte, ein anderes („für anderes") für die Anwendung der Urteilskraft auf den mit Lust oder Unlust verbundenen Willen.

Wobei Kant jedoch noch eine Differenz nachbringt: den von oberem und unterem Begehrungsvermögen. Dieses, das untere, bestimmt sich, wie aus Späterem ersichtlich, nicht durch das moralische Gesetz, also nicht in den Begriffen nach moralisch Gut und Böse, sondern nach außermoralischen Lust- und Unlustbegriffen, deren System oder Anarchie noch nicht erörtert wurde.

Jenes hingegen, das obere (Begehrungsvermögen), an dem jeder Mensch Anteil hat, schon weil sonst sein niederes nicht als solches erkennbar wäre, soll unbedingt nach dem moralischen Gesetz, dessen eigene Apriorität gleichfalls noch nicht erörtert wurde, erfolgen.

Um mit Verlaub Kant zu widersprechen: Falls das Anwendungsgeschäft der Urteilskraft zwischen moralischem Gesetz hier („oben") und einem empirisch konkreten Lust- oder Unlustgefühl des oberen Begehrungsvermögens (Wollen) dort („unten"), nur darin bestünde, am Inhalt des moralischen Gesetzes die Übereinstimmbarkeit einer bestimmten Lust oder Unlust mit diesem Gesetz zu prüfen, bedarf die Urteilskraft keines eigenen Gesetzes apriori mehr.

Denn der moralische Inhalt des Gesetzes (vulgo Regel) erklärt bereits, daß nur bestimmte Lust- oder Unlustgefühle moralisch rechtens sind. - Die Lust, einen zufällig begegnenden Menschen zu töten, ist in jedem Fall verwerflich, die Unlust, dies zu tun ist, wenn sie zur festen Charaktereigenschaft wurde, in jedem Fall löblich. Die Urteilskraft hat am moralischen Gesetz genug Kriterium, irrtumsfrei zu urteilen.

Dennoch muß man auch hier nicht päpstlicher als der Papst (der Moralität) sein wollen: Eine Moralität, die Notwehr gegen mordlustige Begegner rigoros ausschlösse, hätte ihren eigenen Anspruch, gesetzliche Moralität zu sein, verspielt. Offensichtlich ist das menschliche Leben nicht eines von mechanischen Puppen: Jeder Augenblick kann den Abgrund einer durch Regeln nicht bewältigbaren Zufälligkeit offenbaren. Daran ändert sich durch die neue Welt „künstlicher Intelligenzen" (Roboter) nur insofern etwas, als Menschen auch für das künstliche Verhalten ihrer maschinell gesteuerten Geisteskinder verantwortlich sind.

Auch die zweite Anwendungskausalität, die Kant in Erwägung zieht, scheint gegen ihn zu sprechen. Gehen wir von einem verständig erkannten und beurteilten Naturbegriff „durch logischen Gebrauch“ zu einem Freiheitsbegriff über, enthält der Naturbegriff für die Beurteilung der Freiheit des Willens und seiner Handlungen keinerlei Prinzipien. (Aus den Instinktsystemen der Tiere folgen keine Regeln für ein vernünftiges Denken über menschliches Handeln. Und dies schließt deren Evolution ein: noch die berühmtesten Graugänse vermochten nicht, berühmte Erforscher der Graugänse in wissende Gänseriche zu verwandeln.)

Folglich müßte der Vernunftbegriff der Freiheit apriorische Prinzipien enthalten, um unsere erkennende Urteilskraft zu wahren Erkenntnissen über unsere Freiheit, deren Wollen und Handeln, anzuleiten. Ob und wie dies nach Kantischen Begriffen möglich ist, wird sich noch zeigen müssen. Die Urteilskraft darf nicht unter das Niveau vernünftiger theoretischer Akte fallen, sie darf keine nur improvisierende sein. Im Vergleich zum menschlichen Handeln ist die Beurteilung des Scheinhandelns berühmter oder namenloser Graugänse ein Kinderspiel.]

Wenn also gleich die Philosophie nur in zwei Hauptteile, die theoretische und praktische, eingeteilt werden kann; wenn gleich alles, was wir von den eignen Prinzipien der Urteilskraft zu sagen haben möchten, in ihr zum theoretischen Teile, d.i. dem Vernunfterkenntnis nach Naturbegriffen, gezählt werden müßte: so besteht doch die Kritik der reinen Vernunft, die alles dieses vor der Unternehmung jenes Systems, zum Behuf der Möglichkeit desselben, ausmachen muß, aus drei Teilen: der Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urteilskraft, und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil sie a priori gesetzgebend sind.

[Stillschweigend scheint Kant eine Version der Urteilskraft fallen zu lassen: jene, die der praktischen Vernunft in ihrer Beziehung zu Lust und Unlust beispringen sollte; lediglich die der theoretischen Vernunft beigesellte Urteilskraft ist noch im Rennen. Worin aber und womit vermag diese reine Urteilskraft - im Unterschied zu reinem Verstand und reiner Vernunft - apriori gesetzgebend zu sein? Ein notorischer Verdacht fällt auf unser bekannt unsicheres Urteilen in allen Dingen des ästhetischen und nicht-ästhetischen Geschmackes. ]

1 (Anmerkung)

Es ist von Nutzen: zu Begriffen, welche man als empirische Prinzipien braucht, wenn man Ursache hat zu vermuten, daß sie mit dem reinen Erkenntnisvermögen a priori in Verwandtschaft stehen, dieser Beziehung wegen, eine transzendentale Definition zu versuchen: nämlich durch reine Kategorien, sofern diese allein schon den Unterschied des vorliegenden Begriffs von anderen hinreichend angeben.

[Im Labyrinth von Kants terminologischen Garten finde sich zurecht, wer es vermag. Wir sollen versuchsweise voraussetzen, daß gewisse empirische Begriffe, die zu

empirischen Prinzipien taugen, eine Verwandtschaft zu den Begriffen des „reinen Erkenntnisvermögens apriori," - vorzuweisen hätten. Nun gebrauchen wir offensichtlich jeden natürlichen Gattungsbegriff (Ameise, Pferd, Luft, Wasser usf., aber auch den unseres Planeten usf.) als zunächst relativ unbestimmtes, aber in weiterer Folge bestimmbares Prinzip seiner Realität.

Durch dieses methodische Prinzip, das jedem materialen Prinzip material erfüllter Begriffe (Ameise bis Planet usf.) als formales Prinzip zugrunde liegt, hat die Menschheit geschafft, was nur sie schaffen konnte: ein kaum noch unüberschaubares System realer Definitionen aller Gattungsbegriffe aller bislang entdeckten Realitäten der Natur. Kein Gattungsbegriff, der nunmehr nicht als Quelle einer ebenfalls kaum überschaubaren Spezifikation zu Arten seiner Gattung erkannt worden wäre. Eine anfangs (vor Beginn der Neuzeit und ihrer wissenschaftlichen Moderne) nur systematische, später auch evolutionäre Gattungs- und Artenspezifikation.

Stünden nun diese umfassenden und systematischen Erkenntnisse der empirischen Erfahrungs- und Erscheinungswelt in keiner verwandtschaftlichen Beziehung zu unserem theoretischen Erkenntnisvermögen, würden wir unsere beobachtende und erkennende Vernunft als Empfänger externer Offenbarungen denunzieren. Sie sind aber Offenbarungen unserer Wissenschaften, weshalb auch der Unterschied von Mensch, Tier und Pflanze einer transzendentalen Definition zugänglich sein muß.

Daher muß dasjenige, was uns erlaubt, diesen Unterschied als vernünftigen zu argumentieren, deren transzendentale Definition enthalten: Ihr Unterschied muß, nach Kant, durch verstandesbegründete Erfahrungen verifizierbar sein. Kurz: Die Gattungsbegriffe der Natur haben die Stammbegriffe unseres (vernünftigen) Verstandes als gleichsam unsterbliche Souffleure angestellt. Es sollte einmal (spät in der Menschheitsgeschichte) möglich geworden sein, alle angebbaren Gattungen und Arten hinreichend unterschiedlich zu erkennen.

Aber dieser Erfolg wurde nur möglich durch den erkannten Unterschied des Menschen von allen anderen Lebewesen und Nichtlebewesen: die Gattung Mensch ist nicht durch einen Naturbegriff als Prinzip erkennbar. Mag dieser noch so evolutionär erweitert gedacht sein, mag auch „die Evolution" als „neue Natur" zum vermeintlichen Superprinzip aller Lebewesen und Nichtlebewesen aufgestiegen sein.

Der erkannte Unterschied ist nur zum Preis einer Ideologie gewordenen Naturwissenschaft kündbar. Wer alle Natur zu erkennen vermag, dessen Geist wurde nicht im Haus der Natur geboren. Es gibt kein „Prinzip Mensch", das sich als Verallgemeinerung eines natürlichen Prinzips denken läßt.]

Man folgt hierin dem Beispiel des Mathematikers, der die empirischen Data seiner Aufgabe unbestimmt läßt, und nur ihr Verhältnis in der reinen Synthesis derselben unter die Begriffe der reinen Arithmetik bringt, und sich dadurch die Auflösung derselben verallgemeinert. –

[Der Synthesis aller speziellen Eigenschaften eines speziellen Naturbegriffes unter diesen liegt die allgemeine Synthesis aller möglichen Eigenschaften unter einen allgemeinen Identitätsbegriff voraus. Nicht zufällig spricht man in der Arithmetik von

„natürlichen Auflösungen“, wenn die spezifischen Synthesen auf ihre allgemeine Synthese zurückgeführt wurden. Jedes erkannte System setzt die Aufdeckung seiner realen Hierarchien voraus. (Menschen sind weder Kinder noch Enkel von Sonnenstaub, und Ur-Einzeller sind nicht ihre „evolutionären“ Adams und Evas.)]

Man hat mir aus einem ähnlichen Verfahren (Krit. der prakt. V., S. 16 der Vorrede) einen Vorwurf gemacht, und die Definition des Begehrungsvermögens, als Vermögens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein, getadelt: weil bloße Wünsche doch auch Begehrungen wären, von denen sich doch jeder bescheidet, daß er durch dieselben allein ihr Objekt nicht hervorbringen könne. –

[Der Vorwurf scheint ein antidealistischer gewesen zu sein, den Kant natürlich zurückweisen mußte: Sein transzendentaler Idealismus erlaubt nicht, unsere Vorstellungen und deren Begriffe als erzeugende Ursachen der realen Wirklichkeit anzunehmen. Die transzendentale Rezeptivitätsschranke steht dagegen: die sinnliche Erscheinung und Erfahrbarkeit realer Dinge setzt noch vor unserem Vorstellen derselben einen Akt ihres Gegebenwordenseins voraus, der auch unser Vorstellen der Dinge umfaßt. Doch wollte Kant über eine gemeinsame Wurzel beider nicht reflektieren, weil dies zu einer Metareflexion über ein Übervermögen geführt hätte. Erst Fichte sollte diesen nicht ungefährdeten Steig in Gipfelnähe versuchen.

Andererseits konnte Kant doch nicht leugnen, daß die praktische Vernunft, wenn sie ihre moralische Maximen realisiert, deren Realität erzeugend in die Welt setzt. Das Gute *ist* nicht eher, als man es tut. Die Verwirklichung wird nicht nur gewünscht, sie wird realisiert.]

Dieses aber beweiset nichts weiter, als daß es auch Begehrungen im Menschen gebe, wodurch derselbe mit sich selbst im Widerspruche steht: indem er durch seine Vorstellung allein zur Hervorbringung des Objekts hinwirkt, von der er doch keinen Erfolg erwarten kann, weil er sich bewußt ist, daß seine mechanischen Kräfte (wenn ich die nicht psychologischen so nennen soll), die durch jene Vorstellung bestimmt werden müßten, um das Objekt (mithin mittelbar) zu bewirken, entweder nicht zulänglich sind, oder gar auf etwas Unmögliches gehen, z.B. das Geschehene ungeschehen zu machen (O mihi praeteritos, etc.), oder im ungeduldigen Harren die Zwischenzeit, bis zum herbeigewünschten Augenblick, vernichten zu können.

[Kant will lediglich über die „unmöglichen“ Wünsche und Begehrungen argumentieren: solche, die nicht einmal nicht sein sollen, weil sie ohnehin niemals erfüllbar sind. Eine säkulare Variante der alten theologischen Fangfrage, ob Gottes Allmacht imstande sein könnte, einen schweren Stein, der schwerer als der schwerste sei, heben und werfen zu können. Obliege ihm doch, beliebige Schwere-Skalen in die Welt zu setzen.

Nach unserem heutigen astronomischen Wissen übrigens doch keine Fangfrage, weil die Gewichte-Skalen auf kollabierenden Sternen alle planetarischen unseres Sonnensystems und vermutlich auch aller anderen Sonnensysteme gleichsam um den Faktor Unendlich überbieten. Um von den unvorstellbar schweren Gewichte-Kollabierungen in Schwarzen Löchern zu schweigen. Realitäten, deren transzendentale Vorstellungs-Ermöglichung zu erörtern, nur mehr den Sinn einer menschlich-subjektiven Standortbestimmung haben kann.

Auf einem anderen Blatt, dem der Kausalität aus Freiheit, steht der unmögliche Wunsch, „das Geschehene ungeschehen zu machen." Hier greifen alle Naturbegriffe neben der Sache ins Leere. ]

– Ob wir uns gleich in solchen phantastischen Begehrungen der Unzulänglichkeit unserer Vorstellungen (oder gar ihrer Untauglichkeit), Ursache ihrer Gegenstände zu sein, bewußt sind: so ist doch die Beziehung derselben, als Ursache, mithin die Vorstellung ihrer Kausalität, in jedem Wunsche enthalten, und vornehmlich alsdann sichtbar, wenn dieser ein Affekt, nämlich Sehnsucht, ist. Denn diese beweisen dadurch, daß sie das Herz ausdehnen und welk machen und so die Kräfte erschöpfen, daß die Kräfte durch Vorstellungen wiederholentlich angespannt werden, aber das Gemüt bei der Rücksicht auf die Unmöglichkeit unaufhörlich wiederum in Ermattung zurück sinken lassen.

[Wunsch und Sehnsucht rennen wie Sisyphos auf seinen erschöpfenden Berg. Vernunft und Wille sind zwar da, aber die Möglichkeit der Sehnsucht, alle Wirklichkeit der Vernunft gegen sich selbst ausspielen zu können, ist stärker, und zunächst auch noch „wiederholentlich", ehe die Vernunft als Einsicht in die unüberwindbare Realität wiederkehrt. Ein Spiel, das aber nur im Ring der unerfüllbaren Wünsche, nicht der erfüllbaren oder gar der seinsollenden gespielt wird. ]

Selbst die Gebete um Abwendung großer und, soviel man einsieht, unvermeidlicher Übel, und manche abergläubische Mittel zur Erreichung natürlicherweise unmöglicher Zwecke, beweisen die Kausalbeziehung der Vorstellungen auf ihre Objekte, die sogar durch das Bewußtsein ihrer Unzulänglichkeit zum Effekt von der Bestrebung dazu nicht abgehalten werden kann. – Warum aber in unsere Natur der Hang zu mit Bewußtsein leeren Begehrungen gelegt worden, das ist eine anthropologisch-teleologische Frage.

[Vermutlich lehnte Kant auch Gebete ab, die sich als Mittel zur Erreichung möglicher Zwecke verstanden oder verstehen. Setzen wir Kantisch die Erfüllung eines moralischen Gebots als möglichen Zweck, dann ist auch nach Kants Gesinnungsethik zwar nicht genug getan, wenn wir die Erfüllung nach bestem Wissen und Gewissen wollen.

Denn die auszuführende Handlung, nicht deren Absicht ist das Gebot der Stunde. Aber der Hiatus zwischen Absicht und Wollen hier, Tun und Ausführen dort, ist nicht durch ein Gebet zu schließen. - Dennoch gilt auch diesbezüglich: der Mensch lebt nicht

allein von dem, was er getan hat. Sonst müßte er auch seinen Tod tun wollen können: eine manifeste Selbstaufhebung der Moralität.

Was Kant genau unter „anthropologisch-teleologischer Frage“ verstand, wäre im jetzigen Konnex interessant zu erfahren. Nicht in dem seiner anthropologischen Schriften, weil das Moralische des Gebetes für Kant jederzeit wichtiger sein muß als das Anthropologische. Eine Kulturgeschichte der Gebete durch alle Religionen hindurch zu geben, lag seiner Philosophie fern. In seinen „Acht kleinen Beiträgen“ wird auch das Wesen und Unwesen des Gebets erörtert.

Kant unterscheidet vom gewöhnlichen Bittgebet, daß er dem Aberglauben zurechnet, das Herzensgebet, das allezeit geschehen kann und soll. Doch höre dieses bei Menschen mit „großen Fortschritten“ im Guten auf, weil sich die Redlichkeit des wirklich guten Menschen selbst genüge. Dem widerspricht natürlich Kants Gegenthese, wonach das Gewissen des Menschen diesem verbietet, von seiner vollkommenen Moralität zeitlebens überzeugt sein zu können. Ist aber unendliches Streben unser Schicksal, die Bedingungen desselben zugleich stets wechselnd, steht auch eine postulierte immerwährende Redlichkeit in Frage.

Insgesamt sei aber das Gebet von Heuchelei bedroht, weil sich der Mensch dabei die Gottheit „als etwas sinnlich Wahrnehmbares“ vorstelle. Demnach müßten Christen von ihrer Gottesvorstellung erst noch Abschied nehmen, ehe sie zum wahren Herzensgebet vorzudringen versuchen. Aber derselbe Kant, der jegliche Heuchelei auch in Gebetsfragen ablehnt, verschmäht sie in anderem Zusammenhange nicht: "In den öffentlichen Vorträgen an das Volk kann und muß das Gebet beibehalten werden, weil es wirklich rhetorisch von großer Wirkung sein und einen großen Eindruck machen kann, und man überdies in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen soviel wie möglich herablassen muß." (Acht Vorträge.)

Demnach hintergeht Kant das Täuschungsverbot der moralischen Vernunft ausgerechnet dort, wo die allerhöchste Instanz auch seiner moralischen Vernunft ins öffentliche Spiel kommt. Die inhaltliche Unerkennbarkeit des moralischen Gesetzgebers soll diesen vor missbrauchender Öffentlichkeit bewahren. Welche Instanz soll die Aporien von Kants religiöser Urteilskraft auflösen? Das Schisma der Aufklärung ist nicht rückgängig zu machen, die Geduld der Religion(en) mit ihr nicht müde werdend.]

Es scheint: daß, sollten wir nicht eher, als bis wir uns von der Zulänglichkeit unseres Vermögens zu Hervorbringung eines Objekts versichert hätten, zur Kraftanwendung bestimmt werden, diese großenteils unbenutzt bleiben würde. Denn gemeiniglich lernen wir unsere Kräfte nur dadurch allererst kennen, daß wir sie versuchen. Diese Täuschung in leeren Wünschen ist also nur die Folge von einer wohltätigen Anordnung in unserer Natur.

[Eine mögliche deutsche Übersetzung: Unsere Kräfte blieben unbenutzt und unbetätigt, würden wir sie erst nach der Überprüfung ihrer Tauglichkeit anwenden. (Probieren geht über Studieren.) In der Tat: woher sollen wir wissen, ob unsere Kräfte, praktische oder theoretische, dazu taugen, vorgesetzte Zwecke zu erfüllen,

ehe wir versucht haben, sie zu realisieren: die Zwecke um ihrer selbst willen, die Kräfte um der Zwecke willen.

Leere Wünsche sind demnach die Untugend, unerfüllbare Zwecke oder (und) untaugliche Mittel vorauszusetzen. Wir erträumen uns eine Perfektion, die schon als erträumte das Gegenteil ihrer selbst zu werden droht.

Alle diese Sätze Kants entstammen einer Urteilskraft, die ihrerseits dem entstammt, was man Lebenserfahrung nennt. Wäre aber Erfahrung das Prinzip aller Urteilskraft, stünde es schlecht um Kants Ankündigung eines apriorischen Prinzips der Urteilskraft. Die aposteriorischen Prinzipien sind demnach gesichert, die apriorischen noch nicht begründet und bewiesen. ]

## IV. Von der Urteilskraft, als einem a priori gesetzgebenden Vermögen

[87] Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, (auch, wenn sie, als transzendentale Urteilskraft, a priori die Bedingungen angibt, welchen gemäß allein unter jenem Allgemeinen subsumiert werden kann) bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.[87]

[Da Kant transzendental, nicht ontologisch denkt, ist für ihn die Frage der Denkbarkeit und der Erfahrbarkeit der Relation von Allgemeinem und Besonderem (landläufig verkürzt: Gattung und Art) primär und zentral. Diese Perspektive wäre auch dann berechtigt, wenn das jeweilige Allgemeine und sein jeweiliges Besonderes mehr und anderes (Realitäten nämlich) wären und nicht lediglich transzendentale Setzungen unseres Denkens, unserer Begriffe und gewisser Formen unserer Erfahrungen. Denn was hülfe uns ein ontologisches Allgemeines und Besonderes, das wir weder denken noch erfahren und auch nicht an empirischen Beispielen anschauen könnten?

Umgekehrt wird die Ontologie fragen: was helfen Dir Deine transzendentalen Begriffe und Urteile, wenn Du letztlich nicht sicher sein kannst, daß ihnen etwas Reales in der Wirklichkeit außerhalb Deines Denkens und Erfahrens entspricht? - Es versteht sich, daß diese Reflexion über das Verhältnis von ontologisch und transzendental nicht (mehr) zur Debatte steht, wenn Kant die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Urteilsweisen stellt. Denn seine Frage steht ganz auf transzendentalem Boden und will auf diesem klären, wie wir uns das Vermögen der Urteilskraft zu denken haben.

Unsere Erde mag realiter unter einem universalen Begriff von Planet subsumiert sein, sie mag ein real existierender Planet sein, aber daß und wie wir diese (angeblich

nur empirisch vorgegebene) Tatsache in einem Urteil denken und aussagen können, sagt uns die Realität nicht, weder die der Erde, noch die anderer Planeten.

Das Erkennen- und das Beurteilenkönnen wird durch unsere Begriffe der Realität ermöglicht, Begriffe, die durch eine lange Geschichte des Erkennens und Beurteilens der Himmelsgestalten und -gesetze unser selbstverständliches Eigentum geworden sind. Letztlich durch eine lange Geschichte der Astronomie als Wissenschaft, nachdem sie ihren Status als mythische Religion hinter sich gelassen hat. Moderne Naturwissenschaft und Naturphilosophie sind glückliche Erben eines langen vorwissenschaftlichen und vorphilosophischen Weges, - man rechne mit Hunderttausenden von Jahren.

Kants Unterscheidung ist scheinbar einfach und überzeugend: das Allgemeine unserer Urteile ist entweder bekannt und insofern vorgegeben, oder lediglich das Besondere unserer Urteile ist bekannt und vorgegeben. Durch diesen transzendentalen Unterschied, der sich nur transzendental begründen läßt, stehen subsumierende gegen reflektierende Urteile. Diese suchen das noch nicht gefundene Allgemeine, jene haben es bereits gefunden. Den Verdacht, daß sie es nicht nur transzendental gefunden haben können, legen wir in den Talon. (Ein anderer Verdacht könnte folgen: daß der Unterschied von empirisch und nichtempirisch (apriorisch), den Kant voraussetzt, nicht allein auf transzendentalem Wege auffindbar sein könnte.)

Wie auch immer, in jedem Fall (der unaufgeklärten Verdachtsmomente) geht Kant von einem Allgemeinen aus, das, vorsichtig gesagt, hohe Anteile an apriorischen Elementen; ebenso von einem Besonderen, das hohe Anteile an aposteriorischen Elementen enthält. Dieses liefert die Erfahrung, in jenes hat sich das Denken bereits bahnbrechend eingemischt: denn ohne eine Bahn zur Welt der gesetzgebenden Begriffe, läßt sich diese nicht erreichen und ohne sie wäre ein bestimmendes Allgemeines für unsere Urteile über Gott, Welt und Mensch nicht zu denken.

Das gefundene Allgemeine besitzt universale Geltung über alle empirische Erfahrung hinaus. Wird ein abnormer Planet gefunden – Millionen Planeten dürften existieren - kann er als abnormer nur gegen die Norm des universalen Begriffes erkannt und beurteilt werden. Es ist unvernünftig und sinnlos, durch „universale Toleranz“ das Abnorme mit dem Normierten gleichsetzen zu wollen. (Dies tut unsere Wissenschaft bislang noch keineswegs: sie unterscheidet genau zwischen eigentlichen und zentralen Planeten einerseits und Zwergplaneten andererseits, mögen diese nun in unserer Nachbarschaft oder im Kuipergürtel oder noch entfernter um unsere erhaben verdienstvolle Sonne kreisen.)

Nachdem Plutos Status als Kleinplanet transzendental bestimmt wurde, (das System der verbindlich gewordenen Planetar-Begriffe ließ dem Gerichtshof der obersten Astronomie-Behörde keine Wahl) will er sich nicht mehr unter die normierte Schar seiner Zentral-Verwandten inkludieren lassen. Seine letzten Fürsprecher (in Illinois) kämpfen zwar noch, doch entscheiden über Status und Begriffe (von Planeten) allein die rationalen Urteile gesetzgebender Begriffe, - nicht die lokalkulturellen

Empfindsamkeiten derer, die dem Entdecker des einstigen Planeten ein ewiges Angedenken erhalten möchten.

Merkwürdigerweise kennt Kant doch eine Differenz bei der Bestimmung des Allgemeinen, das dem vorhin genannten Verdacht neue Nahrung gibt: Denn einerseits könne das Allgemeine durch transzendentale Urteilskraft rein auf apriorischem Wege gefunden worden sein. Ein Einerseits, dem sein Andererseits nicht fehlt: Empirische Urteilskraft trägt ein kräftiges Scherflein dazu bei, das Allgemeine für gefunden zu erklären. Goethes Zwischenknochen, um die Jahrhundertwende von 1800 gefunden, ist ein prominentes Beispiel.

Viele (Forscher) hatten gesucht, aber der Außenseiter der Wissenschaft hat es gefunden. Ein hypothetisches Reflexionsallgemeines wurde in ein Grundallgemeines verwandelt. Sein Begriff war unter Mithilfe genauer empirischer Beobachtung gleichwohl als transzendentales Gesetzesallgemeines bewiesen. Diese Erklärung wäre nichtig, wenn beweisbar wäre, daß Goethe ohne Begriffe und Gedanken beobachtet und gefunden hätte. Am schon erkannten Organismus fehlte ein noch nicht erkanntes Stück und dessen gesetzlicher Grund.]

Die bestimmende Urteilskraft unter allgemeinen transzendentalen Gesetzen, die der Verstand gibt, ist nur subsumierend; das Gesetz ist ihr a priori vorgezeichnet, und sie hat also nicht nötig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können.

[Wieder könnte man gegen Kant einwenden: die gefundenen transzendentalen Gesetze müssen auf ontologischen Gesetzen gründen. Doch dagegen würde Kant gewiß auf seinem Standpunkt beharren: Die transzendentale Gesetzgebung geht der ontologischen voraus, ist in dieser immer schon verborgen am Werk gewesen. Ein Für und Wider, das man auf sich beruhen lassen sollte, ehe nicht ein Argument *über* beiden gefunden wird. Wozu aber nichts weniger als die Entdeckung oder Wiederentdeckung einer höheren Argumentationsebene erforderlich ist.

Am Problem der natürlichen Teleologie, ob diese realiter *ist* oder uns nur eine zu sein *scheint*, könnte sich ein neues Licht auftun. Sind wir berechtigt, die beobachtbare Zweckmäßigkeit gewisser Naturen und Naturprozesse unter teleologische Begriffe zu subsumieren? Folglich alle teleologisch erscheinenden Fälle unter einen gesetzgebenden Teleologie-Begriff zu subsumieren? ]

Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenn gleich uns unbekannten,

Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen, als notwendig angesehen werden müssen.

[Um bestimmte (eindeutig identifizierbare) Organismen (aber auch alle Anorganismen und deren Elemente), die wir beobachten und beschreiben können, unter ihre bestimmten Artbegriffe subsumieren zu können, - ein Fluß ist kein Pferd und umgekehrt – ist deren transzendentale Allgemeingültigkeit vorausgesetzt. (Diese hat die mythische Garantie der Namen gebenden Götter und Subgötter abgelöst.)

Dennoch ist die Tatsache der unendlichen Modifikation der Artbegriffe, sind sie einmal erkennbar und festgeschrieben worden, gleichfalls unbedingt vorgegeben. Unsere Art-Begriffe haben somit in sich selbst die Tendenz, ihre eigene endlose Modifizierbarkeit durch eine gleichsam sich selbst erfüllende Prophetie zu enthalten. Darwin mußte auf abgelegenen Inseln (bei Galapagos) nicht lange suchen, um hypothetisch vorhergesagte spezielle Vogelarten, die noch kein Mensch jemals erblickt hatte, aufzufinden.

Die transzendentale Gesetzgebung, die Vögel als universale Art von Organismus erkannt und normativ festgelegt hat, ist von der aposteriorisch erweiterbaren Gesetzlichkeit ihres Allgemeinbegriffes nicht zu trennen. Ein Gesetz, das oberste, bleibt nicht allein, es soll sich zu einem universalen – hierarchischen - System von Gesetzlichkeiten erweitern.

Und die evolutionäre Erklärung der realisierten Modifikationen meldet – früher oder später - den Anfangspunkt aller Modifikationen: ihr Wann, Wo und Wie. Dieser Anfangspunkt kann empirisch kaum je genau bestimmt werden, egal, es genügen die empirisch existierenden Exemplare im Hier und Jetzt, um seine Realität als unbedingt nötig vorauszusetzen. Mag dieser Anfangspunkt auch kein Punkt, sondern eine Phalanx neuer Entwicklungsschritte gewesen sein und viele Millionen Jahre zurück sowie auf weit entfernten Insel- oder Kontinentalorten aktiv gewesen sein.

Die erkannte Zufälligkeit des spezialisierenden Anfangs wurde in die Allgemeinheit eines gesetzgebenden Naturbegriffs zurückgeführt. Auf diese Weise dringen wir immer weiter vor - in uns zunächst noch unbekannte Prinzipien der „Einheit des Mannigfaltigen." Kein Zufall hat (im Organischen) die Macht, die Modifikationen der Arten über Bord der Natur hinauszuschleudern.

Hingegen würde ein großer Zwergplanet, der sich unserer Erde, entweder aus dem Kuipergürtel oder der Oortschen Wolke nähern könnte, um sie in tausend Teile zu zerschlagen, die Realität des Begriffes Planet an diesem unserem Erde-Ort für beendet erklären. Doch davor hüten uns die Gesetze eines Sonnensystems, dessen Gürtel und Wolken einander fernbleiben. (Während Atombomben, die ähnliches Unheil anrichten können, der Erde überaus nahe liegen: in den militärischen Katakomben der modernen Menschheit.)

Wohlgemerkt: nach Kant verdankt sich die gesetzgebende Macht eines universalen Naturbegriffes nicht einem teleologischen Prinzip, sondern allein einem Gesetzesbegriff, der mit dem universalen Naturbegriff eins ist. Daher wirkt das Gesetz der Natur als Einheit ihrer selbst, immer nach Kant, in allen erscheinenden

Arten und Artenmodifikationen nicht mechanisch, nicht mechanistisch, sondern transzendental.

Es wirkt spontan in der realen Entwicklung je und je besonderer Umstände, die über Darwins Prinzip einer immer nur allmählich und kleinschrittig vorwärtshumpelnden Natur weit hinausgeht. Keine Frage, daß damit Fragen an Kants Konzept zurückbleiben, die einer Lösung bedürfen. Warum soll, was für unseren Verstand als Zufälligkeit erscheinen kann, für einen anderen (übermenschlichen) Verstand, ohne jegliche Teleologie, als (nicht vorhersehbare) Notwendigkeit erscheinen können? ]

– Die reflektierende Urteilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Prinzips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen aber höheren Prinzipien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander, begründen soll.

[Ohne dieses hierarchische System von Prinzipien, das der Naturbegriff als oberstes und grundlegendes Prinzip abschließen muß, könnten wir bei Erscheinungen der Natur im Zweifel sein, ob sie der Natur oder übernatürlichen Mächten und Arten angehören. Dies können wir nicht, weil ein oberstes und grundlegendes Prinzip, das nicht gesetzgebend wäre, das Produkt eines phantasierenden oder überhaupt alogisch denkenden Wesens (von Natur) sein könnte. Im Zeitalter des Mythos waren daher alle Erscheinungen der Natur gewissen übernatürlichen Unterstellungen ausgesetzt.

Darwins Subsumtion seiner „Darwinfinken“ unter die Art des Finkenvogels überhaupt unterstellt weder naturfremde Eingriffe übernatürlicher Mächte, noch unterstellt seine Auffassung von Evolution, daß es in ihr nicht mit rechten (vernünftigen) Dingen zugegangen sei. Dennoch hätte Darwin mit Kants transzendentaler Begründung von Finken- und Evolutionsgesetze größte Schwierigkeiten gehabt. Er hätte Kant verdächtigt, neuerlich einen Mythos (vielleicht einer denkenden Gottheit) in die Welt gesetzt zu haben.

Für ihn ist das Subsumieren seiner Entdeckung unter das Finkensystem wie zugleich das Subsumieren dieses Systems unter das empirische System einer speziellen Station der biologischen Evolution nichts als evolutionäre Forschung: rationale Wissenschaft, die über die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit nicht mehr nachdenken muß.

Ein Vorurteil, das sich nicht nur den empirischen Erfolgen seiner Wissenschaft, sondern der stets mit der Menschheit im Gleichschritt mitgehenden Naivität verdankt: Diese muß gleichsam streng nur „nach außen“ (auf das empirisch Objektive) schauen und darüber meditieren und reflektieren, um ihre Erfolge zu sichern und zu erweitern: Sind diese in das Arsenal des Wissens eingestellt, lagern sie darin wie Dinge, zu deren Auffinden kein Verstand, sondern nur Glück und Genie nötig gewesen sei.

Gern betrügt sich die Menschheit um ihre Transzendentalität, hat sie stattdessen eine vermeintlich nur individuelle menschliche Instanz gefunden, die ermöglicht habe, was

nur der Menschheit als ganzer zufiel. Insofern teilen Darwin und Einstein ein gemeinsames Schicksal. Was allen gehört, soll nur wenigen gehören, damit alle zu wenigen wie zu Göttern aufschauen können: Die Hoffnung auf neue Mythen stirbt zuletzt. ]

Ein solches transzendentales Prinzip kann also die reflektierende Urteilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urteilskraft sein würde), noch der Natur vorschreiben; weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten.

[Scheinbar fällt Kant hier einer Selbstüberlistung zum Opfer. Woher hat die reflektierende Urteilskraft den Begriff eines Allgemeinen, den sie suchen soll, um sich in eine bestimmende Urteilskraft zu erheben? Wer oder was hat sie dazu bestimmt, sich a) als reflektierende Urteilskraft zu erkennen und b) sich zur bestimmenden Urteilskraft zu erheben? Für das Finden und Geben von Gesetzen, die unsere Naturbegriffe leiten sollen, waren bisher Verstand und Vernunft zuständig.

Nun aber soll es, dem Anschein nach, umgekehrt sein: die Urteilskraft soll sich, aber nur als reflektierende, selbst das Maß und der Grund ihres Tuns sein. Dies ist gewiß richtig, sofern wir das Urteilen als ein reines Tun, als „reinen Urteilsakt“ betrachten: denn dieser kann von einer Hypothese zur nächsten eilen, weil er ohne feste Grundbegriffe urteilen kann und auch soll.

Aber ein Urteilen ohne gegründete Begriffe ist ein nur hypothetisches, und Begriffe sind nun einmal, immer nach Kant selbst, entweder gesetzmäßig gegebene oder zu suchende. (Radikal empirische liegen exakt in der Mitte: Goethe wurde am 28. August 1749 geboren. Dieses Datum muß nicht mehr als Hypothese behauptet und gesucht werden, obwohl es nicht aus der Regel eines gesetzgebenden (Welt)Verstandes resultiert.)

Wird nun das Prinzip des Suchens als eigenes transzendentales Prinzip gesetzt, so führt dies in den Widerspruch eines Urteilens, das entweder ohne auffindbare Zwecke und Inhalte urteilen soll, oder das als unendliches, nie bestimmtes Urteilen in sich verbleiben soll: Muß dies nicht zu einem Urteilen führen, das das Kainsmal des rastlosen Stillstandes an sich trägt?

Das moderne Modell einer immer nur hypothetischen Natur-Wissenschaft, die ihre empirischen Falsifikationen immer nur vorübergehend anerkennen kann, weil andere und neue Hypothesen jederzeit möglich sind, scheint Kants transzendentale Lehre vom reflektierenden Urteil zu bestätigen. Aber nur ungern dürfte sich die moderne Modellwissenschaft auf einen Kant berufen, der ihr Prinzip als sich selbst aufhebendes durchschaut hat.

Offensichtlich bewegen wir uns hier in der Aporie eines Urteilens, das einer immer nur schwankenden und schwebenden Welt das Wort reden und dazu geeignete, stets

wieder verschwindende Begriffe liefern möchte. Unnötig zu ergänzen, daß die allermeisten Erfindungen und Entdeckungen der modernen Naturwissenschaften – vom Internet bis zur Mondlandung – nicht auf hypothetischen Urteilen und deren Modellen – von Welt und Kultur – basieren.

Kann die reflektierende Urteilskraft, wie Kant zugibt, einen immer nur „ganz zufälligen Begriff" der Natur(en) vorschlagen, kann dieser(e) zu Experimenten jederzeit tauglich und nützlich sein, aber sie können die notwendigen Naturbegriffe, die Kant dem Verstand und seinen Begriffen zuschreibt, nicht ersetzen. Der Satz, daß die Sonne über der Erde, deren gesetzliches Verhältnis als Realität vorausgesetzt, noch lange erscheinen wird, ist kein hypothetischer, weil er die gesetzgebende Notwendigkeit seines Inhaltes als bestimmendes Allgemeines immanent ausspricht.

Das Allgemeines eines Gesetzes spricht die unbedingte Bedingung des täglichen Erscheinens der Sonne unwidersprechlich aus. Das bestimmende Urteil gehorcht der Vernunft der Sache, das reflektierende Urteil sucht nach einer fremdgehenden Abwechslung.]

Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als: daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besondern empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene[88] unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte.

[Daß diese Argumentation Kants den Verdacht einer Erschleichung auf sich ziehen mußte, ist noch heute verständlich. In der nachkantischen Philosophie des 19. Jahrhunderts erschienen nicht wenige Interpreten Kants, die seine ganze Philosophie als „Philosophie des Als Ob" kritisierten und stigmatisierten. Offensichtlich schützt die Art, wie Kant den Begriff der Erscheinung in Anspruch nimmt, nicht vor ausweglosen Aporien.

Aber die Frage war und bleibt: Ob diese Aporien jenseits von Pro- und Kontra-Kant wirkliche oder nur falsch herbeigedachte Aporien sind. Daß alle idealistischen Philosophien Letzteres behaupten, ist bekannt. Weniger, ob und wie es ihnen gelungen sei, die Kantische Klippe zu vermeiden oder zu überspringen, weil sie nur die fata morgana einer erdachten Klippe gewesen sei.

Zwischen „unserem Verstande", in dem die allgemeinen Naturgesetze ihren obersten Grund haben sollen, und dem scheinbaren Anschlußargument, daß daher die besonderen Naturgesetze gleichfalls eines obersten Verstandes bedürfen, der allerdings nur als ein Als-Ob-Verstand anzunehmen sei, klafft eine Lücke: Die besonderen können sich, recht besehen, nicht aus dem allgemeinen Grund mit Inhalt erfüllen lassen, ihr Grund kann nur empirische Ursachen zu seiner Bedingung haben.

(Und paßt dennoch zu einem System der Natur zusammen, das sich durch rationale Wissenschaft erkennen läßt? Wird diese Frage bejaht, muß sich der Nicht-Als-Ob-Verstand der Kantischen Transzendentalphilosophie selbst als wunderliche Erscheinung in einer Wunderwelt erscheinen.)

Um die besondere Inhalte-Erfüllung leisten zu können, müßte der totale Als-Ob-Verstand gleichsam „im Anfang aller Zeiten", an der innersten Quelle aller Natur, die Genese und Relationen aller Naturen im Voraus geregelt haben. Die besonderen Gesetze wären nicht nur aus dem allgemeinen Gesetz der Natur abgeleitet, jene blieben durch dieses zugleich in einer perennen Wirksamkeit erhalten. Eine ewige Natur von Gnaden eines reinen Verstandes wäre (wieder) möglich geworden.

Die Vernunft einer derartig verständig regulierten Natur wäre allerdings dem vorkantischen Vorsehungs-Gott, den die gesamte Aufklärung verabschiedet hatte, mehr als nur ähnlich (gewesen).

In der vormodernen und vorkantischen Reichsordnung der Natur, so zu reden, war eine erhabene Seinsordnung der Natur als gegeben gedacht worden, in der die Arten zweckerfüllt füreinander existierten und wirkten. Auch das Fressen und Gefressenwerden derselben war in einem real existieren Weltverstand und dessen teleologischer Weltvernunft, in der sich ein göttlicher offenbarte, begründet. (Immer noch hatte Adams Anfangsparadies eine – kleine - Chance auf Wiederkehr.)

Indem aber Kant die Welt der Natur gleichsam jenseits ihrer irdischen Realität in erscheinende Erscheinungen für einen gesetzgebenden (Welt)Verstand verwandelte, fielen die vormodernen Begründungen in den Abgrund einer verwesenden Müllhalde.

Unbewußt oder bewußt trieb die Aufklärung eine Vorbereitung auf Darwins Evolution der Arten und ihren Kampf ums Dasein voran. Dessen Gesetze waren zugleich keine, und angesichts der stets wankenden Gesetzmäßigkeit von Sieg und Niederlage schrieben nur noch die Sieger die Geschichte der evolutionär erkannten Evolution. Und die Menschheit als letzter Sieger glaubte zu erkennen, daß sich nun auch Verstand und Vernunft auf der verwesenden Müllhalde der letzten Natur eingefunden hatten.

Daß in den Kant-Interpretationen des anrüchigen Als-Ob seiner transzendentalen Provisorien der Zusatz „wenngleich nicht der unsrige" entweder ignoriert oder nur das Rätsel für unmögliche oder unausführbare Kommentare lieferte, ist verständlich. Der ignorierte Zusatz schien auf das Postulat eines unerkennbaren Verstandes hinauszulaufen, der uns, man weiß nicht wie, hilft, diese Welt des natürlichen désordre, dennoch als systematisch geordnete Welt zu rekonstruieren.

Es sei möglich, durch besondere Naturgesetze, (obgleich deren Totalität immer ausständig bleibt!?) ein universal begründetes System der (Welt) Erfahrung zu behaupten. Und wenn dies im Gang unserer Welterforschung immer wieder einmal unmöglich erscheint, geben uns rechtzeitig eingeführte Hypothesen neue Hoffnung auf Füllung der neu entstandenen Lücken…

Beispielsweise beobachten wir neuerdings Galaxien, die mit Geschwindigkeiten rotieren, die sie angesichts ihres - durch unser verständiges Wissen erkannten - Gewichtes, längst schon hätten explodieren lassen müssen. Sie tun uns diesen Gefallen aber nicht, als ob sie wünschten, wir mögen die Güte und den Verstand gewinnen, unser System der Naturgesetze ordnungsgemäß zu erweitern.

Gefragt, getan: Dunkle Materie, postuliert und im Voraus erkannt – durch ein System besonderer Hypothesen - springt helfend ein. Irgendein Verstand von Welt und Vernunft muß doch dafür gesorgt haben, daß nicht zerspringt, was nicht zerspringen sollte. Dunkler als das unerkennbare Ding soll uns keine (unerkannte) dunkle Materie zum Narren (einer gesetzlosen Welt) halten.]

Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflektierende Urteilskraft, der diese Idee zum Prinzip dient, zum Reflektieren, nicht zum Bestimmen); sondern dieses Vermögen gibt sich dadurch nur selbst, und nicht der Natur, ein Gesetz.

[Sarkastisch kommentiert: die Reflexion unserer reflektierenden Urteilskraft bedarf eines hypothetischen Gottes, um nicht an sich zu verzweifeln. An sich: an ihrer Grenzenlosigkeit, die nicht vor Beliebigkeit und Absurdität zu schützen vermag. Anders formuliert: wenn wir uns einmal in den Gründen unserer reinen Transzendentalität verbarrikadiert haben, finden wir weder einen durch Vernunft begründbaren Weg in die Welt der besonderen Gesetze und ihrer Erscheinungen zurück, noch auch in eine Welt absoluter Begriffe und Begründungen hinauf. Zurück bliebe eine in sich selbst (endlos) kreisende Reflexion, die Urteile verkündet, die immer nur spontan gesetzgebend sein könnten.

Führt diese Art von Transzendentalität letztlich doch (nur) zum Relativismus des modernen Konstruktivismus? Außerdem: Wenn unsere reflektierende Urteilskraft über gewisse eigenständige Gesetze verfügt, müßten wir durch diese nicht imstande sein, wahre von falscher Reflexion zu unterscheiden? Und dies wäre ohne verbindliche Beteiligung von Verstand und Vernunft möglich? Obwohl nicht ohne bestimmenden Bezug auf die empirisch gegebene Welt der Erscheinungen?]

Weil nun der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält, der Zweck, und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmäßigkeit der Form derselben heißt: so ist das Prinzip der Urteilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.

[Nun sehen wir klarer: die bisherigen Überlegungen über die Reichweite unserer reflektierenden Urteilskraft münden in die These: Das apriorische Prinzip der reflektierenden Urteilskraft sei die formale Zweckmäßigkeit der Natur. Ohne dieses

Prinzip sei der Verstand unserer reflektierenden Urteilskraft außerstande, auch nur die geringste Erscheinung der Natur zu begreifen.

Wohlgemerkt: Kants Frage lautet nicht, ob die Natur selbst formal (oder gar inhaltlich) zweckmäßig sei. Denn eine „Natur selbst", wäre ein Begriff, durch den wir ein Sein der Natur hinter ihrer Erscheinung als erkennbar annehmen würden. Dies wäre die Perspektive eines vorkritisch-dogmatischen Denkens, das Kant als unhaltbar und illusionär, als durchschaut und überwunden voraussetzt.

Dennoch, so Kants Generalthese, erreichen unsere Begriffe der reflektierenden Urteilskraft die Erscheinungen der Natur, weil wir mit den erkannten Zwecken zugleich den Grund der wirklichen Erscheinungen erkennen. Wer den Begriff der erscheinenden Sache erkannt hat, hat deren Zweck erkannt und umgekehrt: der erkannte Zweck liefert den wirklichen Grund der Erscheinung.

Alle Erscheinungen der Natur erscheinen somit (Kantisch) als ein System von Zwecken und deren Mitteln. Kant spricht nicht von äußerer Zweckmäßigkeit, auch nicht von innerer, sondern „nur" von Zweckmäßigkeit überhaupt, allerdings von „formaler Zweckmäßigkeit".

Ein wichtiger Punkt für die weiteren Überlegungen. Verstehen wir dies richtig, wenn wir annehmen, daß auch die Mittel zwar für einen logischen Moment ihres Daseins Selbstzweck sein müssen, obwohl und weil sie zugleich nur dann wirklich „zweckvoll" sind, wenn sie ihrer Funktion als Mittel für andere Zwecke (in der Regel: für höhere Lebewesen) gerecht werden? Dann scheint der Satz erklärt: „Alle Beschaffenheiten der Dinge, die einem Ding als Mittel für sich als Zweck dienen, sind nur nach Zwecken möglich."

Durch ihren Eigenzweck sind die Eigenschaften aller Erscheinungen das, was sie sind; aber dies ist nur die eine Hälfte ihres Daseins. Die andere Hälfte machen jene Zwecke, für die erstgenannten Zwecke als Mittel dienen. Daraus resultiert als vermittelte Unmittelbarkeit: Alle Erscheinungen sind auf alle anderen als Zweck und Mittel zugleich zentriert.

Scheinbar dienen alle niederen Tiere den höheren nur als Mittel zum höheren Zweck: aber ein sterbender Löwe, vollends dessen Kadaver, kehrt in den umkehrbaren Kreislauf der Mittel-Zweck-Kette zurück. Es ist kaum zu leugnen, daß wir die organische Natur auf allen ihren Systemstufen (Zellen, Organe, Individuen, Familien, Stämme, Biotope und Populationen usf.) unter diesem Prinzip beurteilen.

Fraglich bleibt dennoch, weshalb Kant lediglich von einer „Zweckmäßigkeit der Form" spricht, weil Zwecke ohne bestimmte Inhalte nicht aus bestimmten Begriffen folgen können. Kants Reduktion auf Form und Formalität erscheint zwar konsequent innerhalb seines phänomenalistischen Standpunktes, der Erscheinungen und nicht Wesen oder Sachen zum Angelpunkt der reflektierenden Beurteilung erhebt.

Aber kollidiert dieser Standpunkt nicht mit dem eines tieferen Begriffes der Natur, etwa dem Goethes, der die Zweck-Mittel-Systeme bis ins substantiell Innerste der Naturen verfolgt? Das Erscheinende der Natur, meinte der Meister aus Weimar, sei

schon das Faktum einer erkennbaren (Natur)Theorie: Über den Umweg einer insistierenden empirischen Beobachtung war die überwunden geglaubte Ontologie wieder zurückgekehrt.

An Kants Ansatz bleiben Unklarheiten zurück: Zwar ist evident, daß allen inhaltlichen Bewegungen inhaltlicher Eigenschaften je eigene Formen inhärieren, an der wir die Erscheinungen zuerst und zuletzt auf den Begriff bringen. Aber erstens sind Zweck und Erscheinung vielleicht doch nicht nur identisch, und zweitens blieb die Frage nach einem möglichen Verhältnis von äußerer und innerer Zweckmäßigkeit (noch) ungestellt.

Daß Evolutionisten Kants Frage nach der „Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit" nicht transzendental, sondern evolutionär beantworten, folgt tautologisch aus der Differenz zweier Naturtheorien, die einander direkt zu widersprechen und daher auszuschließen scheinen. Die eine argumentiert transzendental, die andere strikt empirisch. Es genügt, diese Differenz fürs Erste nur vorzumerken.

Deren immanente Begründungen, Kausalitäten und Zweck- oder Nicht-Zweck-Setzungen kollidieren unmittelbar. Ein veritables Schisma des säkularen Weltbegreifens und des menschlichen In-der-Weltseins nicht nur, sondern auch dessen, was der Mensch ist oder sei. Und in dieser Frage, - was der Mensch sei - faßten sich letztlich auch für Kant alle philosophischen Fragen nach Gott, Mensch und Welt zusammen.

In Summe ausgedrückt: wir haben auf diesem Glacis letztmöglicher Diskurse drei divergente Parteien im Ring: a) philosophische Fragen und Antworten sowie b) wissenschaftliche Fragen und Antworten; beide entweder im Dissens oder in einem möglichen Konsens, der sich vielleicht entwickeln könnte. Dazu c) eine dritte Partei, die oft als Gegenaufklärung gehandelt wird: die traditionellen Antworten und (oft) verborgenen Fragen der Religionen. Doch weil die dritte Partei von vorwissenschaftlichen Thesen und Begriffen ausgeht, erregt deren Unbestimmtheit und willkürliche Austauschbarkeit in aller Regel das Mißbehagen der beiden anderen Parteien.

Für das wissenschaftliche Fragen und Antworten der Wissenschaften, die ihr evolutionäres Wissen hauptsächlich empirisch vorantreiben, ist die These, „als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte", eine Hypothese, die empirisch weder verifiziert noch falsifiziert werden kann, weil ihr kein empirisch testbares Objekt, somit keine (an)greifbare Natur zugrundeliegt.

Es handle sich folglich um die Botschaft eines Lückenbüßer-Gottes, den die Aufklärung längst schon als Lügner entlarvt habe. Damit muß der empirische Evolutionismus allerdings behaupten, daß unsere Begriffe der Natur, auch die einer möglichen Zweckmäßigkeit (in) der Natur, entweder gleichfalls Lügen oder Produkte derselben Evolution sind, die uns als späte individuelle Exemplare eines menschlichen Lebens in die Welt gesetzt hat.

Da die Evolution aber nicht lügen kann, bleibt uns nur diese letzte Antwort: unser Denken und Erkennen (durch Begriffe und Urteilen, Vorstellungen und Theorien) ist selbst das, was sie zu erkennen vorgibt: ein Werk der evolutionären Natur, mag dieses noch so zufällig und Stückwerk sein. Vielleicht schon übermorgen sind unsere heutigen Begriffe und Theorien (die der Evolutionstheorie nicht ausgeschlossen) nur noch Fossilien und Muschelschalen verschwundener Erdperioden. Gaia war da, und was sie verkündet hat, ist gerade noch lesbar… ]

Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat. Denn den Naturprodukten kann man so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflektieren. Auch ist dieser Begriff von der praktischen Zweckmäßigkeit (der menschlichen Kunst oder auch der Sitten) ganz unterschieden, ob er zwar nach einer Analogie mit derselben gedacht wird.[89]

[Evolutionisten könnten diese Sätze Kants prächtig zu ihren Gunsten interpretieren: weder in der Evolution als Entwicklung ihrer Arten noch im gegenwärtig erreichten System der Arten und ihrer Individuen finde sich eine empirisch nachweisbare Spur von Zweckmäßigkeit. Eben deshalb müsse jemand, dem „unbedingt“ an einer Teleologie der Natur (vielleicht aus religiösen Gründen und Vorurteilen) gelegen ist, einen zweckmäßig obwaltenden Verstand konstruieren, der uns angeblich souffliert, den Naturprodukten „so etwas wie Zwecke an ihnen…“ beizulegen.

Unnötig zu erklären, daß Kant die religiöse Motivation zurückweisen würde, weil seine Reflexion auf die Möglichkeiten unserer reflektierenden Urteilskraft allein doch nur den Nötigungen einer Vernunft folge, die keineswegs auf natürliche Evolution(en) rückführbar seien. Aber ebenso unnötig zu erklären, daß diese (Kantische) Erklärung keinen Vertreter der Evolutionswissenschaften abhält, an seiner wissenschaftlichen Hypothese, die er als empirisch verifizierte These voraussetzt, festzuhalten: Alle Phänomene, die erscheinen, als ob sie durch innere oder äußere Zweckmäßigkeit gesteuert würden, lassen sich – früher oder später - durch chemische oder/und physikalische Kausalität erklären.

Und da auf deren Prinzipien letztlich auch die obersten Prinzipien der Evolutionsforschung – Selektion und Vererbung, Mutation, Gendrift und Rekombination – selbst beruhen: läßt sich durch empirische Wissenschaften, die dank moderner Beobachtungstechniken noch in die verstecktesten atomaren und subatomaren Prozesse evolvierender Gene schauen können, das erkannte System der gesamten bisherigen Evolution geradezu vollständig abschließen. Die genetischen Stammbäume fast aller Arten sind uns kein Geheimnis mehr.

Daß aber die Konsequenzen dieser Denkweise einer Wissenschaft, die ihre Grundlagen völlig „philosophiefrei“ gefunden zu haben scheint, zur Tautologie einer „Evolution als Tatsache“ führen muß, die kein weiteres Befragen als nur ihr eigenes „tatsächliches“ zulassen kann,

wurde bereits erwähnt. Das Erkennen des Erkannten sei ein (spätes, vielleicht letztes) Produkt des Erkannten. Der Pavian als erster hat den Evolutionsforscher als letzten Metaphysiker der Evolution gezeugt.

Jenem war das Raunen der Evolution in den Geboten und Verboten seiner Instinkte unmittelbar vernehmbar, dieser mußte sein Dasein mit Begriffen aufrüsten, die als Evolutionstheorie Weltkarriere machten. Und siehe da, die Gebote und Verbote der Evolution erschienen wieder, ihre Gerüche und Mechanismen mußten ihre verborgenen Räume den Schlüsseln unserer Begriffe öffnen.

Der Widerspruch Kants, daß Etwas nach empirischen Gesetzen gegeben ist, über das sich gleichwohl nach apriorischen Begriffen reflektieren und urteilen läßt, bleibt vorerst unaufgelöst. Sein Verweis, daß der „natürliche" Zweckbegriff zum ästhetischen der Künste und zum moralischen der Sitten lediglich in einem anregenden Analogieverhältnis stehe, spricht eher gegen, nicht für Kant. ]

## V. Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft

[90] Ein transzendentales Prinzip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Prinzip metaphysisch, wenn es die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objekte, deren Begriff empirisch gegeben sein muß, a priori weiter bestimmet werden können.

[Noch hat sich Kant nicht über das Zustandekommen seiner „formalen Zweckmäßigkeit" erklärt. An sich müssen nämlich alle Verstandesbegriffe – als Kategorien – formal sein, folglich auch der Zweckbegriff. Aber hier geht es vordringlich, so scheint es, um eine mögliche oder unmögliche Zweckmäßigkeit der Natur. Ob zur Beantwortung dieser Frage die Reduktion der ganzen Zweckmäßigkeit auf eine halbe zweckmäßig ist?

Kants Unterscheidung zwischen transzendentalem und metaphysischem Prinzip erscheint einleuchtend. Daß ein Philosoph sogar zwei nicht-empirische Prinzipien glaubt ansetzen zu müssen, um das Erkennen der Dinge zu ermöglichen, muß den Empiriker verwundern. Für diese sind Gegenstände zur Erfahrung jederzeit freigegeben und damit auch deren Erkennbarkeit:

Die Objekte, (anschauliche Kreise, Bäume, Tiere, der Mond und Wolken beispielsweise) werden beschrieben, vermessen, und rasch gelangen wir über die

beschreibenden Worte zu allgemeinen Begriffsworten (Rund, Kurve, Fläche, Mittelpunkt und Radius usf.), und auf keinem dieser Erkenntnisschritte werden wir durch irgendein unüberwindliches Hindernis zu Fall gebracht. Was meint Kant mit seinen Prinzipien, die offensichtlich zwischen uns und die Dinge eingeschoben sein sollen, wenn wir uns die Objekte unserer Erfahrung und Erkenntnis zu eigen machen?

Das transzendentale Prinzip sei nötig und verantwortlich für die *Vorstellbarkeit* der Dinge. Es sei eine allgemeine Bedingung, aber apriori, also nicht durch Erfahrung zu erwerben und in Besitz zu nehmen. In der Tat: die Vorstellbarkeit haben wir vergessen, als wir uns im Vertrauen auf bereitwillige Dinge in einer wohlwollenden Welt auf deren Objekte einließen. Keine Wände zwischen ihnen und uns, auch kein Nebel, keine Nacht und keine Blindheit, wenigstens nicht im Normalfall. Die apriorische Bedingung dafür, daß uns Objekte für eine mögliche Erkenntnis unsererseits überhaupt begegnen können, muß in Relation zu allen erfahrungsbedingten Bedingungen unbedingt sein.

Dagegen ist auch Blindheit kein Einspruch, auch wenn der Blinde sein „Sehen" als spezielle Begabung reklamieren sollte, die unter den Sehenden als neue Art des Sehens zu inkludieren sei. Daß Blinde in der Lebenswelt unter allen Umständen „inkludiert" werden (müssen), ist in unserer Kultur trivial selbstverständlich. Unsinnig ist jedoch eine unterstellte Grenzenlosigkeit von Inklusion, die lediglich im Gefolge einer vermeintlich grenzenlosen Toleranz mitläuft.

Die unbedingte Bedingung möchte und muß eine Normativität unter Menschen aufrichten, ohne welche auch die Abnormitäten nicht als solche erkennbar wären. (Allenfalls bleibt noch offen, ob unbedingte apriorische Bedingungen trotz ihrer Allgemeinheit noch andere apriorische Bedingungen zu ihrer höheren Bedingung haben könnten.)

Vom transzendentalen Prinzip sei das metaphysische Prinzip qualitativ unterschieden. Weil es aus einer anderen Wurzel, aus einem anderen Grund, einem anderen Herkommen herkommt? - Kant setzt nun das transzendentale Prinzip als Grund der Möglichkeit von Erkennbarkeit überhaupt, das metaphysische Prinzip hingegen als Grund der Möglichkeit der erweiterbaren Erkennbarkeit. Dort wird das Erkennen im Allgemeinen, hier das Erkennen im Speziellen für begründungsnotwendig und begründungsmöglich erklärt.

Eine Zweiteilung, die Kants Lehre folgt, wonach wir die Objekte dieser Welt nicht allein aus ihren Begriffen, sondern immer auch aus ihren Erfahrungen (Anschauungen, Vorstellungen usf.) erkennen. Unter der ersten Bedingung, der allgemeinen, müssen Begriffe überempirisch (etwa als Kategorien) gegeben sein; unter der zweiten müssen Begriffe empirisch gegeben sein, um gleichwohl apriori „weiterbestimmt" werden zu können.

Wenn dieser Widerspruch auflösbar sein sollte, (das Empirische apriorisch weiter- und zu Ende denken) muß er auch in den erkannten Objekten objektiv aufgelöst sein. Vereinfacht: der Kreis muß eine Erscheinung sui generis und zugleich eine geometrische Erscheinung überhaupt sein.

Ein rein empirischer Begriff des Kreises wäre demnach ein Ding der Unmöglichkeit, ein metaphysischer nicht, weil dessen Allgemeinheit mit der Allgemeinheit des transzendentalen Begriffes, ohne identisch zu sein, wohl fundiert harmoniert, wie zu vermuten steht.

Kryptisch vereinfacht: Das Weiterdenken setzt sein Andenken voraus, aber dieses wäre keines, könnte es sich von seinem Weiterdenken, in das es verschwinden soll und in der Regel immer schon verschwunden ist, nicht unterscheiden. Der Anfang ist das Eine, die Erreichbarkeit seines Endes ist das Andere. ]

So ist das Prinzip der Erkenntnis der Körper, als Substanzen und als veränderlicher Substanzen, transzendental, wenn dadurch gesagt wird, daß ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine äußere Ursache haben: weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädikate (reine Verstandesbegriffe), z.B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz a priori zu erkennen; im zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prädikat (der Bewegung nur durch äußere Ursache) zukomme, völlig a priori eingesehen werden kann.

[Auf der Ebene anschaulicherer Begriffe versucht Kant nun sein Anfangstheorem über transzendentale oder empirisch gegebene Prinzipien und Begriffe weiterzudenken. Die allgemeinste Begründung der Möglichkeit von Erkenntnis (von „Objekten“) soll ein transzendentales Prinzip erfordern, die spezielle Begründung derselben soll ein metaphysisches Prinzip erfordern.

Nach der Logik dieser Deutung müßte die Erkenntnis und Erfahrung aller Objekte zugleich überempirisch und empirisch begründet sein. Nach einer anderen Deutung gäbe es auch unter den Objekten die Differenz von (nur)transzendental einerseits und der genannten Koppelung von transzendental und empirisch. Eine Koppelung, deren Gekoppelte zwar unterscheidbar sind, dennoch untrennbar aufeinander verwiesen bleiben.

Ein Beispiel wäre der Begriff und die Realität von Freiheit, deren Erkenntnis niemals aus nur empirischen Prinzipien möglich sein kann. Das Gegenbeispiel wären alle Ereignisse der Natur, die unter deren Gesetzen und zugleich noch unter einem transzendentalen Naturbegriff stehen. Letzterer ist für Menschen der modernen Welt vollkommen selbstverständlich geworden, auch wenn er fast stets nur unzureichend gedacht und formuliert wird. Auch die Naturgesetze sind mehr oder weniger (teilweise) selbstverständlich geworden. Ohne diese beiden Integrationen durch universale („flächendeckende“) Selbstverständlichung könnten wir moderne Welt und moderne Menschen nicht von ihren Vorgängerwelten und -menschen unterscheiden.

Kants erstes Beispiel könnte man versuchsweise durch ein radikales Gegenbeispiel auf die Probe stellen und dadurch bestätigen: Eine Substanz, die unveränderlich in sich beharrt (folglich auch weder entstanden noch jemals vergehend ist), kann und

soll nicht unter dem Begriff der Kausalität gedacht und erkannt werden. Alle veränderbaren Substanzen hingegen müssen einer Kausalität folgen, die gebietet, daß jede Veränderung der Substanz eine Ursache vorweisen muß, um als wirkliche Veränderung passieren zu können. Vollständige A-Kausalität dort, vollständige Kausalität hier.

Aber Kants Begründung des Prinzips der Transzendentalität durch das Prinzip der Kausalität, wonach dieses jenes erschöpfen würde, kann über ihre Dürftigkeit nicht hinwegtäuschen. Der Naturbegriff, den Kant anfangs aller unserer Natur-Erkenntnis als transzendentales Prinzip zugrundelegen wollte, bleibt hoffnungslos unterbestimmt, wenn ihm allein nur der Kausalitätsbegriff die apriorische Stange halten soll. Anders formuliert: a) Substanz, b) Veränderung und nicht zuletzt auch c) Ursache selbst fordern einen „systemganzes" Prinzip, um erklären und begründen zu können, daß alle Substanzen der Natur nur durch immanente Veränderung gedacht werden können.

Zu fehlen scheint: Ein apriorischer Begriff von Substanz, dem Veränderung durch begründete Kausalität apriorisch inhäriert. Ein verdächtiger Anschein bleibt zurück: die Prinzipien von Substanz und Kausalität werden irgendwie unter „transzendental" zusammengefaßt und behauptet. Aber Kant hat sich nicht geirrt, er hat sich nur in der Methode des Verdeutlichens seiner Grundprinzipien vergriffen.

Unausgesagt und daher lediglich latent verbleibt auch der Unterschied von innerer und äußerer Ursache, der sogleich den Unterschied von innerer und äußerer Veränderung voraussetzt. Eine Substanz, die nur äußere Veränderungen erleiden könnte, selbst aber unveränderlich bliebe, wäre jedenfalls keine endliche Substanz, folglich kein Objekt der Natur. Warum und wie aber Veränderungen durch äußere Ursachen in (?) den Substanzen ein „metaphysisches Prinzip" voraussetzen sollen, bleibt unklar.

Der erstgenannte Fall (Kausalität als Bedingung der Möglichkeit von - erkennbarer – Veränderung der Substanz) setze nur „ontologische Prädikate" voraus. Diese werden überraschenderweise mit den „reinen Verstandesbegriffen" gleichgesetzt. Gewiß ist, daß wir unsere Begriffe von Substanz, Veränderung, Ursache und Wirkung nicht (wie Hume glaubte) durch Gewöhnung an wiederholte Erfahrung ihrer empirischen Realisate besitzen, - sondern – nach Kant – als Stammbegriffe unseres Verstandes, der ohne diese weder als Baum noch sonst als Institution wirken könnte. (Inwiefern Kants Verstandesbaum den Lebensbaum der Religion(en) abgelöst haben könnte, wäre eine interessante Frage.)

Der zweitgenannte Fall läßt uns erkennen, daß unter empirisch existierenden Körpern keiner ohne die anderen existiert, - er wäre in diesem Fall doch wieder nur eine Substanz ohne Veränderung und ohne Bewegung. Es ist daher nicht nötig, „Drittmittel" für ein Forschungsprojekt (beispielsweise in der Astrophysik) zu beantragen, das endlich doch ein bewegungsloses und unveränderbares Objekt, ob groß oder klein sei gleichgültig, ausfindig machen soll. Man kann schon zuvor (vor jeder empirischen Erkundung und Hypothese) wissen: was nicht zu finden ist, kann

nicht gefunden werden. Ein Solitäres außer aller Kausalität ist absolut unerkennbar und schon deshalb eine faule Hypothese.

Den scheinbar harmlosen Begriffen, „durch Äußeres bewegen“ und “durch äußeres Bewegtwerden“ liegt ein metaphysischer Begriff von Welt und Körper zugrunde, den wir durch empirische Begriffe weder jemals einholen noch gefunden haben können. Durch empirisches Erkennen prüfen wollen, ob es neben bewegten auch unbewegte Dinge im All gibt, diese „Einstellung“ taugt nur noch zum Stoff für unterhaltsame Märchen oder „science for entertainment.“ ]

So ist, wie ich sogleich zeigen werde, das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze) ein transzendentales Prinzip. Denn der Begriff von den Objekten, sofern sie als unter diesem Prinzip stehend gedacht werden, ist nur der reine Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungserkenntnisses überhaupt, und enthält nichts Empirisches.

[Gegen diese Prämissen Kants hat nicht zuletzt Goethe heftigen Einspruch erhoben, - Briefwechsel mit Schiller. – Daß ein reiner Begriff von Gegenständen überhaupt nur ein reiner Begriff sein kann, ist tautologisch wahr. Er gewährt den Abstraktionen des „reinen Denkens“ die Möglichkeit und Erlaubnis, in reinen Begriffen zu denken, nun aber, bei „Kant an dieser Stelle“, um dadurch zu behaupten, diese Begriffe würden nicht nur sich selbst, die Begriffe und deren Denkmöglichkeit, sondern ebenso unsere Erfahrung der Gegenstände ermöglichten. Dies ist unwahr und verwundert überdies, wenn man Kants eigene Zurückhaltung diesbezüglich in der Kritik der reinen Vernunft bedenkt: Begriffe ohne Anschauung sind leer. Ein Satz, der seine Feuertaufe allerdings durch seinen Gegen-Satz erhält: Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

Angesichts dieses Streits unter dem Motto Begriffe gegen Erfahrungen und umgekehrt, erhebt sich eine alte und „ewige“ Frage wieder: Ob die Begriffe der Philosophie, hier der Begriff des Zweckes, die „nichts Empirisches enthalten“ und auch nichts Empirisches enthalten sollen, lediglich in einer Philosophie existieren, die sich daran gewöhnt hat, in „reinen Begriffen“ über diese Welt zu reflektieren.

Dieser „spekulativen“ Seite des Problems konvergiert bekanntlich ihre empirische Seite. Denn das Bad, in dem das Weltkind liegt und lacht, läßt sich auch nach der anderen Seite hin ausschütten, begriffsblinde Empiristen sind dazu jederzeit bereit. Bewußt und unbewußt hegen und pflegen sie die Meinung, Begriffsphilosophien seien nichts als säkulare Versionen der antiken Gnosis.

Goethe (Brief vom 6. Januar 1798, Weimar) beklagt neben dem „philosophischen Kanzleistyl“ Kants vor allem dessen fehlende Indulgenz gegenüber der Meinung und dem Glauben des gesunden Menschenverstandes. Er bestätigt Kant zunächst: „Ich gebe gern zu, daß es nicht die Natur ist, die wir erkennen, sondern daß sie nur nach gewissen Formen und Fähigkeiten unseres Geistes von uns aufgenommen wird. Von dem Appetit eines Kindes zum Apfel am Baum bis zum Falle desselben, der in Newton die Idee seiner Theorie erweckt haben soll, mag es freilich sehr viele Stufen des Anschauens geben, und es wäre wohl zu wünschen, daß man uns diese einmal recht

deutlich vorlegte und zugleich begreiflich machte, was man für die höchste hält.“ Dieser Wunsch Goethes nach einer Phänomenologie der Erfahrung dürfte Hegel nicht unbekannt geblieben sein.

Aber trotz dieser Übereinstimmung Goethes mit einer Lehre, die ihm bewiesen hat, daß wir die Natur stets nur in den „Formen und Fähigkeiten unsres Geistes“ aufnehmen, folgt nun eine kritische Kehre, die einen indulgenten Finger auf die Wunde des Transzendentalismus legt: „Der transzendentale Idealist glaubt nun freilich ganz oben zu stehen; eins will mir aber nicht an ihm gefallen, daß er mit den anderen Vorstellungsarten streitet, denn man kann eigentlich mit keiner Vorstellungart streiten.“

Unverblümt beklagt Goethe die fehlende oder unmögliche Ableitbarkeit der Vorstellungsarten aus ihrer „obersten“. Die „oberste“ könne als transzendentale doch keine „oberste“ sein. Das Viele der Erfahrungsarten emaniere nicht aus dem Einen des Begriffs als Gattung aller Arten der Erfahrung.

„Wer will gewissen Menschen die Zweckmäßigkeit der Natur nach außen ausreden, da die Erfahrungen selbst täglich diese Lehre auszusprechen scheinen und man mit einer scheinbaren Erklärung der schwersten Phänomene so leicht wegkommt.“ (Goethe argumentiert äußerst vorsichtig, - wie ein Diplomat der zwischen verfeindeten Mächten nach Frieden sucht.)

„Sie wissen, wie sehr ich am Begriff der Zweckmäßigkeit der organischen Naturen nach innen hänge, und doch läßt sich ja eine Bestimmung von außen und Verhältnis nach außen nicht leugnen, wodurch man mehr oder weniger sich jeder Vorstellungsart wieder nähert, so wie man sie im Vortrag als Redensart nicht entbehren kann.“ (Goethischer Realitätssinn gegen Kantischen Idealsinn.)

„Ebenso mag sich der Idealist gegen die Dinge an sich wehren, wie er will, er stößt doch, ehe er sich’s versieht, an die Dinge außer ihm, und wie mir scheint, sie kommen ihm immer beim ersten Begegnen so in die Quere wie dem Chinesen die Blutpfanne.“ (Anspielung auf einen Schiller’schen Dialog zwischen einem Jesuiten und einem „Chineser“.) ]

Dagegen wäre das Prinzip der praktischen Zweckmäßigkeit, die in der Idee der Bestimmung eines freien Willens gedacht werden muß, ein metaphysisches Prinzip; weil der Begriff eines Begehrungsvermögens als eines Willens doch empirisch gegeben werden muß (nicht zu den transzendentalen Prädikaten gehört). Beide Prinzipien aber sind dennoch nicht empirisch, sondern Prinzipien a priori: weil es zur Verbindung des Prädikats mit dem empirischen[90] Begriffe des Subjekts ihrer Urteile keiner weiteren Erfahrung bedarf, sondern jene völlig a priori eingesehen werden kann.

[Die unbedingte Bedingung der Möglichkeit eines freien Willens (in und unter Menschen) folge einem metaphysischen Begriff dieses Willens. Dieser sei von unserer Erfahrung insofern unabhängig und auch jeder Erfahrung von und an

existierenden Menschen vorgeordnet und zugrundeliegend, als wir ihn durch sich selbst weiterdenken (prädizieren) müssen.

Zwar hätten wir keinen Zugang zu diesem metaphysischen Prädikat des Menschen, wenn der empirische Begriff nicht durch empirische Erfahrung in uns gekommen wäre, aber der empirische ist noch nicht der wahre und ganze Begriff der Freiheit des Willens. Es sei daher vernünftig, die Unabhängigkeit des „reinen Begriffes" eines freien Willens mit dessen Abhängigkeit von empirischen Existenzbedingungen für möglich zu halten. Unsere Gehirnexistenz schließt unsere Freiheitsexistenz nicht aus.

Ein von sich überzeugter und bornierter Empirismus müßte hingegen fordern, daß wir die Antwort auf die Frage, ob diese Möglichkeit realisierbar sei, abwarten sollten. Erst nach umfassenden Befragungen, Beobachtungen, Tests und wissenschaftlich beglaubigten Resultaten einschlägiger Versuche und Methoden könnten wir die These erwägen: Menschen, die durch freien Willen als freie Menschen existieren, seien möglich und sogar wirklich. Insbesondere müßten wir die Ergebnisse der jeweils neuesten Gehirnforschung abwarten, ehe wir uns zur kühnen These der Philosophie versteigen, Menschen verfügten über einen freien Willen.

Und dieses metaphysische Prinzip liege daher auch allen ihren zurechnungsfähigen Handlungen zugrunde und voraus. Stünden unsere Handlungen aber nicht unter dem apriorischen Prinzip der Freiheit, müßten wir uns anderwärts umsehen. Vielleicht unter den Instinktsystemen der Tiere, vielleicht unter gewissen neuronalen Systemen unseres Gehirns, die mit den Algorithmen der digitalen Programme kompatibel sein könnten. Zwischen Darwins metaphysischem Pavian und quasi-instinktiv fungierenden Robotern wäre zu wählen oder hin und her zu wechseln.

Da wir nicht mehr an Geister glauben, die ohne Körper existieren und wirken könnten, bleiben allein noch Begriffe und Ideen (deren nähere Identität vorausgesetzt) als Kandidaten für transzendentale und metaphysische Prinzipien zurück. Die metaphysischen wären, nach dem Bisherigen, empirisch konkreten Substanzen und Realitäten vorausliegend, die transzendentalen hingegen begründen die Möglichkeit der Erfahrung und Erkenntnis aller Realität, auch die des Denkens überhaupt.

In der transzendentalen Reflexion kehrte das oberste Denken bei sich ein, in der metaphysischen wird ein mögliches System von Begriffen und Ideen erwogen oder sichtbar, das ein Ganzes von Weltkenntnis als System erwägt und in Sicht bringt. Bei Kant jedoch als Aufgabe und Auftrag, nicht als vollendetes und nachvollziehbares System von Grundbegriffen und Ideen. Ob dieses zwischenzeitliche Resümee weit trägt, wird sich zeigen.

Auch dem Prinzip der praktischen Zweckmäßigkeit, das nach Kant der Idee eines freien Willens notwendig inhäriert, unterstellt die evolutionäre Erkenntnistheorie eine empirische Genese und Herkunft: Ein durch Millionen Jahre steter Tropfen habe auch den festesten Knoten stabiler Instinktsysteme ausgehöhlt. Am Ende mußte der letzte Primat doch dem ersten Menschen weichen. Irgendwann wurden die tierischen Gewohnheiten in menschliche überführt.

Ist diese empirische Weichenumstellung durch ein transzendentales Prinzip, das sich mechanisch realisiert, zureichend begründbar und erkennbar? In den Tiefengründen jeder menschlichen Handlung würde das Echo der anfänglichen Instinkte weitertropfen. ]

Daß der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur zu den transzendentalen Prinzipien gehöre, kann man aus den Maximen der Urteilskraft, die der Nachforschung der Natur a priori zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts, als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntnis der Natur, aber nicht bloß als Natur überhaupt, sondern als durch eine Mannigfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmten Natur, gehen, hinreichend ersehen.

[In die Maximen unserer Urteile über eine mögliche Nachforschung der Natur (a priori) wäre demnach das transzendentale Prinzip einer natürlichen Zweckmäßigkeit immer schon eingegangen. Da aber „Natur" als und in vielen Arten und Prinzipien von Natur existiert, muß das transzendentale Prinzip die Erkennbarkeit aller dieser Arten begründen. Auch diese These ist einer problematischen Tautologie verdächtig: Die Möglichkeit bestimmter Naturerfahrung und -erkenntnis wird durch die Möglichkeit bestimmter natürlicher Zweckmäßigkeiten begründet. ]

Sie kommen, als Sentenzen der metaphysischen Weisheit, bei Gelegenheit mancher Regeln, deren Notwendigkeit man nicht aus Begriffen dartun kann, im Laufe dieser Wissenschaft oft genug, aber nur zerstreut, vor. »Die Natur nimmt den kürzesten Weg (lex parsimoniae); sie tut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung spezifisch verschiedener Formen (lex continui in natura); ihre große Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Prinzipien (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)«; u. d. g. m.

[Kant bemerkt den Verdacht und bringt als Zeugen die „Sentenzen der metaphysischen Weisheit" einer abgelaufenen Epoche der Menschheit vor. Diese konvenieren mit den Spruchweisheiten der Heiligen Schriften, die ebenso leichtfüßig über ihre Widersprüche hinwegreden und damit auch hinwegdenken. Diese zu beseitigen, war wohl das zentrale Motiv für Kants Theorie einer durch unsere reflektierende Urteilskraft begründeten Zweckmäßigkeit „in" der Natur. Soll diese nochmals „in der Natur" sein können, dann doch nur als unser Reflexionsprodukt.

Wie schon die religiöse Sprache von der Wendigkeit des Wortes *in* ( in sein) zehrte, so auch die transzendentale. Notwendig mußte auf diese rhetorische Lizenz das „Als ob" als Rache auf dem Fuße folgen. Hier wie dort: als religiös geglaubtes Als-Ob und als transzendental (säkular)gedachtes Als-Ob. Weil keines wirklich ernst genommen wird, vertragen sich die Gesetze gleichsam spielend miteinander. Sie tun so, als ob sie Prinzipien wären, die durch die Empirie von Jahrtausenden erprobt worden wären. Und der Autorität gebietende Name „Lex" tut hinzu, was noch fehlt.]

Wenn man aber von diesen Grundsätzen den Ursprung anzugeben denkt, und es auf dem psychologischen Wege versucht, so ist dies dem Sinne derselben gänzlich zuwider. Denn sie sagen nicht was geschieht, d.i. nach welcher Regel unsere Erkenntniskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurteilt wird, sondern wie geurteilt werden soll; und da kommt diese logische objektive Notwendigkeit nicht heraus, wenn die Prinzipien bloß empirisch sind.

[Eine psychologische Begründung unterliefe die Forderungen der Naturwissenschaften wie auch der Philosophie. Ontologische und transzendentale Begründungen lassen sich nicht auf psychologische zurückführen. Dennoch wird der Psychologe einwenden, es gäbe doch auch für die Psyche des Menschen, wenn dieser die Natur und auch die Naturgesetze betrachte und studiere, durchaus noch eigene psychologische Gesetze derer, die dies tun. Der Rhythmus von Langeweile und Spannung wäre als eines von vielen Beispielen anzuführen.

Aber schwerlich wird man von derlei „Regeln" oder „Gesetzen" dazu gelangen, jene Urteile zu erreichen, die sein sollen, wenn man über Natur und Naturgesetze wahr und richtig urteilt. Kants Meinung kann nur sein: jedermann soll dieses Urteilen nicht als Privatvergnügen betreiben, sondern als wissenschaftliches mit Wahrheitsanspruch.

Kants Formulierung ist aber möglicherweise verdorben, vielleicht nicht richtig korrigiert worden: Sein Satz erweckt den Eindruck, als würden psychologische Begründungen anzeigen, „wie geurteilt werden soll." Wäre dies wirklich gemeint, wäre der folgende Halbsatz verkehrt, wonach ohne transpsychologische Begründung die „logische objektive Notwendigkeit nicht herauskomme." Allerdings ist auch der Nachsatz mißverständlich: „wenn die Prinzipien bloß empirisch sind."

Welches empirische Sein ist nun gemeint? Daß psychologische Prinzipien empirische sein müssen, ist evident. Daß aber nicht alle empirischen Prinzipien der Natur der privaten Subjektivität psychologischer Regeln folgen, ist ebenso evident. Daran ändert das Faktum nichts, daß sich bestimmte Kollektive, Studenten beispielsweise, nach studentischen Regeln verhalten, wenn sie Naturwissenschaft oder Philosophie studieren. Aber deren Psyche ist das Maß nur ihrer (studentischen) Dinge.]

Also ist die Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Erkenntnisvermögen und ihren Gebrauch, welche offenbar aus ihnen hervorleuchtet, ein transzendentales Prinzip der Urteile, und bedarf also auch einer transzendentalen Deduktion, vermittelst deren der Grund, so zu urteilen, in den Erkenntnisquellen a priori aufgesucht werden muß.

[Nun wird es spannend, denn der Groschen muß jeden Augenblick fallen: Der Grund, der uns beweist, daß die Zweckmäßigkeit der Natur auf ein Prinzip unserer Urteilskraft zurückgeht. Goethes Einwände wurden vorhin erwähnt, und bis heute stutzt man über Kants Zuversicht, die Natur, deren Erhabenheit am Sternenhimmel

sein Gemüt zu (vernunft)religiöser Bewunderung anhielt, unter logischen Urteilsgesetzen einregeln zu können.

Selbstverständlich müssen wir ihm aber zustimmen, daß unser Bewundern ihrer kosmischen Größen nicht Zweck der Natur sein kann. Dies war und ist bekanntlich auch der Grund, daß der religiöse Aspekt dieses Bewunderns nicht auf die Natur, sondern auf deren Schöpfer ging, weil nur diese „Kategorie" ein religiöses Bewundern mit Sinn erfüllt. Sonst wäre eher ein Erschrecken geboten, ein vernichtendes Erschrecken, das sich Kants bekanntem Satz über den „gestirnten Himmel über mir" gleichfalls unterlegen läßt.

Da wir Zweckmäßigkeit überall „finden", in unseren Alltagshandlungen zuerst, ebenso in der Natur, in Politik, Kunst und aller Kultur, ist es zunächst wenig überraschend, daß wir – mit Kant - auch in der Natur Zweckmäßigkeit voraussetzen dürfen. Aber die Frage bleibt, ob wir auch diese Kategorie (wie alle anderen) „finden", weil wir sie in den genannten Objektbereichen (wie ein verlorenes Geldstück oder einen glücklich aufgespürten Steinpilz im Wald) vorfinden, oder ob diesem Findungsakt ein Setzungsakt unseres Verstandes oder unserer Vernunft vorausgeht, wonach die Redeweise von „Finden" und „Findungsakt" nichts weiter als eine täuschende Scheinrede, die sich einer Scheinkategorie verdankt, wäre.

(Hume glaubte einen goldenen Mittelweg gefunden zu haben: weil und wenn wir den Akt des Findens an gewissen Ereignissen oft genug wiederholt haben, wenden wir die Kategorie der Kausalität an. Wie Kartenspieler, die im nützlichen Moment aus eigenem Tricktalon eine justament passende Trumpfkarte ziehen.)

Von dieser wichtigen Frage, ob Finden oder Setzen, läßt sich ablenken, indem man statt Zweckmäßigkeit einfach nur das Dasein der Dinge als leitende Kategorie unterschiebt. Ein Betrug, der zwar leicht durchschaubar ist, dennoch unausrottbar unser („erkenntnistheoretisches") Denken über die Objekte dieser Welt verführt. Es sei doch evident, daß die Erde als Planet zuerst da sein müsse, ehe über sie nachgedacht und womöglich mit der Schulkategorie zweckmäßig (oder nicht) beurteilt werden könne.

Auf dem Weg dieser Entlarvung einer unvermeidlichen Dummheit unseres Weltdenkens kommen wir allerdings sehr bald auf die Fragen des anthropomorphen Weltbildes: Kann ein Planet, auf dem Lebewesen existieren, die die Frage nach der Zweckmäßigkeit stellen können, selbst ohne Zweckmäßigkeit gedacht werden? Aber diese Frage wäre nur eine andere, wenn auch klügere Ablenkung vom vorliegenden Problem „finden versus setzen".

Ein anderer Einwand gegen das „Finden" der Zweckmäßigkeit in der Natur ist der pragmatische unseres Alltagshandelns. Weil wir gewohnt sind, die Erfolge unseres Alltagshandelns (ein Auto ist richtig eingeparkt, wenn es zweckmäßig eingeparkt wurde) auf die Natur zu übertragen, werden wir permanent Opfer eines pragmatischen Analogiedenkens.

Es ist bequem, den Nestbau der Vögel als zweckmäßig zu beurteilen, obwohl wir doch dem Tun der Vögel kein bewußtes Konzept einer Nestbauhandlung, sondern nur ein

System von Instinkten unterstellen können. Und diese bedürfen weder eines Wissens noch eines Planens von Zwecken, weder von äußeren noch von inneren.

Kants These ist eindeutig: Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentales Prinzip unserer Urteilskraft. Dessen Apriorität liegt jedem Findungsakt einer scheinbar nur natürlichen Zweckmäßigkeit voraus. Um dieses Argument zu widerlegen müßte man natürliche Akte, entweder in uns (Gehirn, Nerven, Sinnesorgane) oder außer uns (Licht, Luft und Schwerkraft sowie Strahlen und atomar und subatomar wellende Mechanismen und Magnetismen) als notwendige Bedingung unseres Urteilsvermögens und dessen logischer Prinzipien argumentieren können. Argumentieren, nicht durch empirische Experimente demonstrieren, weil diese die Frage, ob natürliche Akte genügen oder nicht, nicht beantworten können.

In Kants Formulierung ist noch die Zweideutigkeit des „Hervorleuchtens" zu klären: Offensichtlich soll die Kategorie der natürlichen Zweckmäßigkeit aus dem Gebrauch unserer Erkenntnisvermögen, nicht umgekehrt, „hervorleuchten." Denn im umgekehrten Fall würden wir die Zweckmäßigkeit aufgrund eines heftig signalisierenden Leuchtens in der Natur bemerken, notieren und treuherzig als Beobachtungsgut tradieren. (Womit wir genötigt wären, neben Hume in dessen Falle Platz zu nehmen.)

Noch ein Punkt steht zur Klärung an: einerseits sollen nach eindeutigen Aussagen Kants lediglich Sinnlichkeit und Verstand unsere Erfahrungen und Erkenntnisse über die Natur(en) konstituieren. Andererseits wird in dieser Schrift die Urteilskraft als dritte Quelle behauptet. Wo und wozu in unserer Urteilskraft wären aber die Formen unserer Sinne wie auch die Kategorien (samt Zweckmäßigkeit) nochmals zu begründen? Offensichtlich meint Kant allein den Gebrauch der Prinzipien, nicht diese selbst.

Weil die Systeme der beiden Grundprinzipien, Sinnlichkeit und Verstand, zu denen vielleicht noch die der Vernunft hinzukommen, keine Prinzipien und Gesetze ihrer Anwendung (auf alles und nichts) enthielten, eben daher müßten wir nach solchen eine eigene Ausschau halten. Mit einem Wort: nicht nur Kabarettisten können die Prinzipien von Vernunft, Verstand und Sinnentätigkeit frei und auch sinnfrei und sinnwidrig verwenden. Aber da wir uns nicht ständig über uns als Narren totlachen wollen, benötigen wir vernunftsichere Anwendungsprinzipien. Ähnlich wie uns das beste und teuerste Geschenk nicht beglückt, wenn wir dessen Verpackung nicht zu öffnen imstande sind.]

Wir finden nämlich in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerst freilich etwas Notwendiges, nämlich die[91] allgemeinen Gesetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne) nicht gedacht werden kann; und diese beruhen auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anschauung, sofern sie gleichfalls a priori gegeben ist.

[Wenn die Möglichkeitsbedingung unserer Naturerfahrung eine notwendige sein soll, also nicht eine kontingente, nach der wir beispielsweise die Erfahrung eines Waldstückes machen können, wenn wir aus dem Fenster blicken, weil der erfahrbare Wald schon dort steht, wo wir ihn zu erblicken glauben, dann kann uns diese sinnlose, aber gewohnte Antwort, nicht mehr überzeugen. Sie ist ebenso kontingent willkürlich wie das, was sie als Inhalt vorbringt.

Erkenntnisquellen a posteriori können immer nur das Zufällige und Willkürliche unserer Erfahrungen begründen und erklären. Sie begründen die Möglichkeit der sinnlichen Gewißheit unserer Erfahrung, und diese läßt sich bekanntlich nicht einmal gültig dokumentieren und kommunizieren. Der Satz, die Sonne ist soeben aufgegangen, beginnt schon im Augenblick seines Notats unwahr zu werden.

Gleichwohl muß sich jede menschliche Erfahrung immer auch aposteriorischen Quellen und Bedingungen verdanken, widrigenfalls könnten wir die Gipfel der Berge betreten und erleben, ohne sie bestiegen zu haben. Dies schließt die Erfahrung ihrer Bilder und Abbilder ein: auch diese müssen empirisch gegeben und vollzogen sein, um als Erlebnis aus zweiter Hand realisierbar zu werden.

Aus diesen negativen Gründen folgen unmittelbar die positiven, die Kant nötigen und befugen, nach einer transzendentalen Deduktion zu suchen, um aus apriorischen Erkenntnisquellen reines Grundwasser zu trinken. Schon die These, daß die Gegenstände der Natur weder erfahren noch gedacht werden können, wenn ihnen nicht Gesetze inhärieren, an deren Notwendigkeit aus keinen aposteriorischen Gründen zu zweifeln möglich ist, argumentiert apriorisch.

Die evolutionstheoretischen Einwände dagegen wurden bereits angeführt und erörtert. Sie verfehlen gleichsam den Mittelpunkt im Kreis der Gesetze, den sie glauben getroffen zu haben: Denn alles Apriorische an den Gesetzen sei auf dem langen und unübersehbaren, gleichwohl kontinuierlichen Weg der Evolution aller Dinge und ihrer Erfahrungen zustande gekommen. Dies ist aber das Postulat einer evolutionären Kausalität, das selbst nicht empirisch erfahren, sondern nur als apriorisches Gesetz behauptet werden kann.

Dieses ist somit dem Kantischen Theorem mehr als verwandt, wonach die Gegenstände der Sinne, wenn sie durch notwendige Erfahrungen und Erkenntnisse erschließbar sein sollen, allgemeine Gesetze voraussetzen. Welcher Art diese Gesetze sind, darüber hat sich Kant noch nicht ausgelassen, er hat die Antwort auf diese Frage noch freigelassen.

Und das zweite Theorem Kants, wonach diese Gesetze die Erfahrung und Erkenntnis der Naturgegenstände notwendig ermöglichen, umschließt auch alle Gesetze, die als evolutionäre genannt werden könnten. Würde die Apriorität, die die Notwendigkeit unserer heutigen Erfahrung sichert, alle evolutionäre Apriorität ausschließen, kämen wir in die Aporie einer ewigen, einer immer schon unveränderlich vorgegeben gewesenen Natur und Naturgesetzlichkeit.

Folglich können wir die Evolution als apriorisches Prinzip nicht unserem Geist allein reservieren und von aller Natur und Naturerfahrung ausschließen. (Dieser Geist des

Menschen wurde bereits als untrennbare Symbiose von aposteriorischen und apriorischen Gesetzen und damit auch deren jeweiligen Anwendungen erkannt.)

Gegen diesen Satz wird eingewandt, daß die moderne Naturwissenschaft zwar durch unwidersprechlich wahre Methoden nachweist, daß beispielsweise die Erdentage in früheren Erdzeiten kürzer gewesen und auch ein anderes „Aussehen" gehabt haben müssen. Weil aber noch kein Geist zugegen war, der diese Tage als die seinen erfahren konnte, denn Menschen waren noch nicht vorhanden, sei diese „andere Gesetzlichkeit und Natur" nicht wirklich in der Welt gewesen. Dann aber wäre auch diese Methode und Erkenntnis der modernen Naturwissenschaft nichts als ein Phantasma: science fiction. Diesmal in Richtung Vergangenheit, üblichenmals in Richtung phantastischer Zukunft.

Die Kategorien, die Kant vor den Vorhang bittet, bleiben auch insofern apriorisch, als ihr nächstes Anwendungsgebiet nur die „formalen Bedingungen aller unserer möglichen Anschauung" seien, weil nur diese denselben Status der Apriorität genießen. Daher ist es auch unmöglich, beispielsweise den genauen Zeitpunkt der Merkur-Transite vor unserer Sonne auf Strich und Faden, auf Zeit und Ort genau allein nur aus den apriorischen Kategorien abzuleiten.

Die Transite haben an den gesetzmäßigen Relationen unserer Naturerfahrung und -erkenntnis zwar erheblichen Anteil, sind aber mehr als dieser Anteil, weshalb sie auch noch unter empirischen Prinzipien erscheinen, die wechseln können. Wie Einsteins Entdeckung der „relativistischen" Periheldrehung des Merkurs bewies. Ob sich die relativistischen Gesetze zu den nichtrelativistischen Gesetzen der kosmischen Natur ähnlich verhalten, wie die evolutionären Gesetze zu unseren konstanten Naturgesetzen?

Wie auch immer: zwischen der nichtrelativistischen und der relativistischen Gravitation muß irgendein Verhältnis gegeben sein. Beide liegen innerhalb unserer Welt und deren Welterkenntnis. Unsere Wissenschaften haben ihre ersten Fangnetze bereits ausgeworfen.

Ob und welcher Unterschied zwischen formalen gegen inhaltliche Bedingungen einerseits, und apriorischen gegen aposteriorische Bedingungen andererseits bestehen könnte, ist noch zu klären. Wort und Kategorie *Inhalt* sind ambivalent: auch das Formale der Formen hat seine Inhalte und steht insofern den Inhalten und deren Formen nicht nach. Welche Inhalte, welche Formen sind gemeint?]

Unter diesen Gesetzen nun ist die Urteilskraft bestimmend; denn sie hat nichts zu tun, als unter gegebnen Gesetzen zu subsumieren. Z.B. der Verstand sagt: Alle Veränderung hat ihre Ursache (allgemeines Naturgesetz); die transzendentale Urteilskraft hat nun nichts weiter zu tun, als die Bedingung der Subsumtion unter dem vorgelegten Verstandesbegriff a priori anzugeben: und das ist die Sukzession der Bestimmungen eines und desselben Dinges. Für die Natur nun überhaupt (als Gegenstand möglicher Erfahrung) wird jenes Gesetz als schlechterdings notwendig erkannt. –

[Weil das „Überhaupt“ kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann, kann auch die „Natur überhaupt“ keiner sein. Aber dieser Widerspruch erklärt sich aus der Ungenauigkeit deutscher Sprache: das „Überhaupt“ wechselt ambivalent zwischen der Allgemeinheit einer Gattung und der Allheit aller Einzelnen, die unter einer Gattung subsumiert sind. Dennoch müßte der eigentlich gemeinte Satz: alle Dinge der Natur sind Gegenstände möglicher Erfahrungen nochmals eingeschränkt werden: Sofern sie erfahrbar sind, woraus folgte, daß für Dinge, die nicht und niemals erfahrbar sein werden, ein Platz übrig bleiben muß.

Eine Einschränkung, die sogleich die Frage aufwirft, wo genau Kant die Grenze zwischen praktischer und theoretischer Erfahrung, zwischen sinnlicher Erfahrung und Erkenntniserfahrung gezogen hat. Denn auch eine relativistische Theorie der kosmischen Natur muß – als Theorie – erfahrbar sein. Ebenso wenig ist das Philosophieren mit und in formalen Begriffen erfahrungsresistent.

Kant geht von einem doppelten Gesetzesbegriff aus: Unser Verstand erlaubt sich die Freiheit, den Satz, daß alle Veränderung ihre Ursache habe, als Weltgesetz, als transzendental grundgelegte Kausalität auszugeben.
Von da ist aber der Weg zu identischen Dingen, die unter den Bestimmungen ihrer (individuellen) Sukzession existieren, noch weit.

Goethe hat die Weite und Ferne dieses Weges oftmals beklagt. Er habe immer das Gesetz des ganzen Gegenstandes im Auge, seine Freunde von der Philosophie immer nur das Gesetz der Kategorie, unter der sie Gegenstände subsumieren. Briefwechsel mit Schiller. Also müssen noch andere Gesetze zwischeninnen liegen: jene, durch die die Urteilskraft bestimmend, nicht reflektierend urteilt.

Kants Formulierung erweckt einen zwiespältigen Eindruck: Wird die Bedingung zur erlaubten und richtigen Subsumtion aus den „gegebenen Gesetzen“ oder aus dem Sukzessionsbestimmungen der Dinge genommen? Auf diese Frage ist jedenfalls der Satz von einer „Natur überhaupt“, die „schlechterdings notwendig“ unter dem Gesetz der universalen Veränderungs-Kausalität stehe, keine Antwort. Der reine Verstand kreist noch in sich selbst, im Kreißsaal möglicher Gesetze, die als transzendentale das Licht der Welt erblicken sollen.

Daß überhaupt zwischen Erde und Himmel jeder Gegenstand der Natur nur existieren kann, wenn er das Gesetz befolgt, allen seinen Veränderungen bestimmte Ursachen vorauszusetzen, liefert uns noch keine bestimmte Bedingung für eine bestimmte Subsumtion, diesen Gegenstand unter diesem, jenen unter jenem Gesetz zu denken.]

Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntnis, außer jener formalen Zeitbedingung, noch auf mancherlei Art bestimmt, oder, so viel man a priori urteilen kann, bestimmbar, sodaß spezifisch-verschiedene Naturen, außerdem, was sie, als zur Natur überhaupt gehörig, gemein haben, noch auf unendlich mannigfaltige Weise Ursachen sein können; und eine jede dieser Arten muß (nach dem Begriffe einer Ursache überhaupt) ihre Regel haben, die Gesetz ist, mithin Notwendigkeit bei sich führt: ob wir

gleich, nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnisvermögen, diese Notwendigkeit gar nicht einsehen.

[Kant kontrastiert die formale Zeitbedingung aller Gegenstände und aller ihrer Eigenschaften mit den inhaltlich-spezifischen Bedingungen derselben Gegenstände und Eigenschaften. Aber Kant würde wohl zugeben, daß ausnahmslos alle Gegenstände und deren Eigenschaften je spezifisch eigenen Zeitbedingungen unterliegen. Diese sind allerdings nicht durch „Eigenheiten" der Zeit, sondern überall nur durch die Eigenheiten der Inhalte (jener Eigenschaften aller Dinge) bewirkt und bestimmt.

Die Verfallszeit aller Atome mag als prototypisches Beispiel genügen. Nicht können wir auf Dämonen der Zeit oder andere „metaphysische" Gesetze oder „Götter" zurückgreifen, um die Ursache(n) dieser Verfallszeit zu ermitteln. Es genügt und ist auch allein „rational zureichend", die empirische Gesetzlichkeit der materiellen Bestimmtheit der Atome zu erkennen.

Ohne daß deshalb angenommen werden könnte, wir würden die Atome jemals empirisch vollständig erkennen können. Denn dies wäre nur möglich, wenn wir das Labyrinth aller Subatome aller Atom-Arten vollständig erkannt hätten. Die relative empirische Unerkennbarkeit aller Dinge dieser Welt, ist als transzendentales Prinzip vorauszusetzen. Der infantile Totalitätswahn, durch empirisches Totalwissen alle Welt(en) beherrschen zu können, befällt nur bürokratisch hypnotisierte Geister.

Hingegen liegt ein metaphysisches Prinzip für alle materielle bestimmten Dinge vor, wenn folgendermaßen argumentiert wird: Jede Eigenschaft muß als Eigenverursacherin spezieller Wirkungen in Rechnung gestellt werden. Kant behauptet nun, diese Kausalität müsse nach Regeln erfolgen, die gewissen gesetzmäßigen Notwendigkeiten folge. Doch schränkt er zugleich ein, daß unser Erkenntnisvermögen diese Notwendigkeit(en) nicht totaliter einsehen könne, weil es, - läßt sich naheliegend ergänzen, - qualitativ und quantitativ überfordert ist.

Daher liegt eine Hypothese vor, keine gesetzmäßige These: Kant kann nicht wissen, ob und wie nicht auch zufällige Kausalitäten im Labyrinth aller Eigenschaften der Dinge mitspielen. Und daß Regeln für Zufallsereignisse und Zufallsprozesse nur mehr statistische „Regeln" zulassen, ist bekannt. Der „Hype" um die Chaostheorie verdankte sich den ideologischen Verkürzungen, die man mit den „statistischen Kausalitäten" durchspielte: Der Flügelschlag einer Schwalbe in Kalifornien könnte – könnte – ein Erdbeben in Japan auslösen. Vorausgesetzt, die konstruierte statische Kausalität spielt Realität.

Einen verwandten Unfug leisten sich die überaus populären Meister der Quantenphysik: es gäbe im subatomaren Bereich Wirkungen ohne Ursachen. Zu dieser kühnen Hypothese verführt sie eine Gleichsetzung von Kausalität und empirischer Zeitfeststellung der Wirkung einer (angeblich nicht vorhandenen) Ursache: Weil man nicht vorhersehen könne, (Bestätigung von Kants Einschränkung unseres Erkenntnisvermögens)wann ein Teilchenereignis eintreten wird, noch

weniger, aus welchen Teilchenereignissen das post fest festgestellte erfolgt, daher liege eine Wirkung ohne Ursache vor.

Warum gerade Wissenschaften, die mit extremen Exakt-Werten ihrer Ereignisse arbeiten, zur Mystifikation neigen? Offenbar: eben deshalb; wer permanent im Kältebad schwelgt, bedarf wärmender Bäder zur Aufheiterung. Von der Unerkennbarkeit von Etwas auf dessen Inexistenz zu schließen, ist kein vernünftiger Schlußakt.

Mit einem Wort: für die unübersehbare Vielfalt an Eigenschaften und deren Kausalitäten läßt sich kein apriorisches Gesetz ausmachen, weil sich schon für keine einzelne Eigenschaft eines ausmachen läßt. Dies bedeutet natürlich nicht, daß wir über die Haupteigenschaften naheliegender Dinge (im Prinzip aller, die ins Visier unserer Erfahrung oder/und unserer Wissenschaften geraten) nicht genügend empirisches Wissen besitzen, um die Dinge erkennen und auch praktisch bearbeiten zu können. Wie Bäume wachsen, Wolken entstehen und vergehen, Kontinente fließen oder kollidieren, - kaum ein Ding, dessen Kausalvermögen nicht intensiv untersucht wird, um ein sogenanntes „gesichertes Wissen“ bereit zu stellen.

Was bedeutet dies für die Agenda der Urteilskraft: für deren Pouvoir, entweder bestimmend (subsumierend) oder reflektierend: gleichsam nur vorläufig subsumierend urteilen zu können? ]

Also müssen wir in der Natur, in Ansehung ihrer bloß empirischen Gesetze, eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empirischer Gesetze denken, die für unsere Einsicht dennoch zufällig sind (a priori nicht erkannt werden können); und in deren Ansehung beurteilen wir die Natureinheit nach empirischen Gesetzen, und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Systems nach empirischen Gesetzen), als zufällig.

[Soweit möchten nicht einmal die modernen Evolutionisten gehen: Zwar sei viel Zufälliges in der Welt, aber die erfahrbare Einheit, die uns beispielsweise alle Individuen von Fauna und Flora bescheren, wäre auch dann mehr als Zufall, wenn sie sich – die erfahrbare Einheit der Individuen – aus nichts als Zufällen ergeben und zusammensetzen sollte. Ein zwar widersinniger Gedanke, der aber immerhin die Selbstwidersprüchlichkeit der totalitären Lehre bemerkt, - das Dogma totaler Kontingenz beseitigt sich selbst.

Eine Einheit, die als Summe kontingenter Beiträge und Teilsummen das Licht der Welt erblicken könnte, wäre keine Einheit. Empirische Wissenschaften ohne das Korrektiv philosophischer Kategorien bedrohen ihre Existenz als verbindliche Wissenschaft.]

Weil aber doch eine solche Einheit notwendig vorausgesetzt und angenommen werden muß, da sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen[92] der Erfahrung Statt finden würde, indem die allgemeinen Naturgesetze zwar einen solchen Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach, als Naturdinge

überhaupt, aber nicht spezifisch, als solche besondere Naturwesen, an die Hand geben: so muß die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Prinzip a priori annehmen, daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende aber doch denkbare, gesetzliche Einheit, in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung, enthalte.

[Meister Mach würde widersprochen haben: Flüchtige Impressionen treten an die Stelle eines „Ganzen der Erfahrung", das sich selbst erfahrende Subjekt eingeschlossen. Aufklärung nach dem Geschmack des Wiener Positivismus, einer berühmt-berüchtigten Variante der Ideologie der totalen Kontingenz.

Kant unterscheidet präzise zwischen Art (Gattung) und Individuum, im Bereich der Anorganik entsprechend zwischen allgemeiner Gesetzlichkeit anorganischer Prozesse und Ereignisse einerseits, deren individueller Anverwandlung an spezifische (letztlich individuelle) Naturwesen andererseits. Obwohl diese nicht außerhalb der ihnen vorgesetzten Gesetze individuieren, sind die Individualereignisse und -prozesse nicht aus den allgemeinen Gesetzen vollständig ableitbar. Grund: die materiellen Antezedenzbedingungen obliegen, ironisch gesprochen, spezifischen Spezifitäten, die oft nicht einmal durch geeignete Worte aussprechbar sind.

Kants abschließende Frage, ob das für uns als Zufälliges erkennbare Geschehen, in einer anderen Perspektive nicht doch eine gesetzliche Einheit enthalte oder vorbereite oder ermögliche, führt letztlich auf theologische Fragen. Der erste Mensch beispielsweise muß eine solche Einheit aus Zufälligkeit und unbekannter Notwendigkeit gewesen sein, die weder durch apriorische noch durch empirische Begriffe allein beantwortbar sein kann.

Wäre die Einheit des ersten Menschen als Menschen nur aus Tiereinheiten hervorgegangen, wäre keiner jemals „hervorgegangen." Der „durchgängige Zusammenhang" zur neuen Ganzheit eines völlig neuen Lebewesens ist in ein Dunkel getaucht, das auf ein überhelles Licht zu verweisen scheint. Analog dazu ist das Geheimnis der Individuation unter Menschen an Kausalitäten gebunden, die weder durch empirische noch durch metaphysische Prinzipien allein vollständig erfaßbar sind. ]

Folglich, weil die gesetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer notwendigen Absicht (einem Bedürfnis) des Verstandes gemäß, aber zugleich doch als an sich zufällig erkennen, als Zweckmäßigkeit der Objekte (hier der Natur) vorgestellt wird: so muß die Urteilskraft, die, in Ansehung der Dinge unter möglichen (noch zu entdeckenden) empirischen Gesetzen, bloß reflektierend ist, die Natur in Ansehung der letzteren nach einem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen denken, welches dann in obigen Maximen der Urteilskraft ausgedrückt wird.

[ Jeder Evolutionstheoretiker liest dieses Argument Kants wie folgt: weil es uns als verständigen Wesen ein Bedürfnis ist, den Bildungen der organischen Natur

(verständige) Zweckmäßigkeit zu unterstellen, obwohl wir – durch Wissenschaft belehrt – zugleich wissen, daß sich alle Einheiten in der Natur nach „an sich zufälligen“ (unverständigen) Prozessen bilden, ziehen wir jenes Bedürfnis vor und stellen dieses unser Wissen hintan. (Wir wollen die Naturgebilde nicht beleidigen, sie sollen mehr als ein Haufe Zufall sein.)

Demnach wäre Kant einem Projektionsverdacht erlegen: er beschuldigt die Partei der Ontologie und Anschauung (Hegel und Goethe) kurzschlüssig zu schließen: von unserer Art, Handlungen unter Zwecken zu beabsichtigen und auszuführen, auf ein verwandtes Wesen in der Natur, wonach auch dieses zweckhaft agiere, wenn auch unbewußt, weil nur ohne Begriffe davon wissend. Unbewußte Zwecksetzung dort, bewußte Zwecksetzung hier.

Liest unser Evolutionist falsch oder liest er richtig? Oder weder noch, weil vom eigentlichen Irrtum gar nichts zu lesen steht: Wurde Kant durch seinen transzendentalen Ansatz dazu verführt, der Natur keinerlei Telos zuzusprechen, weil deren biologischen Einheiten kein transzendentales Selbst innewohnt?

(Keineswegs, wie sich im Folgenden zeigen wird: Kant denkt „Natur“ universal, keineswegs denkt er nur an die organische Natur und deren innere Zweckmäßigkeit, die kein Vernünftiger leugnen kann.)

*Diesem* (falschen)Kant zufolge würden wir über organische Gebilde immer nur reflektierend, niemals bestimmt urteilen: diese Blume wächst, jenes Tier lebt nach den Gesetzen seiner inneren Zweckmäßigkeit. Wenn Kant die Kategorie der inneren Zweckmäßigkeit tatsächlich der Natur abgesprochen hat, wäre dieses teleologiefreie Denken der Natur wohl nochmals der (verschwindenden) Tradition Descartes zuzuordnen. Weil das unbewußte „Denken“ der Natur teleologiefrei sei, müsse auch das menschliche (naturwissenschaftliche und philosophische) Denken über die Natur teleologiefrei sein.

Dabei resultierte der rigide Descartische Standpunkt primär aus Aversion gegen das biblisch-theologische Denken des späten Mittelalters, das den Naturen vorschnell ein göttliches Denken in inkarnierten Zwecken unterstellte, um noch einen Gottesbeweis unter Beweis gestellt zu haben. Kants Resultat liefert ein nochmals verschärftes Descartisches Dogma: Denke die biologische Natur so, *als ob* sie nach Zwecken handelte, obwohl Du längst wissend geworden bist, daß das Gegenteil wahr und wirklich ist.

Dieser transzendentale Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objekte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreuet

(eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloß empirischen Gesetzen antreffen: ob wir gleich notwendig annehmen mußten, es sei eine solche Einheit, ohne daß wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten.

[Wenn Kant bezüglich der ganzen (auch der kosmischen) Natur und nicht bloß der organischen Natur (auf diesem Planeten) argumentiert, wird man ihm schwerlich widersprechen können. Das bekannte anthropische Prinzip wird in der Kosmologie bis heute ohne Aussicht auf Konsens diskutiert. Wäre das ganze Universum um der Menschheit willen da, weil nur diese, hier auf Erden existierende, fähig sei, das Universum zu erkennen, wäre dieser Erkenntniszweck der real leitende Zweck der ganzen Entwicklung des Universums gewesen.

Dieser Zweck müßte aber, um als reales Prinzip der gesamten kosmischen, terrestrischen und am Ende auch noch anthropologischen Evolution zu wirken, an den einzelnen Stadien unmittelbar erkennbar sein. Ähnlich wie wir am Organismus organischer Lebewesen kaum Mühe haben, das Worumwillen der Organe zu erkennen, müßten wir auch an den kosmologischen Stadien der gesamten Evolution erkennen können, daß sie allesamt unter teleologischer Flagge durch die Äonen segeln.

Erweitern wir das anthropische Prinzip auf die natürliche (biologische) Existenz der Menschheit, bleibt die Problematik der teleologischen Annahmen unverändert bestehen. Erweitern wir diese Erweiterung nochmals auf das Existieren vieler Menschheiten, weil möglicherweise in jeder Galaxie noch weitere, anverwandte oder bizarr fremde Menschheiten existieren, scheint sich die Grundfrage des Problems ad absurdum zu führen.

Alle Prozesse, die wir in den Galaxien beobachten und systematisch erkennen, also auch Supernovae und Sterngeburten, stünden unter dem unsichtbaren, gleichwohl wirksamen, weil als Prinzip aller Entwicklungen wirkenden „anthropischen Leitstern." Endzweck jeder oder doch einiger auserwählter Galaxien wäre, intelligentes Leben, das über die Intelligenz der Tiere hinausgeht, wenigstens auf einem Planeten einer Sonne hervorzubringen.

Daß wir aber sehr wohl unter dem Als-Ob-Leitstern die Existenz und Intelligenz der Menschheit als Zweck des Ganzen beurteilen müssen, steht außer Frage. Dies sehen wir schon daran, daß wir niemanden um Erlaubnis fragen (werden), wenn wir „Angriffe" von Asteroiden aus unserer Galaxie abwehren. Warum soll uns das Schicksal der Dinosaurier ereilen dürfen? Sollte sich die Menschheit jedoch durch einen Krieg mit Atomwaffen vernichten, wäre das „Als-Ob" im Als-Ob-Prinzip aus dem jetzigen Schein-Status in den Seins-Status gewechselt: Ein Als-Ob-Endzweck, der sich selbst beseitigt, wäre keiner jemals gewesen.

Und selbstverständlich können wir auch keinem Freiheitsbegriff einen transzendentalen Begriff einer Zweckmäßigkeit der (gesamten) Natur entlocken. Aber nehmen wir an, ein Gott hätte sich in dieser Richtung geoffenbart und uns

mitgeteilt, daß er im Anfang dieses Universums, den wir heute Urknall nennen, bereits die Existenz der Menschheit vorhergesehen habe.

Folglich alle Phasen, Stationen und „Stufen“ der Evolution angeleitet habe, auf dieses Ziel hinzuarbeiten. Und um dieses Ziel zu erreichen, habe er auch alle Übel der Welt (alle Probleme der Theodizee) „in Kauf genommen.“ Wer glaubt, diesem Wesen, dem wir ein geradezu panteleologisches Denken unterstellen, glaubend oder denkend folgen zu können, der möge vortreten und argumentieren.

Daß wir gleichwohl berechtigt sind anzunehmen, daß alle Stadien der Natur, auch die nach unseren Begriffen und Vermutungen desaströsesten der kosmischen Anfangszeiten, nicht verhindert haben, daß sie in unseren (theoretischen) Erfahrungszusammenhang eingehen sollten, ist evident – beweist sich durch den Augenschein. Denn die Gegenannahme würde behaupten müssen, daß jene vormenschlichen Zeiten einer anderen, einer unerkennbar anderen Welt zugehörig gewesen wären.

Dennoch bleibt die teleologische Beurteilung dieses Zusammenhangs subjektiv, sie unterliegt unserer Maxime, ein objektiv scheinendes Als-Ob herstellen zu können und daher auch zu sollen. (Ob dies berechtigt, von einer „offenen“ Theologie, die für überraschende Offenbarungen bereit ist, zu reden, steht auf einem anderen Blatt.)

In weitaus kleinerem Zeitmaßstab erfolgen jene (teleologischen) Reflexionen über den aufrechten Gang des Menschen, die irgendeinen günstigen („glücklichen“) Umstand anführen, der zu dieser Errungenschaft der Evolution geführt habe. Vom afrikanischen Grabenbruch bis zu Überschwemmungen in Äthiopien, die unsere ersten Vorfahren auf die Bäume gejagt hätten, von denen sie dann zunächst das Aufrechtstehen gelernt hätten.

Oder weniger ironisch: schon ein Vorläufer des Menschen, der Menschenaffe Danuvius guggenmosi, vor über 11 Millionen Jahren in Europa lebend, habe sich sowohl kletternd wie auch auf zwei Beinen fortbewegt, wie heutige Paläontologen versichern.

In einer Tongrube im Unterallgäu haben sie immerhin 15 Prozent eines Skeletts des ersten vermenschlichen Spaziergängers auf Erden gesichert. Und als geborene Kriminalisten konnten sie daraus rekonstruieren, wie sich Danuvius fortbewegte. „Zu unserem Erstaunen“, berichten die glücklichen Forscher, gleichen einige Knochen mehr dem Skelett von Menschen als dem von Menschenaffen. Kurz: Ein Vormensch unter Menschenaffen, der über sein Glück, vielleicht mitten unter seinen noch gehunfähigen Zeitgenossen frei umherspazieren zu können, gewiß hoch „erfreuet“ war.

Um das missing link zwischen hopsenden und kletternden Menschenaffen einerseits, aufrecht gehenden Menschen andererseits zu schließen, mußten sich die Paläontologen bisher mit Skelettfunden bescheiden, die in der Zeit nur 6 Millionen Jahre zurücklagen, im irdischen Raum aber gleich um die Ecke in Kenia und Kreta. Kurz: Unsere forschende Reflexion und reflektierende Forschung rückt des Rätsels Lösung Schritt vor Schritt näher.

Ihr Leitstern spricht deutlich genug teleologisch: Er möchte eine „systematische Einheit unter bloß empirischen Gesetzen antreffen“, auch wenn er die (teleologische) Einheit weder jemals „einsehen noch beweisen“ kann. - Welche der vielen Eigenschaften irdischer Lebewesen und deren Umgebungen könnten eine Kausalität anbieten, die uns schlechthin - lückenlos - berechtigen würde, von einem teleologischen System in den Zusammenhängen der Natur zu reden? (Selbstverständlich ist der aufrechte Gang der Pinguine kein sinnvoller Beitrag zur Debatte.)

Nochmals zur hier vorliegenden Antinomie: A) Eine „durchgängig zusammenhängende Erfahrung“ - die Einheit eines Weltkontinuums – unterstellen wir bereits, wenn wir den Urknall als „unseren Weltanfang“ behaupten. Doch zugleich gilt nach B), daß wir einen teleologischen Zusammenhang zwischen diesem Welt-Anfang und dem jetzigen Weltzustand, der bewußt denkende Menschen birgt, immer nur als „subjektives Prinzip (Maxime) unserer Urteilskraft“ unterstellen können.

Und weil kein reales Kontinuum einer objektiv gültigen Teleologie zwischen A und B nachweisbar ist, freuen wir uns über das Als-Ob-Glück, dennoch annehmen zu können, wir seien „glücklicherweise“ auf dem Rücken des Urknalls auf dieser Erde gelandet. ]

Um sich von der Richtigkeit dieser Deduktion des vorliegenden Begriffs, und der Notwendigkeit, ihn als transzendentales Erkenntnisprinzip anzunehmen, zu überzeugen, bedenke[93] man nur die Größe der Aufgabe: aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen, welche Aufgabe a priori in unserm Verstande liegt.

[Kants Argument, man möge „nur die Größe der Aufgabe“ bedenken, ist kaum mehr als ein ad-hominem-Argument: Bedenkt Eure Kleinheit und Armut, liebe Menschen, ehe ihr es wagt, Euch selbst, Euer biologisches oder Euer erkennendes Wesen oder auch beide zusammen, als Ziel einer zweckerfüllten Weltbewegung zu behaupten.

Das Problem wird natürlich nicht „besser“ oder „leichter“, wenn man wähnt, nicht von „gegebenen Wahrnehmungen“, sondern „nur“ von gegebenen Begriffen ausgehen zu können. Denn dies ist ohnehin der Fall, wenn wir die „Umstände“ (und Folgen) bedenken, die nach unserem heutigen Wissen die Ur-Aktion des Urknalls begleitet und ermöglicht haben.

Denn dies sind „Wahrnehmungen“ einer hochkomplex theoretischen Deutung, - Beobachtungen, die wir lediglich durch Berechnungen und Maschinen (Computer) simulieren. Wir haben uns wissende Augen eingesetzt, ohne Hoffnung, sie könnten jemals reale Bilder des realen ersten Geschehens „wahrnehmen.“ Eben deshalb existieren genügend Filme, die uns eine „Zeitreise zurück zum Urknall“ vorführen. Grund: die Neigung zum teleologisches Weltphantasieren ist uns unwiderstehlich eingepflanzt.

Ein idealistisches Gegenprogramm zur transzendentalen Einschränkung der Kantischen Als-Ob-Lehre müßte von einem Urvertrauen in gewisse

Weltgrundbegriffe ausgehen, in deren „unendlichen Räumen“ auch noch die Ereignisse (und deren empirische Gesetze) vom Urknall bis Heute gleichsam wie Gartenzwerge das Paradies unseres Weltvorstellens erfüllen.

Solche Begriffe hätten allerdings das Zeug, unserem Verstand neue mores und neue Aprioris beizubringen. Aber eine Menschheit, die auch noch als kosmologische Gottheit teleologischen Erfolg haben möchte, würde den Katalog der Theodizee nur erweitern. ]

Der Verstand ist zwar a priori im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung sein könnte: aber er bedarf doch auch überdem noch einer gewissen Ordnung der Natur, in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können, und die in Ansehung seiner zufällig sind.

[Daß aus unserem transzendentalen Besitz „allgemeiner Gesetze der Natur“ kein Ordnungsbegriff, kein Ordnungs-System der Natur folgt, mit dem unser Verstand prunken und argumentieren könnte, läßt tief in die Abgründe und Grenzen unserer Wissensherrschaft über die Natur, verstanden als „alle Natur“, blicken. Und „alle Natur“ kann nach heutigem Maßstab nur bedeuten: alle Dimensionen der Natur vom größten kosmischen bis zum kleinsten nanokosmischen Bereich.

Auch wenn unserem Verstand vulgo Wissen in einigen Jahrhunderten oder Jahrtausenden geradezu alle spezifischen Gesetze der Natur und deren Regeln bekannt sein würden – eine niemals verifizierbare Hypothese – niemals würde daraus ein apriorischer Totalbegriff der Natur folgen, aus dem sich die schon erkannten und die noch nicht erkannten Gesetze und Regeln deduzieren ließen. Und dabei ist an die vielfältigen Relationen zwischen natürlichen und geistigen Aprioris und deren Praxen (zB. an alle Bereiche der praktischen Naturbeherrschung, die niemals ohne unsere Verstandeskategorien möglich sind) noch gar nicht Rücksicht genommen.

Empiristische Einwände, wonach natürliche Gegenstände auch ohne zugrundliegende Gesetze erfahrbare Gegenstände sein könnten, sind für Kant selbstverständlich distanziert, - als unhaltbar widerlegt. Ob aber die spezifischen Gesetze und Regeln der Natur „in Ansehung seiner zufällig sind“ ist fragwürdig. Freilich ist das „seiner“ nicht genau genug formuliert, um verbindlich befragt werden zu können.

Ist die Existenz des Verstandes gemeint, kann von Zufälligkeit keine Rede sein; ist die Existenz des Lebewesens Mensch, der als Eigentümer eines universalen Verstandes firmiert, gemeint, kann von einer nur teilweisen Zufälligkeit die Rede sein. Daß uns ein Erdbeben jederzeit den „Teppich des Lebens“ unter den Füßen wegziehen kann, wäre allerdings auch für unseren individuell existierenden Verstand letal, nicht aber für dessen allgemeine Herkunft, Existenz und Geltung.

Ein Kompromiß-Vorschlag könnte lauten: das allgemeine Haben- und Verstehenkönnen von Gesetzen ist uns zwar apriori (vorgeburtlich) angeboren, als universale Möglichkeit, die je nach Maßgabe der historischen Interessen verwirklicht wird. Aber das Haben und Verstehen spezieller und insofern eindeutig begrenzter

Gesetze bedarf der Entdeckung, der objektiven Einsicht und historischen Tradierung durch verbindliches Wissen und deren kontinuierende Kultur.

Der spekulative Satz, (nur) das Ganze ist das Wahre, kann für Kant nur den Rang eines begrifflich nicht einholbaren Postulats besitzen. (Nicht einmal von der erkannten Lichtgeschwindigkeit läßt sich verbindlich auf die Größe dieses Universums schließen.)]

Diese Regeln, ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen Statt finden würde, muß er sich als Gesetze (d.i. als notwendig) denken: weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Notwendigkeit nicht erkennt, oder jemals einsehen könnte.

[Unsere Voraussetzung, daß das Gesetz der Lichtgeschwindigkeit unter allen empirischen Umständen mit *allen* anderen Gesetzen der kosmisch-physischen Welt harmoniert, ist weder durch empirische Beobachtung noch durch dogmatisch-theoretische, etwa teleologische oder mathematische Grundsätze beweisbar. Und gilt dennoch als unhintergehbarer Grundsatz unseres die ganze Natur erkennenden Verstandes. Dieser regulative Verstandesgebrauch in der Erkenntnis des Ganzen der Natur macht gleichsam eine organizistische Voraussetzung, die auch jede kosmische Katastrophe einschließt.

Auch das Geschehen in einer Supernova, wie beispielsweise jener von Beteigeuze, die der Menschheit in absehbarer oder unabsehbarer Zeit einen prächtigen Anblick am Himmel bescheren wird. Oder noch extremer: Ob das Universum implodieren oder sich ins endlos Unendliche „verlaufen“ wird, sind zwei gleichberechtigte Forschungsmaximen, die mit unseren regulativen Analogien der Erfahrung von Welt und Kosmos übereinstimmen. Dies gilt auch für den Fall, daß es der Menschheit für alle Zeiten verwehrt sein könnte, jemals zu klären, ob Implosion oder Auslaufen dieses Universums  Realität werden wird.

Erfahrung ist für Kant von Wahrnehmung dadurch unterschieden, daß diese assoziativ willkürlich zusammengesetzt sein kann, diese jedoch niemals. Denn Erfahrung verdankt sich einer Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst *nicht als* Wahrnehmung in der Wahrnehmung enthalten ist. Man könnte von erkennender Wahrnehmung sprechen, wenn man zugibt, daß die Einheit des Mannigfaltigen jeder Wahrnehmung auf einen Akt des Bewußtseins zurückgehen muß, durch den auch die objektive Erkenntnis der Gegenstände ermöglicht wird.

Die vorausgesetzte Notwendigkeit, durch die wir Wahrnehmungen zu Erfahrungen verknüpfen, muß apriorisch ermöglicht worden sein. - Analogien in der Mathematik bedeuten die Gleichheit zweier Größen oder Größenverhältnisse; Analogien in der (Kantischen) Philosophie betreffen die Gleichheit qualitativer Verhältnisse, aus welcher jedoch nur eine Regel für unser Erkennen folgt, weitere analoge Merkmale in der Realität aufzusuchen.

Für weiterführende Erörterungen lohnt sich eine Untersuchung von Kants Argumentierung seiner drei Grund-Analogien: Beharrlichkeit der Substanz, Zeitfolge

durch das Gesetz der Kausalität und Zugleichsein unterm Gesetz von Gemeinschaft und Wechselwirkung. Eine teleologische Analogie unter den Erscheinungen findet sich in Kants Argumentation. nicht.]

Ob er also gleich in Ansehung derselben (Objekte) a priori nichts bestimmen kann, so muß er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Prinzip a priori, daß nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sei, aller Reflexion über dieselbe zum Grunde legen, dergleichen Prinzip nachfolgende Sätze ausdrücken: daß es in ihr eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; daß jene sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei; daß, da für die spezifische Verschiedenheit der Naturwirkungen eben so viel verschiedene Arten der Kausalität annehmen zu müssen unserem Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Prinzipien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben, u.s.w.

[Die Als-Ob-Ordnungs-Analogie geht somit auf das Konto unseres Verstandes, und ist dennoch weder fiktiv noch projektiv noch gar Täuschung und falscher Schein. Keine Wissenschaft oder wahre Erkenntnis der Natur wäre möglich, die nicht die Kantischen Sätze über das Verhältnis der Gattungen und Arten voraussetzte.

Interessant ist die letztgenannte Bemerkung, die schon ins Ästhetische der Kunst hinüberspielt: eigentlich scheinen wir (in der Natur) unendlich viele verschiedene Kausalitäten annehmen zu müssen, und dennoch suchen wir unbeirrt in der Gegenrichtung: wenige Grundprinzipien, wenige ursprüngliche Kausalitäten.

Dagegen übersteigt das „individuelle Gesetz des Genies“ in den Künsten die Möglichkeiten und Grenzen der natürlichen Kausalitäten und ihrer Ordnungsanalogien. Mehr noch: das Verschwinden ganzer Kunst-Kulturen durch Ausschöpfung und Verbrauch ihrer Prinzipien und Mittel setzt der Als-Ob-Natur aller Künste eine innere Grenze, - nach dem „Maß“ neuer Freiheiten und deren historischen Kausalitäten.]

Diese Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen wird von der Urteilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe, nach ihren empirischen Gesetzen, a priori vorausgesetzt; indem sie der Verstand zugleich objektiv als zufällig anerkennt, und bloß die Urteilskraft[94] sie der Natur als transzendentale Zweckmäßigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen des Subjekts) beilegt: weil wir, ohne diese vorauszusetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden.

[Mit einem Wort: objektive Zufälligkeit bleibt die Kehrseite der transzendentalen Zweckmäßigkeit *und umgekehrt*, - ohne geregelte Ordnung im Visier weder ein erkennbares noch ein produktives Chaos. Nur unter diesen Prämissen urteilt unsere

Urteilskraft zweckmäßig. Wer das „einfache“ Prinzip der Supernova (in allen ihren Typen qua Arten) erkannt hat, kann auch deren chaotische Erscheinungen als solche beurteilen.

Gleichwohl bleibt eine endgültig abschließende Erkenntnis der Prinzipien und ihrer Zusammenhänge mit allen anderen Prinzipien und Erscheinungen ausgeschlossen. Als ob wir immer nur hinreichender Ordnungen des Universums für unser Dasein bedürften, niemals absolut zureichender Ordnungen, solange wird selbst noch nicht den Status eines absoluten Daseins erreicht haben. Unser Lachen über ganz- oder halbmythische Weltbilder bleibt uns regelmäßig im Halse stecken. ]

Denn es läßt sich wohl denken: daß, ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht Statt finden würde, die spezifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur, samt ihren Wirkungen, dennoch so groß sein könnte, daß es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine faßliche Ordnung zu entdecken, ihre Produkte in Gattungen und Arten einzuteilen, um die Prinzipien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur Erklärung und Begreifung des andern zu gebrauchen, und aus einem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen.

[Kants Gedankenexperiment ist kühn: totale Kontingenz könnte eine mögliche Welt-(Vorstellung) regieren, in der unendlich viele empirische Gesetze miteinander konfligierten, und nicht weniger deren individuelle Erscheinungen. Zwischen der gesetzlosen Gesetzlichkeit oder gesetzlichen Ungesetzlichkeit im Grund aller Dinge und deren Erscheinungen als individueller Ereignisse gäbe es daher keine Gattungen und keine Arten, weil diese, um konsistent bestandfähig sein zu können, wohlfundierte Identitäten benötigen, wenigstens für eine gewisse Dauer.

Eine solche Welt könnte für verständige Wesen keine (er)lebbare Welt sein, keine für vernunftgeborene Wesen, die mit identischen Begriffen, bestimmen Maßeinheiten und Erwartungshorizonten leben und wirken. Sie hätten keine erfahrbaren Erscheinungen vor und in sich, die unter erfahrbaren (teleologischen) Entwicklungen und deren Prinzipien erscheinen könnten.

Diese Welt wäre ärger als die unserer Tiere, die an ihren Instinkten wenigstens ein Korrektiv haben, um in ihren extrem spezialisierten Um- und Sonderwelten überleben zu können, - unter Kämpfen und Ängsten und „Ungerechtigkeiten“ jeder nur denkbaren Art. Lediglich Haustiere haben an ihren menschlichen Besitzern und Behütern auch gegen dieses Korrektiv ein höheres Korrektiv.

Möglich, daß die fragmentierte Zerfallswelt, die dem Geist bedauernswerter dementer Menschen erscheint, in einer gewissen Analogie zu Kants Kontingenzwelt steht. Aber deshalb zu behaupten, Kant hätte seine transzendental vermittelte Welterfahrung nur konstruiert, um zu zeigen, wie und warum wir uns vor dem Zerfall unserer verständigen Vernunft schützen (sollen) können, würde ein dementes

Lebenssystem nichtidentischer Geister als Norm von Welt und Menschheit voraussetzen.

(Auch dieser Weg führt ins Ästhetische, allerdings unter modernen Vorzeichen: die Avantgarden des Nicht-Identischen in den modernen Künsten haben alle Barrieren ins Reich der Geisteskrankheiten „erfolgreich“ überwunden und beseitigt.)

Die Urteilskraft hat also auch ein Prinzip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjektiver Rücksicht, in sich, wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene, ein Gesetz vorschreibt, welches man das Gesetz der Spezifikation der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte, das sie a priori an ihr nicht erkennt, sondern zum Behuf einer für unseren Verstand erkennbaren Ordnung derselben in der Einteilung, die sie von ihren allgemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie diesen eine Mannigfaltigkeit der besondern unterordnen will.

[Kants Begriff von „subjektiv“ erstaunt doch immer wieder, auch jene, die sich intensiv mit dem transzendentalen Ansatz seiner Philosophie beschäftigt haben. Dieses Erstaunen muß kein Nachteil sein, noch weniger der transzendentale Ansatz Kants.

Wir unterschätzen sehr vermutlich die Dimension des Subjektiven in unserer Welt- und Selbsterfahrung, weil wir – durchdringend, extrem und scheinbar alternativlos - in einem “objektiven“ Zeitalter leben, in dem die „subjektlosen“ Naturwissenschaften vorgeben, was unter „objektiv“ und Objektivität zu verstehen sei. Ein Weltparadigma, das wir selbstverständlich teilen, weil wir darin leben wie der Fisch in seinem Lebenswasser. Bis wir eines Tages, durch gründliche Reflexion aufgewacht, aus dem schal gewordenen Wasser steigen.

Die moderne Natur, die Natur unserer Naturwissenschaften, bedarf keiner Zustimmung eines Subjektes, keiner Ermöglichung durch und in einem Subjekt, sie existiert und entwickelt sich gänzlich ohne „subjektive Rücksicht.“ Auch deshalb meinen wir, die Menschheit habe an ihren verbrauchenden Gebrauch der Natur keine kritischen Fragen zu stellen. Sie habe gegenüber der planetarischen Natur unserer Lebenswelt keine oder nur schwache Verpflichtungen.

Sie dürfe sich der Natur wie eines frei verfügbaren und grenzenlos erschöpfbaren Mittels für ihre „subjektiven“ Zwecke bedienen. Wohin eine „Naturbeherrschung“ führt, die im Theoretischen die Natur als „objektive Instanz“ anbetet, im Praktischen aber rücksichtslos verbraucht, ist mittlerweile sichtbar geworden. Für den „objektiven Geist“ der Epoche ist das Subjektive nur solange vernachlässigbar, bis auch das „Objektive“ der Natur unter der Last der menschlichen (Un) Sitten zu leiden beginnt und zu verschwinden droht.

Daß unsere Klima-Apokalyptikern übertreiben und sich permanent lächerlich machen, ist nur die eine Seite dieses Resultats einer falschen Objektivität und falschen Subjektivität. Aber die andere Seite bleibt dennoch bestehen: die

Vernichtung der vorgegebenen Natur sucht nach objektiven Begrenzungen, die verhindern, daß das Subjekt der Menschheit nicht in den Abgrund fährt.

Eine völlig prinzipienfreie Urteilskraft, die für die Erkenntnis und Beherrschung der Natur (in allen ihre Arten) x-beliebige (Prinzipien) voraussetzen könnte, wäre zwar ganz nach dem Geschmack der (zumeist nur „ästhetischen“) Postmoderne, aber deren immanente Selbstaufhebung und Lächerlichkeit kann nur in den marginalen Märkten der modernen Künste sowie auf den unzähligen Bühnen der modernen Kabarett-Witzbolde Erfolge buchen.

Ebenso wäre eine völlig prinzipienfreie naturwissenschaftliche Urteilskraft nur möglich, wenn sie alles verriete und vergessen würde, was durch die große Geschichte der Wissenschaften an empirischen Gesetzen und Prinzipien erobert wurde. Dieses Wissen über Bord zu werfen, ist ihr untersagt, sowohl aus wissenschaftsgeschichtlichen wie auch moralischen Gründen.

Das Prinzip der Heautonomie fordert und setzt ein verwirklichbares Subjekt voraus, das, obwohl inmitten einer autonomen Natur existierend, handelnd und erkennend, über eine eigene (völlig naturfreie) Selbstgesetzgebung verfügt. Anders können Menschen ihren Status als freie Vernunftwesen nicht realisieren. Es ist ein starkes Subjekt, das Subjekt einer eigenen autonomen Objektivität, die gerade dadurch, daß sie erkennt und anerkennt, die Autonomie der Natur hänge nicht von der Autonomie des Menschen ab, ihre eigene Autonomie als unverzichtbare Heautonomie beweist.

Dagegen kann sich ein objektives Denken, das sich als subjektloses und „subjektfreies“ Denken und Erkennen und (womöglich auch noch) Handeln versteht, immer nur als leere Voraussetzung voraussetzen. Gleichwohl wird es im Zuge naturwissenschaftlicher Theorien vom Menschen nicht selten als einzig mögliche objektive Natur- und Welterkenntnis propagiert, - den Objektivitätskriterien eines (natur)wissenschaftlichen Zeitalters gemäß.

Demzufolge wären Menschen auch ohne transzendentales Prinzip, das ihnen gebietet, eine Spezifikation der Natur nach Gattungen und Arten anzunehmen, als vernunftgeborene Geschöpfe anerkennungswürdig. Die beschwörende Argumentation des objektivistischen Zeitalters und seiner Ideologie zugunsten ihres Objektivitäts-Ideals folgt den Mustern einer Überredung durch Augenschein, gegen den keine Widerrede möglich sei:

Mußten die Erscheinungen der Natur samt ihren Gesetzen nicht empirisch entdeckt werden? Hätten sie ohne diese Entdeckung und Erforschung jemals das Licht der Welt erblickt? Keineswegs. Also wüßten wir nichts von ihrer Existenz und ihren Gesetzen, wir würden immer noch in vormodernen oder mythischen, später halbmythischen Welt- und Wissenszuständen leben, wären sie unseren Fangnetzen nicht in die Falle gegangen.

Also ist bewiesen, daß wir die Erscheinungen und Gesetze der Natur empfangen wie der Schmetterlingsforscher, der seine Forschungsobjekte mit dem Schmetterlingsnetz einfängt, oder wie die Regentonne, die ihr Regenwasser durch kluge Beobachtung der Natur sammelt.

In vergleichender Analogie gesprochen: Es ist genau zu trennen zwischen A), dem, was in der Kabine eines Sportvereins vor dem Spiel gesprochen und beabsichtigt wird, - etwa den Gegner zu besiegen und zu diesem Zwecke bestimmte Strategien und Taktiken anzuwenden. Und der anderen Seite derselben Medaille: B), dem, was sich danach kontingent-konkret auf dem Spielfeld wirklich ereignet. Dieses (B) steht unter empirischer, jenes (A) steht unter transzendentaler Regie. Und beides ist untrennbar, solange Menschen Spiele spielen, um zu siegen, weil sie nicht verlieren wollen.

Um die Analogie geistesgeschichtlich zu erweitern, noch ein scheinbarer Spielvergleich: Die Ordnungen aller Spiele, welcher auch immer, sind frei erfunden, und noch lange nicht sind alle möglichen Sportspiele erfunden und realisiert. Die Spiele der Natur sind dies nicht, obwohl wir seit Kurzem auch künstliche Naturen in Gestalt „Künstlicher Intelligenzen" (Roboter) gleichfalls frei erfinden und schon seit Langem unter einer virtuosen Vorbildnahme in der Natur verwirklichen: Flugzeuge sind Vogelmaschinen, Vögel sind „natürliche" Flugzeuge.

Auch Kants Theorem einer transzendentalen Urteilskraft, die unserer Naturerkenntnis apriorisch vorgelagert ist, reagiert auf den Zerfall des mittelalterlichen ordo naturae. In diesem ist Gott der Ursprung aller Dinge als res creatae. Diese streben danach, ihre forma naturae suae als den Zweck ihres Daseins zu verwirklichen, - alle res naturales werden durch teleologische Schöpfervernunft geschaffen und erhalten.

Thomas Naturtheologie regiert der Grundsatz, daß alle Geschöpfe der Natur auf einen Zweck zielen, entweder per per intellectum oder per naturam. Jedes individuelle Naturgebilde, das diesen Grundsatz befolgt, ist in den göttlichen Ordo des Kosmos aufgenommen. Und wie wird das transzendentale Problem des ewigen Baums der Gattungen und Arten gelöst?

Durch die doppelbödige These, daß zwar alle Geschöpfe dem göttlich-teleologischen Universalzweck folgen, aber jedes in der Eigenart seiner jeweils speziellen Teleologie. Also regiert Gott die Welt durch ewig perennierende Unterschiede in der Zwecksetzung der Geschöpfe. Diese werden durch das im ganzen Ordo Höchststehende regiert und gelenkt: in die Einheit einer wahren, guten und schönen Weltordnung organisiert. (Vgl. Wofgang Neuser, Der Naturbegriff bei Giordano Bruno, in: Thomas Leinkauf, Der Naturbegriff in der frühen Neuzeit. Tübingen 2005.)

Woraus natürlich folgt: was Gott aus- und zugeteilt hat, das soll der Mensch nicht ändern. Verständlich, daß die politisch Mächtigen des Mittelalters auf dieses Heilversprechen zugriffen, - die höchste geistliche Instanz über das Leben aller Menschen hatte ihnen ewige Herrschaft zugesagt. Und doch sollte dieses politische Heil seit dem 18. Jahrhundert beginnen, das Zeitliche zu segnen. Fortan überlebte es sich nur noch als Prinzip von Gegenaufklärung und Antimodernismus.

Kants Apriori einer transzendentalen teleologischen Urteilskraft ist sowohl die letzte Schwundstufe des mittelalterlichen Ordo-Gedankens wie zugleich die erste Anfangsstufe eines Prinzips, das versucht, die Naturerkenntnis in der möglich

gewordenen freien Wissenschaftswelt der Moderne nicht gänzlich in Chaos und Beliebigkeit auseinanderfallen zu lassen.]

Wenn man also sagt: die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen, d.i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem notwendigen Geschäfte: zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine, und zum Verschiedenen (für jede Spezies[95] zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Prinzips zu finden: so schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung (ob zwar jenes Prinzip durch diese bestätigt werden kann).

[Wer sagt, die Natur sagt, hat dieser das Sagen vorgesagt, denn eine andere als in Worten und Begriffen sich verkündende Rede steht uns nicht zur Verfügung, wenn wir die Natur *zu uns* sprechen lassen. Man nehme das Gegenteil an: es gäbe für die erkennende Menschheit eine Bildsprache, die ohne Worte und Begriffe (und auch ohne Mathematik und Maße) auskommen könnte, oder eine, die in Wortformeln (Sprüchen) ganz ohne reflektierte Begriffe auskommen könnte, um sich eine Natur- und Welterkenntnis zurechtzulegen, die zugleich das Handeln der Menschheit führen könnte.

In beiden Fällen landen wir unverblümt in den Zeiten des real existierenden Mythos, aber nicht in dem der Antike, sondern in dem der archaischen Zeiten, die vielleicht zehntausend Jahre vor Beginn der europäischen Antike aufgehört haben zu existieren. In Asien, Afrika und Amerika mögen die Jahrtausende und deren Versuche, der mythischen Umklammerung zu entkommen, anders gelagert gewesen sein; dies ändert nichts am Fortschritt in der Sache „Sagen" der Natur durch Natur, aber zu und für uns und dadurch durch „unser Erkenntnisvermögen."

Auch eine nur mathematisch verfahrende Sprache würde in den Mythos zurückführen, von den Sprachen der Künste, etwa von Musik und Dichtung ganz zu schweigen, diese wurden einst selbst als Kinder des letzten Mythos in ihre spezielle Freiheit entlassen.

Gänzlich frei in den Mythos zurückkehren kann und darf nur der Film der Moderne, der einzig wahrhaft modernen Kunst. Dieser ist ein Spielzeug der rationalen Vernunft, das jede Art von gewesenem oder konstruiertem Mythos vorführen darf und soll. Eine rationale Menschheit will erholsam unterhalten sein, - die Arbeit ihrer theoretischen und praktischen Rationalität wird von Tag zu Tag anstrengender und neuartiger. Schon weil sie stets wieder neue Welten (Kulturen) erschafft, - die aktuelle von Internet und Digitalisierung wird nicht die letzte gewesen sein.

Das (vorgesagte) Sagen der Natur ist aber, wie Kant richtig feststellt, weder ein Vorschreiben für die Natur noch ein Lernen (nur durch) durch Beobachtung der Natur. Denn dieses wäre ein Lernen durch Nachahmung, - ein Ding der Unmöglichkeit in

allen Dimensionen und Bereichen des menschlichen Erkennens. Jenes wäre ein Dozieren durch und Deduzieren aus vorweg angenommenen Grundsätzen.

Die vermeintlich göttlichen Gesetze, die der mittelalterliche ordo der Natur im Ganzen und allen ihren Teilen vorschrieb, sollten unbedingt und ohne Veränderung gelten, weil sie durch eine unbedingte Macht begründet wären. Ein philosophisch-theologischer Selbstbetrug, dessen Folgen die Menschheit durch lange Jahrhunderte zu büßen hatte.

Als ein letzter Versuch, dieses Denken in die Neuzeit und Moderne herüberzuretten, ist noch heute die Manier neuzeitlicher Wissenschaft und Philosophie erkennbar, aus Reihen bestimmter Zahlen oder quantitativer Relationen und Proportionen entweder die Anzahl oder die Reihung oder sogar die Größe der Planeten unserer Sonne ermitteln zu wollen.

Planeten sind zwar keine Arten ihrer Sonne als Gattung, dennoch sehen wir ein lehrreiches Beispiel von Wissenschaften vor uns, die gelernt hatten, binnenmathematischen Gesetzmäßigkeiten zu gehorchen und daher vermeinten, die empirisch konkrete Selbstspezifikation der stets durch ihr Wesen bestimmten Naturen vernachlässigen zu dürfen.

Warum aber im Falle des einfachen Beobachtens das Vorurteil grassiert, wir könnten durch dieses (Beobachten) unmittelbar, primär, leitend und begründend erkennen, erklärt sich durch die Notwendigkeit, Wissen und auch die Grundbegriffe des Handelns vergessen zu müssen, um einerseits virtuos wissen und handeln, andererseits zu neuem Wissen und Handeln voranzurücken zu können. Was selbstverständlich geworden, wird nicht mehr bedacht und beachtet, allenfalls noch im Rückblick „rekonstruiert", - es geschieht „aus Selbstverständlichkeit."

Was sich ex negativo beweist: schwere Verletzungen oder Krankheiten zwingen uns, sogar noch das Gehen, das Sprechen und andere alltägliche Verhaltensweisen neu zu erlernen. In diesem Falle (wie in dem aller Kinder) durchaus unter Mithilfe von Nachahmung derer, die von den Übeln verschont geblieben sind.

Wer sich heute an einem der unzähligen Observatorien für eine astronomische Beobachtung anmeldet, ist mit mehr Wassern des Wissens und Könnens gewaschen, als sich alle vormodernen Welten (Astronomen) jemals erträumen konnten.

Das Beobachten selbst ist kaum mehr als ein kleines Rinnsal inmitten einer unübersehbar großen und vielfältigen Landschaft, auf der sich Gebirge von sogenannten „Informationen" angesammelt haben. Und jede neue „Information", die beansprucht, als Entdeckung einer neuen Eigenschaft des beobachten Phänomens in das System des Wissens aufgenommen zu werden, ist nur innerhalb des bereits eroberten Gesamtwissens über das erschienene Wesen, das oft schon seit Jahrhunderten beobachtet wird, verstehbar.

Setzten wir einen „alten Ägypter" an unsere Teleskope, um ihm zu zeigen, wie es sich mit seinen Gottheiten am Himmel nun wirklich verhält, müßten wir ihn zuvor einer radikalen Gehirnwäsche unterzogen haben. Widrigenfalls würde er sich einer

fremden, einer mehr als „außerirdischen Welt“ gegenübersehen. Abgesehen davon, daß er sich weigern würde, die Götter des Himmels oder deren neue Enkel einem kalten (gottlosen) Akt des Beobachtens um des Erkennens willen auszusetzen. Der Mut zu diesem frevelhaften Handeln würde ihn augenblicklich verlassen.

Kants dreigliedriges Argument lautet entziffert: zur transzendentalen Annahme(a), daß Zweckmäßigkeit in der Welt der Natur sei, sofern diese von unserem Erkenntnisvermögen erfaßt wird, tritt in demselben Erkenntnisvermögen (b) das Allgemeine der allgemeinen Gesetze und (c) das Besondere der Erscheinungen dieser Gesetze der Natur. Dieses Besondere (und Individuelle) ist wahrnehmbar und oft nur durch Wahrnehmung erfaßbar, jenes (Allgemeine) wurde durch ein Erkennen ermittelt, in dem das Wahrnehmen nur ein Mittel war und ist.

Aber zugleich ist das Besondere der Erscheinungen selbst durch weitere Allgemeinheiten bestimmt, durch die seiner Arten nämlich, zu denen das allgemeine Gesetz des erkannten Allgemeinen (zB. von Säugetier oder von Pflanze usf.) auseinandergeht.

Das Regulativ der Zweckmäßigkeit behaupte darin nur, so Kant, daß diese Kaskade unseres Erkenntnisvermögens, die Selbstspezifikation der Natur durchschauen zu können, mit den Ordnungsprinzipien unseres Verstandes übereinstimmt. Woher diese Übereinstimmung kommt, wer oder was sie verbürgt, worin und wodurch sie objektiv begründet wird oder wurde, diese Frage interessiert Kant nicht mehr. Sie wäre im Rahmen seines Transzendentalismus weder zu stellen noch zu beantworten. (Wer oder was hat den porphyrischen Baum in die Welt unseres Welterkennens gesetzt?)

Nur scheinbar wäre daher gegen Kant formulierbar: „die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze (ihrer allgemeinen Wesen) nach einem Prinzip der Zweckmäßigkeit zur Selbsterhaltung ihrer besonderen Gesetze (ihrer besonderen Wesen)“. Denn auch dieses Argument würde nicht die Frage beantworten, woher die gesuchte Übereinstimmung von Natur und Verstand komme.

Und zu sagen, sie sei einfach da, wäre riskant, weil ein unbegründetes, nur behauptetes Argument jederzeit zu bestreiten ist. Es klafft somit eine Lücke zwischen der objektiven Welt, von der der beobachtende Empirismus jederzeit ausgeht, und der subjektiven Welt unseres Verstandes, von der der reflektierende Transzendentalismus ausgeht.

Diese Lücke suchte der auf Kant folgende Deutsche Idealismus zu füllen. Doch konnte er dazu nicht mehr auf den absoluten Grund eines Absoluten zurückgreifen, das bis Cusanus als ein durch Begriffe unerkennbarer Gott gegen alle Anmaßungen der Philosophie immunisiert war. Jetzt sollte der absolute Grund als absolut erkennbarer demonstrierbar sein. Und damit sind wir auf der Straße des Idealismus im 19. Jahrhundert, der nicht zufällig ein Schicksal von Stationen durchlebte, die man wohl nicht als äußerlich und zufällig entstanden abtun kann.

Feuerbachs anthropologischer und Marxens und Engels sozioökonomischer Absturz, Schellings Kritik, Schopenhauers Ignoranz und dazu die Kämpfe zwischen den divergenten Richtungen der Hegelschen Schulen. Zu schweigen vom anfangs noch

verborgenen Zielpunkt der neuen Entwicklung: dem nicht mehr versöhnbaren Entzweiungspunkt einer Welt, die in zwei entgegengesetzte zerfiel:

Der subjektlosen Objektivität reiner Naturwissenschaft hier stand am Ende eine gleichsam objektlose, nur mehr subjektiv-hermeneutisch operierende Kulturwissenschaft dort gegenüber. - In diese Lage geraten, folgerte Nietzsche: Philosophie gehe in Fetzen. Und die Philosophie und Wissenschaft des 20. Jahrhunderts mußten dieses Erbe und damit sich selbst nochmals und tiefer zerfetzen und aushöhlen. Mit einem Wort: Fragmente hinterließ der Versuch, die in unserem Weltbild entdeckte Lücke zu schließen.

Seither wissen wir nicht mehr: Wie verhält sich das Besondern des Allgemeinen der Natur zum Besondern des Allgemeinen unseres Verstandes? Wie verhält sich das allgemeine Gesetz der Natur, sich zu besonderen Gesetzen zu spezifizieren, zum Gesetz unseres Erkenntnisvermögens, „unsere" Gattungen zu Arten zu spezifizieren? Ist die Natur und deren Kausalsystem eine Konstruktion unseres Denkens? Fabuliert sich unser Geist eine Welt unter dem ehrwürdigen Namen „Natur?"

Und wer wäre der Rädelsführer dieses fragwürdigen oder unvermeidlichen Unternehmens? Vielleicht unser Gehirn oder doch nur unsere Gene? Selige Zeiten, als man noch denken konnte: der „Klassenkampf" sei der weltschaffende Übeltäter und Erlöser, ein Gott, schon von Heraklits Gnaden behauptet, von Marx und Engels unter zwielichtigen Vorzeichen wiederentdeckt.

Aber alle diese Fragen nach möglichen oder nur vermeintlichen mentalen Urhebern dieser Welt(en) erübrigen sich, wenn es sich bei diesen lediglich um „natürliche" Welten handelt. Eine populäre Ansicht der Dinge, der heute unter 100 befragten Zeitgenossen der westlichen Welt vermutlich eine überragende Mehrheit zustimmen würde: Die mentalen Dinge dieser Welt hätten keine mentalen Urheber, unser Bewußtsein, Geist und Denken, Freiheit und Vernunft und andere liebgewordene Hypothesen sind nichts weiter als evolutionäre Erzeugnisse einer evolutionären Natur. Diese objektiv und völlig subjektfrei zu verstehen, sei daher das Gebot der weltgeschichtlichen Stunde. Alle einschlägigen Wissenschaften der modernen Wissenschaftswelt seien die neuen Vollstrecker der neuen obersten Instanz, um deren Gesetzen und Offenbarungen Bahn zu brechen.

Sollten die Defizite dieser Ideologie die künftige Menschheit abermals in die Irre führen, müßten wir die daraus folgenden Katastrophen der als „Tatsache" regierenden Evolution in Rechnung stellen.]

Denn es ist nicht ein Prinzip der bestimmenden, sondern bloß der reflektierenden Urteilskraft; man will nur, daß man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein wie sie wolle, durchaus nach jenem Prinzip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir, nur so weit als jenes Statt findet, mit

dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntnis erwerben können.

[Kant läßt somit bezüglich aller Eigenschaften der erkannten Natur das Prinzip der bestimmenden Urteilskraft gelten. Einzelnes einer Art und Gattung ist durch subsumierende Urteile aussagbar. Ebenso Arten und Gattungen, die unter gemeinsamen Gesetzen und Regeln stehen. Steine und Planeten gravitieren, auch Sonnen als „Insassen" von Galaxien.

Weil sich aber eine universale Zweckmäßigkeit der Natur (im Ganzen) empirisch weder hypostasieren noch gar erkennen läßt, fällt deren zu beurteilende Agenda und unterstellte Kausalität unter das Prinzip der „bloß reflektierenden Urteilskraft." Erdbeben und Vulkanausbrüche, Taifune und andere Äußerungen der Natur, auch die Krankheiten von Tieren und Menschen verweigern sich einer universalen teleologischen Urteilskraft.

Obwohl wir starke Bedenken tragen gegen das (antiteleogische) Urteil, es sei unvernünftig zu urteilen: der Zweck von Galaxien sei die Schaffung von Sonnensystemen; der Zweck von Sonnen die Schaffung von Planeten. Sonnen ohne Planeten dürften jederzeit möglich sein, insbesondere in Mehr-Sonnen-Systemen; aber Galaxien ohne Sonnensysteme wäre leer und selbstwidersprechend. Worauf zielt Kants (antiteleologische) Frage genau? Woher die Großtat der Galaxie komme, für mögliche Sonnen eine geeignete Brutstätte zu gewähren? Daß dies nicht aus Zufälligkeit kommen könne usf.?

Aus Kants antiteleologischer Argumentation folgte (für ihn) wohl auch, daß sich eine universal teleologisch (voraus)urteilende göttliche Vorsehung nicht durch Verstand und Vernunft begründen läßt. Die Vollendung der Menschen der Menschheit fällt ihm mit deren moralischer Vollendung zusammen, auch wenn diese und weil diese nicht in ihrer irdischen Geschichte zu erhoffen ist. ]

## VI. Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur

[96] Die gedachte Übereinstimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gesetze zu unserem Bedürfnisse, Allgemeinheit der Prinzipien für sie aufzufinden, muß, nach aller unserer Einsicht, als zufällig beurteilt werden, gleichwohl aber doch, für unser Verstandesbedürfnis, als unentbehrlich, mithin als Zweckmäßigkeit, wodurch die Natur mit unserer, aber nur auf Erkenntnis gerichteten, Absicht übereinstimmt. –

[Um ein prototypisches Beispiel zur vertiefenden Anschauung zu bemühen: bezüglich seiner eigenen Existenz und deren Geburt in dieser Welt nimmt jeder Mensch stets beide Seiten der Medaille – gleichgültige Zufälligkeit und zweckmäßige Notwendigkeit

- in Notkauf. - Davon ausgenommen waren oder sind nur Menschen, die durch Adel oder ähnliche vorgeburtliche Auszeichnungen, die ihnen als Verdienste (wie eine hohe Erbschaft) zugerechnet wurden und werden. – Das Mitglied einer königlichen Dynastie wird schon als Neugeborenes „unsterblich“ geboren.

Offensichtlich kennen wir viele Arten von Unsterblichkeit, sofern sie nur genügend Abwehrkraft gegen das vermaledeite Sterblichsein Sterblicher enthalten. Diese Arten gleichen (ungerecht) verteilten Placebos gegen die „ansonsten“ allgemein über alle Menschen verfügte Sterblichkeit. Daher wissen normal Sterbliche nicht, wie es ist, als normal Unsterblicher zu leben. (Es sei denn, sie lesen in den einschlägigen Illustrierten über das Promileben der Unsterblichen nach. Dann wissen wenigstens Frauen, wie es ist, unsterbliche Kinder geboren zu haben…)

Die beiden Seiten der Medaille des geborenen Menschen sind wahrhaft untrennbar verknüpft: A) das Zusammenwirken aller Faktoren, die zu seiner Geburt geführt haben, - Menschen, Orte, Traditionen, Zeiten, Kulturen – werden als zufällig beurteilt. Sie hätten auch andere sein können.

Mögen die Faktoren des Gründens und Verursachens noch so notwendig in sich und durch sich gewesen sein, ihr unübersehbar weitreichendes Zusammenspiel ist es nicht. Dies dennoch, kühn kontrafaktisch, anzunehmen, weil eine geheimnisvoll lenkende Kausalität nur diesen selbigen Menschen aus diesen Ursachen und Gründen - Menschen, Orte, Traditionen, Zeiten, Kulturen – hervorbringen konnte, geht uns „logisch“ gegen den Strich: unser Realitätsbewußtsein erhebt Einspruch.

Dennoch und zugleich kommt auch dieses A nicht ohne sein B aus: denn nur die Desperados der nihilistischen („ästhetischen“) Moderne huldigen einem Existentialismus, der sein reales Gegenteil verkündet: auch die Geburt normal lebendiger Menschen sei sinnlos und abzulehnen. (Ein fernes Echo der Antike, dort aber auf deren unvorstellbar vormoderne - unfreie und rechtlose Verhältnisse - bezogen: Ungeborene hätten das beste aller Schicksale gezogen.)

Kant hingegen, von den Abgründen moderner Freiheit und Entgrenzung (prototypisch: Sartres existentialistische Spielereien) noch nicht angekränkelt, ist überzeugt: unser „Verstandesbedürfnis“ verlangt „Zweckmäßigkeit“ in dieser delikaten Angelegenheit: Anders ist die fehlende Allgemeinheit (Nichtzufälligkeit) in der Prinzipienerforschung unserer Existenz nicht zu finden.

Was total zufällig zu sein scheint, soll wenigstens relativ sein Gegenteil sein: Eine verständig und besonnen handelnde Natur lasse uns weder zu kurz kommen noch bevorteile sie uns ungerechterweise. (Daß diese stabile Relation zwischen A und B - gleichgültige Zufälligkeit und zweckmäßige Notwendigkeit erhalten die Lebenswaage – im lebensmüden oder verzweifelten Selbstmörder zusammenbricht, ist anzunehmen.)]

Die allgemeinen Gesetze des Verstandes, welche zugleich Gesetze der Natur sind, sind derselben eben so notwendig (obgleich aus Spontaneität

entsprungen), als die Bewegungsgesetze der Materie; und ihre Erzeugung setzt keine Absicht mit unseren Erkenntnisvermögen voraus, weil wir nur durch dieselben von dem, was Erkenntnis der Dinge (der Natur) sei, zuerst einen Begriff erhalten, und sie der Natur, als Objekt unserer Erkenntnis überhaupt, notwendig zukommen.

[Aus welcher Spontaneität sind die hier genannten „allgemeinen Gesetze“ (die unhintergehbaren Prinzipien unseres (rationalen) Verstehens aller Natur) entsprungen? Auch diese Frage verweist auf eine Grenze des transzendentalen Ansatzes der Kantischen Philosophie. Ob der vorkritische Kant statt dieser Formel bereit gewesen war oder gewesen wäre, die Schöpfungsformel der vormodernen Philosophie und Theologie nachzuschreiben?

Nach dieser sind mit der ganzen Welt auch deren grundlegende Gesetze notwendigerweise dem sogenannten actus purus entsprungen, - ein philosophischer Terminus, um Philosophen und frei denkenden Theologen die Kategorie eines unumschränkten Gottes-Willens schmackhaft zu machen.

Auch wenn niemand erkennen und mitteilen konnte, durch welche Methode, auf welche Art und Weise und zu welchen innernatürlichen und innergeschichtlichen Zwecken dieses Entspringen aktualisiert wurde. Denn die religiösen Zwecke und Antworten überspringen diese Frage gleichsam elegant – sie seien angesichts der verkündeten Erlösungsantworten vernachlässigbar. Das Reich Gottes als Endzweck der Schöpfung suspendierte alle Anfragen und Sorgen über vorletzte Zwecke.

Lesen wir Kant gleichsam antitheologisch, dann hat die ursprüngliche Spontaneität (Urkausalität) zwar beide Erscheinungen des Urwesens der allgemeinsten Gesetze aus sich herausgesetzt (entspringen lassen), aber doch zugleich ohne Absicht auf unser Erkenntnisvermögen, obwohl dieses (auch von Kant) als partikulärer Pächter, Hüter und Empfänger des Urverstandes anzusehen ist. Dessen Gesetze sind schon unsere Gesetze, sofern sie nur erkannt wurden.

(Die Grundfrage lautet daher, ob durch Kants Philosophie auch der *Verstand überhaupt* vollständig erkannt wurde, oder ob diese Frage die Grenze der Transzendentalphilosophie notwendig überschreitet, schon weil unsere Erkenntnis dieser und jener Gesetze, - des Verstandes und der Natur qua Welt - keinen Gleichschritt hält.)

Insofern wäre das Übereinstimmen beider Erscheinungsarten des obersten Codex der allgemeinsten Gesetze zwar einerseits auch unserem Verstand zugänglich, - seitdem wir Sonnen nicht mehr für Götter halten, erkennen unsere Begriffe die wahre Realität aller Realien. Aber andererseits wäre das reale Übereinstimmen zugleich doch noch eine unendliche Aufgabe (ein gebotener Zweck) für die erkennende Menschheit. Denn im Himmel der Gesetze mögen unzählbare Gesetze transzendental übereinstimmen, solange dies vorhält, sind sie noch transzendent und nicht transzendental.

Die Hypothesen einer Dunklen Materie, einer Dunklen Energie und noch ungezählter anderer Dunkelmächte sind vorerst nur spontane Äußerungen unseres aktuellen

(Welt)Verstandes – natürlich auf der Grundlage bisheriger Äußerungen, die sich bereits zu gesicherten Weltgrundlagen verfestigt haben. Vorgebenes und Aufgegebenes sind unendlich verschränkt. Unser Erkenntnisvermögen ist berufen, alle Dunkelheiten zu erhellen, und bei und nach Kant läßt sich zuversichtlich ergänzen: nicht nur unser Erkennen soll sich an der Lichtung aller Dunkelheiten beteiligen. ]

Allein, daß die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen, bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieser wirklich angemessen sei, ist, so viel wir einsehen können, zufällig; und die Auffindung[96] derselben ist ein Geschäft des Verstandes, welches mit Absicht zu einem notwendigen Zwecke desselben, nämlich Einheit der Prinzipien in sie hineinzubringen, geführt wird: welchen Zweck dann die Urteilskraft der Natur beilegen muß, weil der Verstand ihr hierüber kein Gesetz vorschreiben kann.

[Wir stutzen über Kants merkwürdige Formulierung, den mittelalterlichen Ordo als unhaltbare teleologische Auffassung zu verabschieden. Aber die Kuriosität seiner Formulierung (die Ordnung der Natur widerspreche der Natur als Natur) beweist nochmals, daß der Kampf der neuen Weltauffassung, Aufklärung genannt, mit der traditionellen Weltanschauung, die noch von allen Kirchen, deren Theologien und ihren gehorsamem politischen (Mitläufer-)Mächten geteilt wurde, erst noch im Aufbruch begriffen war. Kant will den Mantel der selbstverschuldeten Unmündigkeit auch und gerade im Bezirk der Wissenschaften abwerfen.

Ist die erkannte „Ordnung der Natur“ mit sich selbst nicht in geordneter Übereinstimmung, bleibt von der vormals geglaubten Ordnung nur der Name zurück: auch für Kant selbst, der ohne diese (sich entleerenden) Namen, (federführend „Natur“) zentrale Grundbegriffe seiner Philosophie nicht hätte formulieren können. Im Klartext: eine „Ordnung“, die der wirklich erkannten Natur nicht „wirklich angemessen“ ist, bedarf einer rationalen Begründung ihres „Fehlverhaltens.“

Für uns, die wir weitere 250 Jahre Wissenschaftsgeschichte nach Kant hinter uns haben: eine Trivialität: Die „Ordnung der Natur“ ist mit unvorhersehbaren und unbeherrschbaren Zufälligkeiten durchsetzt, ohne daß wir deshalb den Ideologien von Chaostheorie und selbstimmunisierten Kontingenz- und Spieltheorien, die moderne Philosophien gern auf den Tisch der „Diskurse“ werfen, auf den Leim gehen müssen.

Aber wenn unser Verstand ein ohnehin nur regulatives (empirisch stets veränderbares) Prinzip bezüglich der Einheit und Ordnung der Welt enthält, fragt es sich unabweislich, ob dieses Prinzip, das die Urteilskraft als gleichsam dritte „legistische“ Macht unserer theoretischen Vernunft zu unserer Welterkenntnis beisteuert, mehr als ein verzichtbares Als-Ob-Prinzip sein kann. Bei Kant soll es offenbar die Ohnmacht unserer theoretischen und praktischen Vernunft

beschwichtigen, ein konstitutives Einheitsprinzip aus Begriffen und deren Grundsätzen entwickeln zu können. Der Verstand unserer Wissenschaften möge sich nicht fürchten, irgendeine Einheits-Vorsehung werde ihn rechtzeitig retten.

Ist aber der Schein des Als-Ob und aller Als-Obs hinter uns gelassen, dürfen wir mit größter Leichtigkeit (Frivolität in Begriffen) die Möglichkeit mehrerer, vielleicht vieler, vielleicht „unendlich" vieler (weil stets neu nachwachsender) Universen alias Naturen verkünden. Dann ist auch im Raum der einst biederen und rational verständigen Wissenschaften für Abwechslung und Unterhaltung gesorgt.

Wissenschaft als universales Entertainment gehört zur gelebten Moderne und deren Spaßkultur wie der Schatten aller Dinge zu deren Lichtseite, wie das Verbrechen zum langweiligen Alltag sittlicher Weltordnung. Freiheit regiert nun allmächtig, und das Leuchten der Aufklärung verschwindet unter neuen Schatten und Verdunkelungen. ]

Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; und, ist die Bedingung der erstern eine Vorstellung a priori, wie hier ein Prinzip für die reflektierende Urteilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt; und zwar bloß durch die Beziehung des Objekts auf das Erkenntnisvermögen, ohne daß der Begriff der Zweckmäßigkeit hier im mindesten auf das Begehrungsvermögen Rücksicht nimmt, und sich also von aller praktischen Zweckmäßigkeit der Natur gänzlich unterscheidet.

[Ohne Kant zu widersprechen läßt sich aus heutiger, moderner Sicht ergänzen: weil jeder Mensch, die gelingende Ausführbarkeit seiner Absicht(en) als formale Zweckmäßigkeit (für alle seine Handlungen) voraussetzt, ist unzweckmäßiges Handeln im Gegenzug dazu eines, das das Scheitern seiner Absichten als Zweck setzt. Dieses in der „ästhetischen Moderne" moderner Kunst durchaus gebräuchliche Absichten-Schema (eine Ideologie, die bei Gelegenheit nicht versäumt, Amoralität als moralisches Prinzip zu behaupten,) führt zu einer postmodern-modernen Hypostase: zum „Ideal" vom „Ritter der Kontingenz", zum Götzenparadox des „großartigen Scheiterns."

Weil die Welt auf unser Scheitern angelegt sei, uns mit tausend Fallstricken hinter jeder Ecke auflauere, daher verdiene sie, enttäuscht zu werden. Ein Selbstbetrug, der an das Verhalten von Geisteskranken erinnert, die sich selbst zwar als Kaiser von China erkennen und anerkennen, gleichwohl darauf verzichten, ihren schweren Dienst in der Realität anzutreten. Folglich muß die Rettung Chinas bis zu diesem (unsterblichen) Tag warten.

Aber zwischen diesen beiden Extremen: vernünftiges Leben einerseits, unvernünftiges Scheitern andererseits, gibt es ein Drittes. Zwischen dem vermeintlich nur als Spießbürger alltäglicher Tugenden lebenden und schaffenden Otto Normalmensch einerseits und Kafkas Sadomasochismus andererseits existiert

ein Drittes: der Humor des Don Quichote, als Strategie aller Menschen, die ihre sogenannten Lebenslügen abarbeiten.

Man erfinde und küre selbsterfundene Feinde, rüste Popanze zu (besiegbaren) Mächten auf, und unser letztes Rittertum wird Unsterblichkeit erlangen. Jeder dieser drei Typen menschlichen Verhaltens erreicht das Ziel der formalen Zweckmäßigkeit: stets ist die „erreichte Absicht mit dem Gefühle der Lust verbunden."

Deren regulatives Prinzip ist jederzeit mit anderen Inhalten erfüllbar, jeder Zweck ist mit gegenläufigen vertauschbar. Kant versucht eine Synthese zweier Aprioris, um eine zweckfreie Zwecksetzung zu denken. Die einholbare Zwecksetzung durch Menschen überhaupt soll unter dem Dirigat des Prinzips der reflektierenden Urteilskraft zugleich als Grund der Lustgefühle für Menschen fungieren.

Aus dieser „Vorstellung a priori", der sich kein Mensch entziehen kann, und wenn doch, dann nur für Zeiten der Erholung und Rekreation, um durch Ruhe und Loslassen erfrischt und gestärkt, sich aufs Neue ins Hamster-Rad zu begeben, folge aber, so Kant, ein nicht zwecksetzendes Begehrungsvermögen, weil sich unser Erkenntnisvermögen ohne Zwecke auf Objekte beziehe und gänzlich von der praktischen Zweckmäßigkeit der Natur unterscheide.

Dies meint vermutlich: unsere Zwecksetzungen erfolgen jenseits oder diesseits aller praktischen Zweckmäßigkeiten der Natur, denn diese sind nicht aus Freiheit gesetzt, sondern allenfalls durch Instinkt ermöglicht, wie der Nestbau der Vögel.

Doch warum sollen wir diesem und jedem Instinkt absprechen, ein Grund für Lustgefühle sein zu können? Aber diese Stelle ist dunkel und aufklärungsbedürftig. Freie Handlungen setzen allerdings voraus, daß das Erreichen ihrer Ziele frei reflektierbar sein muß. Handlungen folgen nicht wie ein Besonderes aus einem determinierten und determinierenden Allgemeinen. Sie wären weder abbrechbar noch durch freien Vollzug vollendbar.]

In der Tat, da wir von dem Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien) nicht die mindeste Wirkung auf das Gefühl der Lust in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur notwendig verfährt: so ist andrerseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist.

[Kant im Widerstreit mit sich selbst: einerseits scheinen unsere Gewohnheiten, die uns Großereignissee der Natur (beispielsweise Sonnenauf- und Sonnenuntergänge oder die Normalität unserer Gesundheit) als alltäglich gewordene Banalitäten erleben lassen, Kants Überlegungen über ein Lust ermöglichendes Übereinstimmungs-Apriori als hinfällig und illusorisch zu disqualifizieren. Andererseits sei die erkannte Vereinbarkeit „zweier oder mehrere Naturgesetze",

unter denen unsere Erfahrungen oder Handlungen stehen, sehr wohl ein „Grund einer sehr merklichen Lust“, oft auch einer „Bewunderung“, die auch nicht durch Gewöhnung an die erkannten Gründe des Phänomens, verschwinde.

Das Gehen des Menschen auf einem Sonnentrabanten namens Erde, der sich mit übermenschlicher Geschwindigkeit um die Sonne, zugleich um sich selbst, und mit der Sonne in der Galaxie, zugleich mit dieser durch das Universum bewegt, ist für uns *zunächst* (in doppeltem Wortsinn) eine Banalität, die uns keinerlei Bewunderung abnötigt. Wenn wir allerdings die genannte Kaskade an Naturgesetzen und deren empirische Realitäten bedenken, ohne deren realisierte Vereinbarkeit unser simples Gehen unmöglich wäre, sind wir eher geneigt, die Kategorie Wunder in den Horizont unseres Denkens, freilich kaum unseres Empfindens aufzunehmen. (Gesetze und Gefühle fahren auf verschiedenen Dampfern unseres Lebensstromes.)

Kant scheint die Reichweite von Lustgefühlen im mentalen Raum unserer Welterfahrungen zu überschätzen. Gleichwohl muß es auch eine apriorische Nötigung für unser In-der-Weltsein und Handeln in dieser Welt geben, das die reale und beharrliche Verwirklichung von Gewöhnung und Banalisierung als gesegnetes Geschenk erkennen läßt. Als notwendige Bedingung für ein besonnenes Handeln, das sich selbst genug sein, eine eigene Welt samt Zentrum und Peripherie sein soll. Der Zoo unserer Gefühle muß gebändigt sein, wenn wir die Zwecke unseres Handelns verwirklichen sollen und müssen.

Wer seinen Pflichten nachkommt, darf sich weder von Bewunderungen der Welt noch von Verstörungen durch die funktionierende Welt ablenken lassen. - In Kants bekanntem Diktum über den „Gestirnten Himmel über mir“ sind beide Faktoren in eins gefaßt: Erhebung durch Bewunderung und Verstörung durch demütigende Kleinheit und Vergänglichkeit.]

Zwar spüren wir an der Faßlichkeit der Natur, und ihrer Einheit der Abteilung in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr: aber sie ist gewiß zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem bloßen Erkenntnisse vermischt, und nicht mehr besonders bemerkt worden. –

[Zu welcher Zeit ist sie gewesen: die „merkliche Lust“ an der Faßlichkeit der Natur, an der vernünftigen Realität der Wirklichkeit? Offensichtlich zu einer Zeit, in der wir noch gar nicht an Gesetze und auch nicht an Zusammenhänge dachten, die notwendig seien, um uns - als Kindern – im Anblick der Dinge dieser Welt entzückt versinken zu lassen. Aus dieser tiefsten und höchsten menschlichen Erfahrungsweise der natürlichen Realität wird später die „gemeinste Erfahrung“ derselben Welt.

Ein empirischer Beweis der Tatsache, daß „dieselbe Welt“ für vernünftig wahrnehmende Wesen zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Perspektiven erfahren wird. Offensichtlich unterliegt die praktizierte Vernunft aller Menschen deren unerbittlich wechselnden Lebensstadien. Was einst als verzauberndes Ereignis

wahrgenommen wurde, das erstarrt in späteren Stadien zur kaum noch bemerkten Alltagserfahrung.]

Es gehört also etwas, das in der Beurteilung der Natur auf die Zweckmäßigkeit derselben für unsern Verstand aufmerksam[97] macht, ein Studium: ungleichartige Gesetze derselben, wo möglich, unter höhere, obwohl immer noch empirische, zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt, an dieser Einstimmung derselben für unser Erkenntnisvermögen, die wir als bloß zufällig ansehen, Lust zu empfinden.

[Nur wer sich auf das Studieren seiner Erfahrungen einläßt, (durch Studien jeder nur möglichen Art, weshalb ein nichtstudierender Mensch ein Selbstwiderspruch, ein Ding der Unmöglichkeit ist), der gerät in die Spur der Beurteilungen dessen, was er unmittelbar – gedankenlos, gewohnheitsmäßig – erfährt. Und unter diesen Beurteilungen, sei die – aufmerksam zu prüfende - Annahme einer Zweckmäßigkeit der Natur unvermeidlich. (Kant unterscheidet hier noch nicht zwischen äußerer und innerer Zweckmäßigkeit.)

Daraus folgt: die wahrgenommene Natur selbst spricht nicht durch Kategorien, nicht durch Worte, nicht durch Urteile über sich zu uns. Dennoch spricht sie sprachlos zu unserem Verstand, läßt sich mit Kant ergänzen, weil zwischen Wahrnehmung und Beurteilung kein unüberschreitbarer Abgrund existieren kann. Und für das praktische Leben des Menschen ist eine verständige Orientierung an, in und über seine Wahrnehmungen und Erfahrungen ohnehin eine unbedingte Bedingung.

Selbstverständlich dachte der Mensch der mythischen Zeitalter anders über die Differenz von Wahrnehmung und Beurteilung. Anders über das Selbstschweigen der Natur, das er entweder für Täuschung oder Irrtum oder Strafe ungütiger Götter und Dämonen hielt. Dieses Selbstschweigen konnte und mußte daher durch bestimmte Riten und Kulte zum Sprechen gezwungen werden. Der augurische Priester wußte den Ausgang der bevorstehenden Schlacht „avant là lettre."

Im (modernen) Alltagsvollzug unserer Erfahrungen fragen wir natürlich nicht direkt nach einer zweckmäßigen Relation zwischen „ungleichartigen Gesetzen", sondern, vermittelt über real erlebte Erscheinungen, ob zwischen zwei Ereignissen (hier der Natur) eine Relation der Zweckmäßigkeit bestehen oder nichtbestehen könnte. Bei unmittelbar als kontingent einsehbaren Ereignissen halten wir die Relation zwischen dem Ereignis und unserer gleichzeitigen Existenz für zufällig, entweder in der Form ausgemachter Gleichgültigkeit oder einer ebenso ausgemachten Bösartigkeit.

Die erste Variante ergibt sich, wenn Erdbeben, Vulkanausbrüche, Terroranschläge, der Ausbruch eines Krieges oder Bürgerkrieges in relativer Ferne von uns geschehen; die zweite Variante, wenn diese Ereignisse direkt unser Existieren gefährden und bedrohen, - „mit dem Leben bedrohen", wie die deutsche Sprache mit merkwürdig verquerer Formulierungskunst verkündet, *als ob* ihr der Unterschied von Tod und Leben gleichgültig sei.

In der zweiten Variante wissen wir natürlich um unsere subjektive Konstruktion einer „Bösartigkeit“ (der Natur und Geschichte) gegen uns genau Bescheid, und dennoch will es uns so erscheinen: als ob, - der umgekehrte Fall der Kantischen Als-Ob-Zweckmäßigkeit der Natur. Positive und negative Zweckmäßigkeit sind für das Als-Ob-Regulativ von gleichem Wert.

Die Kantische Als-Ob-Zweckmäßigkeit zieht sich (an dieser Stelle) gegen die stattliche Phalanx an Kontingenzausbrüchen in Natur oder Geschichte auf das Reservat der friedlichen Naturerfahrungen durch Menschen zurück. Mögen in diesem Felde auch manche Naturgesetze und deren erscheinende Mächte unverträglich zu sein scheinen: Höhere oder tiefere Gesetze sind imstande, die Unverträglichen wieder zu versöhnen, sie können doch miteinander, obwohl sie dem Anschein nach nicht miteinander können.

Das Gesetz, das Wasser und Erde bei bestimmten Temperaturen gefrieren läßt, wird durch das Gegengesetz, bei bestimmter Temperatur wieder erwärmt zu werden, aufgehoben. Beide Gesetze neutralisieren einander periodisch, weil das höhere Gesetz, dem unsere Jahreszeiten folgen, deren gegenseitigen Neutralisierungswechsel garantiert. Dieses höhere Gesetz verweist auf ein abermals höheres, etwa auf den regelmäßig, und doch elliptisch organisierten Erdumlauf um die Sonne, bei gleichbleibender Achsenneigung unseres Planeten. Dies zu erkennen, sei, unfrei nach Kant, für unser Erkenntnisvermögen mit einem Lustgewinn verbunden.

Nicht nur für unser Erkenntnisvermögen, möchte man ergänzen, weil der Ausfall auch nur eines Gesetzes in der großen Kette der bewunderungswürdigen Hierarchie aller Gesetze unser Existenzvermögen auf diesem Planeten konkursanfällig machen würde.

Obwohl wir nun die gesamte Kette der Hierarchie keineswegs schon kennen, (schon weil wir die empirische Welt in ihrer Totalität nicht kennen) nehmen wir doch deren Steigerung nach oben (oder nach unten, wenn wir die Kategorie des Grundes nach der Analogie von Baugrund, Lebensgrund usf. verorten) bis auf einen unbekannten, aber real existierenden Punkt X an. Das oberste oder unterste Gesetz müßte, wenn erkannt und bekannt, alle seine Küken unter ihm versammelt halten und führen können, - nicht begrifflich, sondern realiter.

Dieser Punkt X ist daher, weil unbekannt und dennoch zu unterstellen, ein wirklich transzendenter Punkt. Und daher bleibt die Stelle einer adäquaten Logik für diesen Fall von Welt noch offen und vakant. Mit einer Als-Ob-Logik und deren Kategorien und Subkategorien würden wir nicht nur diesen Fall von Welt unterschätzen, wir würden auch die Grundlagen unserer Rationalität untergraben. Ist alles Schein, ist alles *so gut wie Nichts.* ]

Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus mißfallen, durch welche man uns voraus sagte, daß, bei der mindesten Nachforschung über die gemeinste Erfahrung hinaus, wir auf eine Heterogeneität ihrer Gesetze stoßen würden, welche die Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter

allgemeinen empirischen für unseren Verstand unmöglich machte; weil dies dem Prinzip der subjektiv-zweckmäßigen Spezifikation der Natur in ihren Gattungen, und unserer reflektierenden Urteilskraft in der Absicht der letzteren, widerstreitet.

[Unsere Als-Ob-Annahme, es sei eine radikal heterogene Hierarchie in der Welt der Gesetze doch nicht Realität, würde in sich zusammenbrechen, wenn wir bei unseren Forschungen auf schlechthin heterogene Gesetze stoßen würden. Worauf wir übrigens auch im lebenspraktischen Umgang mit der Natur vertrauen. Welche Gesetze im nanokosmischen Teilchenzoo auch immer noch entdeckt werden mögen, der Apfel, den wir mit Genuß verspeisen wird überleben. Die organischen Gesetze gesunder Äpfel haben sich alle nanokosmischen Gesetze unterjocht.

Kant bleibt seiner Zurückweisung des mittelalterlichen Ordo und dessen durchdringendem (göttlichen) Zweckregime treu, ohne deshalb diese unsere Welt in eine multiperspektivische zerfallen zu lassen, die als reale Pluralität („Reichtum der Vielfalt") existieren könnte. Unser beliebtes (multiperspektivisches) Deutungsprinzip ist nicht mit dem realen Weltprinzip identisch. Obwohl wir keine totale Welterklärung besitzen, setzen wir durch transzendentales Recht befugt doch voraus, daß alle entdeckten und entdeckbaren Welten Teile *einer* Welt sein müssen.

Kants Axiomatik läßt sich weiterdenken: Die heterogenste Heterogenität wäre eine, in der ein Gesetz oder eine Gesetzesebene außerhalb unserer Welthierarchie liegen würde. Ein unmöglicher Gedanke. Daraus folgt, daß das Prinzip Heterogenität (Eigenständigkeit der Gesetze und Gesetzesebenen) das Endstadium aller Existenzsysteme definiert: auch Sonnen- und Planetensysteme, die ihr Endstadium erreicht haben, führen die Aporie nicht mehr integrierbarer Gesetze realiter vor. Das Bauwerk der Prinzipien und ihrer Realitäten zerfällt in seine Teile, die nicht mehr seine Teile sind.

Aber diese an sich triviale Einsicht schließt nicht aus, daß ein für unser Sonnensystem und ein für unser planetarisches Biotop-System unmögliches Gesetz nicht doch in anderen Systemen möglich wäre. Die Vielfalt der Sonnen- und Planetensysteme beruht auf der Verschiedenheit ihrer Gesetzes-Hierarchien und ihrer je und je individuellen empirischen Genesen.

Einzel-Sonnen-Systeme mögen die Ausnahme von der Regel der Mehrfach-Sonnensysteme sein, ebenso Sonnensysteme mit Planeten, aber dieser Unterschied verschlägt wenig angesichts der erkannten Tatsache, daß auch die Anzahl der „Ausnahmen" in Zahlen-Regionen aufsteigt, die unsere höchsten Register (Billionen, Trillionen usf.) um ein Vielfaches übersteigen.

Kants Lehre einer transzendental anzunehmenden *einen* Welt, die zu dieser Annahme keiner göttlichen Teleologie mehr bedarf, (deren Ausbuchstabierung ohnehin unlösbare Probleme erzeugt), rekapituliert nur, was die aufklärte Menschheit gelernt hatte: bei großen Naturkatastrophen weder Sünden von Menschen noch Strafen eines rächenden Gottes ins Spiel zu bringen. Eine Lehre, die

nach und nach auch für die Deutung der Ursachen und Wirkungen von Pest und Cholera übernommen wurde.

Daß die Gesetze der Plattentektonik, die zu regelmäßig-unregelmäßigen Verheerungen in der Flora und Fauna dieses Planeten und in der Lebenskultur der Menschheit führen, ist eine Heterogenität in der Gesetzeshierarchie, der das Als-Ob der Transzendentalität des Menschen (der garantierte Bestand der einen Welt des Menschen sei dennoch anzunehmen) mit neuem Mut und Vertrauen zu ertragen gelernt hat.

Daß diese Fragen keine abgehobenen philosophischen Fragen sind, sehen wir an der aktuellen Möglichkeit atomarer Weltkriege und an den polemischen Diskussionen zwischen Weltklimarettern und Klimarettungsskeptikern.]

(1)Diese Voraussetzung der Urteilskraft ist gleichwohl darüber so unbestimmt: wie weit jene idealische Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen ausgedehnt werden solle, daß, (2) wenn man uns sagt, eine tiefere oder ausgebreitetere Kenntnis der Natur durch Beobachtung müsse zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen stoßen, die kein menschlicher Verstand auf ein Prinzip zurückführen kann, wir es auch zufrieden sind, ob wir es gleich lieber hören, wenn andere uns Hoffnung geben: (3)daß, je mehr wir die Natur im Inneren kennen würden, oder mit äußeren uns für jetzt unbekannten Gliedern vergleichen könnten, wir sie in ihren Prinzipien um desto einfacher, und, bei der scheinbaren Heterogeneität ihrer empirischen Gesetze, einhelliger finden würden, je weiter unsere Erfahrung fortschritte.

[(1) Die Als-Ob-Fessel unsrer reflektierenden Urteilskraft über Letzt- bzw. Erstprinzipien, die Kant hier halb ironisch als „idealische Zweckmäßigkeit der Natur“ umschreibt, wird von den anthropischen Richtungen der modernen Kosmologie längst schon auf unser Erkenntnisvermögen „ausgedehnt.“

Selbstverständlich nur hypothetisch, wie schon die große Anzahl divergenter Interpretationen des anthropischen Prinzips beweisen: Von radikal teleologisch (als zweck- und zielorientiert handelnder göttlicher Schöpfungswille) bis hin zu radikal antiteleologisch, weil unübersehbar viele Welten (Universen) unter gänzlich verschiedenen Naturgesetzen existieren könnten. Daher sei die Freundlichkeit unseres Universums, unsere Sonnenumgebung wenigstes auf dieser Erde mit Lebensfreundlichkeit zu versorgen, einer Zufälligkeit aufs Konto zu schreiben, über deren Wahrscheinlichkeitsrate die Statistiken der subatomaren Sektion unserer Kosmologie genaue Zahlen liefern.

Die Gegenthese dazu lautet bekanntlich: ein Wesen, daß den Kosmos erforschen und erkennen könne – im Gegensatz zu allen anderen uns bekannten Lebewesen – müsse doch der Endzweck der kosmischen Evolution sein. Ein Argument von sophistischer Qualität, das zwei Erstprinzipien unvermittelt gleichsetzt: Existenzprinzip (Lebenkönnen auf einem lebensfreundlichen Planeten) und Erkenntnisprinzip (die Erkennbarkeit des Universums durch unser Erkenntnisvermögen).

Der anthropische Beweis wäre als kategorischer möglich und als subsumierender Schluß demonstrierbar, wenn die Prämissen des Obersatzes und dieser selbst eine aussagbare Notwendigkeit enthielten, aus der eine für die Evolution des Kosmos verbindliche Folge-Kausalität emanierte.

„Von Anfang an" hätte das kategorial erkennbare Prinzip des ganzen, nicht nur des natürlichen Kosmos diesen unseren Planeten als einzig lebensfreundlichen nicht nur, sondern auch die Erscheinung des Menschen als Mann und Frau (Adam und Eva) im exakten Zielvisier gehabt. Und weil das Ziel erreichbar war, wurde es mit unbedingter Notwendigkeit erreicht: ein Zirkel, dem unser anthropisch-idealisches Denken nicht entkommen kann.

Das teleologische Welterklären scheitert selbstverständlich auch dann, wenn Sätze Heiliger Schriften, somit Güter des religiösen Glaubens, als Erstprinzipien eingesetzt werden: „Gott schuf und sah…" Der Zirkel des Glaubens verstärkt den anthropischen Zirkel lediglich, er klärt den teleologischen Schein des „Beweises" weder auf, noch ist er willens und befugt, den Schein zu beseitigen.

Die Aporie des teleologischen Welterklärens wiederholt sich innerhalb der Etappen der Evolution, an deren markanten Wendepunkten, beispielsweise am Aussterben der Dinosaurier von 65 Millionen Jahren. Es dient (ganz im Sinne von Kants Ironie) der Annahme einer „idealischen Zweckmäßigkeit der Natur", wenn wir dieses Ereignis als Mittel und Voraussetzung des höheren Zweckes – der Ermöglichung einer existenzfähigen Menschheit interpretieren. Wer oder was immer diese Bewegung in Richtung des höheren Zweckes initiierte und ermöglichte: Dieses vorausplanende Wesen hätte die Macht gehabt, einen Prozeß, der erst viele Millionen Jahre später „Fahrt aufnahm" schon damals in die Wege zu leiten.

Erst die durch einen kosmischen Impakt korrigierte Evolution, war die wahre Evolution. Wären *sie* vor 65 Millionen Jahren nicht ausgestorben, wären *wir* nicht ca. 60 Millionen Jahre später aus dem Nichts oder aus der Hinterhand Gottes auferstanden. Ein omnipotenter telelogischer Gedanke nicht nur, den wir uns jederzeit ausdenken und ausmalen können, aber niemals auf der Grundlage subsumierender Vernunft-Schlüsse.

(2) Gegenüber Kants Zeiten ist die heutige Zeit gewiß ein Musterbeispiel für das, was Kants fiktiver Gesprächspartner fordert: „tiefere oder ausgebreiterte Kenntnis der Natur." Und nicht nur der heutige Zustand unserer Wissenschaften, sondern die gesamte Entwicklung des menschlichen Wissens seit Kant folgte dem Imperativ von Vertiefung und Erweiterung. Mit phantastischem Erfolg, wie wir wissen.

Das Tandem von Beobachtung einerseits und Reflexion darauf andererseits, was den beobachteten Erscheinungen an Gesetzen und Ausnahmen von denselben zugrundliegen könnte, das ist das Eine. Das Andere dieses Einen ist die Reflexion darauf, wie die erkannten Gesetze zusammenhängen könnten, um aus deren Systemen auch noch fragmentierteste Beobachtungen in das Ganze einer erkennbaren Weltrealität integrieren zu können.

Aber je vielfältiger die Anzahl der erkannten Gesetze, so Kant, umso weniger wahrscheinlich, daß wir deren Zusammenhang, mag er noch so systematisch oder als ein (ganzes) System erscheinen, „auf ein Prinzip zurückführen“ können.

Fraglos führt Kant hier eine Diskussion mit dem Deutschen Idealismus avant là lettre, aber auch mit den holistischen Ansätzen moderner Wissenschaftsmodelle. Er bezweifelt gleichsam im Voraus, daß das Ideenprinzip des Idealismus, in dem eine Vernunftidee der Natur grundgelegt wird, aus der alle Sub-Ideen wie besondere Prinzipien aus einem allgemeinsten und in sich abgeschlossenen Prinzip abgeleitet werden, mehr ist als eine Erschleichung des Verstandes unter dem Namen einer holistischen Vernunft.

Ebenso bezweifelt er gleichsam im Voraus die Lehre des modernen Holismus, (ein gleichsam sich selbst überbietender Evolutionismus) daß sich alle – alle – Formen der Wirklichkeit: physikalische, biologische und auch kulturelle zu immer höheren Ganzheiten vereinigen. Das holistische Spiel wurde demnach mit denkbar einfachen Karten am Beginn der gesamten und der jeweils speziellen Evolution eröffnet, wobei schon diese Erweiterung des Einfachen zu Vielen eine Inklusion neuer Karten, die vorher nicht im Spiel waren, voraussetzt.

Post fest läßt sich gewiß leicht behaupten und auch demonstrieren, daß in der Entwicklung über lange Zeiten und durch große Räume „etwas Neues“ muß hinzukommen. Aber auch dieses teleologische Modell scheitert an seiner Naivität und Einfalt: wer oder was garantiert eine Mechanik des Fortschreitens zu immer „höheren“ Niveaus, zu immer „höheren“ Einheiten?

Den uns bekannten Lebewesen, aber auch allen anderen Elementen und Formen, ohnehin den Gestaltungen der Kultur, scheint diese Logik jedenfalls fremd zu sein. Der anfangende Wurm findet sich im Dinosaurier nicht wieder. Ein dodekaphoner Schönberg-Walzer ist kein höherer von Strauß Sohn und Vater. Das Ganze des evolutionären Holismus ist ein Monster.

(2) Kants feinfühlige Deutung, wonach der Trost durch die Hoffnung, Philosophie oder/und Wissenschaften könnten ein homogenisierendes Super-Gesetz für alle Subwelten-Gesetze doch noch finden, verweist zugleich auf eine absolute Grenze aller Aufklärung, aller menschlichen Vernunft, - in der Sicht Kants, versteht sich. Eine begrenzte Vernunft kann allerdings nicht imstande sein, uns über den Begründungs- und Sicherheitsmangel unseres Daseins in dieser prekären Welt zu trösten. Dies können nur „andere“; doch fällt auf, daß Kant, aus vermutlich guten Gründen, eine nähere Beschreibung dieser „anderen“ vermeidet.

Letztlich kann es nur die Religion (aller) Religionen sein, die Kant anspricht, und in der Tat finden wir in jeder, auch in den nicht-monotheistischen Religionen, unbegrenzte Angebote für Trost und Hoffnung. Dies harmoniert zwar äußerlich mit Kants letzter Station in der Praktischen Vernunft, in der erkannt wird, daß auch die praktische Vernunft der Kategorischen Moralität an einen Punkt führen müsse, wo sie „dem Glauben Platz machen muß.“

Und insofern scheint zB. die christliche Religion mit Kants moralischer Vernunftreligion problemlos vereinbar, doch ist das äußere Harmonieren ist noch kein inneres Harmonieren von Vernunft und Religion. Ein Thema, das aber zu weit vom jetzigen Thema „Kritik der Urteilskraft“ wegführen würde.

(3) Merkwürdig ist Kants Überlegung, daß wir durch einen Vergleich mit anderen, „uns für jetzt unbekannten Gliedern“ des Weltganzen, doch eines Tages fähig sein könnten, ein einfaches Supergesetz („Mutter aller Gesetze“) zu finden, in dem sich letztlich – Ende gut, alles gut - die Heterogenität aller empirischen Gesetze als falscher Schein erweisen würde.

Zwar ist nicht zu leugnen, daß sich unser Blick auf unsere terrestrisch-mesokosmische Welt vermutlich radikal verändern würde, könnten wir eine zweite „Zivilisation“ oder gar mehrere im All entdecken und das (Gesetzes)Wesen ihrer „intelligenten Lebewesen“ mit den unsrigen vergleichen. Doch scheint die Vermutung berechtigt, daß sich in diesem (das Wissen des Menschen grandios erweiterten) Fall die Anzahl und die Arten der empirischen Gesetze eher vermehren als homogenisieren würden.

An diesem Suchspiel nach einem einheitlichen Weltgrund nehmen nach ihrer Ansicht auch unsere Physiker, Astrophysiker, Kosmologen und manchmal auch Gehirnforscher teil. Aber schon ihr öffentlich bekannter Steckbrief, der nach einer versteckten „theory of everything“ fahndet, leidet an einem argen Handicap: Er geht von einer Welt und Welteinheit aus, der die intelligible Hälfte des Ganzen entwendet wurde.

Würden wir aber, immer noch auf den Spuren von Kants Anregung, nach „unbekannten Gliedern“ suchend, diesmal nach „inneren“ Unbekanntschaften, entweder im subatomaren oder im organischen Weltbereich der Gene und Chromosomen usf., suchen, würde sich die vertraute Aporie nur potenzieren: Je mehr wir wissen, umso unauffindbarer verschwindet der einheitliche Grund, der anfangs noch erkennbare Wald verschwindet hinter seinen unübersehbar vielen Bäumen.]

Denn es ist ein Geheiß unserer Urteilskraft, nach dem Prinzip der Angemessenheit der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen zu verfahren, so weit es reicht, ohne (weil es keine bestimmende Urteilskraft ist, die uns diese Regel gibt) auszumachen, ob es irgendwo seine Grenzen habe, oder nicht; weil wir zwar in Ansehung des rationalen Gebrauchs unserer Erkenntnisvermögen Grenzen bestimmen können, im empirischen Felde aber keine Grenzbestimmung möglich ist.[98]

[Quod erat demonstrandum.]

# VII. Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur

[99] Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d.i. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnisse) dient, oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. In dem Erkenntnisse eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor.

[Dieser Gedanke folgt logisch aus den Prämissen der Transzendentalphilosophie Kants. Und „logisch" bedeutet: das Spezielle des Gedankens widerspricht nicht der vorausgesetzten Universalität (der notwendigen Allgemeingültigkeit) der Prämissen des allgemeinen Gedankens.

Noch einfacher: Das allgemeine Transzendentale findet sich im besonderen Transzendentalen wieder, - ähnlich wie eine Henne ihre Küken als ihrige erkennt und anerkennt. Obwohl sie nach menschlichem Maß und Ermessen weder erkennt noch anerkennt.

Die Objekte ohne ihre Vorgestelltheit durch uns (Subjekte) mögen sein, was auch immer, entweder erst noch zu entdeckende Wesen oder (in alle Ewigkeit) unerkennbare Dinge an sich oder überhaupt nur Nichts, - Nichts und wieder Nichts. Aus Letzterem würde folgen: ohne die Beziehung der Objekte auf uns Subjekte kein Gegenstand, keine Welt. (Radikaler transzendentaler Idealismus, - nicht Kants Meinung und Sache)

Von dieser „bloß subjektiven (Objekt)Vorstellung" unterscheidet Kant aber, zumindest verbal, wie hier zu lesen ist, die objektive Vorstellung eines objektiven Objekts: Eine subjektlose Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst, abzüglich aller subjektiven Relationen des Objekts auf uns selbst als Subjekte. Unverkennbar ist dies die (dogmatische) Philosophie unserer modernen Naturwissenschaften. Diese haben sich von allen Reflexionen und Rückfragen auf transzendentale Voraussetzungen ihres wissenschaftlichen Tuns und ihrer „reinen" Objekte (von Einzeller bis zum Kosmos) radikal emanzipiert.

Und zu Recht und mit Erfolg, wie die Geschichte der modernen Naturwissenschaften seit Beginn der Neuzeit beweist. Stellt man daher an diese mächtigen Institutionen und deren Päpste und Regenten die (philosophisch gestrickte) Gretchenfrage, wird die Antwort entweder keine oder eine merkwürdige sein. Keine, wenn die Frage nicht (mehr) verstanden wird; eine merkwürdige, wenn ihr Sinn „objektiv" umgedreht wird, in Richtung weiterer Objektivitätspfründe, die erst noch zu entdecken wären, ehe man die Gretchenfrage beantworten könne. Diese könnte harmloser nicht sein, als sie ist: Zu welchen Folgekosten war diese Emanzipation erschwinglich, unter Ausschaltung welcher (vernünftiger) Begriffe und Ideen wurde sie unternommen?

Eine Frage sowohl an die theoretische wie auch an die praktische Emanzipation, denn nicht nur die umfassenden Welttheorien des neues Weltbildes regieren uns, auch die technologischen Praxen, letzte Station: Digitalisierung und Internet, haben uns in eine neue Welt versetzt.

Dieser nachkantischen Voraussetzungslage kann Kants Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen unserer Urteilskraft keineswegs ausweichen, im Gegenteil. Dies gilt daher auch für Kants vorhin gestellte Frage nach dem Begriff einer „idealischen" Zweckmäßigkeit der Natur. Deren Objekt, sei es dieser Begriff oder eine Realität, die ihm entspricht, muß entweder der objektiven oder der subjektiven Reichshälfte der Schöpfung angehören, oder beiden, wie uns der gesunde Menschenverstand zuruft, weil er schon weiß, worüber er niemals nachdenken wird.

Nach Kants Aussage gehört *Zweckmäßigkeit* zur subjektiven Relation der Objekte auf uns. Wir können daher von dieser Relation objektiv Bescheid wissen, aber nicht nach einem (ohnehin unerkennbaren) subjektlosen Maß von Objektivität, sondern allein nach einem durch uns Subjekte gesetzten Maß, also nach den Maßen und Grenzen des Erkenntnisvermögens unserer transzendentalen Subjektivität. Wir sind gleichsam die Vorgesetzten unserer Zwecksetzungen und lassen diese auch der Natur alias Welt angedeihen.

Aber unter unsicheren Begründungen und Umständen, wie wir gelesen haben. Entweder weil das Subjekt als Angelpunkt selbst schwankt oder weil die Objekte, kraft immanenter Kontingenz schwanken. Eine universale teleologische Zweckmäßigkeit wäre in Kants Perspektive wohl kaum mehr als ein evolutionär aufgerüsteter Laplacescher Dämon.

1814 schreibt La Place sinngemäß: Wenn jeder aktuelle Gesamtzustand von Welt die lückenlos kausale Folge des jeweils vorhergehenden Gesamtzustandes ist, kann dies einer vollkommenen Intelligenz nicht verborgen sein. Diese größtmögliche Subjektivität besitzt daher die Weltformel, mit der dieser Weltprozeß gesteuert wird, sie erkennt und sieht vorher sowohl „die Bewegungen der größten Himmelskörper wie zugleich des leichtesten Atoms." – „Nichts wäre für sie ungewiss, Zukunft und Vergangenheit lägen klar vor ihren Augen."

Alles Teleologische ist für La Place lediglich ein (täuschendes) Moment in der universalen Mechanik der großen Weltmaschine Kosmos. Auf das Niveau dieses brachialen Determinismus kann sich Kants freie Transzendentalphilosophie natürlich nicht herablassen, aber sie kann auch keinen Ideen-Demiurgen installieren, der uns über den Endzweck dieser Welt und ihrer Subwelten informieren könnte.

Wie man der objektiven Kategorie der Zweckmäßigkeit eine transsubjektive Objektivität verschaffen könnte, durch die sie dem Vorwurf, bloß eine erschlichene Als-Ob-Kategorie im (noch unerkannten) System der objektiven Selbstrelationen dieser Welt zu sein, - diese Frage ist für Kant gleichsam keine mehr, nachdem klar wurde, daß sich weder dem Ding an sich, noch dem Nichts neue, bisher unbekannte Prinzipien für eine verbindliche Objektivität suchender Subjekte entnehmen lassen.

Beim Nichts wüßte wohl nur der Teufel, wie ein erst noch zu entdeckendes Weltwesen jenseits des Als-Ob-Glaubens zu verifizieren wäre. Alles und nichts ist dem Nichts zu entnehmen, - ein stets nur nichtiges und flüchtiges Weltwesen. Beim Ding an sich und seinem nur endlos und daher gar nicht einzulösenden Forderungsimperativ, durch unendliche Erforschung der empirischen Welt jeweils neue Konzepte eines (erkannten) Wesens von Welt und Natur auf die Beine zu stellen, ist das Hypothetische des Ansatzes evident: Jedes Konzept soll durch das nächste überboten werden.

Doch für beide Ansätze, für den Nihilismus wie für den Ding-an-sich-Glauben gilt, daß sie insgeheim und daher mit schlechtem Gewissen wissen, daß sie gegen das dominierende Weltbild des subjektlosen Objektivismus der modernen Naturwissenschaften keine Chance haben: Ein nicht existierendes Amerika hätte auch Columbus verfehlt, ohne davon erfahren zu haben.

In dieser Lage versucht Kant die Aporie auszuhalten, indem er das in der Welt nicht zu leugnende Logische ausgerechnet über die Sinne in und an das Subjekt gelangen läßt: Denn obwohl in der Relation auf das Subjekt nur die ästhetischen (erscheinenden) Beschaffenheiten des Objektes bestimmbar seien, kämen in der Erkenntnis der Welt (doch wohl in demselben Subjekt) die ästhetische und die logische Gültigkeit (!) der Weltobjekte zusammen. Wer oder was rettet nun das Objekt davor, lediglich die konstruierte (Als-Ob)Objektivierung einer ästhetischen Beziehung auf das Subjekt zu sein?

Der Mond dieses Planeten wendet uns bekanntlich immer dieselbe Seite zu, die wir daher Vorderseite nennen. Diese erscheint als sinnliche Tatsache, die ihre Wahrheit im Wiederholungsreigen der Monatszyklen wie in einem Anschauungslabor für Taferklassler vorführt. Weshalb kein Vernünftiger dem Mond und unserer Betrachtung seiner Objektivität auch nur irgendeine Gretchenfrage stellen würde. Die angeschaute Zweckmäßigkeit dieser Relation war seit jeher erkennbar, wenn auch erst spät unter objektiven (gesetzmäßigen) Begriffen. Mit einem Satz: Ästhetik und Wahrheit, Anschauung und Erkenntnis, Erfahrung und Begriff sind eins geworden.

Mit der Wende zum Ästhetischen der Erscheinung unserer Welt-Anschauungen hat Kant von der transzendentalen Frage, die die uns helfen wollte, eine objektive Welt zu begründen, Reißaus genommen. Sie *sollte* nur begründen, konnte aber nicht. - Was dem Transzendentalismus fehlt, ist die Welt; was dem Objektivismus der Naturwissenschaften fehlt, ist der Mensch. Und ein Gott, der mit beiden zu tun haben könnte, ist durch das Gitterrost der Begriffe gefallen.]

In der Sinnenvorstellung der Dinge außer mir ist die Qualität des Raums, worin wir sie anschauen, das bloß Subjektive meiner Vorstellung derselben (wodurch, was sie als Objekte an sich sein mögen, unausgemacht bleibt), um welcher Beziehung willen der Gegenstand auch dadurch bloß als Erscheinung gedacht wird; der Raum ist aber, seiner bloß subjektiven Qualität ungeachtet, gleichwohl doch ein Erkenntnisstück der Dinge als Erscheinungen.

[Lesen wir langsam und genau: 1) es gibt „Dinge außer uns"; 2) von diesen Dingen eine „Sinnenvorstellung" in uns; 3) eine Relation dieser beiden: „die Qualität des Raumes", über den ausgesagt wird, daß er es ist, „worin wir die Dinge anschauen." Wenn für 2) das „in uns" gilt, muß dieses auch für 3) gelten: auch der Raum ist in uns, er ist „das bloß Subjektive meiner Vorstellung".

Wohin ist nun aber 4) das Logische der Dinge gekommen, das zugleich mit der Erscheinung (dem „Ästhetischen") in uns „zusammenkommend" sein sollte? (Wir erinnern uns: In der Erkenntnis kommen beide Beziehungen „zusammen vor": die ästhetische Beschaffenheit und die logische Gültigkeit.)

Offensichtlich kann die logische Gültigkeit qua logische Beschaffenheit nur dem Objektiven entstammen, also dem, was Kant ostentativ vergleichgültigt: was die Objekte an sich sein mögen, bleibt „unausgemacht." – „Bleibt" bedeutet in diesem Kontext von Begriffen ganz offensichtlich mehr als nur ein Bleiben durch äußere Gewohnheit, schlechte Sitte usf.

Es bedeutet ein bleibendes Bleiben: das Logische bleibt somit entweder jenseits von Raum (und Zeit) und daher auch jenseits unserer Sinnenvorstellung in uns. Oder doch nicht jenseits, weil ein Logisches ohne Sinnenvorstellung lediglich in den Seminaren der Philosophie „erscheinen" dürfte. Also müßte eine Revision des Argumentes zu dieser vernünftigen Korrektur führen: Mitten in unseren Sinnesvorstellungen der äußeren Welt ist etwas präsent, logischer formuliert: vorausgesetzt vorausliegend, das eine „bleibende" logische Grundlage zur Verfügung stellt.

Weil dieses „Bleibende" jedoch in Kants Argumentation nicht kategorial greifbar wird, erhebt sich der Verdacht, daß in Kants transzendentaler Welt-Konstitution ein Glied in der Kette fehlen dürfte. Ein „objektives Logisches" das als „bleibendes Logisches" nur im Status eines unerkennbaren Dinges an sich (aller Dinge) rangiert, hat sich selbst entleibt und entleert.

Daß ein Glied in der Kette fehlt, scheint auch der nächste Punkt offen zuzugeben: 5) nur als Erscheinung werde das Objekt gedacht. Wirklich? Ausnahmslos? Welcher unhintergehbaren Verstandesregel folgend? Stellen wir uns für einen Augenblick dumm oder naiv und wagen wir es, unseren zwar verstorbenen, in den Aussagen seiner Philosophie aber höchst lebendigen Meister Kant diese Frage zu stellen:

Wie unterscheidet sich eine Philosophie, deren Begriffe oder Kategorien immer nur das Erscheinen der Dinge erreichen, von allen empirischen Philosophien, die ihren Begriffen und Urteilen bekanntlich durchgängig nur empirische Erfahrungen und Erfahrungssätze zugrundelegen?

Die sich somit das Feld der Erfahrung (des Kreises) nicht verlassen, auch wenn sie diese einer stupenden Anzahl von Gleichungen unterwerfen. Die es zufrieden sind, über ein fast unerschöpfliches Arsenal an empirischen Gesetzen der Erscheinung des Kreises zu verfügen und sich dennoch auch niemals sich hinreißen lassen, von einem Wesen, gar von einem ewigen Wesen des Kreises zu reden, das allen empirischen Kreisen (nicht erst seit Platon) zugrundeliege und in seiner wesentlichen Gesetzmäßigkeit vollständig erkennbar sei?

Denen ein apriorisches Gesetz, dem der Kreis unterworfen sein könnte, fremd und eine unerlaubte Anmaßung zu sein dünkt? Denen ein Wesen des Kreises eine immer nur aufgegeben Aufgabe, ein endlosen Forschungsprojekt, ein niemals abschließbares Labyrinth stets neuer Entdeckungen sei? Oder haben wir Kants Thesen über ein unerkennbares Ding an sich völlig mißverstanden? Eine Möglichkeit, die wir natürlich im „Hinterstübchen" unseres Denkens nicht sollten vermodern lassen sollten.

Der Kreis unserer Geometrie ist bekanntlich eine feine und erfreulich anzuschauende Sache, geradezu ein Ausbund an einfacher Vollkommenheit und vollkommener Einfachheit. Die wissenschaftlichen Kompendien über sein Wesen oder Unwesen dürften mittlerweile einige tausend angewandte Begriffe umfassen, vor allem mathematischer Herkunft und Zielsetzung.

Und unsere Geometriker dürften wir nur schwer davon überzeugen können, daß ihre Bemühungen zwar höchst erfreulich und wichtig sind, daß ihnen dennoch das verborgene Wesen des Kreises hinter dem Schleier der objektiven Erscheinung verborgen bleiben wird. Mag nun der Kreis ob seiner Einfachheit auch ein problematisches Beispiel sein, dennoch scheint es tauglich, das Problem eines strikt definierbaren Unterschiedes von empirischer und transzendentaler Philosophie anzusprechen.

Nochmals anders formuliert: Das erkennende Denken der Erscheinungen (dieser Welt) muß vom sinnlichen Wahrnehmen derselben Erscheinungen unterschieden sein. Eine Trivialität, die uns dennoch zwingt, den Dingen dieser Welt ein doppeltes Erscheinenkönnen zuzusprechen. Dennoch oder deshalb erhebt Kants Transzendentalismus erhebt keinen Anspruch auf objektive Weltbegründung, keinen auf objektive Welterkenntnis, wenn unter „objektiv" die totale Erkenntnis des Wesens dieser Welt und ihres Grundes verstanden wird.

Dinge, denen unerkennbare Dinge an sich vorausliegen, sind entweder in eine Wolke der Unerkennbarkeit gehüllt, oder wir haben Kants Ding an sich mißverstanden: ihr Wesen werde niemals vollständig erkannt und erkennbar sein.

Offenbar liegen hier zwei verschiedene Begriffe vom Ding an sich vor: A) einer, der unsere Umgangssprache dominiert und führt, wonach bereits wenige Bestimmungen genügen, um das Wesen der Dinge erkennen zu können: Ein Kreis ist kein Pferd und umgekehrt, und keines dieser beiden Wesen war jemals „sein" Anderes, noch wird es jemals „sein" Anderes sein. Die sakrosankte Wesensdifferenz bestehe „in alle Ewigkeit." (Nach diesem Schema dachte auch Gott, als er noch glaubte, er habe den Menschen als Mann und Frau erschaffen…)

B) Da kein Mensch und keine Wissenschaft über eine erhabene Vorsehung verfügt, die ihn befugte, künftige, unvorhersehbar neuartige Erweiterungen am Wesensbegriff vorwegzunehmen, bleibe das Postulat eines (in toto) unerkennbaren Dinges an sich unverrückbar aufrecht. Zwischen A) und B) liege demnach keine entscheidungsbedürftige Alternative, sondern lediglich eine vertiefte Auffassung dessen vor, was Menschen Denken und Erkennen sowie Welt und Weltganzes

nennen. Und diese Frage nach einer Auflösbarkeit der strengen Differenz von A) und B) sollte sich aus Kants Schriften nicht beantworten lassen? Dann würde für dessen Wesen dasselbe gelten: Zwei Definitionen des Kantischen Wesens sind jederzeit möglich und notwendig.

Naturgemäß alias systemgemäß muß Kants transzendentale Lehre von Raum und Zeit allen Wissenschaften der modernen Welt sauer aufstoßen. Diese haben doch ein für allemal geklärt, mit und ohne Einstein, daß Raum und Zeit objektive Eigenschaften objektiver Dinge sind. Übersetzt in widerspruchsfreie Wissenschaftssprache: Raum und Zeit sind materielle Eigenschaften materieller Dinge und deren Evolution.

Wenn diese daher gelegentlich Bocksprünge vorführt, wie bei der Verschmelzung zweier kollabierender Riesensterne, kann sich auch die Zeit des Universums nicht mehr beherrschen, sie muß sich verschnellern oder verlangsamen. Und ihrem Materie-Zwilling Raum ergeht es nicht besser - unterm hyperweitreichenden Einfluß von Gravitationswellen muß er sich krümmen und verbiegen, was das Zeug (der wie ein Tsunami anflutenden Materiewellen) hält. Mutter Materie macht es möglich, ihre Anläße und Anfälle, ihre „hormonellen“ Konvulsionen und Zuckungen sind das höchste Objekt der Begierde der objektiven Geister streng (vorurteilsbefreiter) objektiver Wissenschaften.

Es genügt, die Grundgedanken dieses Schismas in den Zeilenraum zu stellen, um seine Lösbarkeit für dieses Jahrhundert vorerst zu verneinen. Momentaner Stand des Kampfes: die „Subjektiven“ liegen zuunterst, die „Objektiven“ triumphieren zuoberst. Der Kampf um die „Deutungshoheit“ scheint siegreich beendet.

Auf sein einfaches Gerüst reduziert, scheint Kants Gedankengang folgender zu sein: Da wir die Gegenstände dieser (äußeren) Welt nur in Beziehung auf unser Vorstellen erhalten und gewahren, und da ein denkendes Vorstellen dieser Gegenstände, nur eine spezielle Art von Vorstellung innerhalb der Gattung Vorstellung sei, daher erfahren und erkennen wir die Gegenstände „bloß als Erscheinung.“ Und weil auch der Raum (auch die Zeit) nur in unserer Vorstellung als Raum (Zeit) vorgestellt wird, daher ist auch dieser nur als Erscheinung erfahrbar und erkennbar.

Damit bahnt sich eine Kollision mit dem Kapitel der transzendentalen Ästhetik in der Kritik der reinen Vernunft an, oder populär gefaßt: Gibt es neben unserem vertrauten empirischen Vorstellen auch noch ein apriorisches Vorstellen, durch das wir doch noch über das Erscheinen der Dinge hinweg einen Zugang wenigstens zum Wesen von Zeit und Raum verschaffen könnten?

Doch wollen wir diesen Weg nur kurz andeuten, - ein Einstieg ins Labyrinth von Kants Lehre von Raum- und Zeit würde an dieser Stelle zu weit ab vom Labyrinth der Kritik der Urteilskraft führen.

In der metaphysischen Erörterung von Raum und Zeit wird erkannt, daß es sich um apriorische Gegenstände handelt, die danach in einer transzendentalen Erörterung noch näher und genauer als reine Anschauungen bzw. als zwei reine Formen unseres Anschauungsvermögens bestimmt werden. Ob und wie daraus folgt, daß wir alle Dinge in diesen Anschauungen anschauen müssen, wäre eine zu notierende Frage.

Gewiß scheint aber zu sein, daß alle speziellen Raum- und Zeitsynthesen unseres empirischen Bewußtseins die genannten Grundformen als ihre formalen Ermöglicher voraussetzen.

Schon daß wir Raum und Zeit als „gegebene unendliche Größen“ vorstellen, beweist nach Kant diese untrennbare Ermöglichungsstruktur zwischen reinem Raum und reiner Zeit einerseits und (noch anderswoher) gegebenem empirischem Raum und Zeit andererseits. Das Allgemeine ermöglicht am Speziellen alles, was an diesem allgemein sein kann und sein muß: allgemeine Synthesen ermöglichen alle besonderen und individuellen. Für Kant sind Geometrien von Raum und Zeit ohne apriorisch fundierte Zeitlichkeit und Räumlichkeit unmöglich.

Ob Kant an seine transzendentale Analytik von Raum und Zeit dachte, als er an dieser Stelle diesen merkwürden Passus notierte: Einerseits sei der Raum „das bloß Subjektive meiner Vorstellung“, andererseits „gleichwohl doch ein Erkenntnisstück der Dinge als Erscheinungen?“]

Empfindung (hier die äußere) drückt eben sowohl das bloß Subjektive unserer Vorstellungen der Dinge außer uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch etwas Existierendes gegeben wird), so wie der Raum die bloße Form a priori der Möglichkeit ihrer Anschauung; und gleichwohl wird jene auch zum Erkenntnis der Objekte außer uns gebraucht.

[Dem Programm seiner *Kritik der reinen Vernunft* (äußerer Sinn für den Raum, innerer Sinn für die Zeit) getreu bindet Kant den Raum an eine „äußere Empfindung“, und dazu entsprechend die Zeit an eine „innere Empfindung.“ Nicht dieser Wortunterschied ist wichtig, sondern allein der Unterschied von Sinn (Perzeption) und Akt (Apperzeption). Sinn und ebenso Empfindung scheinen für die empirische Perzeption von Zeit und Raum zuständig zu sein, - durchaus möglich, wenn empirische Zeit- und Rauminhalte zusätzlich zu den reinen Formen von Raum und Zeit angeschaut bzw. empfunden werden.

Dieser Zusatz kann die apriorischen Akte, durch die wir Zeit und Raum als Begriffe oder Formen apriori empfangen und betätigen, selbstverständlich nicht tangieren. Der nicht mehr sinnliche Sinn der Apperzeption muß ein anderer Sinn sein, - noch innerlicher als der innere und noch äußerer als der äußere Sinn: tiefer und verborgener sowie fernhinwirkender und vom Denken in Begriffen kaum noch unterscheidbar.

Selbstverständlich kann auch dieser Satz Kants über das „Empfinden“ weder das ungelöste Differenzproblem von Erscheinung und Ding an sich noch das Vereinigungsproblem von Subjekt und Objekt abschütteln. Das „aber eigentlich“ spricht deutlich genug aus, was es nach Kants doppelter Sinnen-Lehre eigentlich nicht ausplaudern sollte.

Zwischen dem „bloß Subjektiven unserer Vorstellungen der Dinge außer uns“ und dem (eigentlich) Materiellen bzw. Realen als (vermutlich) nicht mehr bloß Subjektiven

in uns, klafft die bereits aufgedeckte Lücke. Eine Weltlücke, keine konstruierte Gedankenlücke, oder genauer: eine Gedankenlücke als Weltlücke und umgekehrt.

Ohne apriorische Formen (von Zeit und Raum) keine Erkenntnis der Objekte außer uns, ohne die beiden Sinne oder Empfindungen (von Zeit und Raum) keine in uns. Das Widersprüchliche in diesem Satz - die Objekte der Welt würden zweier verschiedener Quellgründe in uns bedürfen, um in Zeit und Raum erscheinen zu können – hebt sich, wie gezeigt, wenn die Sinne für das Empirische, die transzendentalen Formen für das Apriorische von Zeit und Raum zuständig sind. (Wodurch noch nicht einmal gefragt wurde, was ihre Vereinigung in uns ermöglicht.)]

Dasjenige Subjektive aber an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnisstück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntnis sein kann. Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objekts selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann.

[Diese Aussage Kants, die offenbar meint, daß wir über unsere Lust- und Unlustgefühle, die logischerweise mit Vorstellungen und deren Derivaten verbunden sein müssen – ohne Substrat von Etwas keine Lust oder Unlust an Etwas - eine objektive Erkenntnis weder haben können noch sollen, stützt sich auf die Aussage in [99]: „Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d.i. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben."

Ob das Argument „logischerweise" stichhaltig ist, wäre zunächst noch zu prüfen, ehe Kants eigenartige Bestimmung von „ästhetischer Beschaffenheit", die auf einem ganz anderen Begriff von „ästhetisch" aufbaut als jenem, der in der transzendentalen Ästhetik der Kritik der reinen Vernunft vorausgesetzt wird, erörtert werden soll.

Man könnte die Möglichkeit einer vorstellungslosen Vorstellung als subjektivem Repräsentanten eines etwaslosen Etwas unterstellen, um zu beweisen, daß Lust und Unlust sehr wohl auch damit verbunden sein könnten. Indem wir etwa zu sophistischen Argumenten Zuflucht nehmen: Sehr einfache Gedanken, sei es der Logik, sei es der Arithmetik wären gleichsam leer an Vorstellungen, radikal vorstellungsfrei oder vorstellungslos.

Und würden eben dadurch, je nach psychischer Situation des darin agierenden Menschen, entweder Unlust oder auch Lust erwecken. Unlust bei Übertritt aus des Lebens reicher Unterhaltungsfülle in die karge Stube simpler Rechnungen, die womöglich – als verordnete Tortur – zu repetieren sind. Lust im umgekehrten Fall beim Übertritt aus einer kaum noch erträglichen Überfülle an Eindrücken (Actionfilm, Horrorfilm) in die erlösende Stube einfacher Gedanken und Rechnungen. Nicht zufällig zählt das entleerende Meditieren zu den Praxen nicht weniger Religionen.

Aber das Sophisma selbst blieb unbehelligt: was eine Vorstellung von einer Nichtvorstellung unterscheidet, läßt sich nicht durch den Ausschluß einfacher Gedanken und deren Objektivationen (A non B, 1+1=2) definieren, da „Vorstellung“ wahrheitsgemäß nicht mehr und nicht weniger als Bewußtseinsinhalt bedeutet.

Und außerhalb seines Bewußtseins kann nicht einmal der exaltierteste Yogi seinen ekstatischen Zustand erfahren und vorführen. Also ist Kant zuzustimmen: die mit unseren Bewußtseinszuständen verbundene Lust oder Unlust ist einer objektiven Erkenntnis nicht zugänglich. Und dies, obwohl wir wissen, wie stark kollektiv erlebte Übereinstimmungen von Menschen deren Gefühlshaushalt ernährend unterhalten, und jeder Literat zuerst und zuletzt die hoffentlich höchst subjektiven Gefühle seiner Figuren dem mitfühlenden Leser vorstellt.

Die Möglichkeit kollektiven Wahns beweist jedes Popkonzert empirisch. Aber Kant meint gewiß nicht diese zu jeder Zeit der Menschheitsgeschichte mögliche und erlebte Übereinstimmung der Gemüter. Denn diese wird jederzeit durch „Mimesis“, im vorliegenden Fall durch kollektive Mimesis, die stets neuer Schamanen zur kultischen Begeisterung von Massen oder Gruppen bedarf, gekocht und verspeist.

Kants Begleitlust an einer Vorstellung hingegen soll ein „Subjektives“ sein, „was gar kein Erkenntnisstück werden kann.“ Damit sind wir in Kants Auffassung des Ästhetischen in der Kritik der Urteilskraft eingetreten, eine Auffassung und Lehre, die offenbar weit über das anschauungstheoretische Theorem der Kritik der reinen Vernunft hinausgeht.

(Was natürlich nicht hindert, daß die anschauungslosen Größen apriorischer Zeit und apriorischen Raumes in einem vernunftfreien modernen Konzeptkunstwerk als erfahrbarer Inhalt und sicht- oder hörbare Form vorgeführt werden. Des Kaisers neuen Kleidern sind unbegrenzt viele neue Moden zu entnehmen.)

Kants zu erörterndes Diktum, nochmals interpretierend übersetzt: mit meiner Lust oder Unlust an einem, für einen, gegen einen Gegenstand erkenne ich nur mein Lust- oder Unlust-Pouvoir „an“ einer Vorstellung qua Gegenstand, nichts aber, was dem Gegenstand durch sich selbst zukommt.

Dieses Diktum hat seine Grenze dort, wo zwischen a) subjektiver Geschmacksqualität und b) objektiver physischer Gegebenheit von Gegenständen, die als unhintergehbares physisches Substrat der Geschmacksqualitäten dienen, zu unterscheiden ist. - Wenn sich professionelle Weinkenner durch lange Weinkeller „durchschmecken“, ist ihr Urteil subjektiv objektiv. Ihr Werturteil: dieser Wein schmeckt besser als jener könnte zwar auch noch dem Urteil der Chemiker unterworfen werden, aber nur noch, um bestätigt, nicht um „wissenschaftlich begründet“ zu werden.

Der Weinkenner erkennt an seinem besten Wein nichts weiter als seinen besten Weingeschmack. Er erkennt sich, sein Lust-Unlust-Pouvoir, nicht die Chemie und Physik der jeweiligen Sorte Alkohol, - nach Balzac: ein Nervengift, dem der Dichter auswich, bekanntlich um dem vermeintlichen Gegengift Kaffee zum Opfer zu fallen.

Kants Klausel in seinem Diktum über die Erkenntnisblindheit von Lust und Unlust könnte darauf anspielen: obwohl die Wirkung (von Lust und Unlust) "die Wirkung irgendeiner Erkenntnis sein kann." Man fragt sich spontan: gibt es Lüste oder Unlüste, denen unser Geschmack nicht zugestimmt hat? Kann unser Geschmack irren? Nein, er ist sich gewiß, dieses und jedes Marzipan ist mir zuwider, weil ich erkannt habe, daß es mir zuwider ist. Keiner tieferen Begründung bedarf der Geschmack als Geschmack.

Aufschlußreich für Kants Ansatz, das Wesen von Lust und Unlust als Kern des Wesens von Geschmack zu erklären, ist auch der Nachsatz seines Diktums: „Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objekts selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann."

Geschmacksbildung und Geschmacksnachhaltigkeit (bei den meisten Menschen ein Leben lang) sind ohne Zwecksetzung unmöglich. (Nach dem Lustprinzip: Irgendein Wein soll mir der bestschmeckende sein; nach dem Unlustprinzip: kein Wein soll mir schmecken, meine Abstinenz ist mir Zweck genug.)

Aber die Zweckmäßigkeit dieses Zwecksetzung sei, so Kant, nicht aus irgendeiner objektiven Beschaffenheit des Objektes abzuleiten. (Wie soeben gezeigt: unser Weinexperte erkundigt sich nicht bei den Kollegen von Chemie und Physik, um erst danach seinen erlesenen Geschmacks-Parcours zu beginnen. Er liest in der Geschmackspartitur seiner Weine wie der Musiker in der Notenpartitur seiner Komponisten.)

Nun sind auch „subjektiv" und „objektiv" (an ihnen selbst) harmlose Worte (Schrift- und Lautzeichen), harmlos wie „unten" und „oben", „rechts und links", „Westen und Osten" usf. Um diese Worte objektiv orientierend und dadurch verstehbar zu machen, müssen wir ihren Gebrauch präzisieren: was in jeder Muttersprache durch deren Muttermilch geschieht. Mit anderen Worten: sie existieren keineswegs „an ihnen selbst."

Die Relativität aller orientierenden Worte unserer Sprache sind das Wasser in dem der Native-Speaker frei wie ein Fisch dahinschwimmt, sich wendet und wieder umwendet, sich in jeder „freien" Richtung fortbewegt. Kein Wort, mag es anfänglich noch so unbestimmt und unbestimmbar sein (wie viele unserer vielen Dialekte), ist imstande, eine hemmende Barriere zu errichten, um unseren Gang unter und über den Säulen unserer Sprache zu unterbrechen.

Lesen wir daher nochmals das Urteil Kants in dienstbeflissenen Satz: „Nun ist die Zweckmäßigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objekts selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann."

Offensichtlich kennt Kant eine zweifache Verwendung des Wortes „objektiv", des Wortes „selbst" und auch des Wortes „Objekt", und diese werden nicht die einzigen

(gewesen) sein, die er sich erlaubte, „uneindeutig“ zu verwenden. Die durch unseren Geschmack erfolgte Zwecksetzung, wonach sich Weine und andere Dinge als zweckmäßig entpuppten, sei nicht in einer Beschaffenheit des Objektes selbst begründet, denn diese könnte nicht wahrgenommen werden.

„Objekt“ und „selbst“ werden somit in objektiver Orientierung verwendet: es ist das liebe Ding außer uns, das flüssige Gas in unserem Glas, das wir jedoch nicht an ihm und als es selbst wahrnehmen, sondern, wie Kant meldet, immer nur durch die Brillengläser unseres Vorstellens von Weingläsern, Gasen, Flüssigkeiten usf. hindurch.

Was somit für unsere Chemiker und Physiker die eigentliche Objektivität der Realität ist, ist für den Transzendentalisten Kant noch nicht einmal die Butter auf dem Brot, geschweige das Brot selbst. Folglich muß der Geschmack, immer nach Kant, mit sich selbst und durch sich selbst (durch ein anderes objektives Selbst in dieser Welt) zurechtkommen, wenn er sich, seinen Lüsten und Unlüsten folgend, zu Urteilen versteigt, von denen er glaubt, er müsse sie nicht durch Chemiker und Physiker kuratieren lassen.

Kant unterscheidet habituell, weil aus selbstverständlich gewordener Gewohnheit schöpfend, zwischen der objektiven Beschaffenheit außer uns, die wir angeblich nicht erkennen können, und der subjektiven Beschaffenheit derselben objektiven Beschaffenheit. Der Geschmack transformiert oder übersetzt die Sprache der unerkennbaren Beschaffenheiten der Objekte in die Sprache des Übersetzers. In der Tat: Ein anderer Weingenießer oder Weinhasser wurde noch nicht geboren. Aber genügt uns diese Auslegung von Lust und Unlust als Statthaltern des jederzeit und überall zweckmäßig verfahrenden Geschmackes?

Die Geschmacksfrage, die hier auf dem gleichsam untersten Level der Manifestation von Geschmack erörtert wird, dürfte im Bereich von Ästhetik und Kunst zu noch ganz anderen Erörterungen führen. Wir lassen uns überraschen und sind vorgewarnt: Kant hat der ästhetischen Vernunft im Rahmen seiner mehrfach eingeteilten Vernunft bekanntlich keinen eigenen Stall zugewiesen. Dieses Pferd sollte entweder frei herumlaufen oder es sollte gar nicht als Pferd anerkennbar sein.]

(1)Die Zweckmäßigkeit also, die vor dem Erkenntnisse eines Objekts vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einem Erkenntnis brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, ist das Subjektive derselben, was gar kein Erkenntnisstück werden kann. (2)Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmäßig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist; und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit. – Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmäßigkeit gebe.

[(1) Es könnte verwundern, daß Kant a) die Zweckmäßigkeit, die unsere Urteilskraft den Objekten beilegt und daher als subjektiv gilt, unter b) als „gar kein Erkenntnisstück“ aufzufassen scheint. Aber dieser falsche Schein entsteht nur dadurch, daß wir „Erkenntnisstück“ umstandslos der Seite der Subjektivität (Vorstellen, Zwecksetzen, auch Erkennen usf.) zuschlagen, während Kant sie (wie schon das ominöse Wort „Stück“ in Erkenntnisstück andeutet,) der objektiven Seite zugschlägt. Und auf der objektiven Seite (ohne Subjekt) ist nach den vorigen Prämissen allerdings keine Spur von Zweckmäßigkeit zu finden.

Dies kann natürlich nicht bedeuten, daß Kant eine psychologische Erkennbarkeit und Analysierbarkeit unserer Subjektivität in Abrede stellt. Noch die verrückteste Zwecksetzung eines Menschen oder menschlicher Kollektive muß für diese ein Erkenntnisobjekt sein. Aber der Nachteil dieser psychologischen Einschränkung wird sich bei der Erörterung der ästhetischen Zweckmäßigkeit zeigen.

Wie kann Kant beispielsweise den Vorwurf abwehren, ein Vordenker der postmodernen Beliebigkeit zu sein? Mozart und Beethoven gleichwertig wie Bobby Dylan und Rolling Stones? Jeder in seiner Art so wahr, so gut und so schön, also gleichwertig wie alle anderen Musiken in ihrer Art?

(2) Wird ein Gegenstand zweckmäßig nur genannt, weil er sich zweckmäßig mit einem „Gefühle der Lust“ verbinden läßt, scheinen ebenso viele zweckmäßige Gegenstände zu existieren wie verschiedene Lüste existieren. - Das Gesetz, nach dem und unter dem das System der Bedürfnisse jederzeit neue Märkte für neue Produkte und deren Konsum entwickelt und ermöglicht, wäre zugleich das Gesetz unserer Geschmackspräferenzen, - der ästhetischen wie der nichtästhetischen? Weil jeder eine andere „Façon“ die seine nennt, wird auch jeder nach seiner je eigenen „glückselig.“

Kant scheint selbst den Schatten des Zweifels zu spüren: Ob es eine solche Vorstellung (der unmittelbaren Verbindung von Inhalt und Lust, von Gegenstand und Freude sowie deren Negationen) “überhaupt gebe“, wäre noch zu klären. Damit die Frage, ob unsere Urteilskraft nicht jede Chance auf Objektivität verspielt, wenn sie allein mit den Stelzen von Lust und Unlust durch die Lande von Natur, Leben und Kunst stolziert.]

(1)Wenn mit der bloßen Auffassung (apprehensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnis, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen;(2) und die Lust kann nichts anders als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloß eine subjektive formale Zweckmäßigkeit des Objekts ausdrücken.

[(1) Kants Annahme einer „bloßen Auffassung“ (nur) „der Form eines Gegenstandes der Anschauung“ scheint reichlich konstruiert, willkürlich erdacht und abstrahiert zu sein. Und doch soll diese „apprehensio“ (Apprehension) genannte „bloße Auffassung“,

direkter formuliert: gedankenlos gaffende Anschauung, unter bestimmten Bedingungen (worauf das anfängliche „Wenn“ verweist) mit Lust verbunden sein.

Und das Bloße des Anschauens, das Leere des Gaffens wird noch zusätzlich als „ohne Beziehung auf Erkenntnis“ des Gegenstandes, (durch mitwirkende Begriffe) umschrieben. Als Imperativ formuliert: Anschauend lebe der Mensch, des Denkens und der Begriffe enthalte er sich, und das Glück der daraus fließenden Lust kann ihn nicht verfehlen.

Nun glaubte bekanntlich schon Aristoteles zu wissen, daß Menschen mit der Betätigung ihres Sehsinnes größere und tiefere Lüste verbinden als mit den anderen Sinnen. Allerdings nicht mit dem Sehen als Sehen (worin dieses als Selbstzweck und Ziel des menschlichen Daseins vorausgesetzt wird), sondern mit dem Sehen als Mittel für einen anderen Zweck, den er Erkennen oder Wissen nannte.

Sehen sei das natürliche Organ des Wissens, dieses in umfassender, auch in alltäglicher und lebenspraktischer Hinsicht verstanden. Und normalerweise bedarf der Mensch auch keines Philosophen, der ihm die Unersetzlichkeit des Sehens für seinen unmittelbaren Weltumgang klarmacht. Mit der (Nicht)Welt der Blinden möchte kein Sehender tauschen, eher noch, steht zu vermuten, möchte er taub und stumm sein als blind und ohne sichtbare Welt.

In dieser (aristotelischen) Sicht der Dinge des Sehens steht Kants Voraussetzung eines „bloßes“ Sehens, das sich noch dazu allein nur der *Form* des angeschauten Gegenstandes bemächtigen soll können, am Fragepranger: Ist es Menschen möglich, zu apprehendieren, - anzuschauen, wahrzunehmen, vorzustellen usf. ohne zu erkennen, und sei es nur auf dem primitivsten Niveau des unwillkürlichen Wiedererkennens?

Wenn es möglich sein sollte, dürfte es auch mit Lust verbunden sein können, weil es unwahrscheinlich wäre, daß Menschen die Möglichkeit des Schauens unterlassen hätten, wenn es prinzipiell mit Unlust verbunden (gewesen) wäre. Evolutionisten würden sagen: die Evolution hat uns keine natürlichen Scheuklappen anwachsen lassen.

Ein Ausblick auf die Welt und Evolution der Tiere hilft uns nicht weiter. Wie Tiere anschauen und ihre Welt erfahren, können wir prinzipiell nicht wissen. Weshalb wir auch nicht so naiv sein sollten, unseren mit (menschlicher) Erfahrung erfüllten Begriff einer „bloßen Anschauung“ auf das Verhalten und die Welt der Tiere anzuwenden. Der übliche Hinweis auf das „scharfe Auge“ des Adlers oder das „gute Gehör“ von Hunden und Fledermäusen verkennt das Problem.

Und Haustiere sind späte „Irrläufer“ der Evolution, - was sie von dressierenden Menschen an menschenähnlichen Anteilen angenommen haben, geht auf deren Konto. Dies gilt auch für den umgekehrten Fall, wenn etwa langjährige Hundebesitzer den Gesichtsausdruck ihrer vergötterten Lieblinge annehmen.

Als Probe aufs Exempel darf ein Feuerwerk gelten, das uns wie auf Knopfdruck in ein (nur mehr) schauendes Wesen verwandelt. „Im allgemeinen“ – früher erlebte,

vielleicht auch noch das erste erlebte Feuerwerk unseres Lebens sind in uns als Erinnerungsschema präsent – kennen und sehen wir voraus, was uns erwartet. Und doch überrascht uns die aktuelle Aufführung stets wieder oder wir geben uns überrascht, weil sich andere Schaulustige überrascht zeigen und deren Freude zu achten unwillkürlich als moralisches Gebot erfahren wird. Kants These einer bloßen Apprehension – sehenden Auges sind wir umfangen und betört – scheint bestätigt.

Schaulust und nichts als Schaulust durchdringt und übermannt uns. Vermutlich auch noch die Verursacher des Spektakels: die behördlichen und freiwilligen Feuerwerker. Dennoch sollten wir nicht vergessen: ein tägliches, ein allabendliches Feuerwerk würde uns sehr bald langweilen. Als wäre der Sinn fürs Spektakel durch Übergebrauch stumpf geworden.

Das genaue Gegenteil dazu und doch eben dadurch (Les extrèmes se touchent) von ähnlicher Spektakel-Wirkung scheinen Dinge zu sein, „von denen wir nicht wissen, was sie sind" (Adorno). Die Rede ist von moderner Kunst, die sich in ihren „fortgeschrittensten" Artefakten zu abstrakten Gebilden erhebt oder erniedrigt. Deren Welt- und Lebensferne wird gewünscht und gesucht, weil die Entwicklung der modernen Künste ihren unausweichlichen Zwang durchsetzte.

Die Abstraktion ist entweder schwach und mild, weil ein unterlegter Welt- und Lebensinhalt erkennbar bleibt (ein blaues Pferd, ein Bild mit „Guernica-Monstern" als „Symbol" eines wirklich gewesenen Krieges), oder er ist total: Ein Verweis auf Welt und Leben obliegt dem Betrachter, und dies kann auch der Erzeuger des Bildes bzw. Kunstwerkes sein.

Was eine transhumane Skulptur von Gironcoli darstellt, ob sie in Beziehung zur realen Welt realer Menschen oder nicht steht, das zu beurteilen obliegt unserer Deutung und „Zuschreibung", wie der bekannte Terminus der Kunstfachwelt lautet. Genauer besehen handelt es sich um Rätselbilder, und warum die moderne Kunst von der großen Lust zur Selbstverrätselung übermannt wurde, ist rational einsehbar, wenn man die unausweichlichen Zwänge der Geschichte der Künste auf ihrem Weg in die Moderne genau befragt hat.

Vor Rätselbildern agiert unsere Schaulust verständlicherweise unter dem Dirigat einer Suchlust, in der sich die Freiheit der Suchenden unendlich bestätigt und befriedigt. Logisch gesehen stehen strikt abstrakte Bilder und Werke allerdings noch unter dem Wert des Kreuzworträtsels, weil dieses eine zurechenbare Lösung kennt und enthält, an der sich nicht rütteln läßt.

Das abstrakte Bild kennt hingegen viele Lösungen, und wenn keine gefunden wird, war eben das Suchen selbst bereits das Ziel: Man schwelgt wie ein Jongleur in seiner Kunst, - allerdings ohne Bälle und ohne nachvollziehbare Kunststücke. Man verhält sich wie das sprichwörtliche Große Kind, das auch einmal Gott spielen darf.

Diese Variante das Schaulust um ihrer selbst willen ist also gebrochen, sie scheint Kants These, Sehen ohne Wissen und Erkennen sei möglich, eher zu widersprechen. Denn das gemalte oder gezeichnete oder skulptierte Gebilde mag Nonsens sein, doch was ihr Betrachter aus freien Stücken an-merkt und zuschreibt, kann nicht

verhindern, Urteile und Begriffe, irgendein Wissen, und mag dieses so trivial wie nur erlaubt sein, mitzuführen. Wir verhalten uns wie das perfekteste Chamäleon dieser Welt, wir schauen alles und nichts in das obskur-okkulte Objekt hinein und wechseln „dessen" Formen und Inhalte noch gewandter als der berühmte Kaiser seine neuesten Kleider.

Auch in der nachkantischen Philosophie schien der Schau um des Schauens willen eine glänzende Karriere gegönnt zu sein. Ein Schein, der jedoch nur den kurzen Moment hinfälligen Anscheins überlebte.

Max Schelers Wesensschau zielte weit über alle Bilder und Anschauungen hinaus, die uns in dieser Welt begegnen und widerfahren. Nur wer die apriori und zeitlos vorhandenen Werte des Geschauten erschaute, durfte sich in die Liste der Wesens-Erschauer eintragen lassen. Abermals waren wir im Schauparadies von Platons ewigen Ideen, nur unter neuem Namen, angelangt.

Für beide Philosophien gilt daher: eine nichtdenkende und nichterkennende Schau ist nicht mehr als ein sich selbst vernichtender Selbstwiderspruch. Und ob der Kreis, den noch heute jeder Otto Normalschauer in jeden realen Kreis „hineinschaut", ein ewiger Wert oder eine ewige Idee ist, unterbietet die Würde logischer Fangfragen.

Ähnlich liegt der phänomenologische Fall von Husserls Wesensschau. Um die eidetische Wesensschau zu vollziehen, sollen wir das Objekt unserer Schaubegierde „in Gedanken vorstellen." Ist dies gelungen, sollen wir die Eigenschaften des vorgestellten Objektes verändern, um zu prüfen, was danach vom und am Objekt übrigbleibt. Beispielsweise könnten wir unserem Gedankenkreis gleichfalls „in Gedanken" ein paar Ecken verpassen.

Aber was dem modernen Künstler spielerisch gelingt, hat des Philosophen Sympathie nicht: Das Wesen des Kreises sei durch unveränderbare Eigenschaften gezeichnet und domestiziert, der Kreis ist gleichsam das Stigma seiner selbst, seine Idee hat ihn stigmatisiert. Sie führt jede seiner empirischen Erscheinungen, peinlicherweise in unseren Anschaugen seiner Erscheinungen, am kürzestmöglichen Gängelband. Mit solchen Langweilern von Erscheinungen wollte die neuere Kunst nicht mehr unter demselben Dach verweilen. Wer noch an die Identität ewiger Dinge glaube, habe den Sinn der nicht-identischen Welt noch nicht verstanden.

(2) Auch Kants „bloße Auffassung" der Form der Dinge, die anfänglich durch pure Selbstlust an der Schau der Form genehmigt schien, wird sogleich gezwungen, die Farbe der reflektierenden Urteilskraft zu bekennen: Die Formenlust enthalte eine Beziehung auf unser Vermögen, (bestimmte) Formen (wieder) zu erkennen können. Anders sei die Zweckmäßigkeit der Schau-Lust nicht durch die Zweckmäßigkeit der Form als objektive Lust garantiert.

Eine Absicherung dieser konservativen Art mußte der moderne Künstler weit hinter sich werfen, dorthin, wo hinter der Müllhalde der identischen Welt die wahre neue Welt der nichtidentischen Dinge zu leuchten und zu locken anfing. Warum sollen unbestimmte Formen nicht auch als bestimmte Formen beglücken dürfen?]

Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflektierende Urteilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche.

[Wie unsere reflektierende Urteilskraft auch unabsichtlich urteilen könne, wird durch das „niemals“ beantwortet: Da jede Form (der Erscheinungen und ihrer Anschauungen) kategorial vermittelt ist, ist die permanente Vermittlung der immer laufende Motor unseres In-der-Welt-Seins. Lebewesen, die aus den Zwangssystemen der tierischen Instinkte entlassen wurden, wurde das freie Vergleichen als Lebensgeschenk überreicht. Ein Vergleichen, das unserer reflektierenden Urteilskraft unabsichtlich vorausliegt.

Im Menschen geht jeder Abbildungskraft eine universale Einbildungskraft voraus. Diese ist nicht durch evolutionäre Induktion erklärbar, nicht aus der „Tatsache Evolution“ deduzierbar. Daß uns der Kreis zweckmäßig zu sein scheint, ist weder Projektion noch Konstruktion, und auch Darwins Pavian dient uns nicht als metaphysischer Souffleur.]

Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflektierende Urteilskraft angesehen werden.

[Subsumierend urteilen wir kalt und trocken: dieser Kreis - da und jetzt - vor unseren Augen, ist unter den identischen Begriff des Kreises gesetzt. Ob auch Lust erweckend, ist Kants interessante Zusatzfrage oder -behauptung. Dennoch gilt unhintergehbar: dieser Kreis führt uns unmittelbar, schon vor unserer Subsumtion, eine unabsichtliche Einstimmung mit der Übereinstimmung unserer Einbildungskraft mit den ihr zugrundeliegenden Begriffen vor. Es scheint, als ob der Kreis denkend wäre.

Das subsumierende Urteil macht in diesem Fall das reflektierende Urteil sekundär, „beiherspielend“ gleichsam „ästhetisch.“ Fehlt jedoch, wie oft, wenn nicht sogar meistens, das Subsumtionsverhältnis, begibt sich die reflektierende Urteilskraft auf Forschungsreise, ließe sich mit etwas Übertreibung formulieren. Oder ähnlich: Jedes Urteil über ein angeblich real existierendes Beispiel von Zweckmäßigkeit ist ein Versuchsballon, der seinen Kontinent erst noch finden soll.

In der Mitte von Kants fundamentaler Erörterung steht eine „gegebene Vorstellung“, über deren Gegebenwerden oder Gegebenwordensein zunächst nichts weiter ausgesagt wird: gegeben ist gegeben. Also ein Faktum von Vorstellung, von Anschauung usf., und mit deren Akten sind notwendig deren Inhalte oder Objekte verbunden: Ein gegebenes Doppelfaktum ist somit vorgegeben, die unhintergehbare Realität eines Subjekt-Objekts.

Insoweit kann jeder empirische Philosoph, aber auch jeder „idealistische“ Philosoph zustimmen und Kant folgen. Beide könnten für einen Moment annehmen, Kant hätte die empirischen Implikate oder auch die idealistisch-spekulativen Implikate, die sie auf der Subjekt- und der Objektseite einfügen, gebilligt. Dies wäre ein Irrtum, der übersieht, was Kant und seine Kontrahenten trennt.

Das gegebene Subjekt-Objekt ist ein Bewußt-Sein der besonderen und delikaten Art. Denn dieses Subjekt-Objekt weiß von sich als Subjekt-Objekt, auch wenn es sich momentan in seinem Objekt vergessen haben mag. Es ist und bleibt eine Einheit von Selbstbewußtsein und Bewußtsein, in deren Gegebensein jeder Akt des Anschauens wie auch jede Objektivation jeder Anschauung fallen muß. Und noch jede Theorie und Philosophie über diesen status quo des grundgelegten Gegebenseins muß in dieses fallen.

Um dieses Gegebensein gruppiert Kant nun zwei Grundvermögen: einmal die Einbildungskraft, die hier als Vermögen der Anschauungen a priori bezeichnet wird; zum andern die Denk- oder Verstandeskraft, die als Vermögen der Begriffe bezeichnet wird, ein Faktor, der in Kants System gleichfalls auf ein apriorisches Vermögen zurückgeht.

Bereits im Moment des Gegebenwerdens beginnt nun die Einbildungskraft zu vergleichen, „zum Verstande“ wie Kant unklar anmerkt, - eine mißverständliche Formel, derzufolge man meinen könnte, die Einbildungskraft vergleiche, indem sie sich vor dem Verstand und seinen Begriffen zu rechtfertigen versuche. Dies ist weder nötig noch wäre es zielführend. Wenn wir nämlich unsere Objekte (vom Kreis bis zum Feuerwerk) aktualisieren, benötigen wir dazu keine Begriffe, denn diese sind, wie der Igel vorm Hasen, schon da, wenn die Einbildungskraft ihren Parcours beginnt.

Also werden im Vergleich der Anschauungen durch die Einbildungskraft die inhärenten Begriffe dieser Anschauungen immer schon unabsichtlich mitverglichen. (Ein absichtliches Vergleichen wäre schon Wissenschaft, - mit apriorischen Begriffen: Philosophie, - mit empirischen Begriffen: jede mögliche Wissenschaft aber auch jede mögliche Religion.)

Einen Kreis haben wir schon im Moment seines Erblicktwordenseins verglichen: mit seinen nahen und seinen ferneren Verwandten, und je nach Situation mit noch mit anderen Formen anderer Dinge. (Ähnlich wie wir Promigesichter sofort wiedererkennen, und hoffentlich auch noch für lange Zeiten die Gesichter unserer Verwandten, Bekannten und Freunde. Diese unwillkürlich Erkennbaren sind positive Negationen aller anderen Gesichter (Milliarden), die aber für ihresgleichen (andere Familien, andere Fans, andere Kulturen usf.) gleichfalls wiedererkennbare Positiva sind.

Aber nicht auf dieses Ziel des Wieder-Erkennen-Könnens will Kant hinaus, - sein Ziel ist eine Übereinstimmung des Vergleichenden mit seiner Lust am Objekt, - eine „Einstimmung“, die wir „als zweckmäßig für die reflektierende Urteilskraft“ erbeuten und heimtragen sollen.

Doch scheint sich die reflektierende Urteilskraft dabei mäßigen und zurückhalten zu müssen, weil die Einstimmung, durch die das „Gefühl der Lust erweckt wird“, keine erkünstelte oder vernünftelte sein soll, sondern schlicht und einfach eine „unabsichtliche.“ (Kants ästhetischer Grundbegriff der zwecklosen Zweckmäßigkeit bzw. einer sinnvollen Zwecklosigkeit kündigt sich an.)

Sehr vereinfacht wäre reformulierbar: was uns Lust bereitet, das muß für uns zweckmäßig sein, - für uns im je aktuellen Augenblick unseres Lebensvollzuges. In der Tat wird kaum ein Dieb bestreiten, daß ihm sein „Handwerk“ sinnvoll und zweckmäßig erscheint. (Ob Kant die amoralische Konsequenz einer Lust-Teleologie, der seine reflektierende Urteilskraft Pate steht, mitbedacht hat? Und welche Konsequenz folgt daraus für seine Geschmackstheorie des ästhetischen Urteils?]

(1) Ein solches Urteil ist ein ästhetisches Urteil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches sich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenstande gründet, und keinen von ihm verschafft. (2) Wessen Gegenstandes Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung) in der bloßen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurteilt wird: mit dessen Vorstellung wird diese[100] Lust auch als notwendig verbunden geurteilt, folglich als nicht bloß für das Subjekt, welches diese Form auffaßt, sondern für jeden Urteilenden überhaupt.

[(1)Obwohl Kant den Ausdruck „ästhetisch“ in der Kritik der reinen Vernunft bereits für das, was er das reine oder apriorische Anschauen von Raum und Zeit nannte, reserviert hat, soll nun das „Ästhetische“ dem Urteil „über die Zweckmäßigkeit des Objektes“ zu entlocken sein. Kants Nachfolger auf der „idealistischen“ Seite der Philosophiegeschichte haben sich darauf nur sehr bedingt und partikular eingelassen.

Doch sehen wir auf Kants Argumentation, in der sich die systemeigenen Begriffe von Kants Ästhetik andeuten: zwecklose Zweckmäßigkeit, interesseloses Wohlgefallen usf. Zunächst fällt auf, daß die aus dem Lustbegrfff und seiner reflektierten Beurteilung abgeleitete Zweckmäßigkeit noch nicht zwischen der Differenz von Schönem und Angenehmen unterscheidet.

Was den Betrachter oder Erzeuger beglückt, erfreut oder sonstwie angenehm berührt, ob eine Vase oder Beethovens Eroica, dessen Zweckmäßigkeit ist im Zirkel mit diesem erfreulichen Resultat wohlbegründet, das reflektierende Urteil kann *trotz und wegen* seiner Subjektivität nicht irren.

Der Marzipan-Liebhaber wird zeitlebens einer bleiben, in seine Echokammer dringt ein Marzipan-Hasser nicht vor. Ausnahmen von dieser Regel bestätigen nur diese und jene. Alle Gegenstände hingegen, die vorhandene Begriffe fordern, um als

zweckmäßig beurteilt und erfahrbar zu sein, sind von den Echokammern möglicher angenehmer Lüste ausgeschlossen.

Ein Baby kann das Glück von 2+2=4 noch nicht genießen, weil es ihm noch an der nötigen Gelehrsamkeit fehlt. Nur wenn der vorhandene algebraische Begriff sein habituelles Eigentum geworden ist, „verschafft" ihm der Gegenstand (die richtige Berechnung) das „ästhetische Urteil", an einer sinnvollen Zweckmäßigkeit teilzunehmen.

(Woraus die aktuelle Pädagogik den verhängnisvollen Fehlschluß zieht, das spielerische Lernen sei dem eigentlichen Lernen vorzuziehen. Jenes mache Spaß, dieses erzeuge nur Qual und Widerwille. Die Auffassung der Aufklärung, der Mensch sei ein Geschöpf mündiger Rationalität, soll in die Rumpelkammer der Geschichte entsorgt werden.)

Keine Frage, daß die von Kant geforderte Begrifflosigkeit, der sich das ästhetische Zweckmäßigkeitsurteil zu bedienen habe, ein zentraler Streitpunkt zwischen seiner und allen „idealistischen" Ästhetiken werden mußte. Indes die empirischen Ästhetiken glauben durften, durch Kants Ansatz eine philosophische Begründung ihres Denkens erhalten zu haben. Die neueren empirischen Ästhetiken sind allerdings auf das Niveau von Befragungs-Ästhetiken abgesunken, die einer philosophischen Begründung und Ausdeutung ihrer Ergebnisse nicht mehr bedürfen.

(2) Die Leichtigkeit oder Selbstverständlichkeit, mit der Kant am Gegenstand seines Zweckmäßigkeits-Urteils Form und Inhalt trennt, frappiert. Auch dann, wenn lediglich die Lust das Letztkriterium der formalen und angeblich „unabsichtlichen" Übereinstimmung sein soll. Es mag sein, daß uns die Form der schönen oder/und angenehmen Gegenstände zunächst durch ihre stimmige und oft vollendete Form anzieht. Eine schöne Vase ebenso wie eine schöne Frau. Aber wir wissen zugleich, wenn auch oft nur vage und verdrängt, daß wir vom Inhalt, vom Gebrauch der Vase, vom näheren Kennenlernen der Frau, abstrahiert haben.

Alle Kunstwerke der schönen Künste, als diese noch fraglos welche waren, sind nicht a) wegen ihrer Form allein solche geworden noch b) als solche erfahren und beurteilt worden. Es erhebt sich der Verdacht, Kant wollte sich auf das komplizierte Verhältnis von Form und Inhalt der schönen oder auch nur angenehmen Dinge und Werke der Kulturgeschichte nicht näher einlassen. Vielleicht weil ihm das Geschichtliche dieses Verhältnisses, das zu abertausend Verhältnissen auseinanderging und immerfort auseinandergeht, nicht gefiel; es versprach keine Lust, und Lösungen durch adäquate Begriffe noch weniger.]

(1)Der Gegenstand heißt alsdann schön; und das Vermögen, durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urteilen, der Geschmack. (2)Denn da der Grund der Lust bloß in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keiner Empfindung des Gegenstandes, und auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgend eine Absicht enthielte, gesetzt wird: (3) so ist es allein die Gesetzmäßigkeit im empirischen Gebrauche der Urteilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem

Verstande) in dem Subjekte, mit der die Vorstellung des Objekts in der Reflexion, deren Bedingungen a priori allgemein gelten, zusammen stimmt; und da diese Zusammenstimmung des Gegenstandes mit den Vermögen des Subjekts zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnisvermögen des Subjekts.

[(1)Schon beim flüchtigen Überlesen dieser Argumentation fallen Kants problematische Prämissen sowie rigide Vereinfachungen auf, die einen gravierenden Nachteil zu haben scheinen: Sie könnten der Sache – unser Verhalten zu Schönem und Wohlgefälligen in Natur und Kunst wie auch in den Sitten und Dingen der Kultur(en) – nicht gerecht werden.

Niemand urteilt „durch eine Lust", sondern immer nur, wenn überhaupt, durch eine solche veranlaßt. Wie Kant selbst doch weiß, da er sich um die Strukturen, Begründungen und Reichweiten unseres Urteilens wie kaum ein anderer Philosoph bemüht hat. Die wichtige Differenz, daß der Geschmack in der Regel nonverbal, also nicht dezidiert durch Urteile urteilt, sollte in der Argumentation nicht fehlen. Besonders der habituell gewordene Geschmack, und welcher wäre dies bei Menschen mit fortgeschrittenem Alter nicht?, weiß schon, was ihm schmeckt und was nicht, was ihm gefällt und was nicht.

Daß die Allgemeingültigkeit eines Urteils, die aus einer anläßlichen Lust folgt, problematisch sein muß, ist evident, auch wenn die Lust eine nicht irrtumsfähige sein mag. Und eine unabsichtlich herbeigeführte Lust ändert nichts am subjektiven Status des Urteils über sich und seinen Inhalt.

Kants ausgeführte Theorie des Geschmacks wird diesen zugleich einschränken wie eben dadurch quasi-omnipotent machen. Er sei nicht widerlegbar und verfüge doch über eine nur „ansinnbare" Allgemeingültigkeit. Trotz seiner Notwendigkeit für den Geschmackseigener, verfüge dessen Urteil im Diskurs der ästhetischen Fragen lediglich über ein Vorschlagsrecht.

Dies mag durchaus das Letzte Wort über den Geschmack des Menschen sein, ob aber auch über die Schönheit und Wahrheit der Erscheinungen in Natur und Kunst(Geschichte) ist fraglich. Wer seine Hütte ästhetisch höher schätzt als das rekonstruierte Erinnerungsbild des Parthenon über Athen, den überlassen wir ungeniert seiner Privatexpertise.

(2) Nochmals beharrt Kant auf einer Form-Reduktion: unsere Lust am Gegenstand sei eine formale Lust, eine Lust an der Form des Gegenstandes. Da dieser nach Kants eigener Lehre zunächst (noch lange vor aller Wissenschaft und Philosophie, vor aller Reflexion durch Begriffe) nur ein Gegenstand der Erfahrung, ein Erfahrungsgegenstand sein kann, verwundert diese These. Sie ist überdies in eine Art „Kettenbegriff" eingeknüpft, der den Verdacht erregt, eine dunkle und unvermittelte Scheinverbindung solle verdeckt werden.

Gewiß muß jedes Erlebnis des Menschen auch eines „für die Reflexion" sein, sogar Schockerlebnisse – im Positiven wie im Negativen – sind davon nicht ausgenommen.

Aber zwischen „Grund der Lust“ – sei die Form des Gegenstandes, und „Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt“ - sei Grund des Urteils über diese Lust, klafft ein gewaltiger Abgrund. Es ist der von Lebenspraxis als Erfahrungspraxis einerseits und Urteilspraxis als Reflexionspraxis andererseits. Im Ästhetischen wird zwischen Theorie und Praxis anders, nämlich unmittelbar (absichtslos) und ohne Begrifflichkeit vermittelt.

Der Reflexionsakt im Urteilsakt mag daher einer „Empfindung des Gegenstandes“ weder fähig noch bedürftig sein, aber die Lust am Gegenstand ist ohne Empfindung desselben unmöglich. Diese hat die Subjekt-Objekt-Relation des Erfahrungsgegenstandes erlebt oder erlebt sie noch, und der Reflexionsakt versucht den Erfahrungsinhalt samt dessen Form zu erkennen und zu beurteilen.

(3) Daß die Bedingungen der Reflexion über vorgestellte Objekte „apriori allgemein gelten“, mag zuzugeben sein; aber begründet diese Berufung auf die umfassende Reichweite der Kategorien des Verstandes eine „Gesetzmäßigkeit im empirischen Gebrauche der Urteilskraft?“ Gesetzt es sei, weil die Einbildungskraft anders nicht mit dem Verstande zusammenstimmen kann, (der begrifflos vorhandene Begriff der Gegenstände geht deren Erleben voraus, ist ihm immanent), aber was bleibt von dieser intrinsischen Legitimation übrig, wenn die „Zusammenstimmung des Gegenstandes mit dem Vermögen des Subjekts [zugleich]zufällig ist?“

Entweder hat Kant das Richtige gemeint und die „Vorstellung der Zweckmäßigkeit im Subjekt“ rational begründet, dies aber allzu komplex ausgedrückt, oder es fehlen seiner Erklärung doch noch entscheidende Momente, weil Lust und Reflexion allzuweit auseinanderliegen. Eine Frage und ein Problem der Kantischen Begründung des „Ästhetischen“ im heutigen Sinn, die in der weiteren Explikation der Thematik noch öfter wiederkehren dürfte. Deren Name lautet kurzgefaßt: zufällige Allgemeinheit des ästhetischen Geschmacksurteils.]

Hier ist nun eine Lust, die, wie alle Lust oder Unlust, welche nicht durch den Freiheitsbegriff (d.i. durch die vorhergehende Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch reine Vernunft) gewirkt wird, niemals aus Begriffen, als mit der Vorstellung eines Gegenstandes notwendig verbunden, eingesehen werden kann, sondern jederzeit nur durch reflektierte Wahrnehmung als mit dieser verknüpft erkannt werden muß, folglich, wie alle empirische Urteile, keine objektive Notwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit a priori Anspruch machen kann. Aber, das Geschmacksurteil macht auch nur Anspruch, wie jedes andere empirische Urteil, für jedermann zu gelten, welches, ungeachtet der inneren Zufälligkeit desselben, immer möglich ist.

[Kant kontrastiert die hier erörterte ästhetische Lust mit der moralischen „Lust“ des Menschen, sein Wollen und sein Handeln durch Prinzipien der reinen praktischen Vernunft bestimmen zu können und bestimmen zu sollen. Diese Lust ist mehr als Lust, sie ist Freude und Stolz, aber mit Demut und Vorsicht gepaart, weil sie stets wieder und oft neu errungen sein will.

Die praktische Vernunft, so Kant, sei anders als die ästhetische, stets und überall (im Leben des Menschen) aus bestimmten Begriffen gewirkt, weshalb deren Gegenstände (Willens- und Handlungsziele) durch nötigende Vernunft konstituiert und als solche einsehbar sind. Ein Reich der bewußten Absichten und Zwecke steht gegen das Reich der oft unbewußten und teilweise unabsichtlichen Zweckmäßigkeiten des Ästhetischen. (Auch Kierkegaards Lehre über die fundamentalen Unterschiede zwischen moralischer und ästhetischer Existenz basieren auf den von Kant als selbstverständlich angenommenen Unterschieden der condition humaine.)

Im Ästhetischen sei somit keine durch Vernunft und deren Begriffe bestimmbare Freiheit vorgegeben, weil sie als Gegenfreiheit gegen die moralisch-praktische Freiheit durch gleichsam begrifflose Prinzipien des Wollens und Handelns bestimmt werde. Im Ästhetischen gehe das Moralische auf Urlaub, könnte man salopp sagen, um weitere Konsequenzen dieser Relation vorerst nur anzudeuten.

Nicht zufällig war und ist ein eindeutiger Name der ästhetischen Vernunft jederzeit umstritten, weil diese zwischen den Stühlen der theoretischen und praktischen Vernunft Platz nehmen muß. Zwischen beiden entweder konkret real: en parterre, beispielsweise als Hungerkünstler, oder konkret ideal: über den Lüften beider Stühle als säkulare Kunstreligion, die den Menschen durch Phantasie befreit.

(Diese ästhetische Ideologie kann mit einer politischen Ideologie fraternisieren, wenn diese abstrakt genug und die Menschheit dumm genug ist, um in Träumen zu verschaukelt zu werden. Wie vor 1990 die ästhetischen Avantgarden des Westens durch die Bank mit den marxistischen und maoistischen Avantgarden des Ostens ideologische Blutsbrüderschaft hielten.

Eine Narkotisierung der ästhetischen Freiheit, die auch und besonders für die zu Fernträumen neigenden Jugendbewegungen des Westens verlockend war. Nur im Osten des „real existierenden Sozialismus“ wurde der Ästhetizismus des Westens als rührende Kollektivdummheit wahrgenommen: die letzte Stunde des Weltkommunismus hatte geschlagen.

Kants Name für die ästhetische (Nicht)Vernunft oszilliert am ehesten noch zwischen Wahrnehmungsvernunft oder Lustvernunft oder doch zwischen Geschmacksvernunft und Urteilsvernunft, obwohl keine dieser Vernunft-paraphrasen den identischen Punkt der nicht-identischen Sache trifft. (Wie und warum die gebrochene Vernunft der ästhetischen in der europäischen Kunstmoderne zur geglaubten Erlösungsideologie einer säkularen Ersatzreligion aufstieg, wurde soeben angedeutet.)

Nicht aus Begriffen verbindlicher Vernunft werde die ästhetische Lust gewirkt, sondern „jederzeit nur durch reflektierte Wahrnehmung.“ Woraus für die geschichtliche und kulturelle Entwicklung der kunstästhetischen Lust folgt(e), daß die Produkte der letzten Wahrnehmungsreflexion stets wieder als Material und Anregung für die nächste Stufe dienen mußten und müssen.

Und ob diese Entwicklung eine endlose sei oder doch nur einem speziellen Wechsel von Moden folge, war seit jeher eine zentrale Frage. Man wollte das Ästhetische der höheren Instanzen, vor allem der Künste und der „Hochkultur“ gegen „alles andere“ und deren angebliche Beliebigkeiten abgrenzen. Ein Versuch, der scheitern mußte, nicht weil die nichtästhetischen Kultursegmente als Agenten einer anti-demokratischen Diktatur tätig wurden, sondern weil das zum höchsten Extrem gesteigerten Prinzip der ästhetischen Moderne notwendigerweise in postmoderne Entwicklungsstadien überführt werden mußten.

Demokratie kann nur mit Kultursegmenten innovieren und überleben, deren Freiheit nicht angetastet wird. Mag die moralische und theoretische Vernunft in diesen Segmenten noch so sehr auf Urlaub weilen oder in die Freiheit des Kabaretts eskapieren und eskalieren. (Daher war auch das rationale Wunder der abendländischen Kunstmusik von endlicher Geschichte und Dauer, ein Juwel, mehr noch: ein ästhetisches Sanktuarium inmitten des vergänglichen Flusses stets neuer Musiken jeder Art und Unart.)

Unter „Geschmacksurteil“ faßt Kant wieder alle Urteile, die jenseits oder diesseits unserer Urteile aus theoretischer oder praktischer Vernunft gefällt werden, zusammen. In dieser Perspektive (einer universalen Lust-oder-Unlust-Ästhetik) haben Urteile über Kunst (Werke und Epochen) allerdings keine Chance auf Ausnahme, keine auf einen höheren Sonderstatus. Repräsentanten der ästhetischen Moderne und Postmoderne haben an *diesem* Kant ohne Zweifel einen potenten Paten.

Kant wird natürlich auch Kunst-Urteile, ebenso ästhetische Urteile über Naturschönheiten und -erhabenheiten zu begründen versuchen, aber diese speziellen Begründungen konkurrieren – volens, nolens -, mit der hier vorgeführten allgemeinen Begründung.

Eine nur beanspruchte Allgemeinheit, die um ihre „innere Zufälligkeit“ weiß, wäre im Reich der theoretischen Wissenschaft selbstwidersprüchlich, im Reich der praktischen Vernunft nur als multikulturelle oder anarchistische („emanzipierte“) Parallelvernunft möglich. Zugleich 2+2=4 und 2+2=5 anzuerkennen, mag in einer geschickten Kabarett-Performance deren hörige Gemüter beglücken, aber Kinder zugleich christlich und moslemisch oder auch säkular und zugleich moslemisch zu erziehen, muß jedes System vernünftiger Schule und Pädagogik sprengen.

Auf die (bekannten und die noch zu entdeckenden) Grenzfälle, in denen auch der allgemeine Anspruch moralischer Urteile nicht geltend gemacht werden kann, geht Kant aus naheliegenden Gründen an dieser Stelle nicht ein. ]

Das Befremdende und Abweichende liegt nur darin: daß es nicht ein empirischer Begriff, sondern ein Gefühl der Lust (folglich gar kein Begriff) ist, welches doch durch das Geschmacksurteil, gleich als ob es ein mit dem Erkenntnisse des Objekts verbundenes Prädikat wäre, jedermann zugemutet und mit der Vorstellung desselben verknüpft werden soll.[101]

[Die nun schon vertraute Schwachstelle von Kants Begründung des ästhetischen Geschmacksurteils: Kein empirischer Begriff, lediglich ein empirisches Gefühl der

Lust (oder Unlust) soll dem Geschmacksurteil zugrundeliegen, das gleichwohl durch eine Als-Ob-Erkenntnis, deren Gründe formal bleiben, berechtigt sei, auf allgemeine Zustimmung und Anerkennung wenigstens Anspruch zu erheben.

Diese Begründung mag für viele, vielleicht für die meisten modernen Kunstwerke zutreffen, keineswegs aber für jene der vormodernen Epochen. Diese basieren auf empirischen Begriffen, denen Vernunftbegriffe inhärieren, die nicht unvernünftige dadurch werden, daß sie sich als geschichtlich vergängliche erwiesen haben. Der Generalbaß-Satz Bachs folgt Gesetzen und Regeln, die trotz ihres Ablaufdatums das säkulare Wunder des ästhetischen Sanktuariums der abendländischen Kunstmusik mitermöglichten.

Und Bach gegen Scarlatti, Soler und Dufay, diese gegen Mozart, Beethoven und Chopin auszuspielen, fällt nicht einmal dem einfachen Liebhaber der „klassischen Musik" ein, weil dieser um das innere Vernunftband des rationalen Fortschritts der Musikvernunft noch unbewußt weiß. Davon weiß der von moderner U-Musik Abhängige nichts mehr, weshalb er sich auch begründet verwundert, wie man nicht bemerken könne, daß Bachs Musik gegen die Musik von Schlager, Pop und auch Jazz unendlich schwächer sei: „Hört doch jeder…"]

Ein einzelnes Erfahrungsurteil, z.B. von dem, der in einem Bergkristall einen beweglichen Tropfen Wasser wahrnimmt, verlangt mit Recht, daß ein jeder andere es eben so finden müsse, weil er dieses Urteil, nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urteilskraft, unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefället hat.

[Vorhin grenzte Kant die Eigenständigkeit des ästhetischen Urteils gegen die rationale Legitimation des Urteils der praktischen Vernunft ab. Nun folgt ein Beispiel der theoretischen Vernunft: das Tatsachenurteil einer Wahrnehmung, das vollkommen lust- und unlustfrei ausspricht, was der Erfahrende erfährt. Dieses Urteil hat unter Menschen, die rationale Tatschen als vernünftige Wirklichkeit anerkennen, mehr als nur einen „Anspruch" auf Allgemeingültigkeit und allgemeine Anerkennung.

Daher bedarf das prosaische Urteil: In der Höhle dieses Bergkristalles bewegt sich ein Tropfen Wasser, zu seiner Anerkennung durch „andere" nur mehr ihrer gleichsinnigen Wahrnehmung, die sich somit gleichfalls nicht nach einem Quantum mehr oder weniger Lust befragt, ehe sie zustimmt. Das Allgemeine wahrgenommener Tatsachen ist deren (kontingenter) Fall, und dieser ist mit seiner einzelnen und individuellen Erfahrung identisch. Auf Allgemeinheiten dieser faktischen Art (res gestae ohne res agenda) wollte der frühe Wittgenstein alle Welt und Welterfahrung beschränken.

Daß die „allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urteilskraft" , unter der das Wahrnehmungsurteil in diesem Fall strikt subsumierend urteilt, alle mythischen Vorgänger-Bedingungen und Urteilsweisen hinter sich gelassen haben müssen, ist so selbstverständlich geworden, daß diese Selbstverständlichkeit nicht mehr verstanden werden muß, um dennoch absolut (unwiderlegbar) gültig sein zu können. Aber nicht nur Kunstwerke, die wir ästhetisch beurteilen, bergen mehr als nur

Tatsachen, sie bergen auch mehr als nur formale Lüste und Lustübereinstimmungen mit unserer reflektierenden Urteilskraft.

Allerdings ist das Tropfen der Tonalität in den Höhlen der Musik Bachs ein anderes als das Tropfen derselben, aber späteren Tonalität in den Höhlen der Musik Beethovens und Chopins. Und weil dieses Tropfen nur ein Mittel zu einem ästhetischen Zweck ist, der über Lust-Zwecke weit hinausgeht, kann uns weder die Urteilskraft einer Wahrnehmungs-Ästhetik, noch die praktisch-moralische Vernunft, noch auch die theoretische Vernunft, die als objektive Naturwissenschaft im Gelände der Natur große Erfolge feiert, im Gelände der großen Kunstwerke und ihrer Wundergeschichte zu befriedigenden (Erkenntnis)Erfolgen führen. ]

(1) Eben so macht derjenige, welcher in der bloßen Reflexion über die Form eines Gegenstandes, ohne Rücksicht auf einen Begriff, Lust empfindet, ob zwar dieses Urteil empirisch und einzelnes Urteil ist, mit Recht Anspruch auf jedermanns Beistimmung; (2) weil der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen obzwar subjektiven Bedingung der reflektierenden Urteile, nämlich der zweckmäßigen Übereinstimmung eines Gegenstandes (er sei Produkt der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen unter sich, die zu jedem empirischen Erkenntnis erfordert wird (der Einbildungskraft und des Verstandes), angetroffen wird.

[ (1) Kant ist zuzugeben, daß unser Urteil über einen Gegenstand, an dem wir Lust empfinden (eine offenbar geistige Lust, weil wir uns nicht im Küchenareal der Kochkunst befinden), erstens empirisch und einzeln sein muß sowie zweitens „ohne Rücksicht auf einen Begriff“, der *als Begriff* entweder vor oder während des Lust-Empfanges vollzogen würde, entschieden wird.

Wir urteilen insofern begriffsblind oder ohne Begriff, somit *nicht* als wissende und selbsternannte Experten unserer (lustvollen) Erfahrung, umgangssprachlich: intuitiv, denn wer außer uns oder was ins uns könnte Einspruch erheben, wenn wir diesen Erfahrungsgegenstand als wohlgefällig oder schön oder auch als erhaben beurteilen? Daher ist auch der dritte Punkt zustimmungsfähig: unser Geschmacksurteil kann, soll und darf „Anspruch auf jedermanns Beistimmung“ erheben.

Nicht ist Kant zuzugeben, wie schon erwähnt, daß die Form des Gegenstandes oder auch der Vollzug desselben nur als Form erlebbar und beurteilbar wäre. Ebenso nicht, daß dem begrifflosen ästhetischen Erleben und Beurteilen der Gegenstände und Vollzüge keine „vorhandenen“ Begriffe zugrundeliegen.

Diese These widerspricht Kants eigener Lehre und Philosophie, wonach die Kategorien und Ideen von Verstand und Vernunft alle erfahrbaren Gegenstände, die Menschen begegnen können, transzendental mitbegründen. (Die Zweideutigkeit von „vorhanden“ wurde bereits bemerkt. Der Begriff des Kreises ist an dessen erfahrbarer Realität vorhanden, auch wenn unser ästhetischer Vollzug seiner schönen Wohlgefälligkeit ganz ohne diesen Begriff erfolgt. Man muß kein Geometrist sein, um die Anschaulichkeit dieses Begriffes (begrifflos) anschauen zu können. )

Weiters ist festzuhalten, daß Kant nach heutigem Wortgebrauch eine (rigide?) Rezeptionsästhetik zu begründen versucht. Die Grundlagen des Schaffens lustvoller oder unlustvoller Gegenstände interessieren ihn entweder nicht, oder er hält die Prinzipien des Geschmacks für zureichende Prinzipien auch des Schaffens von Kunst und Künstlern. Dieser Ansatz würde, wie schon angedeutet, in einen radikalen Transzendentalismus führen, der mit modernen und postmodernen Ästhetiken unproblematisch kompatibel wäre.

So ist beispielsweise das „Atmosphärische", das das eigentlich „Ästhetische" sein soll, ein freies Produkt eines atmosphärisch wahrnehmenden Subjekts. Der moderne Empfänger eines Überangebots an Künsten, Kunstwerken, „Stilen" und „Nicht-Stilen" weiß sich zu helfen. Beruht Kants Geschmacksästhetik auf einem Freiheitsbegriff, der bereits das moderne Verständnis ästhetischer Freiheit vorausgedacht hat?

Schlußendlich beschäftigt sich Kant auch nicht mit einer speziellen Grundlegung der Wissenschaften von Kunst und ästhetisch erscheinender Natur. Kunstwissenschaften und Ästhetiken der Natur sollten erst im nächsten Jahrhundert, im Zeitalter des beginnenden Historismus das Licht der Welt erblicken – als große ästhetische Systeme, die Kants Geschmacksansatz transzendieren mußten.

Kant hingegen mußte und durfte noch fürwahrhalten, daß der Geschmack auch in diesen Fragen das Erste und das Letzte Wort – über Kunst und Kultur - behalte. Und hat er nicht recht behalten? Sind nicht alle Ansprüche normativer Ästhetiken zu Nichts zerflossen? Welche Philosophie und Ästhetik könnte heute nochmals versuchen, eine verbindliche (neue?) Hochkultur vorzubereiten? Oder gar versuchen, die nur mehr durch Märkte organisierbare moderne (Kunst)Kultur auf ein neues Fundament zu stellen? Mit welchen Eliten, aufgrund welcher ihrer Bedürfnisse, welcher ihrer Ziele und Ideale?

Wenn Kant recht behalten hat, dann um einen hohen Preis: Was seine Ästhetik als legitime Geschmacksfreiheit begründet, existiert nicht mehr. Wenn jeder „seine" Musik qua Kunst als die seines Geschmackes preist und zugleich der je-seinige nur mehr als Reproduktion der pluralistisch versprengten, weil unendlich produktiven Musik und Kunst möglich ist, ist jeder Geschmack Geschmack, und ein schlechter ist unauffindbar verschwunden.

Ist aber die Differenz von gutem und schlechtem Geschmack obsolet geworden, ist auch dieser selbst verdampft, auch wenn er in den Segmenten der modernen Kultur als Restposten der alten Kultur noch weitervegetiert. Entweder als Massengeschmack oder als Geschmack von Spezialisten, die ihren Auskenner-Geschmack durch „Kulturvermittlung" zu missionieren versuchen. Ist der moderne Geschmack und sein „Reichtum der Vielfalt" eine Quelle neuer Kultur und Kunst oder der Endgeschmack einer verschwindenden Kultur?

Kants vormoderne Naivität zeigt sich am Argument, daß die Zweckmäßigkeit, die das ästhetische Urteil voraussetze und ausdrücke, dieselbe sei, „die zu jedem empirischen Erkenntnis" erfordert wird. Offensichtlich kann er sich noch nicht vorstellen, daß es Künste geben könnte, die sich zu ganz eigenen – autarken -

Zweckmäßigkeiten ausdifferenzieren, die nur mehr mit ihrem jeweils eigenen und speziellen Erkenntnisvermögen harmonieren. Unvorstellbar, daß ein prinzipienloses Prinzip sui generis sollte das Regiment übernehmen könnte.

Kants Gedanke einer objektiven Synthese von Einbildungskraft und Verstand (im Zentrum des Geschmacksurteils) sollte wohl auch präventiv gegen den Vorwurf der Beliebigkeit argumentieren. Diese sei unabwendbar, wenn sie sich an jedem erwählbaren Gegenstand, an jedem möglichen Erfahrungsvollzug einstellen könne. Aber nicht von dieser Seite drohte der freien Lust des Geschmacks Gefahr und Vernichtung. Denn diese Lust am eigenen Wohlgefallen eigener geliebter Dinge und Vollzüge gilt bis heute und gilt noch morgen für jeden Menschen dieser Erde, in jeder ihrer Kulturen.

Aber an der autonomen und autarken Ausdifferenzierung des Ästhetischen, zunächst in den Künsten, dann in allen Medien, mußte der Kantische Präventionsdamm bersten. Denn im Segment der (anfangs noch „höheren") Kultur mußten sowohl die Einbildungskraft wie auch das Erkenntnisvermögen des Ästhetischen eigene Wege gehen, um sich stets wieder zu anderen Neu-Synthesen zu verbinden.

An dieser rasenden Innovation (Selbstüberholung und Selbstranszendierung) des Geschmackes mußte dessen Substanz - sein „übersinnliches Substrat" (Kant) - zerfallen. Ein verbindlicher „moderner Geschmack" im „modernen" Ästhetischen der Künste ist durch seine totale Unverbindlichkeit definiert. Nur noch die kollabierte Verbindlichkeit ist verbindlich.

Dieser Vorgang in der Tiefe der Phänomene, läßt sich manchmal an der Oberfläche der ästhetischen Erscheinungen schlagend beobachten: Am Ungenügen der Worte beispielsweise, mit dem die membra disiecta unmittelbar benannt werden: Die Worte werden einfältig, abstrakt, ohnmächtig. Sie müssen einander Widersprechendes durch identische Worte ausdrücken.

Das Terminus-Beispiel „moderne Musik" lehrt zureichend mores: Für den Konsumenten der Schlagerindustrie bezeichnet dieses Wort etwas völlig anderes als für die Konsumenten und Akteure der anderen Arten von „moderner Musik." Jede Art hat ihre eigenen Reproduktionsweisen von „Geschmack", ihre eigenen „Stile" in Produktion-, Reproduktion und Rezeption, ihre eigenen Hierarchien von Stars und Nicht-Stars, von Zentren und Peripherien. Als ob es viele Avantgarden zugleich gäbe, die somit nur mehr einer ideologiefreien Ideologie zuzurechnen sind.

In den 60er und 70er -Jahren des 20. Jahrhunderts klapperten noch ganz andere Zähne der Zeit: die eine und wahre Avantgarde der Künste, besonders auffällig der Musik, war noch die des utopisch neuen Menschen, der selbstverständlich politisch eindeutig zugeordnet war. Nono als Apostel einer marxistisch-kommunistischen Musikbefreiung, Adorno als deren bürgerlich verfeinerter Apologet, sind noch nicht ganz vergessen. Auch der Geschmacks-Unterschied von U und E trieb die avantgarden Gemüter noch um.

Doch auch dieser Unterschied verflüchtigte sich unaufhaltsam, seitdem das sui generis Prinzip des „Reichtum der Vielfalt" das Cross-Over-Prinzip aller Arten nicht

mehr ausschließt, sondern sogar als „Königsart“ einschließt – oft unter dem Nicknamen „Weltmusik“. Fern die „revolutionären“ Kulturzeiten, als eine US-Band durch Schlachtung von Beatles Songs auch unter seriellen und aleatorischen Avantgardisten als „Mother of Invention“ verehrt wurde. ]

Die Lust ist also im Geschmacksurteile zwar von einer empirischen Vorstellung abhängig, und kann a priori mit keinem Begriffe verbunden werden (man kann a priori nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmacke gemäß sein werde, oder nicht, man muß ihn versuchen), aber sie ist doch der Bestimmungsgrund dieses Urteils nur dadurch, daß man sich bewußt ist, sie beruhe bloß auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur subjektiven, Bedingungen der Übereinstimmung derselben zum Erkenntnis der Objekte überhaupt, für welche die Form des Objekts zweckmäßig ist.

[Ein wichtiger Hinweis Kants: das (vermeintliche) Gegebensein der Erfahrung ist in der Regel keineswegs eine Art passives Konsumieren oder Imitieren. Von früher Kindheit an werden bewußt gewordene Erfahrungsgegenstände geprüft, angeeignet und erprobt, - unter anderem auch daraufhin, ob sie dem Geschmack des Kindes schmecken oder nicht.

Die abstrakte Formel: in der Welt (des Menschen) sei einiges a) apriori, anderes einiges b) aposteriori bestimmt, und unter diesem sei wiederum einiges, das durch den Menschen c) noch näher bestimmt werden soll, ließe sich wohl an fast jedem Inhalt in dieser Welt (des Menschen) bestätigen. Aber entscheidend bleibt das Zusammenwirken dieser drei „Parameter“ (a-c) in und an allen Weltinhalten, mag dieses auch oft einer genauen Erkenntnis verschlossen bleiben.

Nehmen wir drei oder vier Gegenstandsbereiche, in denen unsere Geschmacksurteile zumeist mit Lust oder Unlust verbunden sind, ohne die Möglichkeit einer neutralen Mitte leugnen zu wollen. Gegenstände und Erfahrungen der äußeren und inneren Natur, der Künste, der Religionen, der Wissenschaften, aber auch den Besitz von Reichtum und Ruhm, der die meisten Menschen zeitlebens umzutreiben pflegt. In der Sicht des reflektierenden Geschmackes, wie er hier von Kant entwickelt wird, sind alle Inhalte, sie mögen noch so verschieden sein, von gleichem Wert.

Der Bierdeckel- oder Briefmarkensammler ist im Moment seiner Selbstbeglückung dem Glück des Krösusses oder Pop-Stars nicht unterlegen. Wäre es anders, könnten Menschen nicht lernen, sich mit ihrem je und je individuell zugeteilten Lebensglück zu bescheiden. Mit dem Kaiser von China darf sich der Lernunfähige allerdings nur in der „Klapsmühle“ verwechseln.

Aber der Lernerfolg des Sich-Bescheidens bleibt objektiv unbestimmbar, weil die Möglichkeit des Vergleichens mit vermeintlich oder real Glücklicheren jeden Menschen wie sein kultureller Schatten begleitet. Zu dieser Einsicht führt schon die insistierende Frage, ob der Moment der Selbstbeglückung lange und tief, anhaltend

oder doch nur vorübergehend sein könnte. Und auf diese Frage kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Eine vernünftige Lebensbasis läßt sich auf der Grundlage des so verstandenen Momentan-Geschmackes gewiß nicht begründen.

Für Kant kein Problem, da seine Primär-Domäne im Feld der praktischen Vernunft liegt, und diese wird nicht durch die Vor- und Nachlieben der Geschmacksbildung beeinflußt. Daß der Geschmack nicht irren kann, macht ihn noch nicht zu einem Zwilling des (Kantischen) moralischen Gewissens. Gleichwohl ist jeder Mensch immer auch ein Bürger beider Reiche: Er heiratet nicht aus moralischen Gründen allein, er gründet Freundschaften nicht aus moralischen Gründen allein usf.

Die Zweckmäßigkeit an der Selbstübereinstimmung von Subjekt und Objekt muß demnach formal sein, obwohl selbstverständlich gilt, daß Geschmacks-Objekte ohne Subjekte keine sind, desgleichen Geschmacks-Subjekte ohne Objekte unmöglich sind. Jenseits ihres Wechselwirkens sind beide Nichts. Und das Formalsein der Zweckmäßigkeits-Beziehung ist nur ein anderes Wort für Freiheit: kein Instinkt schreibt uns ausschließliche Zweckmäßigkeiten vor.

Dieser seiner Freiheit ist der Geschmack auch jederzeit bewußt, auch wenn er sich darüber nicht mit argumentierenden Urteilen ausspricht. Er argumentiert nicht, er redet auch seinen Genuß oder seine Abscheu, sein Mißfallen oder Wohlgefallen nicht herbei, auch dann nicht, wenn ihn andere Geschmäcker kritisieren oder befragen.

Sich einer Zweckmäßigkeit bewußt sein, bedeutet nicht, darüber eine Theorie (seiner Erfahrung) haben müssen. Der reflektierenden Urteilskraft genügt die erste Reflexion des Bewußtseins – gefällt mir, gefällt mir nicht. Erst auf der zweiten Stufe erscheint das Bewußtsein des Bewußtseins, wenn eine zweite Reflexion über die erste einsetzt. Und erst auf einer dritten Reflexionsstufe werden die Zweckmäßigkeiten als Werte untereinander verglichen, um Hierarchien der Zweckmäßigkeiten festzulegen. Die im Konzert gehörte Sinfonie sollte immer noch zweckmäßiger sein als das Brötchen samt Sekt in der Konzertpause.

Die Lust am Geschmacksurteil ist begrifflos empirisch und dennoch allgemein und zugleich subjektiv. Beide Gegensätze - empirisch-begrifflos und allgemein-subjektiv - sind für den Geschmack unhintergehbar verbunden, zu momentan höchster harmonischer Einheit verbunden.

Jeden Abend strömen Tausende Touristen in Griechenland an die Strände des Meeres, um sich am Naturschauspiel des Sonnenuntergangs zu erfreuen. Ein säkulares Pilgerziel, so allgemein wie subjektiv, so empirisch wie begrifflos. Je mehr und je tiefer wir schauen, umso mehr und tiefer wird die Zweckmäßigkeit als Lust, wird die Lust als Zweckmäßigkeit erfahrbar. Alle erleben dasselbe und doch erlebt jeder sein Dasselbiges, sein Allgemeines. Und weil sich diese harmonische Gegensatz-Relation nicht durch Erzählung oder Berichte anderer Pilger, und schon gar nicht durch Fotos oder Filme ersetzen läßt, ist das Pilgern ein „Kult," der immer wieder „probiert" wird. ]

Das ist die Ursache, warum die Urteile des Geschmacks ihrer Möglichkeit nach, weil diese ein Prinzip a priori voraussetzt, auch einer Kritik

unterworfen sind, obgleich dieses Prinzip weder ein Erkenntnisprinzip für den Verstand, noch ein praktisches für den Willen, und also a priori gar nicht bestimmend ist.

[Ein apriorisches Prinzip, das nicht apriori bestimmend ist, scheint ein Selbstwiderspruch zu sein. Und dennoch: wären unsere Geschmacksurteile völlig jenseits von Gut und Böse, jenseits von Schön und Häßlich, jenseits von zweckmäßig und nicht-zweckmäßig, so wären sie vom Urteil der Verrückten oder Dementen nicht zu unterscheiden. Diesen Vorwurf wollen wir auf uns und unserem Geschmack natürlich nicht sitzen lassen.

Aber auch die andere Alternative (zur eigenartigen Geschmacks-Freiheit) ist schlechthin unvernünftig: anzunehmen, es könnten eines Tages Geschmacksgegenstände erscheinen, deren harmonische Zweckmäßigkeit für alle Menschen wie eine algebraische oder geometrische Wahrheit mit absoluter Gewißheit anzuerkennen wäre: 2+2=4; ein Dreieck, das über weniger oder mehr als drei Seiten verfügt, ist kein Dreieck.

An die Gewißheit der Normenwahrheiten reichen auch die scheinbar beglückendsten Erfahrungen der äußeren und inneren Zweckmäßigkeiten unseres Geschmacks und seiner Urteile nicht heran: Der schönste Sonnenuntergang wird irgendwann ausgeschaut und abgeschaut.

Kants Frage ist somit berechtigt: wie soll angesichts dieser unsicheren Grundlage unseres Geschmacksverhaltens eine Geschmackskritik möglich sein? Eine „Kritik des Geschmackes", die als nicht-beliebige Philosophie des Geschmackes verbindlich argumentieren könnte?

Kant will natürlich zeigen, daß gerade die Unverbindlichkeit des Geschmackes, die bedingt, daß er weder durch theoretische Vernunft aus Begriffen des Verstandes, noch durch praktische Vernunft aus Begriffen des Willens operiert, die Verbindlichkeit des Geschmackes definieren.

Wie schon erwähnt, ist dieses Argument der Kantischen Geschmacksphilosophie für unsere Kultur höchst interessant: als Philosophie der Postmoderne avant là lettre. Erodiert aller Kunstgeschmack auf das Niveau von Geschmack überhaupt, ist mit der größten Freiheit der Künste zugleich das Ende ihrer universalen Verbindlichkeit unweigerlich verbunden.

Es gibt dann so viele verbindliche Kunstgeschmäcker als es Künstler und Kunstwerke gibt. Prominenz wird zum tragenden Kriterium von Verbindlichkeit, und da auch diese – Prominenz – unterm Diktat des „Reichtums der Vielfalt" – wirken muß, ist ein allgemeiner schlechter Geschmack in den Dingen der Künste zum Schnee von gestern geschmolzen. Kunst und Leben wurden austauschbar: jeder mögliche Geschmack ist als individuell wirklicher realisierbar. Dies der Humus, auf dem die modernen Kulturmärkte und deren Events gedeihen oder auch nicht gedeihen.

Es muß begründet sein, daß Kant bei seiner Distanzierung von Verstand und Willen (theoretische und praktische Vernunft), - beide taugen nicht dazu, unser empirisches

Geschmacksverhalten apriorisch zu begründen - , nicht auf die Sinnlichkeit des Menschen reflektiert, um dem Geschmack eine bessere Grundlage zu verschaffen. Doch wie sollte aus einem Vernunftbegriff von Sinnlichkeit auch nur die endliche Anzahl unserer Sinne deduzierbar sein?

Und ein Rückgang auf Anschauen oder Vorstellen als Grundlage eines aus (reiner?) Sinnlichkeit operierenden und urteilenden Geschmackes verbietet sich in Kants System. Beide - Anschauen und Vorstellen - sind für Kant immer schon eine Art von angewandtem Verstand. Nur das reine Anschauen von Zeit und Raum ist davon ausgenommen, doch hat dieses im Land des Geschmackes, aufgrund seiner Abstraktheit, gleichsam nichts verloren.

In der gegebenen Vielfalt unserer Sinne (Sehen, Hören, Tasten, Schmecken usf.) urteilt unser Geschmack immer schon innerhalb ihrer Grenzen und Reichweiten. Doch war und ist die scheinbare Grundlosigkeit unserer Sinne seit jeher eine Art Leerstelle der philosophischen Systeme. Als wollten diese der empirischen Lebenspraxis empirisch lebender Menschen nicht zu nahetreten.

Nicht zufällig basiert das postmoderne Prinzip „mit allen Sinnen" – soll produziert, rezipiert, erfahren und genossen werden – auf einem scheinbar reflexionslos agierenden Geschmack. Scheinbar, weil die Ambivalenz dieses hyperkreativen Geschmackes das Denken und Reflektieren als Teil der Sinnenaktivität auffassen möchte.

Hinter den Zeitgeist-Schlagwörtern von „mit allen Sinnen denken", „mit allen Sinnen erkennen" agieren die Grundfragen von Kants reflektierender Urteilskraft wie Kulissenschieber. Man überschreitet nicht ungestraft den Rubikon der nur philosophisch zu klärenden Grundbegriffen von Theorie, Praxis und Geschmack.]

Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objekte[102] in Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft, gemäß dem Naturbegriffe, am Subjekt, sondern auch umgekehrt des Subjekts in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe; und dadurch geschieht es: daß das ästhetische Urteil, nicht bloß, als Geschmacksurteil, auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungenes, auf das Erhabene bezogen, und so jene Kritik der ästhetischen Urteilskraft in zwei diesen gemäße Hauptteile zerfallen muß.

[Wessen Geschmacksurteil ein Objekt als zweckmäßig erklärt, hat auch sein Subjekt als zweckmäßig für dieses Urteil erklärt. Die Untrennbarkeit von Subjekt und Objekt erweist abermals ihre – nicht Austauschbarkeit, sondern permanente (kontinuierliches) Wechselwirkung. (Wieder macht Kant das Geschmacksurteil umstandslos für die Formen und Sachen von Natur und Kunst gleichermaßen

verantwortlich. Ein vorzumerkendes Problem: ein unbegrenzt wirkendes Geschmacksurteil muß in Aporien führen.)

Ein Geschmack, der allein nur auf dem „Freiheitsbegriffe“ basierte, kann auch Unformen zu wohlgefälligen Formen erheben, wie die moderne Kunst durch viele Beispiele bewiesen hat. (Auch bildlose Bilder, ganz in schwarze oder weiße Farbe getaucht, oder tonlose Töne, lautlose Klänge, die Stille als neue Musik usf., finden zustimmungsfähige und sogar „bewundernde“ Subjekte.)

Der Freiheitsbegriff soll der entscheidende Einteilungsgrund sein, aus dem sich Urteile über das Schöne von Urteilen über das Erhabene unterscheiden lassen. An dieser Begründung seiner „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ scheint Kant nicht gezweifelt zu haben, sein „Programm“ stand fest: das Ästhetische sollte als Symbol des Moralischen seine Vollendung finden. Noch ein vorzumerkendes Problem.

Schon der Ausdruck „‘Geistgefühl“ erregt unseren Verdacht, denn auch das Lustgefühl am zweckmäßigen Schönheitsobjekt ist nicht ohne Geist. Aber an dieser Stelle seines Systems verschmäht Kant noch den naheliegenderen Ausdruck „Ideengefühl.“]

## VIII. Von der logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur

[103] An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmäßigkeit vorgestellt werden: entweder aus einem bloß subjektiven Grunde, als Übereinstimmung seiner Form, in der Auffassung (apprehensio) desselben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnisvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem Erkenntnis überhaupt zu vereinigen; oder aus einem objektiven, als Übereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält.

[Der Stern des Wortes „vorstellen“ ist schon seit langem im Sinken, daher würden wir heute ohne Sinnverlust formulieren: an einem Gegenstand erfahren wir Zweckmäßigkeit, entweder aus diesem oder aus jenem Grund. Das „Vorstellen“ war zu Kants Zeiten ein noch wesentlich aktiv gedachtes Erfahren, während das heutige „Erfahren“ vom passiven Erleben, das alles hinnimmt, was es erfährt, kaum noch unterschieden ist. Daher das Fazit: kein Sinnverlust, aber doch wohl ein Index für den Verlust an aktiver Reflexion und selbstbestimmter Freiheit: Eine Kultur, die ihre Menschen mit Reizen überflutet, bedarf ihrer autarken Urteilskraft immer weniger.

Daher auch unsere Schwierigkeit, mit Kants hyperkomplexen Sätzen zurechtzukommen. Auf engstem Raum, der nur drei Stühle bietet, wollen doppelt so viele Begriffe Platz nehmen: Vorstellen, Auffassen, Apprehensio, Anschauung auf der einen Seite, Zweckmäßigkeit, Form, Erkenntnisvermögen, Begriffe und Erkenntnis überhaupt auf der anderen Seite. Und weil beide Seiten durch jeden ihrer Begriffe vielfach mit den Begriffen der anderen Seite verschlungen sind, stehen die Stühle und deren Platzhalter gleichsam übereinander.

Die Zweckmäßigkeit wird entweder aus subjektivem oder aus objektivem Grund erfahren: Im objektiven Fall ist der Begriff des zweckmäßig erfahrenen Gegenstandes offensichtlich mehr als nur bekannt: denn der Begriff der Form ist der objektive (ermöglichende) Grund seiner Existenz. Wer einen Kreis als zweckmäßige Einheit erfährt, muß den Status des Glotzens auf Gegenstände weit hinter sich gelassen haben. Die Zweckmäßigkeit wird aus objektiven Gründen wahrgenommen.

(Kant gibt jedoch keine genaue Grenze an, auf der wir die vorbegrifflichen (intuitiven) Surrogate von Begreifen verlassen, um durch die wirklich begriffenen Begriffe des Gegenstandes dessen Form als „schlechthin" zweckmäßig zu erfahren.)

Im subjektiven Fall verhalten wir uns gänzlich unbeschwert von Begriffen und Wissen und wissen dennoch, daß wir eine zweckmäßige Form erfahren. Kant muß sich nicht auf die Frage einlassen, ab welchem Alter Menschen zur reflektierenden Urteilskraft fähig werden. Sie müssen bereits genügend Vorerfahrungen gesammelt zu haben, um sich auf das – wie selbstverständlich ablaufende - zweckmäßige Vereinigen von Anschauen und Verstehen (Erkenntnis überhaupt) einlassen zu können.

(Das Baby erfreut sich noch auf ganz andere Weise an seiner Welt, es steht noch über und zugleich unter den Gedanken an Zweck und Übereinstimmung, über und unter einer aufzusuchenden Synthese von Gegenständen und ihrer Erfahrung. Es ist Subjekt-Objekt zugleich, aber als Erfahrung. Es ist daher weder Subjekt noch hat es wirkliche Objekte. Es lebt noch als Phantasie-Subjekt-Objekt.)

Der subjektive Grund ist demnach intuitiv reflektierend, der objektive Grund hingegen objektiv. Und da dieser das Ziel von jenem ist - müssen wir uns zu jenem gleichsam erziehen – durch entsprechende Künste, die uns von den Zumutungen des objektiven Erkennens freihalten.

Eine prächtige Cumulus-Wolke erkennt jeder, auch wenn er nicht weiß, daß es eine ist. Und acht von zehn Menschen wollen von diesem Wissen auch nichts wissen. Sie glauben zu ahnen: den Fächer des Wissens zu öffnen, könnte in Beschwerlichkeiten oder unnötige Luxuriösitäten führen. Das Wissen könnte den Genuß vertreiben oder verderben. Und da man nur einmal lebt, will man nicht zur gleichen Zeit ein anderes Leben mitleben.]

Wir haben gesehen: daß die Vorstellung der Zweckmäßigkeit der ersteren Art auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der bloßen Reflexion über sie beruhe; die also von der Zweckmäßigkeit der zweiten Art, da sie die Form des Objekts nicht auf die Erkenntnisvermögen des Subjekts in der Auffassung derselben, sondern auf ein bestimmtes

Erkenntnis des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurteilung derselben zu tun.

[Wenn sich die Passage ab „da sie die Form des Objekts…“ auf die Zweckmäßigkeit der ersten Art bezieht, dann ergibt sich das Problem, daß die „unmittelbare Lust an der Form des Gegenstandes“, die schon im ersten Teilsatz „in der bloßen Reflexion über sie“ beruhte, tatsächlich eine primär verständige Beurteilungslust wäre. Da diese Deutung ungereimt zu sein scheint, könnte sich die Passage ab „da sie die Form des Objekts…“ doch eher auf die zweite (die objektive) Art beziehen.

Ein bestimmter Begriff ist in der Erfahrung als Gegenstand gegeben, und unter diesen wird seine Zweckmäßigkeit subsumiert. Diese Lösung ist aber gleichfalls ungereimt, weil beide Arten nur zwei Varianten der reflektierenden Urteilskraft sein sollen.

Eine (er)lösende Deutung kann eigentlich nur das richtige Verständnis der Passage „auf ein bestimmtes Erkenntnis des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriff bezieht“ erbringen. Unsere Cumulus-Wolke existiert als ihr bestimmter empirischer Begriff, und „unter diesem“ wird auf unsere Erfahrung der Wolke reflektiert.

(Die Formel „unter einem gegebenen Begriff“ ist zweideutig. Für Kants rationales Weltbild gilt gewiß die Annahme, daß stets und überall ein empirischer Begriff gegeben ist. Aber dieses Gegebensein erklärt noch nicht den Modus des Gegebenseins im Subjekt, - daher auch die Differenz von „intuitiv“ und „objektiv.)

Es ist evident, daß die Zweckmäßigkeit kein Gefühlsprodukt sein kann, dennoch bleibt fraglich, warum die „unmittelbare Lust an der Form des Gegenstandes“ nicht dermaßen überwiegen soll können, daß alle Lust an einer verständigen Beurteilung der zweckmäßigen Erscheinung sekundär wird und (wenigstens für Momente) auch vollständig verschwinden kann.

Vom „gestirnten Himmel über mir“ zu einer staunenden Bewunderung erhoben oder erniedrigt zu werden, wird durch eine Reflexion weder verursacht noch adäquat begleitet. Wodurch aber Reflexionen und deren Urteile über die geschehende Erfahrung, banale und tiefe, nicht ausgeschlossen sind. ]

Wenn der Begriff von einem Gegenstande gegeben ist, so besteht das Geschäft der Urteilskraft im Gebrauche desselben zum Erkenntnis in der Darstellung (exhibitio), d.i. darin, dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung zur Seite zu stellen: es sei, daß dieses durch unsere eigene Einbildungskraft geschehe, wie[103] in der Kunst, wenn wir einen vorhergefaßten Begriff von einem Gegenstände, der für uns Zweck ist, realisieren, oder durch die Natur, in der Technik derselben (wie bei organisierten Körpern), wenn wir ihr unseren Begriff vom Zweck zur Beurteilung ihres Produkts unterlegen; in welchem Falle nicht bloß Zweckmäßigkeit der Natur in der Form des Dinges, sondern dieses ihr Produkt als Naturzweck vorgestellt wird. –

[Über die Problematik des „Gegebenseins“ von Gegenstandsbegriffen wurde soeben reflektiert, - das „Gegebensein“ in dieser Kantischen Formulierung enthält keine bestimmte Aussage über seinen Daseinsmodus im Subjekt. – Dem gegebenen Begriff soll nun durch das „Geschäft der Urteilskraft“ eine dem Begriff entsprechende Anschauung „zur Seite“ gestellt werden.

Eine reichlich künstliche Konstruktion von Urteilskraft, weil gerade das lebenswirkliche „Gegebensein“ immer beides zusammen gewährt: beispielsweise die Erscheinung *des* Kreises als *diesen* hier anschaubar gezeichneten auf diesem Blatt Papier. Die korrespondierende Anschauung ist unmittelbar vorhanden – im Subjekt, versteht sich, denn die Konstruktion von sich selbst anschauenden Kreisen würde in mythische Reviere zurückführen.

Weniger lebenswirklich wäre dieses Beispiel: ein mathematisches Lehrbuch erklärt uns, wie man auf rascheste Weise ein Siebzehneck konstruiert. Noch haben wir das Phänomen nicht angeschaut, noch haben wir nur die Möglichkeit, seinen Begriff zu realisieren, vernommen, noch haben wir dem Begriff des Phänomens keine „korrespondierende Anschauung“ zur Seite gestellt. (Die allermeisten Realitäten der Welt der Quantitäten - das Zahlenreich - wie auch der Welt der kosmischen Realitäten - das Reich der Galaxien und Sterne - sind für uns nur als anschauungslose Begriffe gegeben.)

Die korrespondierende Anschauung könne nun prinzipiell durch zwei Weisen der Produktion realisiert werden: Entweder durch Einbildungskraft, etwa durch die der Künste, womit natürlich nicht die Musik, auch eher nicht die Dichtung gemeint sein kann, weil das optische Wesen von Anschauung unhintergehbar bleibt. (Daß sich die akustischen Intervalle durch höchst reflektierte Konstruktionen optisch veranschaulichen lassen, ist ein Grenzphänomen, wie Chladnis Klangfiguren beweisen.)

Oder „durch die Natur, in der Technik derselben“- wobei offenbleibt, ob unter „organisierten“ Körpern nur organische oder auch anorganische zu verstehen sind. Kants ominöser (den Denkgewohnheiten der Aufklärung verdankter) Gebrauch des Wortes „Natur“ unterschlägt die Differenz von natürlicher Natur und deren „Technik“ einerseits, von nichtnatürlicher, weil menschlicher Natur und deren Technik andererseits.

Eine Ineinssetzung, die wohl dem Faktum zuzuschreiben ist, daß in der Kultur und Lebenswelt der Kantischen Epoche die Entfesselung einer technischen Zivilisation, die auch ganze Handwerks-Kulturen (und deren „zweite Natur“) hinter sich gelassen hat, noch nicht existierte.

Unser Mond erscheint somit entweder „durch unsere Einbildungskraft“ - in einem Gemälde, oder durch die aktive Macht („Technik“) der Natur selbst, - am Himmel. Entweder vor unseren Augen, wie es scheint, oder in unseren Teleskopen, somit (letztlich)gleichfalls *vor* unseren, aber grandios verbesserten Augen.

(Von einer dritten und vierten Möglichkeit wußte Kant noch nichts, weil er die technischen Künste von Fotografie und Film noch nicht kannte. Ob und wie diese

neuen Künste seinen vortechnologischen Begriff von „Einbildungskraft“ problematisiert hätten, läßt sich natürlich nicht feststellen. Für unser heutiges Denken ist aber die moderne Erweiterung des Begriffes „Kunst“ zentral geworden, insbesondere für die Frage nach „gegebenen Begriffen“ in „gegebenen Anschauungen“.)

In Kants Formulierungen über die erste Variante des „Geschäftes der Urteilskraft“ scheint offen zu bleiben, ob wir bei deren Subjekt entweder nur an den (malenden) Künstler, der uns durch seine Einbildungs- und Malkraft einen Gemälde-Mond präsentiert, oder doch nur an den Betrachter dieses Bild-Mondes denken sollen.

Wenn an beide zugleich, weil Kant die Differenz von kunstpraktischer und kontemplativ-theoretischer Einbildungskraft überspringt, wäre natürlich zu berücksichtigen, daß ein Maler in anderer Weise einen „vorhergefaßten Begriff“ vom Gegenstand, der „für uns Zweck ist“, aktiviert, als der (nichtmalende) Betrachter seines Artefaktes.

Ungeachtet der Tatsache, daß beide Aktivitäten schon im Maler selbst zusammenfallen müssen. - Von einer möglichen (kunstästhetischen) Selbstzweckhaftigkeit des Gegenstandes ist hier noch nicht die Rede, weil wir vorerst nur die Grundbewegungen im Begriff des Geschmacks und des Geschmacksurteils verfolgen, noch nicht die Voraussetzungen autonomer Kunstwirklichkeit und deren Stilfragen. Noch gibt es keine Begründungs-Fragen nach den ästhetischen Modi des Mondes als realem, idealem und interessantem (modernem) Mond.

Daß kein Maler eines theoretischen, in Teilbegriffen „vorhergefaßten Begriffes“ des Mondes bedarf, um einen Bildmond produzieren zu können, ist evident: Kants Vernachlässigung der Realität von Mimesis (in Begriff und Realität von Einbildungskraft) ist jedoch begründet: er beschränkt seine Explikationen über Geschmack und Geschmacksurteil strikt und durchgängig auf die kontemplative Seite der Einbildungskraft.

In der objektiven Variante des Geschmacksurteil: Das Gegebensein des Gegenstandes erfolgt nicht durch unsere (nachbildende) Einbildungskraft, sondern durch die „Technik der Natur“, wählen wir, (wenn wir „organisierter Körper“ richtig verstanden haben) ein organisches Gebilde aus den Reichen von Fauna und Flora zum Objekt unserer Zweckbegierde.

Jetzt ist der Gegenstand nicht bloß zweckmäßig dadurch, daß er unsere Freude an einer zweckmäßig erscheinenden Form befriedigt, sondern er ist auch für sich selbst ein Zweck, ein Zweck seiner selbst, er ist das Produkt eines Naturzweckes. Der Prozeß des Hervorbringens und das Produkt dieses Prozesses sind jeweils identisch, bis der natürliche Tod die Identität beider zerstört. Dieser kann auch durch die Verzehrung der Zweckprodukte (von Fauna und Flora) durch höhere Arten, am höchsten Ende durch die Nicht-mehr-Art Mensch erfolgen.

Dem Begriff des organischen Gegenstandes ist der Begriff seiner teleologischen Selbstvollendung inhärent, fehlt also nur noch die Anschauung desselben durch erfahrbare Exemplare, um deren Zweckmäßigkeit unserem Geschmacksurteil

schmackhaft zu machen. Dieses urteile begrifflos, aber nach gegebenen Begriffen, - ein auflösbarer Widerspruch, dessen immanente Relationen deutlich wurden. Mit diesem Begriff einer inhärenten teleologischen Selbstvollendung: (salopp gesagt) ein Huhn kulminiert in seinem Ei, ein Apfelbaum in seinem Apfel, haben wir gegen Kants Transzendentalismus konsequent ontologisch gedacht.

Allerdings läßt sich an der hier formulierten Aussage Kants über „unseren Begriff vom Zweck", den wir dem Naturprodukt „unterlegen", noch nicht eindeutig entscheiden, ob Kant das Telos auch in der organischen Natur (wie in der kosmischen Weltnatur) abgelehnt hat, weil es sich um eine erschlichene (theo)ontologische Voraussetzung handle. Die Mehrdeutigkeit von „Vorstellen" verhindert eine eindeutige Klärung. ]

Obzwar unser Begriff von einer subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen, nach empirischen Gesetzen, gar kein Begriff vom Objekt ist, sondern nur ein Prinzip der Urteilskraft, sich in dieser ihrer übergroßen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verschaffen (in ihr orientieren zu können): so legen wir ihr doch hiedurch gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen nach der Analogie eines Zwecks bei; und so können wir die Naturschönheit als Darstellung des Begriffs der formalen (bloß subjektiven), und die Naturzwecke als Darstellung des Begriffs einer realen (objektiven) Zweckmäßigkeit ansehen, deren eine wir durch Geschmack (ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust), die andere durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen) beurteilen.

[Auch in diesem Absatz bleibt die Ungewißheit bestehen, und sie dürfte auf dem Boden des Kantischen Transzendentalismus auch nicht zu beseitigen sein. Zunächst soll die empirische Gesetzmäßigkeit der subjektiven natürlichen Zweckmäßigkeit (organischer Naturen) „nur ein Prinzip der Urteilskraft sein." Diese verschaffe sich dadurch eine gewisse Orientierung in der „übergroßen Mannigfaltigkeit der Begriffe." (Dagegen würde wohl jeder heutige Botaniker, jeder Zoologe, ohnehin jeder Wissenschaftler, der sich mit der Evolution des organischen Lebens auf diesem Planeten beschäftigt, vehement protestieren.)

Schließlich aber sollen wir doch die „Naturzwecke als Darstellung des Begriffs einer realen (objektiven) Zweckmäßigkeit ansehen" können. Wenngleich unmittelbar davor von einer „Analogie des Zweckes" gesprochen wird, unter der unser Erkenntnisvermögen befugt und befähigt sei, die orientierende Kategorie der „subjektiven Zweckmäßigkeit" auf Organismen anzuwenden. Doch steht dieses Argument unter einer Gleichsam-Klausel, worin sich die Kantische Als-Ob-Lehre (um nicht zu sagen -Ideologie) abermals bemerkbar macht.

Konstruieren wir demnach lediglich so etwas wie einen Schein einer „realen (objektiven) Zweckmäßigkeit", weil auch unsere Begriffe („durch Verstand und Vernunft") die wirkliche Realität und Objektivität der organischen Natur nicht erreichen?

Konstruierende Als-Ob-Urteile (die gleichwohl „orientierend“ sein sollen) verbleiben demnach sowohl unsere lusterfüllten Geschmacksurteile über Naturschönheiten wie auch unsere logischen Urteile über Naturlebendiges. Die Problematik dieses transzendentalen Begründungs-Ansatzes, der einerseits eine rationale Ästhetik, andererseits eine ebenso rationale Biologie begründen soll, liegt nun wie ein (fast) schon offenes Buch vor uns.

Daher nochmals ein (an)klagendes Fazit: Die Annahme, daß die Zweckmäßigkeit, die ein Naturprodukt als Zweck seiner Prozeßnatur hervorbringt (von Kant in entlarvender Formulierung als „subjektive Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen“ bezeichnet, reduziert den (ontologisch verstandenen) Zweckbegriff auf einen regulativen Gebrauch, der die wirklich objektive Existenz für sich seiender Naturzwecke (von Tieren und Pflanzen) zu bestreiten scheint.

Man hat in dieser Denkhaltung Kants, wie schon erwähnt, auch ein Erbe Descartes und anderer neuzeitlicher Reduktionismen gesehen. Dem sei, wie ihm sei, Tatsache bleibt, daß Kants Transzendentalismus nicht über die ontologische Klippe gesprungen ist. Ein Faktum, das erhebliche Folgen für die nachfolgenden Systeme des Deutschen Idealismus haben sollte. ]

Hierauf gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilskraft in die der ästhetischen und teleologischen; indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit (sonst auch subjektive genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust, unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit (objektive) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen, verstanden wird.

[Diese Einteilungssätze sind, wie gezeigt, im Kantischen Sinne zu verstehen. Kants transzendentale Philosophie rüstet das Subjekt (des modernen Menschen) unendlich auf und zugleich unendlich ab. Sie verleiht ihm höchste Verantwortung aus Freiheit, schon vor deren Kulmination in der Moralität der praktischen Vernunft, entlastet ihn aber von der Realitätsfrage: ob seinen ästhetischen und teleologischen Begriffen mehr als nur (orientierende) Analogie-Macht zukomme. Eine Frage, die allein im Reich der praktischen Vernunft für unzulässig erklärt wird. War dies das Resultat einer Aufklärung, die sich von den vormodernen Ordo-Prinzipien emanzipierte und bereit war, dafür die Rechnung zu bezahlen?]

(1)In einer Kritik der Urteilskraft ist der Teil, welcher die ästhetische Urteilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig, weil diese allein ein Prinzip enthält, welches die Urteilskraft völlig a priori ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, (2)nämlich das einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnisvermögen, ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden könnte: anstatt daß gar kein Grund a priori angegeben werden kann, ja nicht einmal die Möglichkeit davon[104] aus dem Begriffe einer Natur, als Gegenstande der Erfahrung im allgemeinen sowohl, als im besonderen,

erhellet, (3)daß es objektive Zwecke der Natur, d.i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich sind, geben müsse; sondern nur die Urteilskraft, ohne ein Prinzip dazu a priori in sich zu enthalten, in vorkommenden Fällen (gewisser Produkte), um zum Behuf der Vernunft von dem Begriffe der Zwecke Gebrauch zu machen, die Regel enthalte, nachdem jenes transzendentale Prinzip schon den Begriff eines Zwecks (wenigstens der Form nach) auf die Natur anzuwendenden Verstand vorbereitet hat.

[(1)Kant macht eine „Kritik der Urteilskraft" (eine transzendentale Begründung derselben)von einer apriorischen Reflexion über die Natur abhängig: somit wäre auch die ästhetische Urteilskraft, als Teil der gesamten oder fundamentalen Urteilskraft durch eine apriorische Natur-Reflexion begründbar. (Das Prinzip der Freiheit, das sich demnächst breit und mächtig präsentieren wird, ist hier noch in die beiden Embryos von Apriorität und Reflexion eingepuppt.)

(2) Die apriorische Naturreflexion wird näher bestimmt als „formale Zweckmäßigkeit der Natur", die trotz ihrer unübersehbaren Vielfalt, weil sie unter speziellen Gesetzen differenter empirischer Wesen erscheint, für unser Erkenntnisvermögen als orientierende (Analogie)Kategorie nützlich ist. Ohne diese Orientierung könnte „sich unser Verstand nicht in sie finden" – mit anderen Worten: er könnte Kreise nicht von Löwen, Propeller nicht von Tulpen unterscheiden. Daß dazu die formale Zweckmäßigkeit (aller erscheinenden Wesen) nicht genügt, scheint Kant durch deren Subsumtion unter die „besonderen (empirischen) Gesetze" zuzugeben.

Die genannte Apriorität fällt somit gänzlich in die Agenda unserer reflektierenden Urteilskraft, unter keinen Umständen in einen (apriorischen)Begriff der Natur und unter keinen Umständen in einen spezifizierten allgemeinen Erfahrungsgegenstand namens Natur.

Der ontologische Einwand gegen dieses (Kantische) transzendentale Argument lautet: Wenn die substantiellen Unterschiede zwischen Kreis, Löwe, Propeller und Tulpe auf das Letztkonto unseres empirischen Urteilens über empirische Erscheinungen empirischer Wesen zurückgehen, dann ist dieses apriorische Prinzip gerade nicht zureichend, die genannten vier Wesen wirklich unterscheiden zu können.

Es wird nur empirisch unterschieden, und die Experten dieser speziellen Unterscheidungen können unter keinem allgemeinen Prinzip über deren Relationen irgendetwas Vernünftiges aussagen: die Unterschiede meines Reviers sind meine Unterschiede, und die aller anderen sind nur die aller anderen.

Unzureichend bleibt das (negative) Apriori auch dann, wenn der Anteil unseres Verstandes und unserer Vernunft an einer gegebenen und unserem Erkenntnisvermögen vorgegebenen Welt zugegeben wird. Denn das Urteilen unter reflektiertem analogem Vorbehalt würde nicht nur die organische Natur betreffen, sondern unser gesamtes Urteilen über alle Welt(en).

Es würde zweifelhaft, ob außer uns überhaupt eine Welt vieler Welten existiert. Und „überhaupt“ kann nur bedeuten: in einem Allgemeinen als Grundprinzip von Welt überhaupt, in dem die Besonderheiten und Individualitäten der diversen Welten aus begründeten Begriffen erkennbar sind.

Mit anderen Worten: Die formale Zweckmäßigkeit ist in die hierarchischen Systeme von Kreis, Löwe, Propeller und Tulpe nach deren jeweils geltender empirischer Gesetzeslage metaanalog - wirklichkeitsfähig - integriert. Sie selbst bleibt bei Kant jedoch ein „allgemeinheitsloses Allgemeines“, - ein prinzipienloses Prinzip.

Diesen Argumenten würde Kant vermutlich auch zustimmen, jedoch nicht unter der idealistischen System-Prärogative, daß ein einziges Vernunft-Super-System jemals die (theoretische oder gar praktische) Deutungshoheit übernehmen könnte, um aus einem endzwecklichen Zweck die vielen Welten der einen Welt zu deduzieren.

(3) Unsere Wissenschaften der Natur, speziell Botanik und Zoologie und deren evolutionswissenschaftliche Abteilungen würden der Kantischen Zweckauffassung als einer bloßen Zweckregel für unsere Orientierungen und unsere Erkenntnismethoden an und in der Natur vermutlich vehement widersprechen. Wozu haben sie sich angestrengt, die objektive Natur objektiv zu erkennen? Wozu haben sie uns ein wissenschaftliches Weltbild, das alle theologischen und philosophischen Weltbilder als Ideologien entlarvt hat, erobert und geschenkt?

Gegen diese stolze Selbstüberzeugung hat das transzendentale Argument einen schwachen, einen kaum noch öffentlichkeitsfähigen Stand: Die modernen Wissenschaften könnten nämlich noch so lange nach Dingen (Organismen) mit inkarnierten Zwecken suchen, - wenn sie das Prinzip der Zweckmäßigkeit nicht apriori in ihrem Arsenal verständiger und vernünftiger Begriffe mitbrächten und anwendeten, könnte sie niemals fündig werden.

(Dennoch kollidieren ontologische und transzendentale Begründung, wie gezeigt. Daß sich unsere modernen Wissenschaften darüber kaum noch bekümmern und sorgen, kaum noch informieren und bilden, dient ihnen anscheinend zum Vorteil einer erfolgreichen Selbstimmunisierung, nicht-anscheinend zum Nachteil einer kollektiven Selbstblendung.)]

Der transzendentale Grundsatz aber, sich eine Zweckmäßigkeit der Natur in subjektiver Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen an der Form eines Dinges als ein Prinzip der Beurteilung derselben vorzustellen, läßt es gänzlich unbestimmt, wo und in welchen Fällen ich die Beurteilung, als die eines Produkts nach einem Prinzip der Zweckmäßigkeit, und nicht vielmehr bloß nach allgemeinen Naturgesetzen anzustellen habe, und überläßt es der ästhetischen Urteilskraft, im Geschmacke die Angemessenheit desselben (seiner Form) zu unseren Erkenntnisvermögen (sofern diese nicht durch Übereinstimmung mit Begriffen, sondern durch das Gefühl entscheidet) auszumachen.

[Dieser und der nächste Absatz bringen nochmals, nun aber präzisiert und auf den (Kantischen) Punkt gebracht, das transzendentale Argument als begründetes, und indirekt das ontologische Argument als unbegründetes vor. Die Unbestimmtheit, die das transzendentale Argument konstituiert (!), ist zugleich das Argument der Freiheit (modern gesprochen: der Freiheit der Wissenschaft und Forschung und ohnehin des ästhetischen Geschmackes), dem im Feld der Naturerkenntnis allein die empirischen Argumente und Erkenntnisse der empirischen Sachen und ihrer Gesetze eine objektive Notwendigkeit verschaffen.

Im Feld der Künste und ihrer Geschichte, behält der Geschmack mit seiner Lust und Unlust das letzte Wort über (jenseits) der jederzeit bestreitbaren Objektivität seiner Urteile. Er ist mit seiner Abdankung jederzeit im Voraus einverstanden. Seine Relativität ist seine Macht, und je ohnmächtiger, umso „demokratischer." Kants Absage an systematische apriorische Systeme, die aus Ideen oder Begriffen eine teleologisch verfaßte Welt oder Natur ableiten, ist entschieden.

Durch das spätere evolutionäre Weltbild, das ohne teleologische Hierarchien nicht auskommt (beispielsweise zwischen der anorganischen und der organischen Natur, und ohnehin innerhalb dieser selbst), hätte sich Kant vermutlich nicht „bekehren" lassen zu einer universalen Vernunft, die dem evolutionären Bau einer organisierten Welt von Welten zugrundeliegen könnte. Noch weniger zu einer evolutionären Geschichte der Künste (und Religionen), die durch bestimmte (religiös gegründete) empirische Substanzen und Gesetze eine verbindliche Entwicklung im Sinne einer Höherentwicklung ermöglicht haben oder ermöglichen, ohne welche allerdings auch die Einsicht in reale Verfallsgeschichten durch Spätkulturen (der ausgelaugten ersten Substanzen altgewordener Künste und Religionen) unmöglich wird.

Kants später vorgebrachtes „übersinnliches Substrat", das dem ästhetischen Geschmack wenigstens ein Vorschlagsrecht auf Allgemeinheit seiner ästhetischen Urteile garantiere, soll daher völlig frei von allen objektiven Anmaßungen Geschichte der Künste sein und bleiben, unveränderbar sich selbst genügend in jeder Art und Unart von Kunst und Schönheit oder Unschönheit.

Die spätere Kunstwissenschaft hat diese These seit dem Historismus des 19. Jahrhunderts auf ihren Punkt gebracht: Jede Epoche der Kunst sei, was immer sie hervorbringt, „unmittelbar zu Gott." - Dieses Nichtirrenkönnen des Geschmackes, der keine strikte (erforschte) Objektivität zu fürchten brauche, wurde bereits Kantisch eruiert und kritisch erörtert.]

Dagegen gibt die teleologisch-gebrauchte Urteilskraft die Bedingungen bestimmt an, unter denen etwas (z.B. ein organisierter Körper) nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurteilen sei; kann aber keinen Grundsatz aus dem Begriffe der Natur, als Gegenstandes der Erfahrung, für die Befugnis anführen, ihr eine Beziehung auf Zwecke a priori beizulegen, und auch nur unbestimmt dergleichen von der wirklichen Erfahrung an solchen Produkten anzunehmen: wovon der Grund ist, daß viele besondere Erfahrungen angestellt und unter der Einheit ihres Prinzips betrachtet

werden müssen, um eine objektive Zweckmäßigkeit an einem gewissen Gegenstande nur empirisch erkennen zu können. –

[Kant konstruiert einen zweifach unversöhnbaren Gegensatz, um unsere Annahme von konkreten Zwecken in der Natur zu kritisieren. A) Einen metaphysischen Gegensatz: da kein teleologisch operierender universaler Naturbegriff vorhanden sei, sind in aller Natur auch keine empirisch konkret geltenden Zwecke annehmbar. Ein normatives Denken in universales Zwecken, die der Natur inhärieren, überfliege unlauter und unzulässig die Grenzen unserer Erfahrung.

B) Einen wissenschaftsgeschichtlichen (epistemischen) Gegensatz: da der Prozeß der Wissenschaften, aus besonderen Erfahrungen und Erkenntnissen gewisse empirische Gesetze für konkrete empirische Realverläufe in der Natur anzunehmen, prinzipiell unabschließbar sei, sind auch aus dieser (vermeintlichen) Quelle keine objektiv-rationalen Bedingungen für einen normativen Gebrauch unserer teleologische Urteilskraft zu schöpfen.

Das Argument unter A) führt auf den schon vertrauten Gegensatz von transzendentalem und ontologischem Argument zurück. Diesen als bloßen Glaubensgegensatz unter subjektiven Bedingungen zu interpretieren, wäre subrational. Was für ein Mensch einer sei, das entschiede darüber, ob er diese oder jene Denkweise wähle bzw. immer schon gewählt habe: ein irrationales Argument, somit kein Argument.

Das Argument unter B) läßt uns bezüglich der seit Kant möglich gewordenen Wissenschaftsentwicklung ratlos zurück: ein Beispiel aus ihrer Legion: Eine Supernova, wie für Betelgeuse „demnächst“ zu erwarten, produziert jenen Stoff, aus dem die Träume nachfolgender neuer Sonnen gebraut werden.

Mögen unendlich große Teile des kollabierenden Sternes auch verschrumpfen und an ihrem zeitlichen Ende „nur“ einen Beitrag zur Bildung des Schwarzen Lochs im Zentrum der Galaxie abliefern, wäre auch diese Kollabierung ein nicht zwecklos ablaufender Prozeß. Die Fähigkeiten der modernen Wissenschaften, eine „objektive Zweckmäßigkeit an einem gewissen Gegenstande nur empirisch erkennen zu können“, haben sich seit Kant offensichtlich erheblich erweitert.

In der biologischen Evolution müßten allerdings, wollen wir die Station Menschheit nicht als zufällige „dekonstruieren“, gewisse gescheiterte Zwecke zugestanden werden: Millionen Jahre währende Global-Eiszeiten, wie auch das Schicksal der Dinosaurier sowie das vorzeitige Ende vieler anderer Arten in Flora und Fauna durch globale Katastrophen, die unseren Planeten mehrmals in seiner kosmischen Geschichte heimgesucht haben.

Das terrestrische Telos des Gesamtsystems „Natur“ ist vorläufig noch nicht als zufälliges desavouierbar, obwohl dies natürlich immer wieder geschieht, weil unsere frei reflektierende Urteilskraft jederzeit alternativ denken kann: zweckanalogisch oder zufallsanalogisch.]

Die ästhetische Urteilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen, zu beurteilen. Die teleologische[105] ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflektierende Urteilskraft überhaupt, sofern sie, wie überall im theoretischen Erkenntnisse, nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Prinzipien, nämlich einer bloß reflektierenden nicht Objekte bestimmenden Urteilskraft, verfährt, also ihrer Anwendung nach zum theoretischen Teile der Philosophie gehöret, und der besonderen Prinzipien wegen, die nicht, wie es in einer Doktrin sein muß, bestimmend sind, auch einen besonderen Teil der Kritik ausmachen muß; anstatt daß die ästhetische Urteilskraft zum Erkenntnis ihrer Gegenstände nichts beiträgt, und also nur zur Kritik des urteilenden Subjekts und der Erkenntnisvermögen desselben, sofern sie der Prinzipien a priori fähig sind, von welchem Gebrauche (dem theoretischen oder praktischen) diese übrigens auch sein mögen, gezählt werden muß, welche die Propädeutik aller Philosophie ist.

[Es wäre gewiß übertrieben und ungerecht, Kants Kurzdefinition der ästhetischen Urteilskraft auf seine gesamte Transzendentalphilosophie zu übertragen: Dinge nicht nach Begriffen, sondern immer nur nach einer Regel, die die transzendentale Vernunft selbst aufgestellt hat, zu beurteilen. Dennoch ist wohl mehr als nur ein Haar an dieser Analogie verlockend. Wie schon die Wirkungen und Folgerunden des Als-Ob-Prinzips im Raum der reflektierenden Urteilskraft belegen konnten.

Daß ähnliche in der Kritik der theoretischen Urteilskraft nicht fehlen, dürfte mehr als wahrscheinlich sein. Bliebe also am Ende nur die praktische Vernunft, die ein Vermögen wäre, unbeirrt nach (moralischen) Begriffen urteilen zu können, - eine Frage, die ohne genaue Erörterung der Kritik der praktischen Vernunft nicht zu beantworten ist.

Gegen die ästhetische soll die teleologische Urteilskraft kein besonderes Vermögen sein, weil sie als Teilaspekt der reflektierenden Urteilskraft durchschaubar sei: Das Fazit der Kantischen Argumentation in dieser Einleitung seiner „Kritik der Urteilskraft.“ Ein begrifflich fundiertes Prinzip für Gegenstände, die den Anschein von Zweckmäßigkeit erwecken, sei weder vorhanden noch durch ausgeklügelte Such- und Behauptungsprozesse auffindbar.

Der entscheidende Probierstein für diese Aussage dürfte in den Untiefen und Tiefen der Geschichte der Künste und ihrer Geschmacksbildung wie Geschmackszerstörung liegen. Somit in Kants Kunstästhetik, die in seinem System jedoch, wie nach dieser Einleitung erahnbar, erst zu später Kapitelstunde erreicht wird.

Immerhin soll die teleologische Urteilskraft – nach dieser Argumentationsstelle – zur theoretischen Philosophie gehören, wonach der Zweckbegriff eigentlich schon im Feld der Begriffe der Kritik der reinen Vernunft argumentiert worden sein müßte. Die idealistischen Systeme hatten kaum Schwierigkeiten, den Begriff des Zweckes zu einem ihrer höchsten Begriffe zu erheben.

Selbstverständlich als „bestimmenden“, nicht als nur reflektierenden und reflektierten Begriff.

Diese Erhebung ereignet sich in Kants Philosophie nur im Wesen des Menschen als eines moralischen Selbstzweckes. Ansonsten soll der Zweckbegriff, anders als der ästhetische Schönheitsbegriff, zwar etwas zur Erkenntnis der Dinge beitragen können, jedoch auf einer offensichtlich schwankenden Grundlage. Was mir schön oder unschön erscheint, darin kann mein Geschmack nicht irren, aber ebenso nicht ein anderes Ich, dem anderes schön oder unschön erscheint. ]

## IX. Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilskraft

[106] (1)Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntnis derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Übersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntnis. (2)Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs, unter der anderen Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die große Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist in sofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen.[106] –

[(1) Kants unhintergehbaren Begründungssätze für jedes theoretische und jedes praktische philosophische System, das die Grenzen unseres Verstandes und unserer Vernunft nicht überschreitet, aber auch nicht unterbietet, wurden auch von den idealistischen Systemen nicht (mehr) in Frage gestellt. Ihr Hinausgehen über Kant war ein anderes, wie schon mehrmals angedeutet.

Hätten wir für die Objekte unserer Sinne (vom Einzeller-Virus bis zur Galaxie) keine Prinzipien eines apriorischen Verstandes, wären unsere Urteile über alles in der Welt immer nur volatil: von Wechselkursen der Wahrheit bedroht.

Und wären die Grundsätze unserer Freiheit „vernunftbefreit“, wären sie keine Grundsätze, sondern nur – bestenfalls – „ästhetische“ Grundsätze, ungefähr so volatil, wie die Einfälle der Künste in einer postmodern-modernen Kultur.

Sie wären daher auch durch moderne Wissenschaften jederzeit gefährdet und aufhebbar. Eine „unbedingt-praktische Erkenntnis“ durch übersinnliche Vernunft wäre ein altes Märchen für moderne Erwachsene. Noch sei das Gehirn nicht vollständig erforscht, bekennt der übliche prominente Gehirnforscher, doch weiß er schon jetzt - kraft seines apriorischen Gehirnverstandes -, daß ein „freier Wille“‘ Nonsens ist. Denn feststeht, daß alle mentalen Leistungen nur als Folgen von neuronalen Prozessen möglich und wirklich sind. Aus dieser wissenschaftlichen Wahrheit könne sich der Neurobiologie nicht entlassen.

Die erkannten Kausalbeziehungen des Gehirns seien „einfach überwältigend gut“, denn sie „gehorchen den Naturgesetzen.“ - „Also muß das, was im Gehirn passiert, ob das eine Entscheidung, ein motorischer Akt oder eine Gefühlswallung ist, die Folge des unmittelbar vorausgegangenen Systemzustandes sein, das geht nicht anders. Da ist also keine Kraft, die irgendwie außerhalb des Gehirns zu verorten wäre, die Hirnprozesse irgendwie beeinflußt.“ (Die Presse, Wissen und Innovation, W5, 15. Februar 2020.) Entdecke den Gedankenfehler.

(2) Anders als unser moderner Gehirnforscher plädiert Kant für eine „gänzliche Absonderung“ des Naturbegriffs vom Freiheitsbegriff. In und für die Welt der Begriffe wird man dies auch unbedingt zugeben müssen, weil wir sonst keine Anfangs-Gründe erreichen, die uns erlauben, in bestimmten Begriffen die unfreie Natur und deren Gesetzlichkeit wie auch die völlig anders gearteten Gesetzlichkeiten in den Arealen des menschlichen Denkens und Wollens zu begreifen.

Die Begriffe der beiden Kausalitäten (Natur und Geist) wechselwirken nicht: weder ist die Natur aus menschlicher Freiheit, noch diese aus den Begriffen der Natur abzuleiten. Doch dies schließt keineswegs aus, daß die Realitäten der beiden „grundverschiedenen“ Begriffe in einem Wesen namens Mensch permanent wechselwirken bis hin zu gegenseitiger Förderung oder Hemmung und auch Zerstörung.

Wenn wir Begriff und Realität nicht auch trennen, bürden wir unseren Begriffen unverantwortliche Bürden auf. Das Kontingente der Realität folgt nicht den Notwendigkeiten unserer Verstandes- und Vernunftbegriffe. Ohne transzendentale Prinzipien ebensolcher Begriffe ist unser Begreifen von Natur und Freiheit unmöglich.

Aber die Lebensrealitäten beider Hemisphären wären nicht wirklich freie hier und wirklich unfreie dort, würden sie nicht auch einer Unzahl empirischer Prinzipien und Begriffe folgen. Schon ein krasser Schnupfen kann den Kopf des Denkers zermürben und damit auch dessen Denkfähigkeit, und ein Erdbeben kann gesunde wie demente Menschen als hilflose Kinder der konvulsivischen Mutter Erde erweisen.

Unser Gehirnforscher irrt, weil der superveniente Begriffsverhältnisse nicht als Realitätsverhältnisse denken kann; ein Kantianer würde irren, wenn er die Welt der Realität nur als Epiphänomen der intelligiblen Welt verkennte. Leben und Welt sind nicht Marionetten, die ein Bühnenstück unter der Schädeldecke des Menschen aufführen. Aber ohne Schädel und „gutes“ Gehirn verfällt der Geist des betroffenen Menschen einer ungewollten Agonie. ]

Allein, wenn die Bestimmungsgründe der Kausalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktischen Regel die er enthält) gleich nicht in der Natur gelegen sind, und das Sinnliche das Übersinnliche im Subjekte nicht bestimmen kann: so ist dieses doch umgekehrt (zwar nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem ersteren auf die letztere) möglich, und schon in dem Begriffe einer Kausalität durch Freiheit enthalten, deren Wirkung diesen ihren formalen Gesetzen gemäß in der Welt geschehen soll, obzwar das Wort Ursache, von dem Übersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet, die Kausalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäß ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Prinzip der Vernunftgesetze einhellig, zu bestimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingesehen, aber der Einwurf von einem vorgeblichen Widerspruch, der sich darin fände, hinreichend widerlegt werden kann. *Anmerkung 2* –

[Das freie Übersinnliche im Menschen kann dessen Sinnliches durch praktische Vernunft bestimmen und regieren sowie als Mittel für die Zwecke menschlicher Lebensrealität radikal „instrumentalisieren." Kann nicht nur, sondern muß dies auch unentwegt leisten und durch klugen Verschleiß „nachhaltig" erhalten. Was möglich ist, das soll wirklich werden.

Die Exzeptionen durch Krankheiten, leichte und schwere, Naturkatastrophen wie Kulturkatastrophen (Kriege und Bürgerkriege, aber auch Kulturkollisionen, private und kollektive usf.) sind durch die Kontingenz der Realität unvermeidlich. Diese Kontingenz umfaßt aber nicht die Schlafenszeiten des menschlichen Lebens, die bekanntlich verträumt werden sollen, weil sie verträumt werden müssen: Die Plagen und Freuden jedes Tages erfordern die wiederkehrende Erneuerung aller Kräfte des Menschenlebens. In einer prinzipiellen Fabel dauert das Leben des Menschen nur einen Tag, eine Nacht und noch einen Tag.

Die Natur des Menschen ist somit durch praktische Vernunft bewirkbar, durch diese aber nur insoweit erkennbar, als das Erkennen des Sinnlichen als Mittel zum Entscheiden und Handeln notwendig ist. Diese Wechselwirkung bedarf in Kants System jedoch, da es die Begriffe beider Hemisphären – Natur und Freiheit - streng „absondert", einer eigenen Reflexion auf die Möglichkeit eines Verbindungs-Begriffes und dessen Kausalität, die deren Realität ermöglicht und gewährleistet. Wieder eine Reflexion, die Kant an die Grenzen seiner transzendentalen Philosophie führt.

Daher seine Warnung: Wenn wir die Begriffe unserer grundsätzlichen Vermögen erreicht und formuliert haben, sollen wir zu deren tieferer Begründung nicht endlos weitere Gründe und Abgründe erdenken. Eine vernünftelte Vernunft sei eine verwirrende Gefahr, die allerdings nur im schmalen Feld der theoretischen Vernunft erscheine, somit stets nur eine kleine Minderheit der Menschheit bedrohe.

Eine nichtvernünftelnde Verbindungskausalität ist aber weder unmöglich, noch läßt sie sich durch theoretischen Verstand verbieten. Von dieser Klausel zehrt letztlich

die moderne Gehirnforschung: Die neuronalen Prozeduren des Gehirns produzieren Freiheit, Wollen und Denken, lautet die verführerische Hypothese.

Die (vor)produzierten Begriffe, wie auch die Urbilder und Nachbilder ihrer Realien schlummern noch in den unerforschten Ganglien der schon bekannten Areale des Gehirns. Weil dieses aber anders denkt, gleichsam in jeder Richtung zugleich, entziehe sich die Produktion den Augen eines Wesens, das offenbar seinem unsterblichen Hang, als Homunkulus neu geboren zu werden, jederzeit verhaftet bleibt.

Ein Grundvermögen kann auf empirische Entitäten nur durch Ursachen wirken: Eine Differenz von Grund und Ursache, die in Kants System auch für Gottes Freiheit und Wirken in Anspruch genommen wird. Kants „moralischer Welturheber" bedarf gewisser endlicher Vernunftwesen, die der Moralität fähig werden sollen können, um sich seiner Wirklichkeit in dieser Welt zu versichern.

Es war wohl diese Schranke – die unerkennbaren Freiheitsgesetze des göttlichen Grundes und Grundvermögens nicht erkennen zu können oder nicht erkennen zu sollen -, die Kant bestimmte, den Weg des Idealismus für nicht begehbar zu halten. Die Möglichkeit des ersten und letzten Grundvermögens sei nicht einsehbar, wohl aber alle Argumente gegen diese Einsicht widerlegbar. ]

Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existieren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjekts als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird. Das, was diese a priori und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urteilskraft, gibt[107] den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.

[Der moralische Endzweck der Menschheit steht somit kategorisch fest, seine Ausführung fällt mit dem kontingenten Weltlauf derselben Menschheit zusammen. Kant artikuliert eine Vorausformulierung von Hegels „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit." Bei beiden Philosophen ist der Hiatus zwischen kategorischem Prinzip und dessen Unfähigkeit, konkrete empirische Ausführungsschritte anzugeben, manifest, - gleichfalls als kategorisches Prinzip: In der Geschichte kommt es immer anders, als die Menschheit vorauszudenken beliebt. Diese Unsicherheit ist ihr so sicher, wie für beide Freiheitsphilosophien das letzte Telos der Geschichte.

Daraus folgt eine folgsame Rolle für die Natur, - hier nur als subjektive, als Natur der menschlichen Sinnlichkeit, verstanden: Wäre die Natur nicht zweckmäßig auf und für die Zwecke der moralischen Freiheit und deren (lange) Menschheits-Geschichte

vororganisiert, wäre sie zwecklos im Sinne von unbrauchbar – ein unbrauchbares Mittel, also kein Mittel, die „Absonderung“ von Geist und Natur wäre grundgelegte Realität.

Das dies nicht der Fall sei, dies zu beweisen, setzt sich die apriorische Urteilskraft ins Mittel: Sie erkennt jenen Begriff, der allein zwischen dem Natur- und dem Freiheitsbegriff vermitteln kann: der Begriff einer „Zweckmäßigkeit der Natur“, die uns nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch „an die Hand“ gegeben ist. Daß jeder Weltklimaretter diesen Satz in seinem Sinne deutet und anwendet, ist evident.

Für das theoretische Verständnis von Kants Position wäre die folgende Frage interessanter und vor allem sachdienlicher: Wie und ob überhaupt ein evolutionäres Verständnis von Natur und Naturgesetzen gegen Kants teleologische Deutung der Menschheitsgeschichte argumentieren könnte. Nicht auf dem Niveau von Zeitungen, illustrierten, Magazinen und Fernsehsendungen, sondern als Gespräch mit Erwachsenen, denen die Vernunft noch nicht durch omnipräsente Unterhaltung geraubt wurde.]

(1)Der Verstand gibt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dieses gänzlich unbestimmt. (2)Die Urteilskraft verschafft durch ihr Prinzip a priori der Beurteilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen. Die Vernunft aber gibt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung; und so macht die Urteilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.

[(1) Kants fundamentale Differenzen könnte man versuchsweise wie folgt zusammenfassen: Für die belangbaren Begriffe des Verstandes unserer urteilenden Vernunft ergibt sich nur im Gelände des Moralischen eine nicht unbestimmte Einsicht in ein übersinnliches Substrat. Ist nämlich die moralische Vernunft eines Tages – in der Menschheitsgeschichte phylogenetisch und in der Individualgeschichte ontogenetisch – einsehbar und praktizierbar geworden, offenbart sie ein System von Pflichten und Geboten – gegen uns selbst und gegen andere.

Dadurch macht sie uns - unser Wollen, Entscheiden und Handeln -, nicht zu „Erscheinungen“ einer unerkennbaren Vernunft unerkennbarer Dinge an sich, sondern zu Autonomen einer moralischen Vernunft, deren Autonomie nur durch ein erkennbares übersinnliches Substrat begründbar und verbindlich verwirklichbar ist.

Dergleichen fehle unserer theoretischen und auch unserer ästhetischen Vernunft, wie mit Kant zu ergänzen ist, ohne zu unterschlagen, daß wohl alle Religionen über die von Kant behauptete Unbestimmtheit des übersinnlichen Substrates anderer bis zu oft extrem gegenteiliger Ansicht sind.

Im unübersehbar großen Revier der theoretischen Vernunft sei unser Wissen unüberschreitbar beschränkt: Über den Gründen und den je gegenwärtig zusammenhängenden Zuständen wie auch über den fortwirkenden Entwicklungen der Natur- und Kulturgeschichte walte eine unüberschreitbare (Verstandes)Grenze.

Ebenso über den Begründungen und Wert-Relationen unserer ästhetischen Geschmackspräferenzen in Natur, Kultur und Kunst. Auch diese verbleiben in den Dunst und Schleier von Erscheinungen und deren Erfahrungen gehüllt, ihr wahres Wesen verharre unzugänglich hinter den Erscheinungen unserer Erfahrungen.

(Es gäbe keine Waage, die beispielsweise anzeigen könnte, welche Musik welcher Epoche schwerer ins Gewicht fällt. Wessen Geschmack sich an U-Musik ergötzt, sei weder ärmer noch reicher als ein anderer Geschmack, der es mit E-Musik versucht, - ungeachtet der erfahrbaren Tatsache, daß beide Gewichte unübersehbar viele Subgewichte beherbergen.)

(2) Nochmals reformuliert Kant das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft: Die Zweckmäßigkeit der Natur, die sich in den Urteilen unserer Urteilskraft über die speziellen Erscheinungen und deren Gesetze der Natur zeige, sei eine „Erbschaft" des übersinnlichen Substrats (das unerkennbare Ding an sich in einer seiner Varianten), das uns erlaube, „durch das intellektuelle Vermögen" eine „Bestimmbarkeit" in unseren Urteilen vorzunehmen, - beispielsweise eine ästhetische, aber auch eine teleologische.

Hingegen bestimmt die Zweckmäßigkeit der Moralität (um im Vergleich zu bleiben) *sich selbst* durch ihr „praktisches Gesetz apriori". - Für den heutigen Verstand des modernen Menschen einer Kultur, die sich der Moralität sukzessive und grundstürzend entfremdet hat, eine nur schwer verdauliche Aussage: Nicht soll die Erforschung des Gehirns und des Kosmos der Zwecke höchster sein, auch die Schaffung von Kunstwerken jeder Art soll nur ein Mittel auf dem Weg zum wahren und höchsten Zwecke sein.

Im ersten Fall bleibe die Realisierung des Freiheitsbegriffes stets beschränkt, im zweiten Fall betrüge sie durch Scheinerfolge. (Und die religiöse Realisierung übersteige durch unlautere Schwärmerei alle Grenzen von Verstand und Vernunft.)]

In Ansehung der Seelenvermögen überhaupt, sofern sie als obere, d.i. als solche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, ist für das Erkenntnisvermögen (das theoretische der Natur) der Verstand dasjenige, welches die konstitutiven Prinzipien a priori enthält; für das Gefühl der Lust und Unlust ist es die Urteilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die sich auf Bestimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar praktisch sein könnten; für das Begehrungsvermögen die Vernunft, welche ohne Vermittelung irgend einer Lust, woher sie auch komme, praktisch ist, und demselben, als oberes Vermögen, den Endzweck bestimmt, der zugleich das reine intellektuelle Wohlgefallen am Objekte mit sich führt –

[Der Verstand, modern gesprochen: die Wissenschaft, formuliert für alle Erscheinungen deren konstitutive Prinzipien, die zwar nicht ohne systematische Erfahrungen erreichbar sind, nicht jedoch selbst das synthetische Prinzip der Konstitution ausmachen. Das Gesetz, das der Verstand aus den Kausalitäten der Erfahrungen abstrahiert und unter dem alle Erfahrungen erfolgen, ist mehr und anderes als seine Erscheinungen.

Erleben wir ein Gewitter und bewegen wir uns unter seinen düsteren und blitzenden Wolken, wissen wir um die mögliche Tödlichkeit der Blitze mehr oder weniger Bescheid, ohne ein Heer böswilliger Dämonen als Erklärungsgrund bemühen zu müssen.

Im Feld der autonomen Urteilskraft kann deren Verstand, wie gezeigt, nicht irren, weil das Gefühl der Lust und Unlust konstituiert und bestimmt, nicht aber Begriffe und Empfindungen, die unseren Willen tangieren sollen und müssen, sondern eben nur unsere (Herzens)Gefühle, die (aus)erwählt sind, unser Lust- und Unlustempfinden zu bestimmen.

Diese Gefühle können niemals „unmittelbar praktisch" sein: womit Kant sagen will: sie enthalten keine kategorischen Imperative. (Ich muß Marzipan nicht mögen, aber keine Instanz und keine Institution kann mich verpflichten, dieser Unlust treu zu bleiben, es geschieht ohnehin privatim. Jede Konstituierung eines privaten Prinzips erlaubt mehr als tausend Ausnahmen.)

Eine Etüde auswendig spielen zu lernen, ist des Pianisten Pflicht, wenn er dem Parcours seiner Karriere treu bleiben will. Seinem kranken Kind oder kranken Eltern beistehen, ist des Menschen im Pianisten Pflicht. Die unmittelbare Nötigung steht über der (kultur)vermittelten, und auch das „intellektuelle Wohlgefallen" an der praktizierten moralischen Vernunft überragt wie der gefundene Endzweck alle anderen Zwecke, in dem alle höchsten Vermögen kulminieren.]

Der Begriff der Urteilskraft von einer Zweckmäßigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regulatives Prinzip des Erkenntnisvermögens; obzwar das ästhetische Urteil über gewisse Gegenstände[108] (der Natur oder der Kunst), welches ihn veranlasset, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein konstitutives Prinzip ist.

[Nochmals versucht Kant seine Auffassung vom Verhältnis zwischen regulativem und konstituierendem Prinzip anhand unseres Urteils über die zweckmäßigen Gegenstände („der Natur oder der Kunst") zu verdeutlichen. Ästhetisch urteilen wir demnach konstitutiv, wie soeben am nichtirrenden Geschmack demonstriert, aber hinsichtlich der „Naturbegriffe" unseres „Erkenntnisvermögens" doch nur regulativ.

Wie schon öfter gewährt sich Kant durch einen allzuweit gefaßten Wortgebrauch von „Natur" die Möglichkeit, Kunst und Natur in einen Topf zu werfen, gewissermaßen zu Schaden beider. Die freien Gegenstände der modernen Kunst, wie auch die autonome

Entwicklung der modernen Wissenschaften hätten ihn von seiner Gleichsetzungs-Möglichkeit gründlich kuriert.

Es bedarf schon lange keiner Veranlassungen durch ästhetische Urteile mehr, um die Suche der Wissenschaften nach konstitutiven Naturbegriffen in Schwung zu bringen. Und die Abstraktionen, denen moderne Kunstwerke in der Regel huldigen, finden ihre Analogien meistens an den Formen anorganischer Gegenstände. Was natürlich nicht hindert, daß auch das Organische (als Scheinvorbild) in und durch monströse Erweiterungen oder Verzwergungen als Kunst präsentiert wird. ]

Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnisvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüts für das moralische Gefühl befördert. – Folgende Tafel kann die Übersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach erleichtern. *Anmerkung 3*[109]

[Ein Resümee, über dessen Stimmigkeit der Leser letztlich selbst entscheiden muß, ob er zustimmt oder nicht zustimmt. Kants Denk- oder besser-„Schreibstyl“, entfernte und doch angeblich synthetisch verbundene Begriffe und Kategorien auf engstem Raum zusammenzudrängen, ist weder höflich noch wirklich vermittelnd. Höflichkeit innerhalb der Philosophie und Wissenschaft war für ihn allerdings ohne Belang. Und was die Vermittlung betrifft: für diese gilt, was für den Geschmack gilt: die schreibende kann nicht irren, weil sich das Wohlgefallen an der eigenen Schreibe nicht vermeiden läßt.

Die Erscheinung eines (Als-Ob) Scheins, der allerdings zu Fall kommt, wenn es darum gehen soll, wie von Kant gefordert, alle Bemühungen der Theorie dazu dienend zu machen, „die Empfänglichkeit des Gemüts für das moralische Gefühl“ zu befördern. Daß seine „Kritik der praktischen Vernunft“ mit dem „moralischen Gefühl“ mehr als streng ins Gericht geht, sei nur am Rande bemerkt.]

## Anmerkungen

1

Gesamte Vermögen des Gemüts:

Erkenntnisvermögen

Gefühl der Lust und Unlust

Begehrungsvermögen

Erkenntnisvermögen

Verstand

Urteilskraft

Vernunft

Prinzipien a priori

Gesetzmäßigkeit

Zweckmäßigkeit

Endzweck

Anwendung auf

Natur

Kunst

Freiheit

[110]

[Eine Begriffe-Tabelle ist wie eine Landkarte, in der alle Orte, Straßen, Wege und selbst die Täler und Berge aller Länder verzeichnet sind. Eine großartige Einfältigkeit, ohne die wir nicht mehr orientiert zu leben wüßten. Doch um an die Inhalte des Verzeichneten zu gelangen, ist deren eigene Bewegung – in unserer Erfahrung - immer noch unersetzlich. Begriffe, die nur als Worte einer Tabelle erscheinen, sind blinde Erscheinungen. Um sie sehend zu machen, müssen wir die Orte, Straßen, Wege und selbst die Täler und Berge des Kantischen Landes durchwandern. ]

2

Einer von den verschiedenen vermeinten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturkausalität von der durch Freiheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht: daß, wenn ich von Hindernissen, die die Natur der Kausalität nach Freiheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihrer Beförderung durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf die letztere einen Einfluß einräume. Aber, wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Mißdeutung sehr leicht zu verhüten.

[Besonders in einigen Richtungen der angelsächsischen und neueren amerikanischen Philosophie wird die Kantische Unterscheidung von Natur- und Freiheitskausalität bestritten. Es handle sich um einen Denk- und Sprachfehler, der durch eine Richtigstellung unseres dogmatisch („binär“) unterscheidenden Sprachgebrauchs zu kurieren wäre.

Und selbstverständlich legt jede Philosophie und Wissenschaft, die dem Modell einer umfassenden, alles (natürlichen wie des nichtnatürlichen) Dasein durchdringenden Evolution anhängt, gegen Kants Unterscheidung ihr Veto ein. Eine Diskussion, die teilweise auch die Auseinandersetzungen zwischen dem Neo-Idealismus unserer Tage, etwa Vittorio Hösles und Hans Dieter Kleins „Verhandlungen“ mit empiristisch-szientifischen Standpunkten, leitet und grundiert.

Nach Kants Aussage ist das Argument der Differenz-Leugner selbstwidersprüchlich: nach deren Aussage ist wiederum das Argument der Differenz-Behaupter selbstwidersprüchlich. Somit haben beide Kampfhähne im Ring Platz und demokratisch gleichberechtigte Startpflöcke bezogen, - wir erwarten einen

spannenden und unterhaltsamen Kampf, nicht einen beliebigen Austausch beliebiger Meinungen.

Daß dieser Kampf im vorhin kommentierten Text zur Vorrede und Einleitung von Kants „Kritik der Urteilskraft“ wenigstens teilweise bereits stattgefunden hat, ist die Meinung des Autors dieses Kommentars. Ohne leugnen zu wollen, daß die tieferen Debatten erst nach Kant, weit jenseits des historisch gewordenen Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaften im 18. Jahrhundert, Platz greifen konnten. Nach dem Ende der mythischen Weltzeitalter bedürfen die ewigen Themen der Menschheit einer ewigen Aufklärung.

Wer behaupte, so Kants Kurzargument, die Behinderung oder auch die Förderung der Freiheitskausalität durch ungünstige oder günstige Bedingungen der Naturkausalität beweise doch, daß sich die Differenz-Leugner auf einem Holzweg befinden, befinde sich selbst auf dem dicksten und brettervernageltsten Holzweg.

Kein vernünftiger Mensch leugne das Faktum, daß jederzeit und überall chaotische und nicht-chaotische Systeme von unübersehbaren Wechselwirkungen die beide Grundfaktoren des Lebens aller Menschen und der Menschheit insgesamt prägen. Und nicht nur das Leben, wie Balzacs übermäßiger Kaffeekonsums bewies, der ihm nicht nur die Produktion ganzer Legionen von Romanen ermöglichte, sondern auch sein frühzeitiges Ende als Mensch und Lebewesen besorgte.

Wie sich Kant die „Verhütung“ der „Mißdeutung“ durch die Partei der Differenz-Leugner vorstellte, ist schon nach der intensiven Lektüre von Kants Vorrede und Einleitung zu seiner „Kritik der Urteilskraft“ erahnbar. Prinzipien und Ereignisse, die unter diesen Prinzipien geschehen, sind zweierlei. Was sich im Raum der Prinzipien ausschließt, kann sich im Raum der Ereignisse begegnen. Kann nicht nur, sondern muß dies allezeit und überall verwirklichen. Und unsere Vernunft lange zu, diesen Vernunftunterschied über allem Vernünfteln vernünftig zu begreifen. ]

Der Widerstand, oder die Beförderung, ist nicht zwischen der Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letztern als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Kausalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft) ist die Kausalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjekts, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligible, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben so wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art, den Grund enthält.

[Die Sphäre der Ereignisse ist in Kants Termini die Welt der Erscheinungen, deren Kausalität stets und überall „durchwachsen“ ist, weil Erscheinungen stets mit (fast) allen Erscheinungen beider Prinzipien und ohnehin aller ihrer Subprinzipien kontaminieren und interferieren, - real wechselwirken. Diese sind unserer konkreten

– transzendentalen und empirisch sich kumulierenden - Erkenntnis zugänglich, indes die Sphäre der Prinzipien nur unserer vernünftigen Erkenntnis zugänglich ist.

Würde der empirische Standpunkt behaupten, die Prinzipien existieren real gar nicht, sie wären nur Gedanken oder „Gedankendinge“, wäre sein Argument selbstwidersprüchlich. Denn Ereignisse, die keiner Prinzipien bedürfen um Ereignisse zu sein, wären irreale Ereignisse. Selbst die scheinbar „zufälligsten“ Ereignisse ereignen sich innerhalb nicht-zufälliger Prinzipien und deren Ereignisketten.

Ein Asteroid, von millionenjahrelanger Hand vorbereitet, trifft die Erde und verletzt deren Biosphäre empfindlich: Zufall und Notwendigkeit haben einander durchwachsen. Im ehemaligen Kulturstaat Deutschland gelangt ein Politiker Namens Hitler an die Macht, und wenige Jahre später liegt Europa in Trümmern: zwei völlig andere Arten von Zufall und Notwendigkeit durchdringen einander.

Dennoch mußten die Nachfolger Kants an dessen Prinzipien-Trennung von Natur und Freiheit die Frage stellen, wie zu beweisen und zu begründen sei, daß die Möglichkeit ihrer Interaktion auf der Ereignis- und Erscheinungsebene nicht zufällig sein könne. Kant scheint sich oft erstaunt zu geben: Freiheit könne auf Natur einwirken, weil diese jene nicht daran hindere.

Aber diese nur negative Begründung genügten ihnen nicht. Die systematische Monokausalität beider Prinzipien - Freiheit ist durch sich Freiheit, Natur ist durch sich Natur – schien ihnen ungenügend zur Begründung einer Welt, in der ein transmundanes Wesen wie der Mensch sollte wirkend eingreifen können.

Kants Reflexion über die Kausalität der Freiheit als einer „jener untergeordneten Naturursache“ scheint um dieses Problem zu kreisen, ohne seinen Grund zu erfassen. Empirisch muß menschliche Freiheit auf natürlich existierende Menschen zurückgehen, aber diese Tautologie kann die erste (Grund)Herkunft der Freiheit nicht klären. Wie sogleich die nächste Reflexion zugesteht: der Grund der intelligiblen Freiheit bleibe unerklärlich, das übersinnliche Substrat von Natur und Freiheit verberge sich unerkennbar.]

3

Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein, nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweiteilig (quodlibet ens est aut A aut non A).

Oder sie ist synthetisch; und, wenn sie in diesem Falle aus Begriffen a priori (nicht, wie in der Mathematik, aus der a priori dem Begriffe korrespondierenden Anschauung) soll gefühlt werden, so muß, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der

Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein.

[Auch aus dieser methodischen Erklärung Kants folgerten seine spekulativen Nachfolger, daß unsere (philosophischen) Versuche, das unerkennbare übersinnliche Substrat in seinen letzten Gründen zu erkennen, trinitarisch sein müssen. Also war noch der Weg zu finden, wie das Synthetische als eigentlicher Anfang des Analytischen zu denken wäre. Ein unbedingter Begriff, der seine eigene Bedingung setzt erschien als des Problems entschiedene Lösung.]

20.2.2020

Leo Dorner