

# Buchbesprechungen

## 1. Philosophie/Philosophiegeschichte

FÖRSTER, ECKART, *Die 25 Jahre der Philosophie*. Eine systematische Rekonstruktion (Philosophische Abhandlungen; 102). Frankfurt am Main: Klostermann 2011. 400 S., ISBN 978-3-465-03710-1.

Auf die Veröffentlichung von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ folgte eine wohl nur der Philosophie im klassischen Athen vergleichbare Zeit der Blüte. Obwohl diese Feststellung von niemandem ernsthaft in Zweifel gezogen wird, herrscht bis heute wenig Klarheit über die Frage, was die im Gefolge Kants entstandenen philosophischen Entwürfe tatsächlich gemeinsam haben. E. Förster (= F.) versucht in seiner geradezu spannend geschriebenen Studie, Kants Vernunftkritik, Fichtes frühe Wissenschaftslehre, Schellings Naturphilosophie und Hegels „Phänomenologie des Geistes“ auf einen gemeinsamen Philosophiebegriff festzulegen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass die 25 Jahre zwischen 1781 und 1807 nicht nur einen Höhepunkt systematischen Denkens bilden, sondern auch insofern abgeschlossen sind, als Philosophie nach Hegel anders betrieben werden müsse. Die Alternative zu den idealistischen Systementwürfen erblickt F. in Goethes Methode des morphologischen Denkens. Doch bevor ich näher auf diese Kernthese des Buches eingehe, sei einiges zum Gedankengang gesagt.

Das Buch zerfällt in zwei Teile, deren erster Kant, der zweite hingegen Fichte, Schelling und Hegel gewidmet ist. Den Ausgangspunkt bildet Kants Frage nach der Metaphysik als Wissenschaft. Mit ihr ist F. zufolge „das Problem nicht-empirischer wahrheitsfähiger Referenz“ angezeigt (14). In der Elementarlehre der „Kritik der reinen Vernunft“ trägt Kant nicht nur diejenigen reinen Anschauungen, Begriffe und Ideen zusammen, die für ein solches Unternehmen eine Rolle spielen, sondern erklärt darüber hinaus das Scheitern aller bisherigen Metaphysik aus ganz bestimmten in der Natur der Vernunft gelegenen Widersprüchen. Solange die Einsicht in die transzendente Idealität des Raumes und der Zeit fehlt, sind diese Widersprüche in Kants Augen prinzipiell unauflösbar. „Eine Metaphysik, die nicht die Idealität von Raum und Zeit zugrunde legt, kann sich nur dogmatisch auf einen der antinomisch entgegengesetzten Sätze festlegen, ohne auch nur im Prinzip dessen kontradiktorisches Gegenteil widerlegen zu können. Sie ist also gar nicht wahrheitsfähig und kann darum nie Wissenschaft werden. Wirkliche Metaphysik hat es damit vor Kant gar nicht gegeben“ (47). Erst in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ von 1784 nahm Kants Ausgangsfrage ihre geläufige, nun auch die Moral umfassende Form an: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Außer der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ befasste sich Kant in der Folge auch mit den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“. In ihnen vervollständigte er den Nachweis der objektiven Gültigkeit der Kategorien um die Konstruktion des Begriffs der Materie als des Beweglichen im Raum. – Bevor F. auf die zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ zu sprechen kommt, geht er auf den durch Jacobi ausgelösten Streit über die Philosophie Spinozas ein. Besondere Beachtung schenkt er Goethes Kritik an Jacobis Deutung. Indem dieser Spinoza zum Rationalisten stilisiere, übersehe er die wichtige dritte Art der Erkenntnis. Für Goethe entscheidend sei „nicht die Frage, ob jede rationale Philosophie unweigerlich im Spinozismus enden müsse, sondern die Tatsache, dass Spinoza mit der *scientia intuitiva* ein Erkenntnisideal aufgestellt hat, das jeder rationalistischen Erklärung überlegen zu sein beansprucht und das von Jacobi noch nicht einmal gefasst wurde“ (104). Kant widmete sich unterdessen nicht bloß der Überarbeitung seiner ersten, sondern auch der Abfassung einer zweiten „Kritik“, worin er das sittliche Gesetz als unhintergebares Faktum der Vernunft ausgibt. Daraus folgt die Realität der Freiheit, von der Kant nun sagen kann, sie bilde den Schlussstein des Systems der reinen (spekulativen und praktischen) Vernunft. Infolge der Bedeutungsverschiebung des Begriffs der Transzendentalphilosophie – vom Problem der Begriffe a priori von Gegenständen über-

haupt hin zu der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori – stellte sich für Kant ferner die Aufgabe, die Urteile des dritten Gemütsvermögens, des Gefühls der Lust und der Unlust, zu untersuchen. So entstand die „Kritik der Urteilskraft“. Was die Geschmacksurteile anbelangt, unterbreitet F. einen erwägenswerten Vorschlag, wie Kants Rede vom freien Spiel der Erkenntnisvermögen zu verstehen ist (139f.), und liefert eine eingängige Erklärung des Zusammenhangs zwischen Ästhetik und Moral (143f.). Den für alles Weitere entscheidenden Punkt findet er allerdings in den Paragraphen 76 und 77 der Dialektik der teleologischen Urteilskraft. Dort begründet Kant die Notwendigkeit teleologischer Erklärungen mit der Diskursivität des menschlichen Verstandes. Nur wenn wir einen intuitiven Verstand besäßen, könnten wir in der Naturbetrachtung direkt vom Allgemeinen zum Besonderen gehen. Die Idee eines solchen Verstandes ist wohl gemerkt nicht dasselbe wie die intellektuelle Anschauung und lässt ihrerseits noch einmal eine Unterscheidung zu, je nachdem, ob sich der intuitive Verstand auf die Natur als Ganzes oder auf einzelne Organismen richtet. F. unterstreicht den zweifachen Ursprung des Gedankens in der vorkritischen Physikotheologie einerseits und in der kritischen Charakterisierung des menschlichen Verstandes andererseits (159f.).

Die in der „Kritik der Urteilskraft“ angedeutete Möglichkeit eines intuitiven Verstandes bildet für F. das Bindeglied zur Geschichte des nachkantischen Idealismus. Nach einem kurzen Blick auf Reinholds Grundsatzphilosophie kommt er auf Fichte zu sprechen. Mit ihm beginnt der zweite Teil des Buches. In seiner „Grundlegung der gesamten Wissenschaftslehre“ bestimmt Fichte das Prinzip der Philosophie als eine in intellektueller Anschauung vollzogene Tathandlung. Dabei werden ein ursprünglich gesetztes absolutes Ich und ein diesem entgegengesetztes Nicht-Ich als sich gegenseitig einschränkend gedacht. Diese Tathandlung stellt für Fichte das erste und oberste synthetische Urteil dar, von dem alle weiteren philosophischen Sätze und Begriffe abgeleitet werden. Im achten und neunten Kap. schließt F. eine garfaffe, äußerst hilfreiche Gesamtdarstellung des theoretischen wie des praktischen Teils der Wissenschaftslehre von 1794 an. – Der junge Schelling entwickelte seine Naturphilosophie gleichsam parallel zu Fichtes Theorie des Bewusstseins. Ähnlich wie Fichte im Ich, sucht Schelling in der Natur nach einem Einheitspunkt von Produktivität und Produkt. In seinem „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“ von 1799 spricht er von einer ursprünglichen Duplizität in der Identität. Zugleich kritisiert er Kants auf dem Wechselspiel von Attraktion und Repulsion beruhenden Begriff der Materie. Um die Hemmung der ersten beiden zu erklären, müsse eine dritte Kraft, die Schwere, angenommen und als absolute Identität gedacht werden. Da die Materie in der Naturphilosophie als das Gegebene erscheint, kann sie jedoch nicht, wie Schelling meinte, in intellektueller Anschauung erkannt werden. Stattdessen setzt die Naturphilosophie F. zufolge einen intuitiven Verstand voraus. – Im elften Kap. kommt F. daher ausführlicher auf Goethe zu sprechen. Dieser verbinde „die Forderung Spinozas, für jedes Einzelding, das wir erkennen wollen, diejenige ‚Idee‘ aufzufinden, welche die bewirkende Ursache zum Ausdruck bringt und aus der sich alle Eigenschaften des Gegenstandes herleiten lassen, mit der Kantischen Forderung, dass zur Erkenntnis von lebendigen Dingen gezeigt werden können muss, wie Ganzes und Teile eines Organismus sich wechselseitig bedingen und hervorbringen“ (257). Goethes Entdeckung liege darin, dass es vor allem auf die Beobachtung der Übergänge ankomme. So beginne er seine Farbenlehre etwa mit Beobachtungen, wie das menschliche Auge Komplementärfarben erzeuge (Blau – Orange, Rot – Grün, Gelb – Violett); die Anordnung des Farbkreises erkläre er sodann aus der Abdunklung des Hellen (Gelb – Orange) beziehungsweise der Aufhellung des Dunklen (Blau – Violett). Nicht anders verfare Goethe in der Morphologie der Pflanzen, wenn er das Wachstum der Blätter, der Blüte und schließlich der Frucht als den dreistufigen Zyklus einer Urpflanze beschreibe.

Während Goethe seine Abhandlung „Zur Farbenlehre“ erst 1810 veröffentlichte, also drei Jahre nach Hegels „Phänomenologie des Geistes“, lag sein botanisches Hauptwerk seit 1790 vor. Der Gedanke der Metamorphose der Pflanzen wirkte außerdem auf den Direktor des Jenaer Botanischen Gartens, K. J. Schelver, mit dem Hegel freundschaftlich verbunden war. Für F. kommt deshalb der „Einfluss Goethes“ (295) zum Tragen,

wenn Hegel in dem sogenannten zweiten Jenaer Systementwurf aus dem Jahr 1804/05 erstmals eine logische Kategorie in die folgende übergehen lässt. Kurz darauf begann Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie zu halten, weil ihm klar geworden war, dass es im Bereich des Geistes, anders als auf dem Feld der Natur, keine sich jedes Jahr wiederholenden Zyklen, sondern eine fortschreitende Entwicklung gibt. Da der vollständige Begriff beziehungsweise die absolute Idee nicht schon am Anfang, sondern erst am Ende steht, sah sich Hegel mit der Schwierigkeit konfrontiert, das natürliche Bewusstsein zum philosophischen Wissen hinführen zu müssen. Einer solchen Einleitung in das System der Philosophie sollte die „Phänomenologie des Geistes“ dienen. Im vorletzten und zugleich längsten Kap. des Buches schildert F. die Gestalten des Bewusstseins von der sinnlichen Gewissheit (I.) bis hin zum Abschnitt über die tätige Vernunft (V. B). Dort wird das natürliche Bewusstsein der wahren Übereinstimmung des Subjekts mit dem Objekt beziehungsweise seiner selbst mit dem Gegenstand inne. Doch hat Hegel sein Ziel noch nicht erreicht, denn das Wissen fällt immer noch in das philosophierende Subjekt. Den Abschluss des Buches sollte deshalb ein mit „C. Die Wissenschaft“ überschriebener und nur als Fragment erhaltener Abschnitt bilden. Tatsächlich änderte Hegel jedoch seine Pläne, was ihm nicht nur Streit mit seinem Verleger einbrachte, sondern auch den Umfang des Werks auf mehr als das Doppelte anwachsen ließ. Wiederum unter dem Einfluss Goethes, so lautet F.s These, habe Hegel erkannt, dass dem Aufstieg zur absoluten Idee der Abstieg zu den Phänomenen folgen müsse, damit die Realität des Begriffs als erwiesen gelten könne. „Das Kapitel V. C, statt Endpunkt der Einleitung zu sein, wird damit zu deren Mitte, genauer: zum Wendepunkt, in welchem nach erfolgtem Aufstieg zum Standpunkt des Geistes der Abstieg ins Besondere beginnt“ (358). Während Hegel anschließend ein alles Wissen seiner Zeit umfassendes System der Realphilosophie ausarbeitete, beschritt Goethe den umgekehrten Weg „von den konkreten Phänomenen zu den ihnen entsprechenden Ideen“ (362). Damit ist F. bei seiner Pointe angelangt: Was mit Kant begann, nämlich die Suche nach Metaphysik als Wissenschaft, ist 25 Jahre später bei Hegel abgeschlossen. Da sich zugleich die Möglichkeit des intuitiven Erkennens als Alternative zum diskursiven Denken erwiesen hat, ist jedoch mit dem Untergang der idealistischen Systeme nicht auch schon die Philosophie als Wissenschaft an ihr Ende gelangt.

Trotz ihrer Ausführlichkeit reicht diese Inhaltsangabe bei Weitem nicht aus, um F.s Überlegungen gerecht zu werden. Viele auch im Detail für die Idealismusforschung interessante Befunde konnten hier nicht einmal erwähnt werden. Zur sprachlichen Form sei lediglich vermerkt, dass sich bei der Stellung der Nebensätze bisweilen Anglizismen eingeschlichen haben, beispielsweise wenn F. schreibt: „Das Bewusstsein, weil es zugleich das Bewusstsein eines Ansich und Bewusstsein seines Wissens davon ist, ...“ (303). Außerdem beginnen am Anfang einige Relativsätze mit ‚dass‘ statt ‚das‘ (29, 33, 73f.). Was hingegen die Grundthese des Buches anbelangt, dass unter Philosophie ihrem Wesen nach die wissenschaftliche Erkenntnis des Absoluten zu verstehen sei, wozu außer der Darstellung der Idee auch der Nachweis ihrer Entsprechung mit der Wirklichkeit gehöre, und dass dazu nicht unbedingt das intuitive Wissen eines göttlichen Verstandes erforderlich sei, sondern das geduldige Beobachten und Sammeln eines Naturforschers, betritt F. zweifellos Neuland. Aufgrund der allenfalls versteckten Hinweise in den Schriften Goethes erscheint die Behauptung eines Einflusses auf Hegel philologisch nicht leicht zu belegen. Andererseits könnten die Erwägungen über die Grenzen des diskursiven Verstandes in der Kritik der teleologischen Urteilskraft tatsächlich eine *Art missing link* bilden, das den Zusammenhang zwischen Kants Vernunftkritik, Hegels „Phänomenologie“ und Goethes Naturforschung begrifflich macht. Es bleibt die Frage, wie F.s Schlussbemerkung zu verstehen ist: „Die Zukunft einer Philosophie, die als Wissenschaft wird auftreten können, hat gerade erst begonnen“ (371). Träfe Hegels Begriff des Absoluten zu, bliebe uns als seinen Nachfahren die Aufgabe, von möglichst vielen Phänomenen ein intuitives Wissen in dem Sinne zu erlangen, dass wir die Idee hinter ihnen erblickten. An dem Punkt kann ich freilich meine Ratlosigkeit nicht verbergen. Während F. Hegels System der Realphilosophie für nicht zu retten hält (vgl. 362–364), äußert er sich weniger klar über den philosophischen Wahrheitsgehalt von Goethes Farbenlehre und Morphologie der Pflanzen. Zugespitzt könnte man fra-

gen, ob seinem Buch nicht genau das fehlt, was Hegel dazu bewogen hat, die letzten langen Kap. der „Phänomenologie“ zu schreiben, nämlich der Abstieg zum Besonderen. Weniger verkaulsiert ausgedrückt: Ich hätte mir das eine oder andere konkrete Beispiel gewünscht, wie eine *scientia intuitiva* auf der Höhe unserer Zeit aussehen könnte. Hält man sich aber an F.s Darstellung der Geschichte des Programms einer nicht-empirischen Erkenntnis des Übersinnlichen von Kant bis Hegel, so bietet sein Buch philosophisches Nachdenken auf höchstem Niveau. Die Lektüre ist zwar nicht immer einfach, bereitet aber oft echtes Vergnügen. G. SANS S.J.

BRANDT, REINHARD, *Immanuel Kant – Was bleibt?* Hamburg: Meiner 2010. 269 S., ISBN 978-3-7873-1956-5.

Die Frage „Was bleibt?“ ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass es um das bleibende Erbe Kants in der gegenwärtigen kontinentaleuropäischen und angelsächsischen Philosophie ginge. „Unsere Auseinandersetzung beschränkt sich im Wesentlichen auf Gesichtspunkte, die auch zu Kants Lebzeiten hätten vorgetragen werden können“ (13). Das Buch ist ein „Fragen-Traktat“ (13); bei sieben ausgewählten Lehrstücken wird der Leser aufgefordert, Kants Argumentation kritisch zu folgen und sie zu akzeptieren oder mit Gründen abzulehnen. Brandt (= B.) unterscheidet in der Forschung zwei Tendenzen: „Die eine neigt dazu, die kritischen Schriften für ein in sich kohärentes System zu interpretieren, die andere setzt eher auf ein ‚work in progress‘, das im tantalischen Schmerz des *Opus postumum* endet“ (12). Er selbst vertritt die These, dass Kant sich nur entwicklungs geschichtlich interpretieren lässt.

Kap. I „Probleme der ‚Transzendentalen Ästhetik‘“ versucht, eine Entsprechung der Lehre von Raum und Zeit zum kosmologischen und ontologischen Gottesbeweis und zum Begriff von Gott als der *omnitudo realitatis* aufzuzeigen. Wenn die Transzendental-Ästhetik, so die Frage „Was bleibt?“, an den von B. geltend gemachten Schwierigkeiten scheitert, „dann fällt auch ihr Beweisziel, zwischen Ding an sich und Erscheinung zu unterscheiden“ und damit eine der Grundlagen von Kants praktischer Philosophie, „denn die Lehre vom Faktum der Vernunft beinhaltet eine Gesetzgebung, die nicht die der Natur, sondern der Freiheit ist“ (65). – Ist Kants Versuch, das Böse zu retten, so fragt Kap. II, vergeblich? Der entscheidende Text ist das Erste Stück der Religionschrift mit der Lehre, dass das Böse auf einer intelligiblen Tat beruht, in der die Person sich für sittlich verkehrte Grundsätze entscheidet. Diese Konzeption beruht nach B. auf folgendem Schluss: (a) Moral ist nur unter Voraussetzung dieser intelligiblen Tat möglich; es „gibt kein Gutes ohne das Böse als freie Tat eines verantwortlichen Subjekts“. (b) „Da die Moral nur unter dieser Voraussetzung möglich ist, gibt es sie“ (82). B.s abschließende, kryptische Antwort auf die Frage „Was bleibt?“ lautet: „Eine faustische Vision, an die zu glauben große Geisteskraft erfordert“ (85). Sollen wir auf diese Vision verzichten? Was soll an ihre Stelle treten? Sollen wir Kants Prämisse aufgeben, dass es das Böse als freie Tat des verantwortlichen Subjekts gibt? Oder ist diese Vision für unser Selbstverständnis unverzichtbar?

Zwei Interpretationen des kategorischen Imperativs (Kap. III) zeigen, wenn sie zutreffen, dessen Untauglichkeit. Hegel und Scheler sehen in ihm einen leeren Formalismus; die nach Hare und in Deutschland ab 1968 vorherrschende Interpretation versteht ihn als eine Aufforderung, die Maximen der Handlungen in ihrem Inhalt zu universalisieren. Der kategorische Imperativ, so B.s Interpretation, enthält zwei Stufen, die Maxime und die Kontrolle der Maxime. „Gefordert wird, dass die faktische Maxime sich einpassen lässt in eine ideelle, vernunftnotwendige Gesetzesordnung *sui generis*“ (97). Das ist unbestritten; der kategorische Imperativ ist ein Gesetz für Maximen. Die entscheidende Frage ist jedoch: Welches sind die Kriterien für die Kontrolle der Maximen? Worin besteht die ideelle Gesetzesordnung, der die Maxime entsprechen muss? Wie lässt sie sich erkennen? B. spricht von einer „Pausvorlage“, der sich der kategorische Imperativ verdankt; es ist „die Schrittfolge von Natur- und Zivilzustand“ (101). Der kategorische Imperativ „internalisiert“ (99) die Zweistufigkeit des Status *naturalis* und *civilis*. „Es sollen die faktischen, nur subjektiven Regeln unserer Handlungspläne kritisch überprüft werden an einem nur formalen Kriterium: Passen sie in eine öffentliche