

Unverkäufliche Leseprobe



Vittorio Hösle
**Eine kurze Geschichte der deutschen
Philosophie**

Rückblick auf den deutschen Geist

320 Seiten, Gebunden

ISBN: 978-3-406-64864-9

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/11751728>

1

**Gibt es überhaupt eine Geschichte der deutschen Philosophie?
Und hat es je einen «deutschen Geist» gegeben?**

Gibt es eine Geschichte der deutschen Philosophie? Die Frage scheint lächerlich, weiß doch jedes Kind, daß die Deutschen das Volk der Dichter und Denker sind, zumindest gewesen sind; die deutsche Philosophie ist weltweit nicht weniger berühmt als die deutsche Musik und Dichtung. Und doch ist es keineswegs einfach, die Frage zu bejahen. Denn auch wenn es zweifelsohne viele berühmte deutschsprachige Philosophen gegeben hat, bedeutet dies noch lange nicht, daß es von ihnen eine Geschichte gibt, die sinnvollerweise erzählt werden kann. Es gibt ja auch viele Philosophen, deren Namen mit P beginnt, und doch scheint eine «Geschichte der Philosophen, deren Namen mit P beginnt» kein sonderlich sinnvolles Projekt. Es ist unschwer zu sehen, warum: Es fehlt das geistige Band. Man kann die Geschichte eines einzelnen Gegenstandes, etwa eines Menschen, erzählen, sofern man in seinem Leben Konstanten und folgerichtige Entwicklungen erkennt, und man kann die Geschichte mehrerer Menschen erzählen, sofern sie durch ein gemeinsames Thema verknüpft sind: Eine Geschichte des antiken Platonismus von Platon bis Proklos ist die Geschichte von Menschen und Institutionen, die durch eine besondere Beziehung zu Platon gekennzeichnet sind und sich dadurch von anderen Menschen und Institutionen unterscheiden. Aber gibt es etwas, z. B. eine Methode oder ein Thema, das *allen* deutschen Philosophen, und *nur* ihnen, gemeinsam ist? War wenigstens die Entwicklung der deutschen Philosophie ein in sich geschlossenes, eigengesetzliches Ereignis?

Um mit letzterer Frage zu beginnen, so ist die Antwort eindeutig negativ. Wer Sinn und Zusammenhang, wer Wahrheit in der Philosophiegeschichte sucht, muß zumindest die europäische Philosophiegeschichte als Einheit betrachten. Schelling, der seine Münchner Vorlesungen von 1827 «Zur Geschichte der neueren Philosophie» mit einem Kapitel «Über den nationalen Gegensatz in der Philosophie» beschließt, sieht zwar im religiösen Ernst und im Apriorismus etwas, was die deutsche Philosophie von den zwei wichtigsten Nachbarphilosophien, der französischen und der englischen, unterscheidet, betont aber: «Die wahrhaft allgemeine Philosophie kann unmöglich das Eigentum einer einzelnen Nation sein, und solange irgendeine Philosophie nicht über die Grenzen eines einzelnen Volkes hinausgeht, darf man mit Zuversicht annehmen, daß sie noch nicht die wahre sei.» Als dem französischen Philosophen Victor Cousin, der Hegel und Schelling in Frankreich bekannt machte, von patriotischen Landsleuten vorgeworfen wurde, er führe den Feind in das Vaterland ein, entgegnete er zu Recht, in der Philosophie gebe es kein anderes Vaterland als die Wahrheit. In der Tat ist Nikolaus von Kues ohne den Katalanen Ramon Llull, Leibniz ohne den Franzosen Descartes und den Niederländer Spinoza, Kant ohne den Schotten Hume und den Welschschweizer Rousseau nicht zu verstehen; für alle drei war, in unterschiedlicher Form, die antike Philosophie ein Bezugspunkt des eigenen Denkens. Ja, für die christliche mittelalterliche Philosophie sind auch die Einflüsse des islamischen und jüdischen Denkens bedeutend gewesen: Meister Eckhart etwa setzt sich, ganz wie Thomas von Aquin, häufig mit Maimonides und Averroes, aber auch mit dem Perser Avicenna auseinander, häufiger, als die meisten gegenwärtigen Philosophen in unserer globalisierten Welt Denker aus anderen Kulturkreisen diskutieren. Kurz, die Herauspräparierung einer eigenen Geschichte der deutschen Philosophie verkennt die realen Verweisungszusammenhänge in der Weltrepublik des Denkens, scheint ähnlich abwegig wie eine Geschichte der deutschen Mathematik, die offenbar nur als unselbständiger Teil der Weltmathematik existiert. Ebensowenig fällt es leicht, Züge zu finden, die nur den deutschen Philosophen, oder wenig-

stens allen von ihnen, gemeinsam sind. Gewiß ist nahezu die gesamte deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts durch die Aufnahme, oder zumindest die bewußte Kritik, der entscheidenden Ideen der Aufklärung bestimmt. Aber die Aufklärung war, wie ihr bester neuer Historiker, Jonathan Israel, gezeigt hat, ein durchgehend europäisches Phänomen: Nicht nur finden sich deren Ideen in den meisten Ländern Westeuropas, die wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge, die realen ideengeschichtlichen Konstellationen, sind nationenübergreifend gewesen. Und umgekehrt stehen einzelne deutsche Philosophen sehr weit voneinander ab – was verbindet etwa Kant und Nietzsche? Ist es nicht viel natürlicher, jeden von beiden mit Hume in Verbindung zu bringen, als beide miteinander?

Der Verdacht drängt sich also auf, daß «deutsche Philosophie» ein artifizielles Konstrukt ist, das sich nichts anderem verdankt als dem Bedürfnis der deutschen Nation und des deutschen Nationalstaates, sich eine geistig anspruchsvolle Identität zu verschaffen. Es kann schwerlich ein Zufall sein, daß Bücher mit Titeln wie «Deutscher Sinn und Witz» (1828) oder «Geist deutscher Klassiker» (1850) noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts selten sind, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts im Zusammenhang mit der deutschen Einigung zunehmen («Deutscher Geist und deutsches Schwert», 1866; «Deutscher Geist und deutsche Art im Elsass», 1872; «Deutsches Herz und deutscher Geist», 1884) und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geradezu wuchern. Und zwar sind es keineswegs nur Bücher, die man heute bestenfalls mit der Pinzette anfaßt, die den deutschen Geist bemühen, wie etwa Arthur Trebitschs, des bekannten, Hitler fördernden und von ihm bewunderten Antisemiten jüdischer Herkunft, «Deutscher Geist – oder Judentum: der Weg der Befreiung» von 1919. Auch erstrangige Gelehrte wie Ernst Troeltsch und Hans Baron sowie Ernst Robert Curtius haben Werke zum deutschen Geist verfaßt.

Daß es inzwischen um den deutschen Geist still geworden ist, hat nicht nur mit der Katastrophe des Nationalsozialismus zu tun. Denn nach dieser erfolgte durchaus noch eine Bemühung, den deutschen Geist zu erfassen, deren bedeutendstes Dokument

Thomas Manns Roman «Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde» war. Eine solche Bemühung scheint heute jedoch nicht mehr zum Selbstverständnis eines Zeitalters zu passen, das übernationale Einheiten wie die Europäische Union bildet und dessen Wesen die Globalisierung ist. Und doch bedeutet dieser epochale Wandel nur, daß es abwegig geworden ist, von der heutigen deutschen Philosophie als einem eigenständigen Gebilde zu reden, das mehr ist als eine Menge äußerlich verbundener Gegenstände. Es bedeutet nicht, daß dies auch für die Vergangenheit gilt. Gerade weil der deutsche Geist, wenn es ihn je gegeben hat, vergangen ist, kann nun mit größerer Distanz und Objektivität der Frage nachgegangen werden, wie es um ihn bestellt gewesen ist. In der Tat wird der Geisteshistoriker, der die verschiedenen westeuropäischen Kulturen seit dem Ende des Mittelalters studiert, den Eindruck nicht leicht los, daß gewisse Fragestellungen und Zugangsweisen zur Welt in einigen europäischen Kulturen stärker ausgeprägt sind als in anderen. Zwar gibt es in jeder Kultur stets Ausnahmen, die dem Mainstream einer anderen Kultur näherstehen als dem eigenen; aber das ändert nichts daran, daß es in den meisten Kulturen so etwas wie einen weltanschaulichen Mainstream gibt, der oft von demjenigen anderer Kulturen abweicht. Das mag sich im Zeitalter des Internets, in dem man mit Menschen aus anderen Kontinenten schneller und häufiger kommuniziert als mit den unmittelbaren Nachbarn, rasch ändern.

[...]

Der eigentliche Grund, warum auch zu Anfang eines Jahrtausends, das nicht mehr ein europäisches sein wird, eine erneute Erzählung der Geschichte der deutschen Philosophie sinnvoll ist,

ist die außerordentliche Qualität dieser philosophischen Tradition, die nur von derjenigen der Griechen übertroffen wird. Dies ist ein massives Werturteil, und der Leser sei gewarnt: Er wird deren viele in diesem Buch finden, das, halb Essay, halb Historie, die deutsche Philosophie bewußt auf den deutschen Idealismus als ihren Höhepunkt hin interpretiert und unweigerlich von der Philosophie seines Verfassers geprägt ist. Jeder Historiker muß auswählen, und mein zweites Auswahlkriterium ist in der Tat die Qualität einer Philosophie. Vollständigkeit ist hier nicht im mindesten angestrebt; ich konzentriere mich auf die Größten und ignoriere nur in ihrer eigenen Zeit einflußreiche Schulphilosophen. Was Horaz von den Dichtern sagt, daß weder die Menschen noch die Götter ihnen gestattet, mittelmäßig zu sein, gilt in noch höherem Maße von den Philosophen; zudem haben eine generationenübergreifende deutsche Kultur nur die Klassiker geformt. Es sollen hier nur diejenigen Denker behandelt werden, die wichtige Einsichten errungen haben oder wenigstens Licht werfen auf Eigenarten der deutschen Kultur und ohne die deren Entwicklungsgang nicht plausibel gemacht werden kann. Aber was macht die Bedeutung eines Philosophen aus? Die Philosophie hat es mit der Wahrheit zu tun, und unweigerlich schreiben wir einem Philosophen dann einen hohen Rang zu, wenn er erstmals bestimmte Wahrheiten erkannt hat. Gleichzeitig ist aber die Philosophie ein so komplexes Unternehmen, Wahrheit in ihr etwas so Vielschichtiges, daß wir einen Philosophen auch dann als bedeutend anzuerkennen haben, wenn er einen Gedanken zu Ende gedacht hat, der sich zwar später als falsch herausgestellt hat, aber eben nur dank seines Mutes, sich auf ihn einzulassen. Die Herausarbeitung von Phänomenen, die Fähigkeit, die eigene Zeit auf den Begriff zu bringen, Reflexionen zur Begründung philosophischer Geltungsansprüche, Subtilität in der Begriffsbildung, Präzision in der Analyse von Argumenten, ein Blick für das Wesentliche an den Ergebnissen der Wissenschaften, das Brückenschlagen zwischen verschiedenen Sphären der Wirklichkeit, das Verfassen dichter, manchmal auch literarisch glanzvoller Texte sind allesamt philosophische Tugenden, die nur selten vereint auftreten. Die Gerechtigkeit ge-

bietet es, Größe manchmal auch bei zwei Denkern anzuerkennen, die methodisch und inhaltlich einander geradezu entgegengesetzt sind.

Aber sind nicht Werturteile unweigerlich subjektiv? Nun, diese Überzeugung ist selbst eine philosophische Position, die sich spät erst gebildet hat. Wenigstens wird der Leser am Ende dieses Buches wissen, wie es zu ihr gekommen ist und warum sie sich nicht von selbst versteht. Will er aber erfahren, was das leitende Erkenntnisinteresse des Autors dieses Buches ist, so sei ihm gestanden, daß es durchaus ein persönliches ist. In Italien geboren und aufgewachsen, lernte ich Deutsch als Fremdsprache, und die enthusiastische Aneignung der deutschen Sprache, Literatur, Philosophie und Geisteswissenschaften füllte den größten Teil meiner Jugendzeit aus, in der ich lutherischen Religionsunterricht genoß. Seit mehr als einem Jahrzehnt lebe und lehre ich, inzwischen Amerikaner und mit einer Koreanerin verheiratet, an der führenden katholischen Universität der USA. Mein Blick auf Deutschland ist nicht mehr ein interner, sondern wie derjenige eines Ausländers, der zwei Dinge begreifen will: welche Faktoren den Aufstieg der deutschen Philosophie zu einer der zwei faszinierendsten in der Menschheitsgeschichte begünstigt haben und wieso, trotz dieser philosophischen Tradition, die moralisch-politische Katastrophe von 1933–1945 erfolgen konnte.

Das Buch hat durch die kritische Lektüre meines Vaters, Johannes Hösle, sowie meiner Freunde Karl Ameriks, Roland Galle und zumal Carsten Dutt während ihrer Zeit als Fellows am Notre Dame Institute for Advanced Study enorm profitiert; auch hier sei ihnen dafür herzlich gedankt.

Kant (1724–1804) ist in mancherlei Hinsicht der Gegenpol zu Leibniz. War dieser Kosmopolit, wie man sagen könnte, der letzte europäische Philosoph deutscher Herkunft, ist Kant, der nie das eigentliche Preußen, den östlichen Teil des Königreichs, verließ, zwar keineswegs nationalistisch gesinnt (während der russischen Besetzung Königsbergs war er loyaler Untertan der Zarin), aber doch erstens durch und durch deutsch. Seinet- und der von ihm inspirierten Philosophen wegen wurde das Studium der deutschen Sprache, in der er alle seine wichtigen Schriften verfaßte, für Philosophen aller Länder anderthalb Jahrhunderte lang geradezu zur Pflicht. Gleichzeitig hat Kant die empiristische Tradition Englands viel ernster genommen als Leibniz, der, anders als er, Englisch konnte. Hatte der Professorensohn und -enkel Leibniz zweitens die Universitäten gemieden, blieb Kant, kleinbürgerlicher Herkunft, fast sein ganzes erwachsenes Leben lang, von sechs Jahren als Hauslehrer abgesehen, der Institution verbunden; sie gewann dadurch nationales und internationales Prestige als ein Ort, in dem nicht nur Zunftinteressen, sondern auch intellektuelle Neuerungen ihren Platz hatten. Auf dieses Prestige konnte sich dann Humboldts Reform der Universität im frühen 19. Jahrhundert stützen. Hatte Leibniz die Infinitesimalrechnung als Twen begründet und war er mit seinem System fertig, bevor er vierzig wurde, war Kant drittens ein Spätzünder: Sein erstes epochales philosophisches Werk, die «Kritik der reinen Vernunft», publizierte er 1781 mit 57 Jahren; vorher hatte nur seine «Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral» (1764) einen (zweiten) Preis der Berliner Akade-

mie der Wissenschaften erhalten. Kant ist dabei die Ausnahme, nicht Leibniz: Systembildung als Mittzwanziger und -dreißiger ist in der Philosophie ebenso häufig wie in der Mathematik Spitzenleistungen im selben Alter. So gelangte Kants Schüler Johann Gottfried Herder vor seinem zwanzig Jahre älteren Lehrer zu Prominenz. Brillanz ist mit Gediegenheit durchaus kompatibel; doch ging Kant jene ab. Und da Brillanz, auch gediegene, leicht blendet, ist dem Anfänger in der Philosophie das Studium Kants dringend zu empfehlen, zumal es nicht nur den Scharfsinn schult, sondern jenen sittlichen Ernst vermittelt, ohne den Philosophie selten mehr ist als das Lösen von Puzzles.

Um seine Ideen auszuarbeiten, brauchte Kant, wie gesagt, viel Zeit. Zwar haben sich diese viel kontinuierlicher entwickelt, als man lange meinte. Doch ohne das stille Jahrzehnt vor 1781, fast ohne Publikationen, ja, selbst ohne Auftritte in Talkshows und ohne Blogs, wäre Kant heute nur Experten bekannt; er nahm sich, unbehelligt von universitären Evaluierungskommissionen, die Zeit, die er brauchte, um seine Philosophie neu zu strukturieren und zu begründen. Ja, es bleibt schwindelerregend, wie er in den folgenden siebzehn Jahren, die ihm verbleibende Zeit auf einzigartige Weise nutzend, eine Fülle auch architektonisch vollkommener Werke zu den verschiedensten Fragestellungen vorlegte. Dabei entwickelte er seine Konzeption der Philosophie ständig weiter; die ausgleichende «Kritik der Urteilskraft» von 1790 war 1781 noch gar nicht vorgesehen, sie widerruft frühere Annahmen und verschafft gleichzeitig Kants Philosophie eine systematische Einheit, die anfangs gar nicht beabsichtigt war. (Schelling nennt daher in seinem Nachruf Kants Philosophie «mehr atomistisch als organisch» entstanden.) Kant blickte so wenig zurück auf seine gerade abgeschlossenen Schriften, daß er in den «Prolegomena» und der «Rechtslehre» vom Setzer verschuldete Umstellungen ganzer Passagen gar nicht mehr wahrnahm. War Leibniz neben vielen anderen Dingen auch Philosoph, so ist Kant viertens kein kreativer Universalgelehrter mehr, sondern nur ein, u.a. dank seiner umfassenden Vorlesungstätigkeit, breit gebildeter Philosoph. Immerhin hat er einige zumal in ihrer Begriffsbildung wichtige

naturwissenschaftliche Abhandlungen publiziert, wie etwa die «*Monadologia Physica*» («Physische Monadologie») von 1756; 1754 wies er sogar eine Veränderung in der Achsendrehung der Erde nach. Dafür ist Kant in allen Gebieten der Philosophie aufs höchste schöpferisch, auch in der von Leibniz vernachlässigten Ethik und der von ihm ignorierten Ästhetik. Seit Platon und Aristoteles hatte es eine vergleichbare Kreativität nicht gegeben. Dies ist der fünfte Unterschied: Auch wenn Kant das Projekt des 17. Jahrhunderts fortführt, die moderne Wissenschaft philosophisch zu rechtfertigen, ist er am revolutionärsten in der Ethik, für die der Vollblutmetaphysiker Leibniz nicht viel Interesse aufbrachte. Kants ethischer Universalismus entspricht in seiner materialen Forderung nach Gleichheit in Rechten und Pflichten weitgehend der europäischen Aufklärung; doch gibt er ihr eine metaethische Begründung und bietet eine komplexe Metaphysik der Ethik, die der deutschen Kultur einen besonderen Reiz verlieh: Der britische Utilitarismus etwa weicht nicht nur material von Kants Ethik ab (obgleich er ebenfalls eine universalistische Ethik darstellt), sondern begreift gar nicht das Desiderat einer Metaphysik der Verpflichtung. Das außerordentliche Niveau der deutschen Rechtskultur im 19. und in Teilen des 20. Jahrhunderts verdankt sich einer philosophischen Schulung, die die an Einzelfällen orientierte angelsächsische Jurisprudenz bis heute verschmäht hat. (Man denke nur daran, daß bis heute die USA kein allgemeines Wahlrecht für den Kongreß kennen.) Das deutsche Grundgesetz von 1949 wurde im Kantischen Geiste verfaßt.

Fragt man sich, was Kants Philosophie bewußtseinsgeschichtlich darstellt, so ist dies schon von Heine richtig erfaßt worden. Einerseits zerstört Kant in seiner theoretischen Philosophie die alte Metaphysik (nur die alte, weil die drei Kritiken einer neuen Metaphysik vorarbeiten, keineswegs alle Metaphysik abschaffen wollen). Daß heute der Durchschnittsintellektuelle den Gedanken eines Gottesbeweises oder einer Demonstration der Unsterblichkeit der Seele für abwegig hält, dem im 17. und frühen 18. Jahrhundert die bedeutendsten Köpfe anhängen, das geht im deutschen Sprachraum auf Kant zurück. Im englischen ist Analoges von

Hume vollbracht worden, doch sind die Unterschiede bemerkenswert. Hume hat seine Kritik an dem populärsten, dem physikotheologischen Beweis in den «Dialogen über die natürliche Religion» vorgebracht, doch auf eine literarisch so subtile und so ironische Weise, daß zwar die ersten Rezensenten (und auch Kant) die eigentliche Intention des Werkes durchaus verstanden haben, im Laufe des 19. Jahrhunderts jedoch viele britische Intellektuelle das Werk so deuteten, als lasse Hume durchaus Raum für jenes Argument. Über Kants Stoßrichtung aber kann man sich nicht täuschen, auch wenn er, oder gerade weil er, unvergleichlich schwerfälliger schreibt als Hume: Keiner der traditionellen Gottesbeweise hält nach ihm Stich. Ja, in seiner antileibnizschsten Schrift, «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee» von 1791, erklärt Kant auch alle doktrinalen Lösungen des Theodizeeproblems für gescheitert. Leibniz' freudig-lichtvolle Weltbejahung ist einer düsteren Vision zumal der menschlichen Natur gewichen, die Schopenhauer bald verschärfen sollte; der kaustische Ton des jungen Kant wird im Alter zunehmend bitter.

Andererseits hat Kant in seiner praktischen Philosophie einen neuen Zugang zu Gott eröffnet, und zwar paradoxerweise gerade dadurch, daß er die Grundlegung der Ethik vollständig von allen Jenseitshoffnungen abgekoppelt hat. Gegen die schon von Meister Eckhart kritisierte Auffassung, man solle gut handeln, um von Gott belohnt zu werden, aber auch gegen die antike Theorie, moralisches Handeln sei dasjenige, das persönliches Glück herbeiführe, betont Kant, der Wert einer moralischen Handlung bestehe darin, daß sie als Selbstzweck getan werde. Ethik ist nicht eine Wissenschaft von hypothetischen Imperativen, die also lehrt, man solle bestimmte Mittel einsetzen, *wenn* man bestimmte Ziele, auf Erden oder im Himmel, erreichen wolle; ihr liegt vielmehr ein kategorischer, d.h. unbedingter Imperativ zugrunde, der sich einer Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft, keinen heteronomen Faktoren wie einem voluntaristischen Gott oder moralischen Gefühlen verdanke, die im Prinzip wandelbar seien. Bezeichnend ist, daß Kant auch eine Gefühlsethik als heteronom ablehnt; das

unterscheidet ihn von Rousseau, ganz besonders aber von Hume, die ihn beide stark beeinflusst haben und die im Rahmen der französischen und der britischen Aufklärung analoge Versuche unternommen haben, nach dem Zusammenbruch der christlichen Dogmatik und dem Aufstieg der modernen Wissenschaft unsere moralischen Überzeugungen zu rechtfertigen. In der Ausrichtung der Ethik an der Vernunft hat Kant die deutsche Kultur bis heute nachhaltig geprägt und wohl auch dazu beigetragen, daß die emotionalen Aspekte der Moral unterbelichtet wurden. Sein Antieudämonismus hat die Bereitschaft der Deutschen legitimiert und verstärkt, bei der Ausbildung des Rechtsstaates affektive Bindungen zu opfern, wozu sich viele traditionelle Kulturen bis heute nicht erhoben haben; und auch wenn das ein groteskes Mißverständnis Kants ist, hat er vermutlich das deutsche Laster gefördert, manchmal auch ohne jede Not auf eigenem und fremdem Glück herumzutampeln, nur um sich der eigenen Fähigkeit zur Pflichterfüllung zu vergewissern – man denke an Innstetten in Fontanes «Effi Briest». Auch wenn Kant in seiner politischen Philosophie wie die meisten europäischen Zeitgenossen vertragstheoretisch denkt (und sogar einen Staat von Teufeln für möglich halt), hat doch seine Ethik die individualistische Staatsphilosophie der Angelsachsen implizit in Frage gestellt; die menschliche Würde ist, auch für einen selber, nicht verhandelbar, das Recht nicht auf einen faktischen Interessenausgleich zurückzuführen.

Gleichzeitig bricht mit dem Eudämonismus die Möglichkeit zusammen, die Ethik empirisch zu begründen: Denn der kategorische Imperativ gilt a priori. Pointiert kann man sagen, daß begründungstheoretisch bei Kant der kategorische Imperativ ein funktionales Äquivalent des ontologischen Gottesbeweises bei Leibniz ist. Kants explizite Ablehnung jeder Ethik, die sich als Glückslehre versteht, ist zwar neu; aber auch sie hat Vorläufer, rhetorische, theologische und poetische. Dem Soldaten, der sich für sein Vaterland opfert, kann man nicht ohne weiteres nachsagen, er habe sich für sein Glück entschieden; die epideiktische Rede der rhetorischen Tradition hat ein solches heroisches Verhalten als edel gepriesen, im Unterschied zum Nützlichen und Gerechten.

Im Mittelalter und in früher Neuzeit wurde die Frage intensiv gestellt, ob die Gottesliebe auf Selbstliebe reduzierbar sei; man denke nur an Fénelon. Insbesondere aber hat die Reflexion auf das Phänomen des Tragischen zu einer Überwindung des Eudämonismus beigetragen, zumal seit dem 17. Jahrhundert diese Reflexion zu einer Aufwertung des Begriffs des Erhabenen führte, an der sich auch Kant mit den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» von 1764 beteiligte. Das Großartige an Kant, so kann man gegen Heine sagen, ist nicht dies, daß er in seiner Ethik seinen Diener Martin Lampe mit Gott getröstet hat, sondern vielmehr daß er jeden Menschen, auch Lampe, auf das Niveau eines tragischen Helden erhob, das bis zum 18. Jahrhundert ausschließlich Privileg von Aristokraten war. Was das bürgerliche Trauerspiel seit Lessing auf der Bühne ausdrückt, das bringt Kant auf den Begriff: Jeder Mensch kann in die Situation kommen, wo er verpflichtet ist, sein Glück zu opfern, und allein das gibt ihm Würde. Die Möglichkeit von Würde bei einem Naturwesen aber weist auf Gott als jenen, der die Natur so gestaltet hat, daß in ihr moralische Wesen mit einer Chance, ihr Ziel zu erreichen, existieren können. Die Idee, das Gottesverhältnis im Inneren, im Sittengesetz zu begründen, bei skeptischen Vorbehalten gegenüber der Präsenz Gottes in der Natur, ist philosophischer Ausdruck des Protestantismus, zumal des Pietismus. Was Kants besondere Stellung in der deutschen Geistesgeschichte ausmacht, ist, daß er einen Ausgleich zwischen der Aufklärung und dem ihr eigentlich feindlich gesonnenen Pietismus gefunden hat, einen Ausgleich, dessen vollkommener Ausdruck seine eigene persönliche und intellektuelle Integrität war. *Er hat damit die deutsche Religiosität nicht nur wie Leibniz allen wissenschaftlichen Einflüssen, sondern auch dem Wunsch, die Gesellschaft zu transformieren, geöffnet, und er hat umgekehrt dem aufklärerischen Streben, etwa in seinem Aufsatz «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» von 1783, einen sittlichen, ja, geradezu religiösen Impuls verliehen, der bei den zeitgenössischen französischen philosophes längst verfliegen war. Alles vor den Gerichtshof der Vernunft zu ziehen ist nach Kant religiöse Pflicht. Das begründet den enormen Ernst des Kanti-*

schen Philosophierens, der manchmal geradezu naiv erscheint und dem Ironie weitgehend fremd ist: Kants Ansatz hat die Tragödie beflügelt, ist aber dem Komischen abträglich gewesen, einem Genre, in dem die deutsche Literatur unterentwickelt ist.

Der dritte Aspekt des Kantischen Projektes, der die Zeitgenossen unmittelbar faszinierte, war sein Brückenschlag zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, der der menschlichen Freiheit und der Autonomie des menschlichen Geistes neue Freiräume eröffnete. Zwar verteidigte der junge Kant ganz wie Leibniz und Wolff noch einen kompatibilistischen Freiheitsbegriff, aber der reife Kant lehnt sich, wie Lange, gegen das auf, was er die «Freiheit des Bratenwenders» nannte. Um moralisch verantwortlich zu sein, könne mein Handeln nicht eine notwendige Folge der Naturgesetze und der Anfangsbedingungen sein. Gleichzeitig aber nahm Kant an, daß das Kausalprinzip eine notwendige Voraussetzung der Wissenschaft, ja, geregelter Erfahrung sei, und zugleich wurde er immer mehr davon überzeugt, daß das Kausalprinzip nicht aus dem Satz vom Widerspruch abgeleitet werden könne, wie das Wolff und Baumgarten versucht hatten. Eine treffende Kritik an deren Argument, die die moderne sprachanalytische Betrachtung vorwegnimmt, findet sich schon in «Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio» («Neue Erhellung der ersten Grundsätze metaphysischer Erkenntnis») von 1755. Doch erst sein Humestudium, vermutlich um 1770, also etwa gleichzeitig mit der Begeisterung der Stürmer und Dränger für die englische Literatur, überzeugte ihn, daß alle derartigen Versuche zum Scheitern verurteilt seien, ja, daß auch eine Begründung aus der Erfahrung aussichtslos sei, weil sie nie über die Gegenwart hinausreichen könne. Kants Geniestreich besteht nun darin, daß er in einem einzigen Atemzuge dem Kausalprinzip eine Geltung sichert, die weder die dogmatische Metaphysik noch Humes skeptischer Empirismus zu gewähren in der Lage waren, und gleichzeitig die Möglichkeit menschlicher Freiheit bewahrt. Die Kausalität und analog die anderen Kategorien, ja, Raum und Zeit, stammen nach ihm von uns; wir oktroyieren sie der Wirklichkeit. Bemerkenswert ist, daß nach Kant und Hume (noch nicht nach Leibniz) glei-

che Ursachen gleiche Wirkungen haben; das weist auf Analogien zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, deren Wesen Verallgemeinerbarkeit ist. Unsere Vernunft ist so konstruiert, daß wir ohne die Kategorien die Welt gar nicht erfahren könnten; daher gelten sie a priori. *Die Einheit der Welt gründet nicht mehr in Gott, sondern in der Einheit des Selbstbewußtseins.* Doch bedeutet das keineswegs, daß die uns unzugänglichen Dinge an sich wirklich so strukturiert seien. Wir müssen in der phänomenalen Welt nach Ursachen jeder Veränderung suchen, ohne doch auszuschließen, daß es in der noumenalen, von unseren schematisierten Kategorien ungeformten eigentlichen Wirklichkeit Kausalität aus Freiheit gebe. Wir sind paradoxerweise gerade dadurch frei, daß wir den Erscheinungen Kausalität vorschreiben – denn sie ist unsere spontane Setzung. Auch wenn dieser von Kant «transzendental» genannte, weil auf Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung abhebende Idealismus Heinrich von Kleist in Verzweiflung stürzte und ihn dazu bewog, der beschränkten Vernunft das Gefühl überzuordnen, hat er für andere deutsche Intellektuelle etwas Befreiendes und Erhebendes gehabt. Er hat ihnen den Mut zum Glauben an eine metaphysisch verstandene Freiheit, ja, zu einer Weltanschauung gegeben, die die äußere Wirklichkeit gegenüber dem menschlichen Geist abwertet, auch gegenüber Vermögen wie der Phantasie, denen der Aufklärer Kant kritisch gegenüberstand. Aber ohne ihn hätte es die Romantik nicht gegeben. Vielleicht hat Kants Interesse an der Metaphysik der Freiheit auch dazu beigetragen, daß das Interesse der Deutschen an der politischen Freiheit geringer blieb als in Frankreich und England.

[...]

Mehr Informationen zu [diesem](#) und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de