

ERNST TOPITSCH

Die Voraussetzungen
der Transzendental-
philosophie

Mohr Siebeck

Ernst Topitsch
Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie

Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie

Kant in weltanschauungsanalytischer Beleuchtung

Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage

von

Ernst Topitsch



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Topitsch, Ernst:

Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie : Kant in weltanschauungsanalytischer Beleuchtung / von Ernst Topitsch.
– 2., überarb. und erw. Aufl. – Tübingen : Mohr, 1992
ISBN 3-16-145938-5 kart. / ISBN 3-16-145939-3 Gewebe
eISBN 978-3-16-162961-7 unveränderte eBook-Ausgabe 2024

1. Auflage 1975, Hamburg: Hoffmann und Campe
2. Auflage 1992, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

© 1992 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Typobauer in Scharnhausen aus der Garamond gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf säurefreies Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden. Den Umschlag entwarf Alfred Krugmann in Freiberg a.N.

Inhalt

Vorwort zur zweiten Auflage	VII
Vorwort zur ersten Auflage	VIII
Einleitung	1
Motive und Modellvorstellungen	4
Die Vorbereitung	28
Das kritische Werk	53
Scheitern im Ansatz	53
Natur	104
Moral	115
Ich	144
Gott	192
Moderne Ansätze	202
Zusammenfassung	211
Personenregister	221

Vorwort zur zweiten Auflage

Die Hoffnung, daß die erste Auflage dieses Buches der Kantforschung neue Impulse vermitteln würde, hat sich leider nicht erfüllt. Man blieb lieber in den ausgefahrenen Geleisen. Immerhin hat ein Rezensent meiner Arbeit bescheinigt, sie habe »nicht nur die Frage nach der Zukunft des »alteuropäischen« Denkens, ... sondern nach derjenigen der Philosophie überhaupt« gestellt.¹ Das entspricht durchaus den Intentionen des Verfassers: Es sollte durch eine monographische Untersuchung gezeigt werden, daß sich die kritischen Gesichtspunkte der Weltanschauungsanalyse auch an einem der berühmtesten Philosophen bewähren, was natürlich zu weitreichenden Konsequenzen für die gesamte traditionelle Philosophie führen muß. Von so etwas Brisantem hat man eben lieber die Finger gelassen.

So habe ich mich selbst der Aufgabe unterzogen, die damals entwickelten Gedanken weiter auszuführen und Fragenkreise eingehender zu behandeln, die seinerzeit nur gestreift worden oder unberücksichtigt geblieben sind. Dadurch ist ein fast neues Buch entstanden, und es mag sein, daß die von ihm markierten Forschungswege mehr begangen werden als bisher.

Graz, im Februar 1992

Ernst Topitsch

¹ C. F. GEYER, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 38 (1976), S. 629.

Vorwort zur ersten Auflage

Der Versuch, fast zwei Jahrhunderte nach dem Erscheinen der ›Kritik der reinen Vernunft‹ wesentliche neue Gesichtspunkte zur Entschlüsselung und Interpretation der Kantischen Philosophie beizusteuern, mag als anmaßend empfunden werden. Dennoch scheint die Weltanschauungsanalyse imstande zu sein, neues Licht auf zentrale Probleme der Deutung dieser Philosophie zu werfen. Voraussetzungen geraten ins Blickfeld und Hintergründe werden aufgehellt, die aus uralten Grundstrukturen der menschlichen Weltauffassung stammen und die Kant mit einem großen Teil der mythisch-religiösen und metaphysischen Überlieferungen gemeinsam hat. Immer wieder stößt der Königsberger Denker an entscheidenden Stellen auf Schwierigkeiten, die aus jenen bisher noch kaum durchschauten Sachverhalten stammen. Von solchen Einsichten her könnte sich ein neues Verständnis wichtiger Fragen nicht nur der Kant-Interpretation ergeben.

Dieses Buch ist aus einem Vortrag ›Kant in weltanschauungsanalytischer Beleuchtung‹ hervorgegangen, der anlässlich des Kant-Jubiläums im Frühjahr 1974 an den Universitäten Graz und Zagreb gehalten und im Wintersemester 1974/75 zu einer Vorlesung ausgearbeitet wurde. Es greift zum Teil auch auf Gedanken zurück, die ich bereits in dem Aufsatz ›Motive und Modelle der Kantischen Moralmetaphysik‹ entwickelt habe, der in meinem Band ›Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft‹ (Neuwied/Berlin 1961, 3. Aufl. 1971) erschienen ist.

Hier soll keine Darstellung und Kritik des Kantischen Gesamtwerkes gegeben werden. Vielmehr beschränkt und konzentriert sich die Analyse auf Schlüsselpunkte der Transzendentalphilosophie und folgt dabei den betreffenden Texten. Auf eine Auseinandersetzung mit der unübersehbaren Sekundärliteratur wurde darum weitgehend verzichtet und der Anmerkungsapparat auf ein Mindestmaß beschränkt. Wenn ihre Gedankengänge für die weitere Forschung fruchtbar werden sollten, hat diese Arbeit ihren Zweck erreicht.

Graz, im Frühjahr 1975

Ernst Topitsch

Einleitung

Zweifellos bildet das kritische Werk Immanuel Kants einen der wichtigsten und geistesgeschichtlich folgenreichsten Beiträge zur Entwicklung der Erkenntnislehre. Mit größtem denkerischem Einsatz und nicht geringerer intellektueller Redlichkeit hat der Königsberger Meister den Bedingungen der Möglichkeit unseres Erkennens nachgespürt, und zu Recht werden diese seine Arbeiten unter die bedeutendsten Leistungen der europäischen Philosophie gezählt. Dennoch wurden darin schon bald schwerwiegende Unstimmigkeiten bemerkt, die nicht nur zu sehr verschiedenen Fortentwicklungen der Kantischen Gedankengänge geführt, sondern auch den Interpreten und Kommentatoren zahlreiche Rätsel aufgegeben haben. So muß sich die Frage ergeben, ob derart prinzipielle Schwierigkeiten nur darauf zurückzuführen sind, daß »mitunter auch der große Homer schläft«, oder ob sie tieferen Gründen entstammen, vielleicht sogar solchen, über die sich der Philosoph gar keine Rechenschaft abgelegt hat.

Zur Aufhellung dieser Problematik hat die neuere Kant-Forschung bereits einen bedeutenden Beitrag geleistet. Zumal deutsche Gelehrte – etwa Friedrich Paulsen, Max Wundt, Friedrich Delekat und besonders Heinz Heimsoeth – haben gezeigt, in wie hohem Maße der Königsberger Denker trotz allem von dem Erbe der antik-christlichen Metaphysik abhängig geblieben ist. Mitunter waren sie sogar von der Absicht geleitet, dem irreführenden Schlagwort vom »Alleszermalmer Kant« den wahren »Kant als Metaphysiker« entgegenzustellen. Diese Untersuchungen haben wesentlich dazu beigetragen, die historischen Hintergründe der Transzendentalphilosophie aufzuhehlen und den Meister in den Zusammenhang der abendländischen philosophischen Traditionen einzuordnen. Doch mangelt es ihnen – nicht zuletzt aufgrund ihrer vorwiegend geistesgeschichtlichen Fragestellung – meist an kritischer Distanz zu jenen ehrwürdigen Überlieferungen, an analytischem Scharfblick für deren zahlreiche inneren Widersprüche, die zum Teil auch noch bei Kant fortwirken.

Die Unstimmigkeiten im Werke des Königsberger Denkers sind jedoch in jüngster Zeit besonders von angelsächsischen Autoren herausgearbeitet worden, unter denen P.F. Strawson mit seinem Buch ›The Bounds of Sense‹ hervorzuheben ist. Aber diese scharfsinnigen Analytiker berücksichtigen die erwähnten geistesgeschichtlichen Zusammenhänge höchstens am Rande und

sind geneigt, alles das als eine für die Kantische Erkenntnislehre vermeintlich bedeutungslose »Privatmetaphysik« beiseite zu schieben. Sie ignorieren einfach die von Friedrich Paulsen schon vor mehr als hundert Jahren aufgestellte These: »Wie fast die ganze deutsche Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, so hat auch Kant an seiner Theologie seine Erkenntnistheorie gebildet«. ²

So wird man bestrebt sein müssen, die Einsichten der beiden Forschungsrichtungen zu übernehmen und fortzuführen, ohne in ihre Einseitigkeiten zu verfallen. Das ist um so eher möglich, als diese Richtungen einander zwar meist nicht zur Kenntnis nehmen, aber ausgezeichnet ergänzen. Darüber hinaus soll versucht werden, jene Einsichten unter weltanschauungsanalytischen Gesichtspunkten in noch umfassendere Zusammenhänge einzuordnen.

Die Weltanschauungsanalyse, wie sie der Verfasser in einer Reihe von Schriften entwickelt hat, ist ein genetisches Verfahren in systematischer Absicht. Sie soll Formen und Ziele menschlicher Weltauffassung und Selbstdeutung herausarbeiten, die zum Teil sogar auf jenes stammesgeschichtliche Erbe zurückzuführen sind, das wir mit den höheren Tieren gemeinsam haben. Zwischen diesen Formen und Zielen bestehen aber oft erhebliche Verschiedenheiten, die sich bis zur teilweisen oder völligen Unvereinbarkeit steigern können. Die sich daraus ergebenden Spannungen sind häufig schon im Mythos vorbereitet, in der metaphysisch-theologischen Spekulation sind sie dann langsam bewußt geworden und haben zu zahlreichen »ewigen Problemen« geführt, die von den Philosophen und Theologen mitunter sogar zum Rang »göttlicher Geheimnisse« hochstilisiert wurden. Auch viele der inneren Schwierigkeiten der Kantischen Transzendentalphilosophie sind, wie im folgenden dargetan werden soll, zumindest in erheblichem Ausmaß aus diesen Überlieferungen ererbt.

Eine zusätzliche Verschärfung erfuhr die Problematik in der europäischen Neuzeit durch das Vordringen der empirischen Naturwissenschaften und des daraus vermeintlich folgenden mechanistischen Weltbildes, welches die Grundlagen der antik-christlichen Metaphysik und Religion in Frage stellte. Wie der größte Teil der damaligen Philosophie verfolgte auch das Kantische Werk im wesentlichen das Ziel, den so entstandenen Konflikt zwischen »Glauben« und »Wissen« zu überwinden.

Doch war Kant mit seinem Versuch, das Problem durch eine erkenntnistheoretische Konstruktion zu lösen, nicht ganz so originell und revolutionär, wie er glaubte. Schon in der Antike hatte es nämlich neben einer »Erkenntnisphysik«, die unser Erkennen als eine auf die empirische Realität be-

² F. PAULSEN: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnislehre, Leipzig 1875, S. 55.

schränkte und von dieser abhängige Leistung unseres natürlichen psychophysischen Organismus betrachtete, auch eine »Erkenntnistheologie« gegeben, die der vom Leib wesensverschiedenen »Geistseele« die Fähigkeit zur intellektuellen Erfassung des Ewigen und Göttlichen zuschrieb und sogar Spekulationen darüber anstellte, wie Gott selbst erkenne. Diese beiden Traditionsstränge sind auch noch im Werk des Königsbergers in spannungsreicher Weise miteinander verflochten.

Aber Kant war eben doch mehr als bloß ein Epigone der platonisch-christlichen Metaphysik. Er war auch ein Bahnbrecher der modernen wissenschaftlichen Weltauffassung. Gerade das macht seine Philosophie noch heute so ungemein reizvoll und aufschlußreich.

Motive und Modellvorstellungen

Immanuel Kant ist noch inmitten völlig ungebrochener Religiosität aufgewachsen. Das Haus seines Vaters, des ehrenfesten Riemermeisters Johann Georg Kant, war von der Aufklärung noch nicht angekränkelt, wie auch sonst das deutsche Kleinbürgertum jener Zeit. Tiefen und bleibenden Einfluß hat auf den späteren Philosophen vor allem die streng pietistische, doch aller Schwärmerei und Frömmerei abholde Erziehung durch seine Mutter ausgeübt. Der Denker hat dieser offenbar ungewöhnlichen Frau stets mit Liebe und Ehrerbietung gedacht und »die strenge, aber doch verinnerlichte Art religiösen Lebens, unter deren Eindruck seine erste Jugend verlief, hat unverkennbar bis in seine spätesten Jahre nachgewirkt«.³

Freilich mußte der Knabe bald auch ganz andere Erfahrungen machen. Mit acht Jahren wurde er auf Rat des Theologieprofessors und Predigers Franz Albert Schultz, der seine Begabung erkannt hatte, an das Collegium Fridericianum geschickt. Dort herrschte starre Orthodoxie, die sich die Zöglinge mit einer »pedantisch-düsteren Zucht der Fanatiker« unterwarf.⁴ Was er an dieser Lehranstalt erleiden mußte, hat den Philosophen bis in sein Alter zum Gegner jeder solchen »statutarischen Religion« gemacht.

Doch diese Erfahrungen haben Kants Grundeinstellung keineswegs entscheidend beeinflußt. Nicht die Zerstörung der Religion hat sich der Denker zum Ziel gesetzt, sondern deren Bewahrung in moralisch lauterer und mit wissenschaftlicher Erkenntnis vereinbarer Form. Das hat er immer wieder ausdrücklich betont, und es besteht kein Grund, an seiner Aufrichtigkeit zu zweifeln. Gerade das kritische Werk war – wie wir dem Fünften Brief an Marcus Herz entnehmen können – von Anfang an wenigstens zum wesentlichen Teil durch die Absicht motiviert, »der Philosophie dadurch auf eine dauerhafte Art eine andere und für Religion und Sitten weit vorteilhaftere Wendung zu geben« (Akad. Ausg. X 144). Es ist das Ziel dieses Werkes, vor allem der KrV und KpV, die wichtigsten Inhalte der metaphysisch-religiösen Tradition – Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – zu retten, freilich unter Preisgabe ihrer als unhaltbar durchschauten »dogmatischen« Begründungen. Kant will hier mit Hilfe erkenntnistheoretischer Konstruktionen diese Ge-

³ R. REININGER: Kant. Seine Anhänger und seine Gegner, München 1923, S. 16.

⁴ E. CASSIRER: Kants Leben und Lehre, Neudr. Darmstadt 1972, S. 13.

halte dem Bereich des wissenschaftlichen Erkennens entrücken und so die Voraussetzung für deren Rechtfertigung auf einem anderen Wege schaffen, dem der praktischen Vernunft: »Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen« (KrV B XXX). Es geht darum, »allen Einwü-
fen wider Sittlichkeit und Religion auf *sokratische Art*, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen« (B XXXI). Vom Standpunkt heutiger Wissenschaftstheorie wird man ein solches Verfahren freilich als Immunisierungsstrategie bezeichnen müssen.⁵

Diese Grundhaltung war gewiß nicht durch äußerliche Rücksichtnahme auf die auch unter dem aufgeklärten Absolutismus mächtige Orthodoxie bedingt. Kant war sich vielmehr der Tatsache klar bewußt, daß seine Gedankengänge in jenen Kreisen Argwohn und Anstoß erregen mußten, und hatte sich wie einst Sokrates gegen den Vorwurf zu verwehren, daß er das Gemeinwesen gefährde und die Jugend verderbe (A 752/B 780ff.). Schließlich kam der Konflikt in dem berühmten Zusammenstoß des greisen Philosophen mit dem Regime des reaktionären Ministers Wöllner – den übrigens Friedrich II. einst in einer Aktennotiz als einen »betrügerischen und intriganten Pfaffen« bezeichnet hatte⁶ – zum offenen Ausbruch. Zwar wich Kant vor der brutalen Drohung zurück, doch begründete er sein Verhalten in einem nachgelassenen Zettel: »Widerruf seiner Überzeugung ist niederträchtig, aber Schweigen in einem Falle wie der gegenwärtige ist Untertanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist es darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen«⁷. Dies alles berechtigt zu der Annahme, daß das, was der Königsberger Denker geschrieben hat, auch wirklich seiner Überzeugung entsprach.

Überhaupt hatte die deutsche Aufklärung ein anderes Verhältnis zur Religion als die englische und besonders die französische. Die sozialen und kulturellen Ursachen dieser Besonderheit sollen hier nicht weiter erörtert werden. Jedenfalls hat schon Friedrich Paulsen gesehen, daß die kleinbürgerliche Herkunft und die bescheidene gesellschaftliche Stellung ihrer Träger die deutsche Philosophie länger als ihre westlichen Schwestern im Zustand einer säkularisierten Theologie erhalten haben: »Diese ihre Herkunft ist nicht ohne Spuren im Wesen der deutschen Philosophie geblieben. Die französischen und englischen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts sind Leute von Welt, sie leben in der Gesellschaft, ihre Schriften sind das Gespräch des Salons. Die deutschen Philosophen sind Professoren, ihr Wirkungskreis die

⁵ Immunisierungsstrategien sind Verfahrensweisen, mit deren Hilfe bestimmte Behauptungen gegen jede Widerlegung abgesichert werden sollen, siehe H. ALBERT: Traktat über kritische Vernunft, 5. Aufl., Tübingen 1991, passim.

⁶ E. CASSIRER, op. cit., Anm. 4, S. 401.

⁷ R. REINIGER, op. cit., Anm. 3, S. 19.

Universitätswelt, ihre Form schulmäßig. Kleinbürgerliche Ehrbarkeit des Denkens und eine oft etwas schulmeisterliche Lehrhaftigkeit des Vortrags sind charakteristische Züge. Mit dem volksmäßigen Empfinden hängt vor allem auch ihr Verhältnis zur Religion zusammen: sie nehmen sie ernst. Die weltmännischen Philosophen, Voltaire oder Hume, denken, wenn sie von der Religion reden, an eine Sache, die sie als Gegenstand der politischen Spekulation bei Staatsmännern, der persönlichen Berechnung bei Männern der Kirche, der Übung des Witzes bei Schriftstellern und gebildeten Lesern kennen, die auch als naturhistorisches Vorkommnis in der Völkerwelt für den nachdenkenden Philosophen von Interesse ist, aber sie haben kaum jemals einem Menschen nähergestanden, dem Religion persönlich die große Frage des Lebens war⁸. Diese allgemeine Charakteristik der deutschen Philosophie jener Zeit gilt im wesentlichen auch für Kant.

Doch zumindest das gleiche Gewicht wie die metaphysisch-religiösen Überlieferungen besaßen für den Königsberger Gelehrten die mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer, in denen er sich nicht nur gründliche Kenntnisse erwarb, sondern auch sein Denken zu methodischer Strenge schulte. So wurde ihm bald bewußt, daß es mit der wissenschaftlichen Beweiskraft der Metaphysik nicht zum besten bestellt war: »Unsere Metaphysik ist wie viele andere Wissenschaften in der Tat nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis; Gott weiß, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurteil als die größte Stärke ihrer Beweise«. Die hauptsächlichliche Schuld an diesem unbefriedigenden Zustand tragen jene, die auf Kosten der Gründlichkeit eine »große Weltweisheit« haben wollen. Darum sollte man »sich doch endlich diesen Zwang antun, um einer begründeten Erkenntnis alles aufzuopfern, was ein weitläufig Reizendes an sich hat« (I 30f.). Diese Ansicht vertrat Kant bereits 1747 in seiner Erstlingsschrift, und diese prinzipielle Einstellung ist auch weiterhin für ihn charakteristisch geblieben. Nicht so sehr die Gehalte der Metaphysik erschienen ihm fragwürdig, als vielmehr die bisherigen Formen ihrer Begründung. Sogar in den »Träumen eines Geistersehers«, wo er am stärksten einer skeptisch-empiristischen Haltung zuneigt, verleugnet der Denker keineswegs sein Interesse an der metaphysischen Thematik, ja es wird deutlich genug, wie sehr er sich von dieser trotz aller Skepsis fasziniert fühlt. »Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann« (II 367) – solche Worte sind durchaus

⁸ F. PAULSEN: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre, Stuttgart 1898, S. 25f. – Zur sozial-kulturellen Situation im damaligen Deutschland vgl. W.H. BRUFORD: Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit, Weimar 1936; H. HOLBORN: Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung, in: Historische Zeitschrift 174 (1952), S. 359ff.; H. PLESSNER: Die verspätete Nation, Stuttgart 1959.

ernst zu nehmen und werden auch durch das spätere Werk des Philosophen bestätigt.

Das Vorwort zur ersten Auflage der KrV geißelt zwar die einst despotische und barbarische Herrschaft der Metaphysik und ihren »veralteten wurmstichigen *Dogmatismus*« (A IV), spricht aber kaum freundlicher von der Anarchie der nomadenhaften Skeptiker und von dem sich damals ausbreitenden Indifferentismus. »Es ist nämlich umsonst, *Gleichgültigkeit* in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur *nicht gleichgültig* sein kann« (ebd.). Ja, die Metaphysik wurde aus einer »Naturanlage unserer Vernunft... als ihr Lieblingskind« geboren und »ist vielleicht mehr wie irgendeine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Produkt einer beliebigen Wahl oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen (von denen sie sich gänzlich abtrennt) angesehen werden« (Prolegomena IV 353).

Kant wollte die metaphysisch-religiösen Überlieferungen keineswegs zerstören, sondern ihren Gehalt unter Preisgabe der bisherigen dogmatisch-spekulativen Begründungen vor der Bedrohung retten, die er wie viele Zeitgenossen von den empirischen Naturwissenschaften und dem mechanistischen Weltbild⁹ ausgehen sah. Der Konflikt zwischen diesen beiden Formen der Weltauffassung war ihm schon in seiner ›Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels‹ (1755) deutlich bewußt. »Wenn der Weltbau mit aller Ordnung und Schönheit nur eine Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen überlassenen Materie ist, wenn die blinde Mechanik der Naturkräfte sich aus dem Chaos so herrlich zu entwickeln weiß und zu solcher Vollkommenheit von selber gelangt: so ist der Beweis des göttlichen Urhebers, den man aus dem Anblicke der Schönheit des Weltgebäudes zieht, völlig entkräftet, die Natur ist sich selbst genügsam, die göttliche Regierung ist unnötig, Epikur lebt mitten im Christentume wieder auf, und eine unheilige Weltweisheit tritt den Glauben unter die Füße, welcher ihr ein helles Licht darreicht, sie zu erleuchten« (I 222). Doch weit entfernt davon, Epikur etwa durch Verteufelung erledigen zu wollen, erkennt der Naturwissenschaftler Kant dem mechanistischen Materialismus durchaus eine gewisse Berechtigung zu. »Ich werde es also nicht in Abrede stellen, daß die Theorie des Lucrez oder dessen Vorgänger, des Epikurs, Leucipps oder Demokritus, mit der meinigen viele Ähnlichkeit habe« (I 226). Der Philosoph lehnt also den Atomismus und Mechanismus nicht einfach ab, sondern sucht ihn in die traditionelle Kosmos-Theologie einzubauen und dadurch unschädlich zu machen. Die Annahme eines ständigen Eingreifens der gött-

⁹ Vgl. E. J. DIJKSTERHUIS: Die Mechanisierung des Weltbildes, Berlin 1956.

lichen Macht in den Weltlauf erscheint ihm ebenso unhaltbar wie der Versuch der Materialisten, die Ordnung der Welt »aus dem ungefähren Zufalle« herzu- leiten, »der die Atome so glücklich zusammentreffen ließ, daß sie ein wohlgeordnetes Ganzes ausmachten« (I 227). Vielmehr hat Gott in seiner Weisheit die Naturgesetze so eingerichtet, daß sich aus ihrem Wirken die Schönheit und Ordnung des Kosmos ergibt. »Nicht der ungefähre Zusammenlauf der Atome des *Lucrez* hat die Welt gebildet; eingepflanzte Kräfte und Gesetze, die den weisesten Verstand zur Quelle haben, sind ein unwandelbarer Ursprung derjenigen Ordnung gewesen, die aus ihnen nicht von ungefähr, sondern notwendig abfließen mußte« (I 334).

Dieser Lösungsversuch konnte dem reifen Denker natürlich nicht mehr genügen, aber der Konflikt zwischen platonisch-christlicher Überlieferung und mechanistischem Weltbild ist Grundthema auch des kritischen Werkes geblieben: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu retten, dem Atheismus, Fatalismus und Materialismus aber die Wurzeln abzuschneiden, deklariert Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der KrV ausdrücklich als Aufgabe der kritischen Philosophie, wobei er sich zugleich auch von Aberglauben und Schwärmerei distanziert.

Doch »der Gegensatz des *Epikureisms* gegen den *Platonism*« (A 471/B 499) bildet auch die Grundproblematik der Antinomienlehre, wobei die letztere Richtung dem Dogmatismus im Hinblick auf die kosmologischen Vernunftideen oder der Thesis, die erstere dagegen dem Empirismus oder der Antithesis gleichgesetzt wird. Kant ist hier wie sonst von einer einseitigen Abwertung des »Epikureismus« – worunter er nicht so sehr die Lehre dieses bestimmten griechischen Philosophen, sondern die gesamte empiristische Richtung verstanden wissen will – weit entfernt, ja er betont ausdrücklich, der Empirismus biete »dem spekulativen Interesse der Vernunft Vorteile an, die sehr anlockend sind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatische Lehrer der Vernunftideen versprechen mag« (A 468/B 496). Der Verstand bleibt auf ihm angemessenem und sicherem Boden, nämlich im Bereich möglicher Erfahrung, wo er den Gesetzmäßigkeiten nachspüren und seine Erkenntnis ohne Ende erweitern kann. Solange sich der Empirismus auf dieses Feld beschränkt und nicht dogmatisch »dasjenige dreist verneint, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist« (A 471/B 499), sind keine Einwände gegen ihn zu erheben. Ja, Kant scheut vor hohem Lob nicht zurück. Wenn Epikur seine Grundsätze nicht als dogmatische Behauptungen, sondern lediglich »als Maximen des spekulativen Gebrauchs der Vernunft« verstanden haben sollte, »so zeigte er darin einen echteren philosophischen Geist, als irgendeiner der Weltweisen des Altertums« (ebd. Anm.).

So ist Kant von der Stärke der »epikureischen« Position auf dem Gebiet der theoretischen Erkenntnis überzeugt, und er will ihr durchaus gerecht werden, zugleich aber die »Grundsteine der Moral und Religion« vor dem

Empirismus retten, denn dieser »raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben« (A 466/B 494).

Vor der Behandlung der Kantischen Auseinandersetzung mit diesem Kreis von Problemen oder Scheinproblemen soll jedoch dessen Vorgeschichte kurz umrissen werden, denn erst so kann man die eigentlichen Prämissen der Fragestellungen des Königsberger Denkers im vorkritischen wie im kritischen Werk ans Licht bringen.

Wie an anderen Stellen¹⁰ ausführlicher dargetan wurde, beruht unsere vorwissenschaftliche Weltauffassung auf einer Reihe von Gegebenheiten, die zum Teil sogar bis in jenes stammesgeschichtliche Erbe zurückreichen, das wir mit den höheren Tieren gemeinsam haben. Schon bei diesen beruht die Selbst- und Arterhaltung auf plurifunktionalen Führungssystemen in Gestalt angeborener Auslösemechanismen, die zugleich bestimmte lebenswichtige Informationen vermitteln und ein entsprechendes Verhalten auslösen, wobei dieser Vorgang oft mit starken emotionalen Erregungen verbunden ist. Im menschlichen Bereich wird diese instinkthafte Verhaltenssteuerung weitgehend abgebaut und durch plurifunktionale Führungssysteme sozial-kultureller Art überformt und ersetzt, in deren Rahmen auch die Sprache eine wichtige Rolle spielt. Diese Systeme bieten dem Menschen nicht etwa bloß ein wertfreies Tatsachenwissen, sondern das, was er in der Lebenspraxis benötigt, nämlich eine »gebrauchsfertige« Orientierung in der Welt, wo mit Informationen über die Dinge und Wesen bestimmte Anweisungen verbunden sind, wie man sich diesen gegenüber verhalten soll, sowie entsprechende Gefühlstöne. Damit sind auch beim Menschen die wichtigsten *Weltanschauungsfunktionen* umrissen: *Informationsvermittlung*, *Handlungssteuerung* und *emotionales Verhalten*, wieweil letzteres oft als *Weltverklärung* oder *Weltüberwindung* wirksam werden kann.

Der unmittelbaren Lebenswirklichkeit – den praktisch und emotional bedeutsamen Situationen der sozialen Produktion und Reproduktion des Lebens sowie der Erfahrung des Druckes der Realität – entstammen auch die wichtigsten *Leitvorstellungen* unserer vorwissenschaftlichen Deutung des Universums, des Individuums und schließlich auch des Erkennens.

Hierher zählt zunächst das Leben und seine verschiedenen Erscheinungen, vor allem aber das bewußte Handeln, dessen Wichtigkeit auch darin zum Ausdruck kommt, daß in vielen – besonders den für die Philosophie wesentlichen indogermanischen – Sprachen die beiden Grundklassen der Wörter, Substantive und Verba, den handelnden Personen (bzw. personifizierten Dingen) und ihren Tätigkeiten entsprechen. Dadurch suggeriert bereits die Sprache eine Interpretation der Welt einschließlich eines imaginierten »Jen-

¹⁰ E. TOPITSCH: Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung, 2. Aufl., Tübingen 1988. Dort auch weitere Literatur.

seits« als eines Reiches handelnder Wesen, wobei das soziale Verhalten und die Prozesse und Produkte künstlerisch-handwerklichen Verfertigen die wichtigsten Modellvorstellungen bieten. So wird etwa der Kosmos *soziomorph* als gesellschaftliches Gebilde (Familie, Sippe, Staat) aufgefaßt, die Seele als Trägerin einer sozialen Rolle, etwa derjenigen des Rächers oder des bestrafte[n] Büßers. In *technomorpher* Betrachtungsweise erscheint dagegen das Universum als das Erzeugnis übermenschlicher Kunstfertigkeit, die Seele als eine den Körper von innen her gestaltende Kraft. Dazu kommen schließlich *biomorphe*, den Lebensvorgängen (Zeugung, Geburt, Altern, Tod) entlehnte Modelle, die im Mythos sehr verbreitet waren, in der Philosophie aber stark zurückgedrängt worden sind. Dabei sei schon hier auf eine wichtige Tatsache hingewiesen: Leben, Erleben, Denken und Handeln sind wesentlich zeitliche Vorgänge, und wenn man sie in das »Jenseits« oder die »Transzendenz« projiziert, so nehmen sie gewissermaßen die Zeit dorthin mit.

Anders verhält es sich mit den für die philosophischen Spekulationen ungemein wichtigen *ekstatisch-kathartischen* Leitvorstellungen. Sie entstammen der aus bestimmten psychischen Ausnahmezuständen (Traum, Trance, Rausch) hervorgegangenen Überzeugung, daß unsere Seele vom Leibe wesensverschieden und loslösbar sei und in ihrem von den Fesseln der Körperlichkeit befreiten Zustand übermenschliche Macht und hellseherische Fähigkeiten besitze. Dieser Seelenmythos enthält »keimhaft eine ganze Metaphysik der Autonomie und geistigen Freiheit des Menschen, und hier liegt der Ausgangspunkt für die frühesten Spekulationen über das freiwillige Verlassen des Körpers, die Allmacht der Intelligenz und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele«. ¹¹ Aus schamanistischen und verwandten Formen der Magierekstatik und der Reinigungsmysterien ist dieses Gedankengut bei Indern und Griechen in die Philosophie eingedrungen. Dabei wurde der Glaube an die aktive, magische Weltüberlegenheit der Seele preisgegeben, und es blieb nur die Überzeugung, daß unser »wahres, geistiges Selbst« dem Druck der Realität – Tod, Leid, Bedürftigkeit, Schuld – entzogen sei oder doch auf einem Heilsweg entzogen werden könne. Da fernerhin in den erwähnten Ausnahmezuständen oft auch das subjektive Zeiterleben stark verändert sein und sogar der Eindruck entstehen kann, daß die Zeit stillstehe, wird das »höhere, geistige Ich« mitunter auch als zeitlos-unsterbliche, in »ewiger Gegenwart« existierende Wesenheit aufgefaßt, der Zeit aber dementsprechend die wahre Wirklichkeit aberkannt. Dieses Motiv des »nunc stans« hat dann in der Mystik eine bedeutende Rolle gespielt.

Nun sind in den plurifunktionalen Führungssystemen und den erwähnten

¹¹ M. ELIADE: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich 1957, S. 443. Vgl. E. TOPITSCH: Seelenglaube und Selbstinterpretation, in: ders.: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, 3. Aufl., Neuwied/Berlin 1971, S. 181 ff.

Personenregister

- Adickes, E. 56, 68, 75
Aenesidemus s. Schulze, G.E.
Albert, H. 5, 14
Aristoteles 55, 71
Augustinus 24
- Becker, W. 177
Benz, E. 31
Benzelius 30
Berkeley, G. 83f., 86, 97f., 149
Billisich, F. 196
Böhner, Ph. 25
Bousset, W. 28
Brentano, F. 134
Bruford, W. H. 6
- Cassirer, E. 4f., 34, 106f., 202
Conring, H. 16
Cornford, F.M. 23
- Delekat, F. 1, 150, 159, 164
Demokrit 7
Descartes (Cartesius) R. 16, 84, 94, 96ff.,
100
Deussen P. 16f.
Dijksterhuis, E. J. 7
Dubislav, W. 107
- Ebbinghaus, J. 136
Eibl, H. 24
Eliade, M. 10
Epikur 7f., 42
- Frank, Ph. 106f.
Freud, S. 14
Friedrich II. 5
- Gehlen, A. 11
Geyer, C.F. VII
Gilson, E. 25
Glasenapp, H. v. 17
Gomperz, H. 17
- Haezrahi, P. 136
Hegel, G.W.F. 26, 134, 136
Heimsoeth, H. 1, 71
Herring, H. 81
Herz, M. 4, 27, 55
Hoffmann, E. 33
Holborn, H. 6
Homer 1
Hume, D. 6, 11, 53ff., 57, 59, 72f., 86,
92, 105, 139, 142, 182
- Jacobi, F.H. 81
Jonas, H. 28
- Kant, I. passim
Kant, J.G. 4
Kelsen, H. 13, 16, 135, 202
Kiesewetter, H. 136
Kraft, V. 44
- Lametrie, J.O. 57
Lao-tse (Lao-kiun) 188f.
Leibniz, G.W. 16, 57, 71, 118, 192
Leisegang, H. 28
Leukipp 6
Locke, J. 56, 86
Lorenz, K. 48, 109, 160
Lukrez 7f.
- Merlan, Ph. 36
Müller, J. 136
- Newton, I. 33
Nietzsche, F. 12
- Oeser, E. 86
- Pareto, V. 135
Parmenides 17, 23, 38f.
Paulsen, F. 1ff., 6
Peters, H.M. 13
Petrus Damiani 25

- Piaget, J. 13, 108f.
 Platon 18, 20, 23, 33, 36, 38f., 42, 220
 Plessner, H. 6
 Plotin 18, 36, 164

 Reichenbach, H. 15, 64
 Reiningger, R. 4f., 12, 57, 89, 97, 184, 202
 Rickert, H. 202f.
 Rohde, E. 21
 Roloff, D. 20
 Rosenkranz, K. 181
 Ross, A. 135
 Rousseau, J. J. 33

 Sachsse, H. 108
 Schlick, M. 105
 Schopenhauer, A. 134
 Schubert, F. W. 181
 Schultz, F. A. 4
 Schulze, G. E. (Aenesidemus) 81
 Schweitzer, A. 17
 Seitelberger, F. 86

 Shankara 17
 Sokrates 5
 Spinoza, B. 16
 Stegmüller, W. 106
 Strawson, P. F. 1, 72
 Streminger, G. 196
 Swedenborg, E. 30f.

 Topitsch, E. 9f., 14ff., 20, 23f., 26, 33,
 38, 47, 136

 Uexküll, J. v. 160
 Vaihinger, H. 97
 Voltaire 6
 Vorländer, K. 83

 Weber, M. 13, 202
 Wolff, Chr. 71, 180
 Wöllner, J. Chr. 5
 Wundt, M. 1, 38, 41, 53

 Zilsel, E. 16