

WISSEN UND GLAUBEN BEI KANT UND JASPERS

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie

der Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt
von

Jin Oh Lee

aus
Süd Korea

im April 2004

WISSEN UND GLAUBEN BEI KANT UND JASPERS

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie

der Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt
von

Jin Oh Lee

aus
Süd Korea

im April 2004

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Reiner Wimmer

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Helmut Fahrenbach

Dekan: Prof. Dr. Anton Schindling

Tag der mündlichen Prüfung: 15. April 2004

gedruckt mit Genehmigung der
Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Universität Tübingen

Dem Andenken an meine geliebte Frau So Yon
und Kinder Heada, Ilda, Inda

Inhaltverzeichnis

Vorwort	V
Einleitung - das Denken auf dem schmalen Grate	1
I. Kapitel	
1. Meinen, Wissen und Glauben	20
1-1. Das Problem des Verhältnisses von Wissen und Glauben	20
1-2 –1. Meinen, Wissen und Glauben bei Kant	22
1-2-2. Meinen, Wissen und Glauben bei Jaspers	32
2. Philosophie, Metaphysik und Wissenschaft	34
2-1. Die Grenzen der Wissenschaft und die Aufgabe der Philosophie	34
2-2. Das Philosophieren der Existenz und der philosophische Glaube im Vergleich zum Offenbarungsglauben	40
2-3. Metaphysik	44
II. Kapitel	
1. Verabsolutierung und Relativierung	47
1-1. Jaspers` kritische Darstellung der Verabsolutierung	47
1-1-1. Die Grenzen des Zwingenden	51
1-2. Die erkenntnistheoretische letzte Grundlegung der Relativierung der Welt	52
1-3. Jaspers` Konzeption der mehrfachen Weltbilder	54
1-4. Jaspers` Auffassung des Positivismus und Idealismus	58
1-4-1. Positivismus	58
1-4-2. Idealismus	61
1-5. Kants Erläuterung des Verabsolutierungsprozess und sein Relativierungsversuch	64
1-6. Kants Widerlegung der überlieferten Gottesbeweise – Kritik an der Weglassung der Grenzen	70
1-6-1. Die Idee des Daseins Gottes als Motivation für das Transzendieren der sinnlichen Welt	70
1-6-2. Ideal als Hypostasierung der Idee – ein Beispiel für die Weglassung der Einschränkung und die Kritik daran	73
2. Kants ständige Bemühung um Begrenzung des Erkenntnisvermögens	77
2-1. Phaenomena und Noumena als die grundlegenden Grenzbegriffe	78
2-2. Die Transzendente Methodenlehre als eine vollständige Grenzziehung aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft	82

3. Subjekt-Objekt-Spaltung und das Transzendieren derselben	89
3-1. Kants Transzendentaler Idealismus als der einzig mögliche Weg, die äußeren Verhältnisse des Subjekts und die Relativierung zu ermöglichen	89
3-2. Subjekt-Objekt-Spaltung und Transzendieren – Die Grundzüge des transzendentalen Idealismus bei Jaspers	92
3-2-1. Subjektivität und Objektivität	92
3-2-2. Subjekt-Objekt-Spaltung und das Transzendieren derselben in Beziehung zur Existenz bei Jaspers	95

III. Kapitel

1. Grundlage für das Transzendieren bei Kant	100
1-1. Ideen	100
1-2. Ganzheit	106
1-3. Freiheit	109
2. Jaspers` existenzphilosophisches Verständnis der Grundlage für das Transzendieren ..	112
2-1. Ideen	112
2-2. Ganzheit	113
2-3. Freiheit und die antinomische Struktur der Existenz	118

IV. Kapitel

1. Die philosophische Situation im 19. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts und die Philosophie der Existenz	127
2. Existenz als ein verknüpfendes Drittes - nie nur Objektives und nie nur Subjektives ..	129
3. Wissen und Glauben im faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug der Existenz	133
4. Die existentielle Dimension bei Kant	138
4-1. Existenz und Moral	140
4-1-1. Die existentielle Ebene in Kants moralischem Vernunftglauben	142
4-1-2. Religiöses Verhalten und modus existendi	144
4-2. Kritischer Überblick über Kants Problematisierung des subjektiven Grundes des moralischen Vernunftglaubens: die moralische Gesinnung	148
5. Kants Schwäche bei der Verständigung des in konkreter geschichtlicher Situation lebenden Einzelnen	151
6. Das Prinzip des formalen Anzeigens und die Faktizität als das Sein und die Grunderfahrung der Existenz bei Jaspers und Heidegger	153

V. Kapitel

Zusammenfassung der Forschungsergebnisse 163

Literaturverzeichnis 172

Abkürzungsverzeichnis**I. Kants Werke**

Ak	Akademieausgabe der Werke Kants
KdU	Kritik der Urteilskraft
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KrV	Kritik der reinen Vernunft

II. Jaspers` Werke

Aps	Allgemeine Psychopathologie
PsW	Psychologie der Weltanschauungen
I, II, III	Philosophie in drei Bände
W	Von der Wahrheit

Vorwort

Diese Dissertationsarbeit habe ich im Februar 2004 an der Eberhard Karls Universität Tübingen zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie abgegeben.

Für die Anfertigung dieser Arbeit bedanke ich mich hier besonders bei Herrn Prof. Reiner Wimmer, der meine vorliegende Studie von Anfang an mit eingehendem Interesse und wissenschaftlicher Ermutigung gefördert und mit wissenschaftlicher Strenge betreut hat.

Nicht zuletzt danke Ich noch dem Herrn Prof. Helmut Fahrenbach, dessen Philosophie mir neue Perspektiven für diese Untersuchung erschlossen hat.

Für die grammatische und stilistische Korrektur dieser Arbeit bedanke ich mich bei Frau Friederike Mannsperger, die mit freundlichem Herz für meine Arbeit großes Interesse gezeigt hat.

Dem Herrn Rechtsanwalt Sung Gun Kim in Seoul bin ich besonderen Dank schuldig. Er hat mich während meines siebenjährigen Doktorstudiums in Tübingen nicht nur finanziell unterstützt, sondern auch wissenschaftlich ermutigt.

An dieser Stelle bedanke ich mich auch bei meiner Frau So Yon Lee. Die dreifache Mutter hat mich seit meinem Magisterstudium verständnisvoll ermuntert, trotz meiner schwierigen Lage mein Studium fortzusetzen. Und letztlich denke ich an meinen Großvater. Sein Verscheiden im Sommer 1974 hat mich in bezug auf das Problem des zeitlichen Seins des Menschen geprägt. Mein Verlust seiner Liebe hat mich bis zur dieser Arbeit geführt.

Tübingen, April 2004. Jin Oh, Lee

Einleitung - das Denken auf dem schmalen Grate

I

Kant hat durch den moralisch- praktischen Weg die Metaphysik des Vernunftglaubens begründet. Jaspers hat durch die existentielle Beleuchtung der Transzendenz die Metaphysik des philosophischen Glaubens entwickelt.

Durch seine existentielle Denkweise, die Anwendung der deskriptiven Phänomenologie und Hermeneutik und zudem durch seine Praxiserfahrung als Psychiater unterscheidet Jaspers sich von Kant.

Trotz all seiner Originalität ist Jaspers` aber ohne Kant schlechthin nicht zu verstehen. Jaspers hält sich selber für Kants Nachfolger. Er kennzeichnet deswegen sein Denken als ein solches, das sich im Kantischen Raum vollzieht¹.

Ein Blick auf Jaspers Schriften zeigt uns, wie eng der Zusammenhang zwischen Jaspers` Philosophie und derjenigen Kants ist. Im Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. auf die Gewissheitsreflexion zeigt die Nähe beider sich noch deutlicher. Wenn man also fragt, „wo innerhalb der Philosophie des 20. Jahrhunderts die methodisch- systematische Relevanz der Gewissheitsreflexion Kants am deutlichsten vergegenwärtigt wurde, so ist in erster Linie, ja in gewisser Weise als einziger, Karl Jaspers zu nennen“².

Trotzdem gibt es wenige Abhandlungen, die Jaspers` Verhältnis zu Kant ausführlich behandeln. In dieser Studie möchte ich Konvergenz und Divergenz zwischen Kant und Jaspers am Leitfaden der Problematik des Verhältnisses von Wissen und Glauben darlegen, und zwar speziell vor dem Horizont der Lebenswirklichkeit. Im Verlauf dieser Untersuchung werden wir zum Standpunkt der philosophischen Anthropologie und der lebensphänomenologischen Existenzphilosophie³ gelangen. Denn im Problem von Wissen und Glauben bei Kant und bei Jaspers handelt es sich zuletzt nicht um rein erkenntnistheoretische Fragen, sondern um den Lebensvollzug des faktisch- geschichtlichen Menschen, wie wir im IV. Kapitel dartun werden.

¹ Vgl. K. Jaspers, *Antwort*, S. 795.

² H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glauben in Philosophie in synthetischer Absicht*, S. 331.

³ „Die lebensphänomenologische Existenzphilosophie“ ist meine Wortbildung aus und „Lebensphänomenologie“ „Existenzphilosophie“ von Heidegger und Jaspers, die wir im IV. Kapitel erwähnen würden.

Fahrenbach bedauert, dass Kants Differenzierung der Weisen des Fürwahrhaltens in der Kant-Forschung selten in ihrer methodisch- systematischen Bedeutung behandelt wird⁴. Diese Unterscheidung der Weisen des Fürwahrhaltens in Meinen, Wissen, Glauben ist „von größter geltungstheoretischer Bedeutung für die Frage, ob und wie denn nach der Kritik der theoretischen Vernunft überhaupt noch eine Metaphysik möglich sein kann“⁵. Dies gilt solange, als sie für Kant und Jaspers Metaphysik im wesentlichen Sinne bedeutet. In der Klärung der Weisen des Fürwahrhaltens lässt sich über die Potenz der Metaphysik entscheiden.

Dem eben angeführten Problemzusammenhang Rechnung tragend, will ich in der vorliegenden Studie das Problem von Wissen und Glauben bei Kant behandeln, aber nicht in Bezug auf sein gesamtes philosophisches Werk, sondern vornehmlich innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft*. Dies lässt sich damit begründen, dass die wichtigen Probleme theoretischer und praktischer Vernunft, wie die Begrenztheit und Berechtigung des Wissens und Glaubens, schon in dieser ersten Kritik grundsätzlich behandelt werden. Insoweit aber Gedankeninhalte in nach der ersten Kritik erschienenen Werken Kants für die vorliegende Untersuchung wesentlich erscheinen, werden diese berücksichtigt.

Nicht nur die Problematik der Existenz und Vernunft steht im Mittelpunkt der Philosophie von Jaspers. Die Frage des Glaubens ist ebenfalls von vornherein ihr Schwerpunkt. Deshalb bezeichnet er einmal sein Philosophieren als „Ausdruck der Unbedingtheit eines Glaubens“⁶.

Trotzdem wird oft behauptet, das Problem des Verhältnisses von Wissen und Glauben sei erst in der zweiten Phase der philosophischen Schriften Jaspers` von Bedeutung, in Schriften wie *Von der Wahrheit* 1947, *Der Philosophische Glaube* 1948 und *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* 1964. Dagegen legt es der wichtige Topos des Problems von Wissen und Glauben in der ersten Philosophiephase von Jaspers nahe, dass er sich im letzten Teil, betitelt als *Das Leben des Geistes*, der *Psychologie der Weltanschauungen* 1919 mit dem Thema Glaube hinsichtlich der Frage nach den Ideen gründlich beschäftigt. Schon auf der ersten Seite des Vorworts zur *Philosophie* 1931 äußert er sich folgendermaßen über die spezifische Rolle des Philosophierens und des Glaubens, die mich zu mir im Sinne des eigentlichen Ich bringen soll, im Vergleich zum abgeleiteten objektiven Wissen und zu der Offenbarungstheologie: „Im Philosophieren ist nicht noch einmal die Befriedigung zu erwarten, welche die Sachkunde von Dingen in der Welt gewährt. In ihm wird mehr gesucht

⁴ Vgl. H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glauben*, in *Philosophie in synthetischer Absicht*, S. 304.

⁵ Ibid.

⁶ I, S. 256.

und gefordert: Das Denken, das mein Seinsbewusstsein verwandelt, weil es erweckend mich zu mir bringt in den ursprünglichen Antrieben, aus denen im Dasein handelnd ich werde, was ich bin. Das vermag kein objektives Wissen. Wie dieses gemeint ist, ist es vielmehr eines der Momente des Seinsbewusstseins, das im Philosophieren sich erzeugt. [...] Im Philosophieren spricht sich ein Glaube ohne jede Offenbarung aus, appellierend an den, der auf demselben Wege ist“⁷. Das Verhältnis von Wissen und Glauben stellt in der Tat das Kardinalproblem im Werk *Philosophie*, das Jaspers selbst als das liebste seiner Bücher bezeichnet⁸, dar, da es darin vor allem um das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft geht.

In der Jaspers-Forschung tauchen oft zwei polare Tendenzen auf: Einerseits sind es die voreilig-oberflächlichen Kritiken, die Jaspers` Philosophie für sehr leicht begreiflich und unwissenschaftlich halten und deshalb nicht versuchen, bedeutsame Aspekte darin systematisch herauszufinden. Andererseits sind es die Dissertationen, die Jaspers` Gedankengehalt als ein allseits anerkanntes Denken übernehmen und sein Werk bloß nach den Inhaltsverzeichnissen referieren.

Aber solche Untersuchungsweisen erscheinen als ungeeignet, wenn wir die Prismen des Denkens Jaspers` in methodologischer, systematisch-problemorientierter und rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht einmal ernsthaft analysieren möchten, indem wir auf den methodischen Horizont der deskriptiven Phänomenologie, Psychopathologie und Hermeneutik bei Jaspers aufmerksam machen und uns auf die, durchaus an Kant orientierte, Grundintention und Vorgehensweise seines Philosophierens konzentrieren wollen.

Das bloße Aufzählen der Themen, die Jaspers in seinen gesamten Schriften behandelt, würde schon viele Seiten füllen. Außerdem wiederholt er oft viele Themen in verschiedenen Werken. Aus dem umfangreichen Werk von Jaspers müssen und können deshalb einige Schriften ausgewählt werden, damit unser Thema intensiver und eingehender behandelt werden kann, als die bisherige Jaspers-Forschung es getan hat.

Ich wähle *Psychologie der Weltanschauungen* nicht deshalb als einen der Hauptgegenstände der vorliegenden Untersuchung, weil dieses Werk zu seinen Frühschriften gehört. Vielmehr liegt meine Entscheidung in Folgendem begründet: „Fast alle Grundfragen, die später in heller Bewusstheit und breiter Entfaltung auftraten, sind da: nach der Welt, wie sie für den Menschen ist; nach der Situation des Menschen und nach seinen Grenzsituationen, an die er sich nicht erinnern kann (Tod, Leiden, Zufall, Schuld, Kampf); nach der Zeit und der Vieldimensionalität ihres Sinnes; nach der Bewegung der Freiheit im Sichhervorbringen, nach der Existenz, nach der Liebe, dem Offenbarwerden des Wirklichen und Wahren; nach

⁷ Ibid. S. VII.

⁸ Ibid. S. XV.

dem Weg der Mystik und dem Weg der Idee und so fort“⁹. Ich wähle außerdem sein dreibändiges Werk *Philosophie*. Denn in diesem Werk versucht Jaspers, auf dieselben Grundfragen der *Psychologie der Weltanschauungen*, die im engen Zusammenhang mit dem Problem von Wissen und Glauben stehen, auf dem methodisch sowie begrifflich weiter entwickelten Horizont der Existenzphilosophie, mit Jaspers zu sprechen, „in heller Bewusstheit und breiter Entfaltung“, zu antworten.

Neben den oben genannten Werken Jaspers` will ich *Die großen Philosophen* Band I (1957, S. 397 – 616) heranziehen. Weil Jaspers` Kant-Deutung in diesem Band konzentriert zusammengefasst ist, legt er Zeugnis ab von den Anknüpfungspunkten und Trennlinien in dem Verhältnis des Autors zu Kant. Insoweit Gedankeninhalte in anderen Werken von Jaspers für unsere Studie wesentlich erscheinen, werden diese ebenfalls berücksichtigt.

II

Kant vertritt die Position des transzendentalen Kritizismus, der sich gegen den spekulativen Dogmatismus von Wolff und den empirischen Skeptizismus von Hume wendet. Kants drittem Weg zufolge ist Jaspers der Überzeugung, dass es mehr als eine Art des Erkennens und der Wahrheit gibt. Deshalb versucht er, sich durch die objektive Darstellung aller Weltanschauungstypen gegen die Verabsolutierung einer von ihnen zu wehren.

Jaspers hält die Subjekt-Objekt-Spaltung für das Urphänomen unseres Bewusstseins. Nach Jaspers sind wir bei allem, was wir tun und denken oder sinnlich wahrnehmen, als Subjekt auf ein Objekt gerichtet. Wegen dieses Urphänomens sind wir daran gewöhnt, uns entweder an der subjektiven oder an der objektiven Seite zu orientieren. Daraus resultiert das Festhalten an Teilaspekten der Wirklichkeit bzw. die Fixierung auf bestimmte Züge der Welt.

Man muss darum sorgfältig die Position, welche die Welt entweder als an sich rein Objektives oder als bloßes Produkt des Subjektes versteht, von der Position unterscheiden, welche die Welt als das immer in der Subjekt-Objekt-Spaltung und in dem wechselweisen Bezug der beiden Erscheinenden versteht. Die erste Position ist in der Gefahr, die Grenze von Gegenstand und Nichtgegenstand im Sinne des empirisch Erfahrbaren nicht anzuerkennen und das Objektive auf das Subjektive zurückzuführen oder umgekehrt, und damit eines von beiden schließlich zu verabsolutieren. Die zweite ist demgegenüber imstande, die Grenze

⁹ K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, S. 32.

zwischen Subjekt und Objekt und die „Zusammengehörigkeit“¹⁰ beider einzusehen und ferner diese Grenze nur „an der Grenze“¹¹, d.h. durch das Sinn- und Seinsverständnis der Grenze, zu überschreiten. Gerade dadurch zeichnet sich der Standpunkt der Transzendentalphilosophie Kants und Jaspers` aus.

Wegen ihrer Konzentration auf Teilaspekte, die auf der Subjekt-Objekt-Spaltung beruht, steht die Welt der einzelnen Wissenschaften in der Gefahr, sich selbst zu verabsolutieren. Demgegenüber versucht das transzendierende Denken, uns aus aller Fixierung zu befreien. Dabei bedeutet das Transzendieren nicht einen krassen Gegensatz zu der Welt der Wissenschaften, wie es beim dogmatischen Glauben der Fall ist. Statt dessen zieht es der Wissenschaft eine Grenze, aber so, dass es seinerseits auf die wissenschaftlichen Erkenntnisse angewiesen bleibt. Der naive Empirismus hält trotzdem die vor uns sinnlich erscheinende Welt für die des Dinges an sich. Aber sie ist die Welt für uns. Das heißt, so Jaspers als Kantnachfolger: „unsere Wahrnehmungswelt ist eine menschliche Welt“¹². Beruhend auf dieser Einsicht bewegt sich das philosophische Denken von Kant und Jaspers auf dem schmalen Grate zwischen zwei Abgründen, nämlich der Verabsolutierung von naivem Empirismus einerseits und religiös isoliertem Dogmatismus andererseits. Und zwar so, dass sie die Welt des Wissens, die *Phänomena*, und die des Glaubens, die *Noumena*, begrenzen und zugleich rechtfertigen. Das Denken auf dem schmalen Grate bewegt sich also nicht auf der einseitigen Dimension des Monisten, sondern in der umfassenden Intention auf die gegenständliche Welt und auf die transzendente Welt¹³. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist das Denken des Monisten *die faule Vernunft (ignava ratio)*, welche die Sache durch die gründliche Kritik nicht zur Klarheit bringt, sondern zwischen dem naiven Empirismus und dem spekulativen Dogmatismus voreilig zu irgendeiner Seite drängt.

Für den methodischen Monismus, wie denjenigen H. Alberts, ist die von Kant und Jaspers vertretene Denkweise im Grunde nicht haltbar. Albert bestreitet die Zwei-Sphären-Metaphysik, die durch eine Unterscheidung der Bereiche Wissen und Glauben oder Phänomena und Noumena begründet ist, und schätzt den Bereich des Glaubens als „einen inselhaften Bereich unantastbarer Wahrheiten“¹⁴ ein. Entgegen diesem Vorwurf können wir im Verlauf der vorliegenden Studie zeigen, dass der transzendente Weg von Kant und

¹⁰ Vgl. I S. 8.

¹¹ Vgl. Ibid. S. 41.

¹² PsW, S. 155.

¹³ In diesem Zusammenhang bezeichnet Höffe Kants Philosophieren als „Epistemische Gratwanderung“. Vgl. O. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft – Die Grundlegung der modernen Philosophie*, S. 74 und 111.

¹⁴ Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, S. 105.

Jaspers sich als ein Denken auf dem schmalen Grate erweist durch die Konfrontation mit Monismus, Skeptizismus, Szientismus und religiösem Dogmatismus.

Die einzelnen Wissenschaften vermitteln Sachwissen. Aber daraus ist nichts über ein letztes Ziel oder den Sinn von Sein und Existenz des Menschen zu erfahren. Die Wissenschaften können insofern die Frage nach ihren Grenzen nicht beantworten. Die Frage, ob es eine Möglichkeit des Grenzen-Überschreitens gibt, kann dabei nicht gestellt werden, denn erst wenn wir uns der Grenzen bewusst werden, sind wir in der Lage, uns von jedem vordergründigen Halt oder dem Festhalten an irgendeiner Wissenschaft zu befreien.

Durch die Unterscheidung von synthetischen und analytischen Urteilen beabsichtigt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*, 1. die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori zu statuieren und damit den Horizont für seine Transzendentalphilosophie zu schaffen, und 2. das maßgebliche Kriterium der Transzendentalphilosophie, mit dem er zwischen der empirischen Welt als Gegenstand des Verstandes bzw. Wissens und der intelligiblen Welt als Gegenstand der reinen Vernunft bzw. des Glaubens unterscheiden kann, zu festigen, um dadurch, dass er die Verabsolutierung des Empirismus (empirischem Skeptizismus) und des Dogmatismus relativiert, den unendlichen Streit zwischen ihnen zu beenden.

Das Transzendieren ist der Hauptbegriff der Philosophie von Jaspers, so dass aus den von ihm erschlossenen Arten des Transzendierens ein Prinzip der Gliederung seines dreibändigen Hauptwerkes *Philosophie* hervorgeht: Nach der Art des Transzendierens in der philosophischen Weltorientierung betitelt er den ersten Band als *Philosophische Weltorientierung*, nach der Art des Transzendierens in der Existenzerhellung den zweiten als *Existenzerhellung* und nach der Art des Transzendierens in der Metaphysik den dritten als *Metaphysik*¹⁵.

Er sieht zwei Schritte im transzendentalen Denken, die von Kant und ihm getan werden: der erste Schritt ist Kants transzendierendes Denken in Form des Kritizismus als Transzendentalphilosophie, und der zweite ist sein transzendierendes Denken in Form der Existenzerhellung und Metaphysik¹⁶. Im Zusammenhang der Überlegung zur Grenze Kantischer Philosophie betrachtet Jaspers seine Existenzerhellung und ihre letztlich auf der Ebene der Transzendenz vollzogene Form der Metaphysik als eine Ergänzung zu Kants Philosophie; denn für Jaspers ist das „ich denke“ bei Kant, das von Jaspers als „das Bewusstsein überhaupt“ bestimmt wird, über seine theoretische Sicht hinaus nicht zu der

¹⁵ I, S. 36 ff.

¹⁶ Vgl. Ibid. S. 148.

Verfestigung gelangt: „ich bin denkend“¹⁷. Der Grundgedanke „ich bin denkend“ geht aus dem existentiellen Bewusstsein des faktisch-einzelnen Lebens hervor und steht deswegen genetisch vor dem rein theoretischen „ich denke“. Gerade darum soll das *ich denke* auf den existentiellen Horizont des *ich bin denkend in meinem faktisch- geschichtlichen Leben* zurückgeführt werden.

Hieraus ergibt sich die ontologisch-wahrheitstheoretische Bedeutung der Existenz. Existenz heißt Jaspers zufolge eine Weise, in der sich der einzelne Mensch zu sich selbst und darin zugleich zur Transzendenz verhält. Und existentielles Denken ist ein Ganzwerdenwollen¹⁸. Denn Existenz orientiert sich durch seinen faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug immer an der Ganzheit des Lebens, sei es bewusst oder sei es unbewusst. Darum kann man die auf das Leben als Ganzes bezogene Wahrheit der Existenz, wie aus dem Folgenden zu entnehmen ist, als Lebenswirklichkeit bezeichnen¹⁹. Lebenswirklichkeit spiegelt sich nur in Lebensganzheit. Der Glaube als eine Form der transzendentalen Idee bezieht sich, nicht nur für Kant, sondern auch für Jaspers, auf die Totalität und das Absolute. Dagegen kann das Wissen sich immer nur auf Endliches, Einzelnes, Relatives beziehen²⁰. Die Summe der Teilaspekte ist nicht das Ganze, das ich als Existenz bin. Mit der Klärung des an der Vernunft orientierten Glaubens versuchen m.E. Kant und Jaspers, über jede wissenschaftliche Philosophie hinaus den Sinn der Lebenswirklichkeit und des Daseins im praktisch-konkreten Leben herauszufinden. Das Verstehen des Vernunftglaubens bzw. philosophischen Glaubens versetzt uns in die Lage, die Totalität des Lebens zu entdecken.

Im Kontext der *Kritik der reinen Vernunft* können wir die Wirklichkeitsarten bei Kant folgendermaßen bestimmen: 1. die Wirklichkeit der Raum-Zeit-Anschauungsform und der reinen Verstandesbegriffe, die ich insgesamt als die Wirklichkeit der transzendentalen Erkenntnisform bezeichnen möchte, 2. die Wirklichkeit des puren Faktums der äußeren Affektionen, 3. die Wirklichkeit der Erscheinung als Ergebnis der Synthesis von Sinnen und Verstand, 4. die Wirklichkeit des Dinges an sich bzw. des Noumenon.

Jaspers differenziert die Stufen der Wirklichkeit: 1. die empirisch-zwingende Wirklichkeit als Gegenstand des Wissens, 2. die leibhaftige, gegenwärtige Wirklichkeit der Existenz als die Grenze der empirischen Wirklichkeit, 3. die absolut-transzendente Wirklichkeit²¹.

¹⁷ Vgl. K. Jaspers, *Die großen Philosophen* Band I, S. 387.

¹⁸ Vgl. K. Jaspers, *Die Idee der Universität*, S. 31.

¹⁹ Zum Verständnis dieses Sachverhaltes sollen wir alle enge Definition der Existenz ablehnen.

²⁰ Vgl. PsW, S. 338.

²¹ Vgl. III, S. 7 ff.

Ich bezeichne jene Wirklichkeit, die der moralische Vernunftglaube von Kant und der philosophische Glaube von Jaspers voraussetzen, als *Lebenswirklichkeit*, auch wenn Kant und Jaspers das nicht tun. Zu dieser Benennung gaben mir die Schriften von Reibenschuh und Kambartel Anstoß²². Mit dem Ausdruck *Lebenswirklichkeit* beziehe ich mich auf die alle oben genannten Wirklichkeitsarten umfassende Wirklichkeit, die sich am faktisch-praktisch erlebenden Menschen in ihrer Ganzheit offenbart. Und hier liegt eben der Grund dafür, warum wir das Problem von Wissen und Glauben im Rahmen der philosophischen Anthropologie bzw. der Philosophie im Weltbegriff und der lebensphänomenologischen Existenzphilosophie behandeln wollen.

Es ist leicht, die Züge der Lebenswirklichkeit im ganzen Werk von Jaspers zu finden. Bei Kant gibt es zwar die Züge der die Welt des Wissens und die Welt des Glaubens umfassenden Lebenswirklichkeit, aber sie sind nur schwer herauszufinden. Dieser Unterschied zwischen Jaspers und Kant hängt vor allem davon ab, ob das thematische Verständnis der Existenz und der Faktizität als ihr Sein und ihre Wirklichkeit im Mittelpunkt des Philosophierens steht oder nicht, außerdem davon, ob man zur Auffassung über die konkret- geschichtliche lebendige Praxis der Existenz und über die Faktizität als das wahrheitstheoretische Ergebnis der Lebenspraxis gelangt, wie wir im IV. Kapitel dartun werden.

Zu Anfang der zwanziger Jahre sind sich Heidegger und Jaspers darin einig²³: 1. Sie wenden sich gegen Husserls Idee der Philosophie als strenger Wissenschaft und seine Grundintention der eidetischen Phänomenologie, während sie seine deskriptive Phänomenologie als eine philosophische Methode akzeptieren. 2. Durch die Überlegungen zum Zusammenhang von Philosophie, Wissenschaft und Weltanschauung versuchen beide, ein neues wissenschaftliches Fundament der Philosophie und Wissenschaft durch den Ansatz beim faktischen Leben herzustellen. Dafür eignen sich die zeitgenössische akademische Philosophie und Wissenschaft, vertreten z.B. durch Lask oder Rickert, nicht. Denn sie neigen, zu einem überzeitlichen Erkenntnisssystem bzw. verharren in der Theorie, die dadurch eine Vorherrschaft gegenüber der Faktizität erlangt, obgleich die Wissenschaft im Grunde auf das faktische Leben angewiesen ist. Die Verankerung im faktischen Leben des Einzelnen ist

²² Vgl. G. Reibenschuh, *Jaspers, Kant und der leere Raum* in *Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 1990/1991 S.165 – S. 176, und F. Kambartel, *Erfahrung und Struktur*, derselbe, *Theorie und Begründung*, derselbe *Philosophie der humanen Welt*, C. Demmerling, G. Gabriel und T. Rentsch (Hg.) *Vernunft und Lebenspraxis – Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur für Friedlich Kambartel*.

²³ Jaspers` *Philosophische Autobiographie*, *Notizen zu M. Heidegger* und *Heidegger- Jaspers Briefwechsel* belegen ihre damalige enge Kameradschaft.

eines der großen Merkmale von Jaspers` und Heideggers Philosophie der zwanziger Jahre. Gerade daraus entsteht die deutliche Charakteristik der Philosophie der Lebenswirklichkeit beider Autoren.

Hinsichtlich der faktischen Lebenswirklichkeit hat Jaspers sich schon in *Psychologie der Weltanschauungen* über den Fundierungszusammenhang zwischen Wissen und Glauben geäußert: „Der Glaube ist nicht eine Vorstufe zum Wissen, sondern ein Akt, der überhaupt erst auch die Bewegung zum Wissen hin möglich und sinnvoll macht“²⁴. Die Lebenswirklichkeit bedarf beider, der Welt des Wissens und des Glaubens. Unser faktisch-geschichtliches Leben steht immer zwischen den beiden Welten. Das Leben hört auf, Leben zu sein, „wenn das Leben von jenem schmalen Grate in die einzelnen Seiten der Gegensätze rückt“²⁵.

Vom Standpunkt des faktisch-praktischen Lebens der Existenz bzw. der Lebenswirklichkeit aus bedeuten die Dualität von Wissen und Glauben und die Differenzen der Gewissheitsarten keine absoluten Gegensätze, es bestehen vielmehr Bedingungsbeziehungen und Abhängigkeitsbezüge zwischen diesen beiden Kategorien in der Totalität der menschlichen Existenz. In diesem Kontext sagt Jaspers: „Der philosophische Glaube, der Glaube des denkenden Menschen, hat jederzeit das Merkmal, dass er nur im Bunde mit dem Wissen ist“²⁶. Gerade hier liegt der Grund dafür, dass bei Jaspers der Glaube zum philosophischen Glauben wird. Im Grunde gilt das, wie aus dem Folgenden zu ersehen ist, auch für Kants Vernunftglauben.

Wir können durch die Untersuchungen zur existentiellen Ebene des moralischen Vernunftglaubens und zum faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug der Existenz herausfinden, wie die Einheit der scheinbar widersprüchlichen Heterogenität von Wissen und Glauben in der faktischen Lebenswirklichkeit möglich ist.

Jaspers zufolge, der darin Kierkegaard folgt, ist Existenz das Sein des Einzelnen, das sich zu sich selbst und darin zur Transzendenz, dem Gegenstand des philosophischen Glaubens, verhält, und dadurch zu dem, worauf alle Seinsweisen für uns erst basieren. Dies bedeutet aber nicht, dass das Sein der Existenz das einzige Maß aller Einzelwissenschaften ist, obwohl es in Bezug auf den Fundierungszusammenhang tiefer und umfassender als das

²⁴ PsW, S. 337.

²⁵ Ibid.

²⁶ K. Jasper, *Der philosophische Glaube*, S. 13.

Bewusstsein der Einzelwissenschaften ist, solange Existenz Ausgangs- und Anhaltspunkt des ursprünglichen Wissenwollens ist²⁷.

Jaspers ist also nicht der Meinung, dass alle anderen Arten der Wahrheit der einzelnen Wissenschaften auf die Faktizität bzw. auf die existentielle Wahrheit reduziert werden sollten. Er ist vielmehr der Überzeugung, die existentielle Wahrheit sei genetisch umfassender und grundsätzlicher als die wissenschaftlichen Wahrheitsarten, insoweit die Rationalität der wissenschaftlichen Theorien selber aus dem ganzheitlichen und alltäglichen, mit Heidegger zu sagen „urwissenschaftlichen“, Lebensvollzug, der Existenz also entspringt. Gegen den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit oder des Emotionalismus behauptet Jaspers stets, nur anhand des Wissens vom objektiv erfahrbaren Gegenstand könne die Wirklichkeit der Transzendenz sich bekunden. Und eben darin besteht nach Jaspers der Vorzug des philosophischen Glaubens im Gegensatz zum fanatisch-dogmatischen Glauben.

Wegen der mehrdimensionalen Interessen und Horizonte der Philosophie Kants ist es sehr schwer, seine Philosophie allgemein als Philosophie der Lebenswirklichkeit zu bezeichnen. Trotzdem können wir im wesentlichen die Grundlage für die Philosophie der Lebenswirklichkeit bei Kant in Bezug auf seine ganze Philosophie auf zweierlei Weise herausstellen: innerhalb der transzendentalen Analytik und aufgrund des praktischen Vernunftglaubens im Rahmen seiner Moralphilosophie. Kants Charakteristik des praktischen Vernunftglaubens können wir hier vorläufig folgendermaßen beschreiben: Das kritische Glaubensverständnis und die Gewissheit der Glaubensgegenstände, wie das Dasein Gottes als Postulat für das höchste Gut, entstammen nicht objektiv-gegenständlich-theoretischer, sondern subjektiv-praktischer Vernünftigkeit, „die die Existenz des Subjekts, seine Subjektivität, die Sinnhaftigkeit seines Lebens untrennbar zugleich anspricht und zum Anspruch bringt“²⁸.

Unter dem Einfluss der Einschätzung der Lebenswirklichkeit durch Kambartel und der Lebenswelt bei Husserl entdeckt Wimmer z.B. die Ebene der „transzendentalen Faktizität der Vernunft“²⁹ und den darauf beruhenden Fundierungszusammenhang bei Kant. Deshalb weist er darauf hin: „Was wir ‚Natur‘ nennen und in den Naturwissenschaften erforschen, ist kein eigenständiges Phänomen, als was es der Determinismus voraussetzt, sondern eine besondere

²⁷ Vgl. II, S. 5.

²⁸ R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, S. 86.

²⁹ R. Wimmer, *Anthropologie und Ethik in Vernunft und Lebenspraxis – Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur für Friedrich Kambartel*, C. Demmerling, G. Gabriel und T. Rentsch (Hg.) S.231. Andernorts bezeichnet er Kants praktische Philosophie, die gegenüber der theoretischen den Primat innehat, als eine auf den Punkt gebrachte Philosophie der Existenz und des Lebens. Vgl. R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, S. 16.

Praxis des Menschen. Wer wissen will, was die Natur (als Gegenstand der Wissenschaft!) ist, muss in einer langen Ausbildung die auf Handlungen zurückführenden Konstruktionen verstehen lernen, die die sogenannte 'Natur' konstituieren. Gegen den Determinismus versteht Kant die Naturwissenschaften gerade als eine Emanzipation des Menschen gegenüber der Natur, er macht sich eine Ordnung nach eigenen, freilich nicht beliebigen, sondern transzendentalen Ideen³⁰.

Im Zusammenhang damit sollen Kants existentielle Motive betrachtet werden. Denn, trotz des Verzichts auf den thematisch konkretisierten Begriff der Existenz, fußt sein Begründungsversuch für die Potenz des Vernunftglaubens und für die moralisch-praktische Glaubensgewissheit letztlich auf der praktisch- existentiellen Ebene, „indem er für die metaphysischen Postulate des moralischen Glaubens seiner 'Wahl' argumentativ plädiert“³¹ und „den existentiellen Subjektivitätsbezug der moralischen Glaubensgewissheit“³² wie folgt behauptet: „die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewissheit und da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muss ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiss, dass ein Gott sei etc. sondern ich bin moralisch gewiss etc.“³³.

III

Damit sind grob die Richtungen vorgezeichnet, in die sich die vorliegende Untersuchung bewegen soll. Sie vollzieht sich im einzelnen in folgenden Schritten.

1. Im ersten Kapitel will ich zeigen, in welcher Beziehung das Problem des Verhältnisses von Wissen und Glauben bei Kant und Jaspers zu der Philosophiegeschichte steht, und was Philosophie für Kant und Jaspers hinsichtlich des Problems von Wissen und Glauben und im Unterschied zur Wissenschaft heißt. Dabei will ich den Begriff des Vernunftglaubens bei Kant und den des philosophischen Glaubens bei Jaspers referieren. Im Verlauf dieser Ausführungen versuche ich u.a., Kants häufig zitierten, aber oft falsch interpretierten Satz „das Wissen muss aufgehoben werden, um zum Glauben Platz zu bekommen“ richtig zu paraphrasieren.

In der *Kritik der reinen Vernunft* beabsichtigt Kant, einerseits die Begründung und Grenze sicherer Erkenntnis zu analysieren und andererseits den erkenntnisfähigen Objektbereich des Wissens einzuschränken. Ist für Kant einmal diese Aufgabe erfüllt, dann lässt sich jene

³⁰ R. Wimmer, *Anthropologie und Ethik* S. 230. und vgl. KrV, B XIII.

³¹ H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glauben* in *Philosophie in synthetischer Absicht*, S. 319.

³² Vgl. *Ibid.* S. 318.

³³ KrV, B 857.

Wirklichkeit, die als Gegenstand des Glaubens außerhalb der Reichweite „des Organs, nämlich der reinen Vernunft“³⁴ liegt, konsequent bestimmen.

In der Erörterung des Kanons der reinen Vernunft differenziert Kant die Arten des Fürwahrhaltens in Meinen, Wissen und Glaube. Danach gliedert er den Glauben in den pragmatischen, moralischen und doktrinalen. Der moralische und der doktrinale Glaube sind eingehend zu betrachten, weil der von Kant begründete moralisch-praktische Glaube in die vorletzte Art und der von Kant krass kritisierte Gottesbeweis der überlieferten Metaphysik in die letztere gehört.

Bei der Erklärung des moralischen Vernunftglaubens Kants ist die Frage entscheidend, ob das Postulat der Existenz Gottes als eine Begründungsvoraussetzung für Moral oder umgekehrt das moralische Gesetz als Voraussetzung für den moralischen Glauben anzusehen ist, d.h., ob und wie dieses Postulat in der Tat eine Notwendigkeit aus der *praktischen Nötigung* haben kann. Diese Fragen sollen hier explizit beantwortet werden.

In *Von der Wahrheit* gliedert Jaspers aufgrund des Kantischen Vernunftbegriffes die Gewissheitsarten in Klarheit, zwingende Gewissheit, ideelle Überzeugung und den existentiell-individuell unbedingten Glauben³⁵. Der Gewissheitsart der zwingenden Gewissheit entspricht begrifflich die Art des Fürwahrhaltens des Wissens bei Kant, und dem des existentiell-individuell unbedingten Glauben entspricht der Glaube bei Kant.

Jaspers` Auffassung der Wissenschaft und sein Ideal der Philosophie sind in *Philosophie I* in ihrer Ganzheit präzisiert. Schon in *Psychologie der Weltanschauungen*, besonders im ersten Kapitel über die Arten der Weltanschauungseinstellungen, zeigt sich Jaspers` Konzeption der Wissenschaft mehrfach. Die Verabsolutierung einer vorherrschenden Wissenschaft, ihre Grenze und die Methode des Grenzenüberschreitens sind dabei mit dargestellt.

Offenkundig ist Kants *Kritik der reinen Vernunft* ein großer Versuch in der Philosophiegeschichte, die Wissenschaftlichkeit überhaupt und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie und Metaphysik im Besonderen im Unterschied zur zeitgenössischen schulphilosophischen Problemstellung zu festigen. Unsere Studie soll sich an seinen vergleichenden Äußerungen über Wissenschaft und Philosophie im Vorwort zur zweiten Auflage und in der Methodenlehre orientieren.

2. Im zweiten Kapitel will ich durch eingehende Analyse bestimmter Texte hervorheben, wie der Prozess der Verabsolutierung entsteht und wie Kant und Jaspers durch Begrenzung und

³⁴ Ibid. B XXXVI.

³⁵ Vgl. W, S. 467 ff.

Transzendieren diese Begrenzung uns aus dieser Fixierung befreien und den Raum für den Glauben schaffen.

Die Lebenswirklichkeit ist nur aufgrund einer nicht objektivistischen Zugangsweise zur Wirklichkeit begreiflich. Das Transzendieren ist eben solch eine Zugangsweise, weil das Transzendieren Jaspers zufolge das Übergehen vom objektiv Gegenständlichen zum Ungegenständlichen heißt. Insofern das Transzendieren *das In-etwas-Übergehen* bedeutet, bekundet der Gegenstand des Übergehens sich immer als eine Grenze. Also bedeutet Transzendieren „Grenzüberschreitung“. Dabei gilt es, Grenzen in allen Feldern klar zu ziehen, bevor sie bewusst überschritten werden können. Begrenzung ist also die Voraussetzung für Transzendieren.

In seiner Erklärung der transzendentalen Dialektik kritisiert Kant nicht nur die dogmatische Anmaßung der rein spekulativen Vernunft, sondern greift auch ihre Idee als die über die Grenzen des Verstandes hinausgehenden Kräfte, die in der Natur des Menschen als das metaphysische Bedürfnis vorhanden sind, zum empirisch Ungegenständlichen auf. Durch die Entdeckung der Erscheinungshaftigkeit der Welt in der transzendentalen Analytik wehrt er sich andererseits gegen den radikalen Empirismus, der den objektiv wahrgenommenen Erfahrungsinhalt zum Sein an sich verabsolutiert.

Schließlich beabsichtigt er in beiden Studien, die Potenz und die Grenzen der Vernunft und des Verstandes zu statuieren und dabei das Wissen des Verstandes aus den Angeln zu heben und den Raum für das, was er jenseits der Grenze des Verstandes die noumenale Welt nennt, zu schaffen³⁶. Er unternimmt diesen Versuch zumal aus der Überzeugung des wechselwirkenden Bezugs von Vernunft und Verstand heraus, die Vernunft könne keinen Schritt ohne die Begriffe des Verstandes tun und die Idee der Vernunft zeige dem Verstand die Grenze seines Wissens.

Durch die deskriptive Darstellung der verschiedenen Weltanschauungstypen in der *Psychologie der Weltanschauungen* und in der *Philosophie* begrenzt Jaspers sie und schafft Platz für die existentielle und transzendental- absolute Wirklichkeit.

Nach der Erörterung über die Abwehr der Verabsolutierung und die Begrenzung bei Kant und Jaspers ist aufzuzeigen, wie das Transzendieren als eine nicht objektive Zugangsweise begründet wird. In diesem Argumentationszusammenhang ist es erforderlich, den Begriff des Transzendierens keineswegs auf die erkenntnistheoretische Perspektive zu begrenzen, obgleich dieser Begriff auch erkenntnistheoretisch von Bedeutung ist. Denn im Transzendieren geht es primär nicht um eine neue methodische Erklärung der Erkenntnis,

³⁶ Vgl. K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, Band I, S. 246.

sondern um die Änderung eines Verhaltens oder einer Grundeinstellung, die einen Menschen grundsätzlich zu einem anderen macht und ihn von der naiven Selbstverständlichkeit des dualistischen Seinsbewusstseins und der empirisch erstarrten Weltorientierung befreit.

Jaspers weist auf die eminente Funktion des Transzendierens bei Kant hin: „Das Transzendieren in den kantischen Gedanken gehört zu den elementaren Funktionen unseres Philosophierens“³⁷. Vom wirkungsgeschichtlichen Standpunkt aus sollen der Begriff und die Funktion des Transzendierens in Kants *Kritik der reinen Vernunft* erhellt werden.

Das Problem des Transzendierens bei Kant ist in zweierlei Hinsicht zu behandeln, nämlich sowohl vor dem transzendenten als auch vor dem transzendentalen Horizont. Vor dem ersten Horizont zeigt die Denkfigur des Transzendierens sich als ein Grenzenüberschreiten im Kontext von Kants kritischer Überlegung zum transzendenten Gebrauch der Ideen der Vernunft - im Vergleich zum immanenten - bei der überlieferten und der zeitgenössischen Philosophie. „Transzendent“ heißt hier, die Grenzen der möglichen Erfahrung überfliegend. Immanent bedeutet, sich in den Grenzen möglicher Erfahrung haltend³⁸. Vor dem zweiten Horizont kann man den Begriff und die Rolle des Transzendierens bei Kant im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie als die Theorie der apriorischen Erkenntnis herausstellen. Vernunft transzendiert, so in der transzendentalen Untersuchung Kants, das gegenständliche Denken der möglichen Erfahrung hin zur Bedingung aller Gegenständlichkeit a priori. Der Gegenstand der transzendentalen Untersuchung ist daher die unempirische Bedingung der Möglichkeit unserer Erfahrung.

In der Einleitung zur *Philosophie* weist Jaspers auf die Typen des falschen Transzendierens in der Philosophiegeschichte hin, während er Kants Transzendieren als Vorbild des richtigen Transzendierens auffasst. In der Klärung des Transzendierens soll die falsche Weise des Transzendierens, wie es eben am Leitfaden von Kants kritischer Erörterung zum transzendentalen Gebrauch angedeutet ist, ausführlich erörtert werden.

Kants Kritik an Paralogismen, Antinomien (die Polemik zwischen Skeptikern und Dogmatikern) und Gottesbeweisen lässt die Beispiele des falschen Transzendierens und dabei die Prozesse der Verabsolutierung von reinem Empirismus und spekulativem Dogmatismus zum Vorschein kommen. Ich will zeigen, wie Kants transzendentaler Idealismus solche Irrtümer im Unterschied zum empirischen Idealismus, empirischen Realismus und

³⁷ I, S. 45.

³⁸ Vgl. KrV, B 352, und 671.

transzendentalen Realismus aufheben kann. Meine Analyse der transzendentalen Methodenlehre Kants basiert daher auch auf dem folgenden Grundgedanken: Kants Überlegung, besonders im ersten Hauptstück *Die Disziplin der reinen Vernunft* und im zweiten Hauptstück *Der Kanon der reinen Vernunft*, setzt sich das Ziel, jeden richtigen Gebrauch der Vernunft im weitesten Sinne, also z.B. im Bereich des Verstandes, der reinen Vernunft, Mathematik und Philosophie, zu begrenzen und damit deren Verabsolutierung zurückzuweisen.

Bevor ich den ersten Schritt in dieser Richtung gehen werde, ist es nötig, Kants Erkenntnistheorie der transzendentalen Ästhetik und Analytik in der *Kritik der reinen Vernunft* und Jaspers` Auffassung über allgemeine Wahrheit der Wissenschaft in der *Psychologie der Weltanschauungen* und *Philosophie* referierend darzulegen.

3. Anschließend soll die Erörterung der Grundlage des Transzendierens folgen. Dabei werden der natürliche Drang nach Totalität und die Antinomiestructur des Menschen in ihrer positiven Funktion, z.B. als regulative, sich neu zeigen. Und die Freiheit ist als das wesentliche Element der intelligiblen Kausalität des Menschen darzulegen.

Vom Standpunkt des Transzendierens aus lassen sich die Verabsolutierungen der Teilaspekte aufheben. Denn der transzendierende Gedanke geht über die Subjekt-Objekt-Spaltung hinaus und bewegt sich immer in der Suche nach Ganzheit, und zwar aus der Einsicht: „kein Objekt ohne Subjekt, kein Bewusstsein ohne etwas, worauf es sich richtet“³⁹. Die philosophische Operation, die die Subjekt-Objekt-Spaltung aufzuheben versucht, ist eine Art des Transzendierens. Anhand des Transzendierens können wir deshalb, die Teilaspekte überschreitend, zum Ganzen gelangen. Gerade hieraus können wir den Zusammenhang zwischen dem Transzendieren und dem Problem des Ganzen bzw. der Ganzheit und die Bedeutung dieses Problems für das menschliche Leben sehen.

Auf der ersten Seite der *Psychologie der Weltanschauungen* akzentuiert Jaspers, wie wichtig die Problematik des Ganzen in der Philosophie überhaupt ist: Weltanschauung ist nach ihm etwas Ganzes, und Philosophie ist nichts anderes als die Beschäftigung mit dem Ganzen bzw. der Totalität. Jaspers sieht dabei die natürliche Tendenz des Menschen nach Ganzheit und findet darin die Grundlage des Transzendierens.

Seine Psychologie ist eine methodisch neu gerüstete Philosophie. In diesem Zusammenhang können wir den Titel *Psychologie der Weltanschauungen* mit *Philosophie des*

³⁹ Vgl. I, S. 43 ff.

Ganzen oder *Philosophie der Ganzheit* umschreiben. Durch diese Umschreibung wird deutlich, dass es in seinem ersten philosophischen Hauptwerk um das Problem des Ganzen geht.

Aber in *Psychologie der Weltanschauungen* und in *Philosophie* findet sich nur eine negative oder abstrakte Bestimmung des Ganzen. Der Satz „Man weiß nie das Ganze, sondern redet nur drum herum. Aus alledem scheint es möglich, in der Richtung auf das Ganze zu verharren, ohne metaphysisch das Ganze direkt erkennen zu wollen“⁴⁰ und der Satz „Das Ganze ist ein Bild für das, worin wir stehen, und aus dem wir auf keine Weise, es von außen wirklich überblickend, hinaustreten können“⁴¹ vertritt seine damalige Auffassung vom Ganzen.

In *Von der Wahrheit* präzisiert Jaspers das Konzept der Ganzheit durch die Klärung des Umgreifenden, indem er verschiedene Arten des Umgreifenden unterscheidet, einmal *das Sein an sich*, in das alles wie die Welt, der Mensch als ein Teil der Welt, und Gott, einbezogen ist, und *das Sein*, das wir sind, also das Ganze des Menschen. Eben diese Verständigung des Menschen als Ganzheit begleitet den Denkweg von Jaspers seit der *Allgemeinen Psychopathologie* von 1913 und führt ihn zur Auffassung der Existenz als der Ganzheitssuche.

Das Problem des Ganzen in der *Kritik der reinen Vernunft* ist aus zwei verschiedenen Perspektiven zu behandeln: einmal im Hinblick darauf, wie Kant dieses Problem thematisch als einen Untersuchungsgegenstand ausführt, und zum anderen im Hinblick darauf, wie sich Kants eigene Grundintention bezüglich der Ganzheit des Menschen in der ersten Kritik systematisch und methodisch offenbart.

Gemäß der ersten Sichtweise können wir auf Folgendes hinweisen: Durch die Erörterung der transzendentalen Ideen in der transzendentalen Dialektik, besonders in dem Teilabschnitt über *das Interesse der reinen Vernunft*, erhellt Kant den natürlichen Hang der Vernunft nach Ganzheit und ihre positiv-notwendige, d.h. regulative Funktion im Vergleich zu ihrer dogmatisch konstituierenden Anmaßung.

Gemäß der zweiten Sichtweise ist Folgendes festzustellen: Kants Zwei-Welten-Theorie, d.i. die Differenzierung der Welt in Phaenomena und Noumena oder in Erscheinung und Ding an sich, ermöglicht es, legitimerweise die Anwendung der theoretischen Vernunft und der moralisch-praktischen Vernunft zu bestätigen und damit die Lebensganzheit des Menschen in

⁴⁰ PsW, S. 32 und vgl. S. 220.

⁴¹ I, S. XLVI.

der Einheit von Ich als kategorial determiniertem, empirischem Gegenstand des Wissens und Ich als Subjekt, das moralisch frei entscheiden kann, aufzugreifen, und schließlich die Verabsolutierung einer der Seiten zurückzuweisen. Um diesen zweiten Aspekt wird es u.a. im II. Kapitel gehen.

In der Transzendentalen Dialektik der ersten Kritik beschreibt Kant die Antinomie als das unvermeidliche Ereignis der Vernunft. Im dritten Kapitel der *Psychologie der Weltanschauungen: Das Leben des Geistes*, verdeutlicht Jaspers diese Struktur mittels vieler Beispiele und beweist damit die Relevanz der scheinbar widerspruchsvollen Phänomene. In der antinomischen Struktur sieht er die Lebendigkeit des faktisch- geschichtlichen Menschen, für den es zwei Grundlage zum Transzendieren gibt. Die Verbindung von Wissen und Glauben in einer Person zeigt Jaspers zufolge bereits die dialektische Spannung der Antinomie in der faktisch- lebendigen Existenz an.

Für Kant steht Freiheit in einem inneren notwendigen Bedingungs Zusammenhang mit dem moralischen Handeln und mit dem moralisch-praktischen Vernunftglauben, während die Glaubenspostulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als äußere Bedingungen der Ausführbarkeit des moralischen Endzwecks postuliert werden⁴². Die Freiheit als die innere Bedingung für das moralische Handeln ist bei Kant offenbar die Grundlage zum Transzendieren.

Für Jaspers ist Freiheit ein eminentes Moment der Existenz. Alle Menschen als mögliche Existenzen verfügen über das Wesen des Freiseins, und deswegen können sie über das objektiv Gegenständliche hinaus zur Transzendenz gelangen. Das Transzendieren bei Jaspers bedeutet also Freiheit, insofern es uns von etwas objektiv Gegenständlichem befreit. Der Mensch als Existenz kann aufgrund seiner Freiheit ungegenständlich sein. Also ist er durch Verwirklichung der Möglichkeit der Freiheit über das hinaus, was in der empirischen Wirklichkeit als der Gegenstand des Wissens gegeben ist⁴³. Aus der Gewissheit der Freiheitskraft in uns spricht Jaspers als Kants Nachfolger schließlich so: „wer philosophiert, wird Kants Wort anerkennen, es sei pöbelhaft, sich auf Erfahrung zu berufen, wo das eigene Tun durch seine Folgen den Gegenstand der Erfahrung selbst hervorbringen oder verändern

⁴² Vgl. KdU, B 463.

⁴³ Vgl. K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, S. 62.

kann“⁴⁴. „Alles Philosophieren überschreitet, was in klarer Objektivität als Sein für jedermann dasselbe ist“⁴⁵.

4. Unter den vielen Vorzügen der Jasperschen Philosophie zeichnet sich der Begriff der Existenz aus. Wir können die systematisch- methodische Bedeutung des Begriffs der Existenz bei Jaspers dadurch einsehen, dass er dem zweiten Band der *Philosophie* mit dem Untertitel *Existenzerhellung* allein fast die gleiche Anzahl der Seiten zumisst, die den anderen beiden Bänden zusammen zukommt. Im IV. Kapitel versuche ich, entgegen aller möglichen Missverständnisse, den Begriff der Existenz im wesentlichen Sinne auszuleuchten. Dazu ist nicht nur seine anthropologische Bedeutung, sondern auch der wahrheitstheoretische Begründungsprozess in einzelnen Schritten darzulegen. Daraus lässt sich das Fazit ziehen: 1. Existenz als Sein des Menschen zeigt sich immer im Lebensvollzug des Einzelnen in der faktisch- geschichtlichen Situation, die das Erleben in der Praxis bedeutet. 2. Entgegen dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit ist die so verstandene Existenz genetisch die Voraussetzung für das objektive Wissen; denn in der Existenz liegt sowohl die praktische Seite des Lebens als auch die theoretische, wenigstens in der Gestalt der Urwissenschaft. 3. Auf dieser Existenz beruht die Verwirklichungskraft des Transzendierens zum philosophischen Glauben und zum moralischen Vernunftglauben.

In der Klärung des oben genannten 1. Punktes soll sich auch der Begriff der Faktizität als das Sein bzw. als die Wirklichkeit der Existenz in der konkreten Praxis zeigen, welchen Jaspers als einen der wichtigsten Standpunkte in der *Psychologie der Weltanschauungen* aufnimmt und den Heidegger in seinen frühen Freiburger Vorlesungsschriften⁴⁶ aus den Jahren 1919 bis 1923 thematisch weiter entwickelt hat.

Als Privatdozent und Husserls Assistent präziserte Heidegger Faktizität als das wirkliche Erleben des eigenen Daseins in der jeweilig-konkreten Raum-Zeit , d.h. im „Hier und Jetzt“⁴⁷. Später, in seiner Marburger Zeit, hat er sie als Tatsächlichkeit der Existenz im Unterschied zur Tatsächlichkeit der Kategorie erklärt⁴⁸. Die Tatsächlichkeit der Existenz heißt Heidegger zufolge nichts anderes als das Dasein in der jeweilig-konkreten raum-zeitlichen Situation. Als Psychologieprofessor und phänomenologischer Psychiater hat Jaspers zu diesem Zeitpunkt auch den Grundbegriff der Faktizität genau umschrieben, so dass dieser Begriff eine wichtige

⁴⁴ I, S. LV.

⁴⁵ Ibid. S. 37.

⁴⁶ Wie z. B. *Zur Bestimmung der Philosophie, Anmerkungen zu Karl Jaspers` - Psychologie der Weltanschauungen, Ontologie - Hermeneutik der Faktizität.*

⁴⁷ Vgl. M. Heidegger, *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*, S. 29 ff.

⁴⁸ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 56.

Rolle bei der Ausführung der *Psychologie der Weltanschauungen* von 1919 spielt und sich später in der *Philosophie* von 1931 zur Konzeption der existentiellen Wirklichkeit entwickelt. Aber er hat diesen Begriff terminologisch nicht so genau bestimmt wie Heidegger. Daher ist es hilfreich, den von Heidegger klargestellten Begriff der Faktizität vergleichend heranzuziehen, um den Zusammenhang von Lebenspraxis, Existenz und Faktizität bzw. existentieller Wahrheit zu beleuchten. Diese Art unseres Vorgehens ist vielleicht durch Jaspers' Aussage über seine Schwierigkeit mit philosophischen Ausdrücken und seinen Bezug auf Heidegger teilweise zu rechtfertigen⁴⁹.

Im IV. Kapitel soll auch Kants existentielle Grundlage in der *Kritik der reinen Vernunft*, besonders in seiner Überlegung zum Kanon der reinen Vernunft, hervorgehoben werden. Durch diese Erörterung können wir schließlich verstehen, wie der moralische Vernunftglaube und das Verhältnis von Wissen und Glauben bei Kant auf dem Horizont des faktisch-geschichtlichen Lebensvollzugs der Existenz letztlich zu begründen sind.

5. Im abschließenden Kapitel versuche ich, die vorhergehenden Erörterungen einheitlich zu umreißen und damit die wesentlichen Ergebnisse der Studie festzustellen. Dabei lassen sich die methodisch- inhaltliche Konvergenz und Divergenz zwischen Kant und Jaspers und die Facetten beider Denkentwicklungen überblicken.

⁴⁹ Vgl. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, S. 107.

I. Kapitel

In diesem Kapitel bemühen wir uns, die Konzeption des Wissens und Glaubens bei Kant und Jaspers und ihre Einstellung zu Philosophie, Metaphysik und Wissenschaft in dem Maße vorausgreifend zu skizzieren, als unser Thema sich durch diese Klärung grob strukturell entwerfen lässt, um es in den weiteren Kapiteln zu entwickeln.

Um das Philosophie-, Metaphysik- und Wissenschaftskonzept von Kant und Jaspers zu skizzieren, ist es hilfreich, zahlreiche Kritiken und Erörterungen zu berücksichtigen. Aber es ist für unser Thema noch wichtiger, die primäre Relevanz von Kants und Jaspers` Stellung zu diesen Konzepten hinsichtlich des Verhältnisses von Wissen und Glauben zu erhellen.

1. Meinen, Wissen und Glauben

1-1. Das Problem des Verhältnisses von Wissen und Glauben

Die antike griechische Philosophie bewegt sich nicht innerhalb des Entweder-Oder von Wissen und Glauben. Sie kannte nur einen graduellen Unterschied zwischen episteme, die ein klares Wissen bedeutet, und doxa, die Meinen und zugleich auch Glauben im Sinne eines bloßen Fürwahrhaltens bedeutet. So wurde pistis (Glaube) z.B. bei Platon der doxa untergeordnet. Begriffsgeschichtlich gesehen, versuchten die christliche Philosophie und Theologie, den einen Begriff des Wissens dem anderen Begriff des Glaubens gegenüberzustellen und ihr Verhältnis zu bestimmen, als sie den neutestamentlichen Sinn des Glaubens als pistis, d.h. echtes religiöses Glauben, in seinem wesentlichen Unterschied zum Meinen herausstellten. Aber die radikale Trennung von Wissen und Glauben geschah erst seit dem 13. Jahrhundert durch Thomas von Aquin, der dem Glauben einen unbestreitbaren Vorrang vor dem Wissen gibt, und in der neueren Zeit war es Kierkegaard, der diesen Gegensatz mit dem Paradoxglauben radikalisierte. Dieser Zwiespalt wird durch die moderne Wissenschaft noch bekräftigt.

Kant und Jaspers bemühen sich in bezug auf das Verhältnis von Wissen und Glauben einerseits darum, eine klare Grenze zwischen den beiden Gebieten zu ziehen. Dies macht oft den Eindruck, als ob ihr philosophisches Denken sich insgesamt innerhalb des Entweder-Oder von Wissen und Glauben bewegen würde. Aber Kant und Jaspers versuchen andererseits, wie wir sehen werden, unermüdlich, einen fundamentalen Bezugspunkt von Wissen und Glauben zu fixieren. Dieser Versuch erscheint deutlich z.B. im dreibändigen Hauptwerk von Jaspers: *Philosophie*, besonders im zweiten Band: *Existenzerhellung*, wo Jaspers den Glauben der Existenz als den Ausgangs- und Anhaltspunkt des ursprünglichen existentiellen

Wissenwollens feststellt, und bei Kant in der transzendentalen Dialektik der ersten Kritik, wo Kant die Beziehung der drei Ideen: *Welt, Ich und Gott* auf das Erkennen des Verstandes zu klären versucht, und in der Methodenlehre im Abschnitt vom *Meinen, Wissen und Glauben*, wo dem moralischen Vernunftglauben analog dem Wissen eine Gewissheit und Allgemeingültigkeit mittels der Vernünftigkeit des moralischen Gesetzes, obwohl nur praktisch und subjektiv, zugeschrieben wird. Diese Konzeption ermöglicht es, den philosophischen Glauben und den moralischen Vernunftglauben auf den gemeinsamen Bezugspunkt von Wissen und Glauben zu gründen. Wie dieser Bezugspunkt überhaupt möglich ist, soll im III. und IV. Kapitel der vorliegenden Untersuchung erläutert werden.

In seiner Abhandlung über *Glauben und Wissen* von 1802 hat Hegel mit seinem „absoluten Wissen“ den alten Gegensatz des Wissens, mit seinem eigenen Ausdruck; „Vernunft“, und Glaubens dialektisch aufgelöst. Darum kritisiert Hegel Kant sowie Jacobi und Fichte, dass Kant das Glauben zur aufgeklärten Vernunft, die für Hegel nur Verstand ist, subsumierte. „Die Siegerin Vernunft“ ist nun, so Hegel kritisiert weiter, in der Tat unfähig geworden, den Glauben zu vermitteln solange sie ein Jenseits in einem Glauben außer und über sich setzt, wie Kant behauptet, während sie vor der Aufklärungszeit als „eine Magd des Glaubens“ ihre eigene Position verlor¹. Im Verlauf unserer Untersuchung bleibt noch zu prüfen, ob für Kant die Aufhebung des Gegeneinanderes von Wissen und Glauben durch seine praktisch- kritische Einbeziehung des Einen in das Andere tatsächlich unmöglich ist, wie Hegel meint.

Hinter Hegel stehend verwirft auch Löwith Kants Standpunkt. Er stellt in seiner Abhandlung *Wissen, Glaube und Skepsis* von 1956 fest, dass man bei Kant eigentlich nicht mehr zwischen Meinen, Wissen und Glauben unterscheiden könne, seine Differenzierung von Meinen, Wissen und Glauben also von keiner Bedeutung sei. Diese Behauptung begründet Löwith so: 1. Kants Vernunftbegriff, der die eben genannte Differenzierung mit sich führt, ist durch Hegel als bloßer Verstandesbegriff, dem der Glaube fehlt, erwiesen. 2. Seit Dilthey hat der hermeneutische Begriff des Verstehens den Unterschied von Meinen, Wissen und Glauben verwischt².

Eine solche Diagnose ist nicht als die einzig mögliche zu akzeptieren. Denn 1. trifft die Kritik Hegels am Vernunftbegriff Kants nur zur Hälfte die Wahrheit, so dass der am Verstand orientierte Vernunftbegriff Kants und die daraus entstandene Differenzierung von Meinen, Wissen und Glauben ihren Boden und ihre philosophische Bedeutung nicht verlieren. Und 2. kann der Hermeneutiker zwar alle Modi des Vernunftvermögens auf den Begriff des Verstehens beziehen, sie aber nicht darauf reduzieren, wie Löwith meint. Der hermeneutische

¹ Vgl. G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen* in: *G.W.F. Hegel Jenaer Schriften 1801-1807*, S. 287 ff.

² Vgl. K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, S. 200 – 202.

Begriff des Verstehens ist nämlich nicht so uniform, dass er auch die Kantische Unterscheidung von Meinen, Wissen und Glauben einebnet.

Außerdem bleibt, so kritisiert Löwith weiter, das Verhältnis von Philosophie und Christentum nicht ein Verhältnis der Philosophie als solcher zum Christentum, sondern wird zu einem Verhältnis des christlichen Glaubens zur christlichen Erkenntnis, „nachdem ein Philosophierender Christ geworden ist“. „Es kann, strenggenommen, keine *christliche Philosophie* geben“. Denn bei ihrer Begegnung könne Philosophie, deren Wesen im alles in Frage stellenden Geist liege, für einen Christen nicht als solche mit dem Glauben, dessen Wesen im unbedingten Gewissen des Unbedingten liege, in Kontakt bleiben, ohne ihre Position auf eine Hilfe für den Glauben zu reduzieren³.

Wäre diese Ansicht von Löwith richtig, so würde die Möglichkeit für den Vernunftglauben bei Kant und für die modernisierte Figur des philosophischen Glaubens bei Jaspers als Modell für das Verhältnis der Philosophie als solcher zum Glauben zweifelhaft. Deshalb ist in den folgenden Kapiteln, besonders in Kapitel III und IV, zu klären, wie diese Möglichkeit von Kant und von Jaspers trotz dieses Einwurfs begründet wird.

1-2 –1. Meinen, Wissen und Glauben bei Kant

Wimmer sagt mit Recht: „Am Ende seines Lebens, in den Jahren 1800-1803, versucht er [Kant], Natur und Freiheit, theoretische und praktische Vernunft, Welt und Ich im ‚höchsten Standpunkt der Transzendentalphilosophie‘, in dem einer ‚transzendentalen Theologie‘ zu vereinigen. Mir scheint, dass Kant sich während seines gesamten kritischen Philosophierens auf diese Einheit hinbewegt“⁴. Dem kann man hinzufügen, dass schon Kants Überlegungen zum Verhältnis von Wissen und Glauben zu dieser Bemühung um Vereinigung gehören, weil Wissen und Glauben offenbar eines der oben angeführten philosophischen Begriffspaare sind, die scheinbar gegeneinander getrennt bleiben, aber für Kant eigentlich in wesentlicher Verbundenheit unserer Vernunft zugrunde liegen. Dies sollen wir immer beachten, während wir den Differenzierungsprozess von Wissen und Glauben bei Kant erörtern.

In der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* entfaltet Kant das Problem des Verhältnisses von Wissen und Glauben, das in der Vorrede zur ersten Auflage noch nicht berücksichtigt war, obgleich das Thema im Werk selbst schon in seinem umfassenden metaphysischen Zusammenhang vorgestellt wird: Kant analysiert dieses Thema grundsätzlich und eingehend in der *Transzendentalen Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft*. Mit der Artikulierung der Weisen des Fürwahrhaltens in Meinen, Wissen und

³ Ibid. S. 216 – 217.

⁴ R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, S. 5.

Glauben intendiert Kant, jeder Weise des Fürwahrhaltens nach ihren Gewissheitsstufen den je eigenen angemessenen, rechtfertigungsfähigen Platz einzuräumen. Dabei ist zu fragen, ob und wie eine Metaphysik nach der Kritik am richtigen Gebrauch gewisses Erkenntnisvermögen, die den theoretischen Vernunftgebrauch in bloß spekulativer Perspektive als haltlos dialektisch erwiesen hat, überhaupt noch möglich sein kann. Denn bei der Differenzierung der Weisen des Fürwahrhaltens wird der Glaube mit seinen Postulaten der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit, welche von Kant zugleich als *die unvermeidlichen Aufgaben der Metaphysik*⁵ bezeichnet werden, sowohl als auf den Gegenstandsbereich des reinen praktischen Vernunftgebrauchs geltungslogisch beschränkt behandelt als auch auf dem Boden desselben gerechtfertigt. Eben hierin liegt eine der systematisch und methodisch wichtigsten Bedeutungen der Differenzierung des Fürwahrhaltens.

Nun wollen wir Kants Auffassung zu Meinen, Wissen und Glauben im dritten Abschnitt des *Kanons der reinen Vernunft* (A 820 – A 831 = B 848 – B 859) der *Kritik der reinen Vernunft* im Einzelnen darstellen, weil sie einen wichtigen Ansatz für die vorliegende Studie darstellt.

Kants Ausführungen lassen sich in drei große Schritte unterteilen: 1. Bevor Kant die drei Arten des Fürwahrhaltens erkennt, nimmt er eine kurze Explikation des Begriffs des Fürwahrhaltens vor (A 820 – A 822 = B 848 – B 850): Das Fürwahrhalten ist nach Kant eine Begebenheit *in unserem Verstande* und wird deshalb als „die subjektive Gültigkeit des Urteils“ (A 822 = B 850) bezeichnet. Es ist entweder Überzeugung, falls es auf objektiv hinreichenden Gründen beruht und daher für jedermann mit Vernunft gültig ist, oder Überredung, falls es sich nur auf „die besondere Beschaffenheit des Subjekts“ stützt. In dieser Unterscheidung hat Kant die Allgemeingültigkeit des Urteils und die Mitteilbarkeit desselben zum Proberstein erhoben⁶, die ihrerseits aus der intersubjektiven Übereinstimmung mit dem angesprochenen Objekt entsteht, das unabhängig von der Verschiedenheit der Subjekte das Gemeinsame für jedermann ist. Auf diesem Hintergrund der Übereinstimmungstheorie der Wahrheit, nach der die auf objektiv hinreichenden Gründen beruhende und daher für jedermann gültige Überzeugung für Wahrheit qualifiziert ist; und im Kontrast der Überzeugungswahrheit zum Überredungsschein stellt Kant etwas erkenntnistheoretisch Entscheidendes fest: „Überredung ist ein bloßer Schein, weil der Grund des Urteils, welcher

⁵ KrV, B 7.

⁶ Kant stellt dies als die zwei äußeren Probersteine dar: „Der Proberstein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen, und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden“ (A 820 = B 848). Aber damit hat Kant nur einen Proberstein der Mitteilbarkeit angegeben, weil die Allgemeingültigkeit (das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden) nicht Proberstein der Wahrheit, sondern eine allgemeine Definition derselben ist.

lediglich im Subjekt liegt, für objektiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urteil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten lässt sich nicht mitteilen“ (A 820 = B 848). Kant zieht daher das folgende Fazit als eine Maxime für Denken und Urteilen: „Ich kann nichts behaupten, d.i. als ein für jedermann notwendig gültiges Urteil aussprechen, als was Überzeugung wirkt. Überredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabei wohl befinde, kann sie aber und soll sie außer mir nicht geltend machen wollen“ (A 822 = B 850).

2. Nach der eben angeführten Erklärung und Einschätzung des Fürwahrhaltens als Überzeugung einerseits, als Überredung andererseits unterscheidet Kant das Fürwahrhalten *am Maße der objektiv gültigen Überzeugung gemessen*⁷ in drei Stufen (A 822 = B 850): Meinen, Glauben und Wissen. Gemäß der gewöhnlichen deutschen Sprache ist die Bedeutung von Meinen so breit, dass der Ausdruck bis zu theoretisch nicht beweisbaren spekulativen Fragestellungen und Antworten reicht. In dieser Breite unterscheidet sich das Meinen nicht vom Glauben, wie auch das Wort *‘doxa’* für die Griechen im Altertum sowohl Meinen als auch Glaube bedeutete. Mit der Ausblendung dieses Sprachgebrauchs bestimmt Kant in der theoretisch-epistemischen Hinsicht das Meinen als die objektiv und subjektiv unzureichende Art des Fürwahrhaltens, die sich auf die Gegenstände⁸ einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntnis einschränkt, die aber nach unserem Erkenntnisvermögen für uns unmöglich ist. Nach dieser Beschränkung des Meinens versucht Kant dann, den Glauben als eine selbstständige Weise des Fürwahrhaltens zu bestätigen, die in der praktisch-moralischen Ebene ihre metaphysischen Gegenstände, wie z.B. die Vernunftideen von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, und ihren Geltungszusammenhang hat, während es das Wissen mit den allgemeingültigen und gegenständlichen Sachgehalten zu tun hat.

Meinen ist nach A 822 = B 855 somit ein mit Bewusstsein sowohl subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Glauben ist ein lediglich subjektiv zureichendes, aber objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten ist das Wissen. Nach diesen Differenzierungen bestimmt Kant den Unterschied zwischen der *Überzeugung für mich selbst*, welche die subjektive Zulänglichkeit hat, und der *Gewissheit für jedermann*, welche die objektive Zulänglichkeit hat. Danach kommt dem Meinen weder Überzeugung noch Gewissheit zu, dem Glauben aber wenigstens Überzeugung. Dem Wissen kommt beides zu, weil es das subjektiv und zugleich objektiv zureichende Fürwahrhalten ist. Daraus erhellt sich auch, dass der dargestellte Begriff der Gewissheit den begrifflichen Platz der Überzeugung übernimmt, die A 820 = B 848 im

⁷ Das ist meine Interpretation zur zweideutigen Formulierung von A 822 = B 850: „in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objektiv gilt)“.

⁸ Z.B. „wie der Äther der neueren Physik oder die Frage, ob vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen sind“, KdU, B 455.

Vergleich mit Überredung vorausgreifend als für jedermann gültig, also freilich *für mich selbst* auch objektiv hinreichend bestimmt ist. Überzeugung ist deshalb auf die subjektive Zulänglichkeit bzw. Gültigkeit beschränkt. Ohne diese Paraphrase scheint Kants Äußerung über den Begriff der Überzeugung von A 822 = B 850⁹ mit seiner Äußerung von A 820 = B 848¹⁰ inkompatibel zu sein, obwohl er glaubt, dass es sich um „so fassliche Begriffe“, die keiner weiteren Erläuterung bedürftig sind, handelt.

3. Eine eingehende Analyse des Meinens und des Glaubens folgt in A 822 – A 831 = B 850 - B 859. Nach Kant ist Meinen mehr als willkürliche Erdichtung, da es wenigstens etwas weiß, vermittelt dessen „eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt“ und „das Gesetz einer solchen Verknüpfung“ folgt. Und Meinen ist anders als Urteilen aus reiner Vernunft z.B. aus reiner Mathematik oder aus den Grundsätzen der Sittlichkeit, weil das Meinen wenigstens etwas empirisch weiß, während das Urteilen a priori vermitteltst Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit und Gewissheit über etwas geschieht, was man nicht meinen, sondern *wissen muss*¹¹.

Ohne Blick auf die Praxis ist Glauben nicht imstande, Gewissheitsansprüche für jedermann zu erheben, und es kann nur Überzeugung für mich selbst sein. Zunächst erklärt er den Glauben unter Absehen vom praktischen Bezug rein formal (A 822 = B 850), d.h. er legt ihn nur in spekulativer bzw. theoretischer Absicht dar¹². Aber wir können über einen *spekulativen* Begriff wie den Existenz Gottes in *der transzendentalen Theologie*¹³ gar nichts objektiv gültig „urteilen; weil subjektive Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, so das Glauben bewirken können, bei spekulativen Fragen keinen Beifall verdienen, da sie sich frei von aller empirischen Beihilfe nicht halten, noch in gleichem Maße anderen mitteilen lassen“¹⁴.

Werfen wir aber unseren Blick, wie Kant vorschlägt, auf die praktische Absicht der Vernunft, so sehen wir die spezifische Gewissheit und Gültigkeit des Glaubens. In seiner Abhandlung *Meinen, Wissen, Glauben* schätzt Fahrenbach die Originalität und Relevanz der Kantischen Differenzierung des Meinens, Wissens und Glaubens aus folgenden Gründen hoch ein: 1. Entgegen der überlieferten Zweiteilung der Arten des Fürwahrhaltens in Meinen

⁹ „Die subjektive Zulänglichkeit heißt Überzeugung (für mich selbst), die objektive, Gewissheit (für jedermann)“.

¹⁰ „Wenn es für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt dann Überzeugung“.

¹¹ Vgl. KrV, A 823 = B 851.

¹² Es ist zu bemerken, dass Kant selbst seine Erklärung in B 850 nie ausdrücklich als *theoretische* bezeichnet, während wir sie im Zusammenhang mit den Inhalt der folgenden Absätze A 823 = B 851 und A 824 = B 852 so bestimmen.

¹³ Vgl. KrV, A 631 = B 659.

¹⁴ Ibid. A 623 = B 851.

(doxa) und Wissen (episteme) stellt Kant Glaube in Gestalt des von ihm spezifisch entwickelten Begriffs des Vernunftglaubens als die dritte selbstständige Fürwahrhaltensart dar, ohne ihn für eine abgezwigte Form von Wissen (m.E. auch von Meinen) zu halten. 2. Anders als die theologische Perspektive, welche den Vernunftglauben nur im Kontrast zum Offenbarungsglauben sieht, gibt Kant ihm „eine geltungslogisch eigenständige und methodisch-systematisch zentrale Funktion innerhalb der (praktischen) Vernunftphilosophie“¹⁵. Diese beiden Funktionen sind möglich, weil Kant durchaus in der Hinsicht des praktischen Kontextes, d.h. des menschlichen Handelns und daraus entstandenen praktischen Begründungszusammenhanges, angesichts des Gewissheits- oder Wahrheitsanspruches her den Glauben bestimmt.

Diese praktische Absicht stammt nach Kant entweder aus der Geschicklichkeit oder aus der Sittlichkeit. Die Absicht der Geschicklichkeit bezieht sich auf beliebige und zufällige Zwecke, während die Absicht der Sittlichkeit sich auf schlechthin notwendige Zwecke bezieht. Jeder Zweck hat seine, wenn auch nur hypothetisch, notwendigen Bedingungen, unter denen er zu verwirklichen wäre.

Wenn ich selbst gar keine anderen Bedingungen für die Erreichung meiner Zwecke sehe, obwohl es nicht ausgeschlossen ist, dass ein anderer andere weiß, so ist die Notwendigkeit dieser Bedingungen subjektiv und nur relativ zureichend. Als ein Beispiel nimmt Kant einen Arzt, der die Heilung seiner Patienten zum Zweck hat, aber nun angesichts der ihm unbekanntes Krankheit, der sich ein anderer Arzt gewiss sein mag, nur gemäß seiner Erfahrung, d.h. nach seiner Geschicklichkeit diagnostizieren kann. Sein Glaube ist hier für ihn selbst zwar notwendig, aber objektiv bloß zufällig, weil eine ganz andere Diagnose eines anderen Arztes möglich ist. Kant bezeichnet einen solchen zufälligen Glauben als einen pragmatischen Glauben, der über etwa bloße Überredung hinaus geht aber noch keine objektive Gewissheit ist.

Ein notwendiger Glaube mit der praktisch objektiven Gewissheit, der sich auf den *notwendigen Zweck* der Sittlichkeit bezieht und daher von Kant in A 828 = B 856 ausdrücklich als „moralischer Glaube“ bezeichnet wird, besteht dagegen in der schlechthin und für jedermann zureichenden *Notwendigkeit der Bedingung*. Kant bestimmt diese Notwendigkeitsform der Bedingung im folgenden hypothetischen Satz: „wenn ich gewiss weiß, dass niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen“¹⁶. Daraus ergibt sich, dass für den notwendigen Glauben, formal betrachtet, zwei Bedingungen gelten: 1. der Zweck, 2. seine Erreichung.

¹⁵ H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glauben*, in: *Philosophie in synthetischer Absicht - Synthesis in Mind*, S. 311.

¹⁶ KrV, A 824 = B 852. Es ist merkwürdig, dass Kant mehrmals diesen Satz als die formale Voraussetzung der für jedermann zureichenden Notwendigkeit behauptet. Vgl. dazu A 828 = B 856.

Neben dem praktischen Glauben führt Kant in A 825 - A 827 = B 853 - B 855 noch den doktrinalen Glauben als *ein Analogon des praktischen Glaubens* ein. Zum doktrinalen Glauben gehört die Lehre vom Dasein Gottes z.B. in der Physikotheologie. Weil wir dem doktrinalen Glauben in Beziehung auf ein Objekt in der Wirklichkeit gar nichts unterlegen können, ihn nur rein spekulativ entfalten und dessen Fürwahrhalten daher bloß theoretisch ist, kann der doktrinale Glaube zwar kein praktischer Glaube sein. Aber er ist wenigstens ein Analogon des praktischen Glaubens, weil wir doch mit dem doktrinalen Glauben *eine Unternehmung in Gedanken, obwohl also nur spekulativ*, „fassen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewissheit der Sache auszumachen“¹⁷.

Der doktrinale Glaube ist, so Kant, auf jeden Fall nicht bloß Meinung, sondern ein starker Glaube, weil man darauf vorbereitet ist, auf ihn alles Seinige zu verwetten. Aber angesichts der Schwierigkeit, die uns Spekulation bringt, gibt man oft den doktrinalen Glauben auf. Hierin ist der doktrinale Glaube schwankend. Dagegen ist für den moralischen Glauben kein Wanken möglich (so A 828 = B 856 im Vergleich zum doktrinalen Glauben in A 824 = B 852). „Denn da ist es schlechterdings notwendig, dass etwas geschehen muss. Nämlich, dass ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste“¹⁸. Anschließend an diese Äußerung zur Notwendigkeit des Zwecks des moralischen Gesetzes weist Kant auf die Postulate als notwendige Bedingungen der Zweckerreichung kurz hin, die im A 824 = B 852 nur formal dargestellt waren.

Mit diesen Postulaten, die im zweiten Abschnitt *Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft* vorgestellt werden, wird dem moralischen Glauben sein Glaubensgegenstand mit Notwendigkeit gegeben. Denn das künftige Leben und insbesondere das Dasein Gottes als „der moralisch vollkommenste Wille“¹⁹ sind nach Kant unvermeidlich gefordert, um die notwendige Verknüpfung („als das höchste Gut oder das vollständige Gut“²⁰) der Sittlichkeit mit Glückseligkeit „jenseits des Dualismus von Natur und Sittengesetz“²¹ zu garantieren, damit die moralischen Gesetze nicht „als leere Hirngespinnste“²² angesehen werden und um der Sittlichkeit „Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“²³ zu geben. In bezug auf die von Kant gestellte dritte Grundfrage unserer Vernunftinteressen²⁴ gesehen, dürfen wir nun aufgrund des Daseins

¹⁷ Ibid. A 825 = B 853.

¹⁸ Ibid. A 828 = B 856.

¹⁹ Ibid. A 810 = B 838.

²⁰ Ibid. A 810 = B 838 und A 813=B 841.

²¹ V. Höhle, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, S. 31.

²² KrV, A 811 = B 839.

²³ Ibid. A 813 = B 841.

²⁴ Vgl. Ibid. A 805 = B 833.

Gottes auf das höchste Gut im Sinne der Entsprechung zwischen Sittlichkeit (Glückswürdigkeit) und Glückseligkeit hoffen.

Wir wollen hier auf das strittige Problem des Fundierungszusammenhangs zwischen den Postulaten und dem Moralgesetz oder zwischen jenen und dem höchsten Gut nicht eingehen. Es genügt, eine klare Äußerung zu diesem Problem zu zitieren: „Warum führt die praktische Philosophie zum Gottesbegriff? Sicher nicht, weil Gott der Geltungsgrund des Sittengesetzes ist; Kant lehnt zu Recht den voluntaristischen Begriff von Gott ab. Etwas ist nicht moralisch, weil Gott es befohlen hat (und etwas anderes befehlen könnte), sondern Gott ist Gott, weil sein heiliger Wille nichts wünschen kann, was nicht moralisch ist“²⁵. Also ist das Postulat der Existenz Gottes nach Höhle das moralisch notwendige für die Vollkommenheit des moralischen Gesetzes, wie Kant selbst behauptet.

Schließlich stellt Kant in A 829 – A 831 = B 857 – B 859 noch einmal²⁶ fest: „Nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden Vernunft“, also nach dem Scheitern der vernünftelnden Anmutung aller anderen spekulativen Theologie scheint nur noch der moralisch-praktische Vernunftglaube uns möglich zu sein. Der moralisch-praktische Vernunftglaube ist nach Kant sowohl subjektiv wie objektiv notwendig prinzipiell dadurch, dass er sowohl der Vernunft entspringt als auch ihr entspricht. Aber er ist trotz seiner praktisch notwendigen Gewissheit und Gültigkeit nicht ein für jedermann mitteilbares Wissen, sondern bleibt Glauben, der sich völlig auf subjektive Gründe der moralischen Gesinnung des Ich stützt. Deshalb kann man nicht behaupten: „es ist moralisch gewiss, dass ein Gott sei“, sondern man kann nur sagen: „ich bin moralisch gewiss“. Es ist auch methodisch merkwürdig und notwendig, dass der moralische Vernunftglaube von Kant nicht auf dem „objektiv-gültigen Beweis“, sondern auf einem „subjektiv, für moralische Wesen, hinreichenden Argument“ begründet ist²⁷. Das moralische Argument für das Dasein Gottes ist dabei subjektiv, weil seine Gültigkeit völlig von der freien Entscheidung des einzelnen Menschen abhängt, während die Gültigkeit der Sätze der empirisch-theoretischen Vernunft für jedermann zweifellos von solcher Entscheidung unabhängig ist. Dem moralischen Vernunftglauben kommt zwar auch Gewissheit zu; aber sie heißt „moralische Gewissheit“, weil sie prinzipiell aus der Überzeugung von der Geltung des Moralgesetzes entspringt und sich auf der moralischen Gesinnung des *Ich* gründet²⁸.

²⁵ Vgl. Höhle, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, S. 30.

²⁶ Kant hat im als *Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft* betitelten siebten Abschnitt des III. Hauptstücks von *Elementarlehre II. Teil* auf Seite A 636 = B 664 im Rahmen der *Vernunfttheologie* schon dieselbe Feststellung gemacht.

²⁷ Vgl. KdU, A 814 = B 424, Anm..

²⁸ Vgl. KrV, A 828 = B 856 ff.

Es ist offenbar, dass seit Descartes, der die klare und distinkte Wahrheit auf *die Gewissheit des Wissens* begründet hat, das Problem der Wahrheit am Maßstab der Gewissheit behandelt wird. „Fürwahrhalten überhaupt ist von zwiefacher Art, ein gewisses oder ein ungewisses.“²⁹ Gerade aus diesem Grunde spielt der Begriff der Gewissheit auch für Kant die Hauptrolle bei der Teilung der Weisen des Fürwahrhaltens in Meinen, Wissen und Glauben. Aber „das Verlangen nach der Wahrheit als Gewissheit ist viel älter als die neue Cartesische Wissenschaft.“³⁰ Von vornherein hat der christliche Glaube ein starkes Verlangen nach der Wahrheit als Gewissheit nicht nur, weil die Gewissheit des Glaubens über Seligkeit und Verdammnis entscheidet, sondern auch, weil sie nichts anderes als das Wesen des Glaubens ist. Ohne sie verschwindet der Unterschied von Glauben und Meinen. Gerade deshalb haben die großen Gläubigen wie z.B. Tertullian, Augustin, Luther und Pascal sich in der christlichen Geschichte gegen die philosophische Skepsis gewehrt. Ihre Bemühung um die Wahrheit der Gewissheit könnte aber ohne Kritik am richtigen Gebrauch gewisser Erkenntnisvermögen ein bloßes Bekennen bleiben. Kant versucht, durch die Kritik am rechten Gebrauch gewisser Erkenntnisvermögen dem Glauben eine spezifisch legitimierte Gewissheit, wie oben gesagt, zu geben. Aber er erkennt strenggenommen nur der Fürwahrhaltensart des Wissens die vollkommene Gestalt der Gewissheit zu und setzt ferner Wissen mit Gewissheit gleich, weil Wissen unter allen Weisen des Fürwahrhaltens die einzige ist, die sowohl subjektiv als auch objektiv zureichend ist und so eine für jedermann objektiv zugängliche Gewissheit ausmacht³¹.

Indem wir den Inhalt des siebten Abschnittes³² über die *Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft* skizzieren, wollen wir zeigen, wie Kant seine Moraltheologie unter allen anderen Vernunfttheologien positioniert.

Alle Arten von Theologie stammen nach Kant entweder aus bloßer Vernunft und heißen dann „Vernunfttheologie“, oder aus Offenbarung und heißen dann „Offenbarungstheologie“. Vernunfttheologie zerfällt in die transzendente Theologie, die ihren Gegenstand bloß vermittelt transzendentaler Begriffe hat, und in die natürliche Theologie, die durch einen aus der Natur unserer Seele stammenden Begriff zur höchsten Intelligenz zu gelangen versucht. Wenn die transzendente Theologie „das Dasein des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu sie gehört, etwas näher zu bestimmen,) abzuleiten

²⁹ I. Kant, *Logik* A 99, Ak.

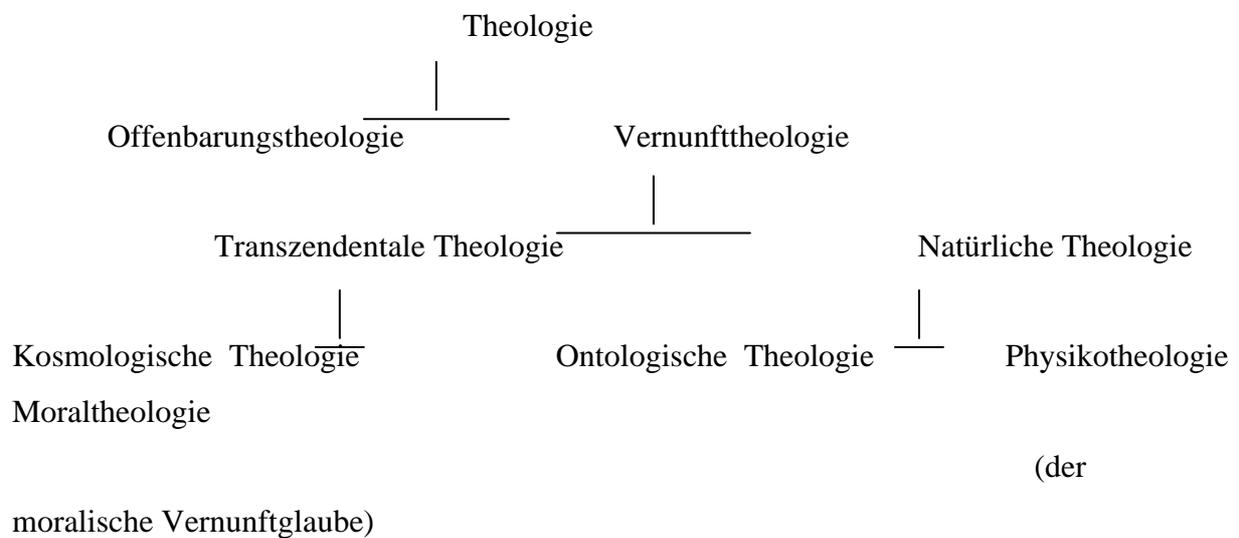
³⁰ K. Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, S. 208.

³¹ Vgl. I. Kant, *Logik* A 107, Ak, und KrV, B 850.

³² Der als *Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft* betitelten siebten Abschnitt des III. Hauptstücks von Elementarlehre II. Teil in Kritik der reinen Vernunft

gedenkt“³³, heißt sie „Kosmotheologie“. Wenn sie aber nur spekulativ durch bloße Begriffe das Dasein des Urwesens zu erkennen glaubt, heißt sie „Ontotheologie“. Wenn die natürliche Theologie die Welt in der Perspektive der Naturkausalität sieht und daher die höchste Intelligenz als das Prinzip aller natürlichen Ordnung versteht, heißt sie „Physikotheologie“. Wenn sie die Welt im Gesichtspunkt der Freiheitskausalität erhellt und die höchste Intelligenz als das Prinzip aller sittlichen Ordnung annimmt, heißt sie „Moraltheologie“. In diese, welche als die einzig mögliche Form unter allen Vernunfttheologien gelten muss³⁴, ist *der moralisch-praktische Vernunftglaube* von Kant eingeordnet.

Die oben dargestellte Teilung aller Theologien lässt sich nun folgendermaßen schematisieren:



Wir wollen nun schließlich den vielzitierten und oft missverstandenen Satz aus der Vorrede zur zweiten Auflage der ersten Kritik: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (B XXX) verdeutlichen. Das häufigste Missverständnis dieses Satzes ist, dass Kant selbst damit das Verhältnis von Wissen und Glauben überhaupt als eine absolute Alternative erklärt. Unter diesem Verständnis scheint der moralische Vernunftglaube von Kant, der im Grunde die Verbindung des Glaubens mit Wissen voraussetzt bzw. den gemeinsamen Boden der Vernunft mit dem Wissen hat, selber unmöglich zu sein. Dieses Missverständnis folgt eigentlich daraus, dass man die Bedeutung des Glaubens im oben angeführten Satz mit der Bedeutung des moralischen Vernunftglaubens verwechselt, den Kant selbst im dritten Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft *Vom Meinen, Wissen und Glauben* der ersten Kritik entwickelt. Dieses Missverständnis wäre dadurch zu vermeiden, dass der oben genannte Satz unter Berücksichtigung der vorstehenden

³³ KrV, A 632 = B 660.

³⁴ Vgl. Ibid. A 636 = B 664.

Absätze B VII – XXIV paraphrasiert würde. Die Auslegung der eben genannten Texte zeigt, dass der Glaube in der Vorrede zur zweiten Auflage der ersten Kritik nicht die moralische Vernunft bzw. den Glauben überhaupt, sondern lediglich den Glauben in der dogmatischen Metaphysik bedeutet. Weiß man dies, kann man Kant nicht vorwerfen, dass seine Bestimmung des Glaubens in der Vorrede zur zweiten Auflage der ersten Kritik mit seiner Bestimmung desselben im dritten Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft *Vom Meinen, Wissen und Glauben* nicht kompatibel sei.

Kant will mit dem angeführten strittigen Satz sagen, dass man das Wissen aufheben muss, wenn man sich an den dogmatischen Glauben halten will, weil jenes gegenüber diesem seine eigene Position verliert, wie der Satz des Begründers der Scholastik, Anselmas von Canterbury: *credo, ut intelligam*; zeigt, nach dem das Wissen vom Glauben getragen ist und es letztlich nur die eine in Gott gegründete Wahrheit gibt.

Beim oben zitierten Satz und bei den vorstehenden Absätzen B VII – XXIV handelt es sich eigentlich darum, die Grenzen der Natur und der Freiheit (Sittlichkeit) zu ziehen und damit die ihnen angemessenen Plätze zuzuweisen. Deshalb bestimmt Kant im Rahmen seines transzendental erkenntnistheoretischen Weltverständnisses das Objekt als *Erscheinung* und als *Ding an sich*³⁵. In dieser kritischen Unterscheidung von sinnlicher und intellektueller Vorstellungsart können Freiheit (und ihre Sittlichkeit) und der Naturmechanismus widerspruchsfrei je eigene Plätze einnehmen³⁶. Wenn aber die Anmaßung der spekulativen Absicht unserer Vernunft wie beim Dogmatismus der Metaphysik die kritisch gezogenen Grenzen überschreitet, also die Grundsätze für die Gegenstände möglicher Erfahrung auf das anwendet, „was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann“³⁷, dann verwandelt sie in der Tat einen Gegenstand der intellektuellen Welt, wie z.B. Gott oder Freiheit, in eine solche der sinnlichen Welt, d.h. in eine Erscheinung. Wenn man diese Anmaßung der spekulativen Absicht trotzdem für richtig zu halten versucht, muss man den Platz für das objektive Wissen des Gegenstandes möglicher Erfahrung missbrauchen, um zu solchem subjektiven und sogar bloß dogmatischen Glauben Platz zu schaffen. Dies hindert nach Kant aber daran, die Begriffe *Gott, Freiheit und Unsterblichkeit* „zum Behuf des notwendigen, praktischen Gebrauchs unserer Vernunft“³⁸ anzunehmen, denen im dritten Abschnitt des Kanons der reinen Vernunft *Vom Meinen, Wissen und Glauben* der ersten Kritik ihr genuiner Ort

³⁵ Vgl. KVV, B XXVII. Nach Kojève entwickelt Kant den Begriff des Ding an sich, damit er den höchsten Zweck, der drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes betrifft, erwähnen kann, freilich im Modus des Als-Ob, mit seinem eigenen Wort, im *Pseudo-Diskurs*. Vgl. A. Kojève, Die transzendente Methodenlehre, J. Kopper u. R. Malter Hrsg. in; Materialien zu Kants Kritik der reinen Vernunft, S. 308 – 309.

³⁶ Vgl. KrV, B XXVIII- XXIX.

³⁷ Ibid. B XXX.

³⁸ Ibid.

zugeschrieben wird. Deshalb benennt Kant den dogmatischen Glauben nicht als Glauben, sondern als „die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens“³⁹.

1-2-2. Meinen, Wissen und Glauben bei Jaspers

Im dritten Kapitel der *Psychologie der Weltanschauungen*, das den Titel *Das Leben des Geistes* trägt, bestimmt Jaspers den allgemeinen Charakter des Glaubens sehr deutlich, indem er den Glauben als Halt im Unendlichen mit dem Glauben als Halt im Begrenzten, wie z.B. beim Rationalismus, Autoritarismus oder Wertabsolutismus, vergleicht. An jedem Wendepunkt im lebendigen Prozess unseres Geistes trifft uns eine Erschütterung, so Jaspers, wo uns Verzweiflung und Angst zum Nihilismus oder zur festen ideologischen Hütte drängen. Aber dies ist nicht alles, was in den Erschütterungen der Wendepunkte passieren kann. D.h. in diesen Erschütterungen taucht Glaube als Halt im Unendlichen auch⁴⁰. Jaspers sagt, wie Kant im dritten Abschnitt des *Kanons der reinen Vernunft* der ersten Kritik, dass im gewöhnlichen Sprachgebrauch das Glauben als ein bloß unsicheres Meinen dem Wissen als dem gewissen Wissen einfach gegenübergestellt und damit als ein subjektiv unsicheres Fürwahrhalten, d.h. als die minderwertige Vorstufe, dem sicheren Wissen untergeordnet wird⁴¹.

Man kann zwar, so Jaspers weiter, sagen, dass der Glaube in gewisser Hinsicht dem Wissen gegenübersteht, dass das Wissen objektiv zwingende Allgemeingültigkeit hat, während der Glaube nur Gewissheit in der Praxis des Lebens haben kann. Aber der eigentliche Bezugscharakter zwischen beiden ist anders, als der gewöhnliche Sprachgebrauch andeutet. Glaube steht zwar im Gegensatz zum Wissen in diesem Sinne, dass das menschliche geistige Leben anders als Wissen nicht auf ein Erkennen dessen, was da ist, zielt. „Der Glaube ist nicht eine Vorstufe zum Wissen, sondern ein Akt, der überhaupt erst auch die Bewegung zum Wissen hin möglich und sinnvoll macht. Er ist das Umfassende, nicht ein Einzelnes, nicht eine bloße vereinzelte Kraft und nicht ein einzelner Inhalt, nicht etwas spezifisch Religiöses, sondern letzte Kraft des Geistes“⁴². Weiterhin vergleicht Jaspers den Glauben mit dem Wissen, indem er den existentiellen Charakter des Glaubens hervorhebt : „Im Glauben lebt der Mensch subjektiv existierend, im Wissen erfasst er etwas objektiv Geltendes. Die absolute Gewissheit in der subjektiven Existenz des Glaubens ist zugleich immer in objektiven Formulierungen ungewiss: Mit dem Glauben ist immer diese objektive Ungewissheit, dieses Unbeweisbare verbunden. Aber er [der Glaube] ist zugleich sicherer als alle Beweise, was die

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Vgl. PsW, S. 337 ff.

⁴¹ Ibid. S. 337.

⁴² Ibid.

Fähigkeit, dem Existieren Halt zu geben, angeht“⁴³. Damit präzisiert Jaspers den wesentlichen Unterschied und Fundierungszusammenhang zwischen dem Glauben und dem Wissen: „Der Glaube bezieht sich auf Totalität und Absolutes, das Wissen kann sich immer nur auf Endliches, Einzelnes, Relatives beziehen. [...] Im Glauben erfährt der Mensch Sinn und Ziel, das Wissen ist für die Seele als Ganzes letztlich nur Mittel“⁴⁴.

Will man Kant hinsichtlich der Differenzierung der Arten des Fürwahrhaltens mit Jaspers vergleichen, findet man einen ähnlichen Differenzierungsprozess. So fasst Fahrenbach die Jaspers'sche Differenzierung der Fürwahrhaltensarten, die im späten Werk von Jaspers *Von der Wahrheit* 1948 durchgeführt ist, folgendermaßen zusammen: „Jaspers gliedert die Gewissheitsarten in 'Klarheit' (des intentionalen Meinens und des Präsenzhabens der Sache), 'zwingende Gewissheit' (allgemeingültigen, beweisbaren Wissens empirisch wissenschaftlicher, mathematisch-logischer und kategorialer Art), ideelle 'Überzeugung' (von geschichtlich-kulturell) und den existentiell-individuell unbedingten 'Glauben', in dem die das Selbstseinkönnen der Existenz tragenden Sinn- und Wahrheitsgehalte und letztlich der Transzendenz als des umfassenden Seinsgrundes vergewissert werden“⁴⁵. Hier setzt Fahrenbach Gewissheitsarten mit Fürwahrhaltensarten gleich, wie Kant in seiner *Logik*⁴⁶. Allerdings referiert er die Weisen des Fürwahrhaltens nicht ganz so, wie Jaspers selbst sie unterschieden hat. Jaspers hat nämlich erst unter dem Titel der *Weisen der Gewissheit* die Gewissheitsarten in 'Klarheit', 'zwingende Gewissheit' und 'Überzeugung' gegliedert. Bei dieser Differenzierung ist Glaube nicht als eine eigene Gewissheitsart behandelt, sondern der Gewissheitsart der Überzeugung zugeordnet, denn „die Überzeugung ist als Führung durch die Idee des Geistes, als Glaube der Existenz, als Gegenwart der Transzendenz wirklich“⁴⁷. Glaube wird für eine eigene Art bei der Differenzierung der Weisen des Wahrheitssinns gehalten, wo man die Wahrheit „für das Dasein: Lebensfunktion durch pragmatische Bewährung im Dasein: für Bewusstsein überhaupt: zwingende Evidenz der Richtigkeit: für Geist: Überzeugung in Ideen: für Existenz: Glaube“⁴⁸ vierfach differenzierend nennt. Also gehört Glaube, so Jaspers, im Rahmen der Gewissheitsarten zum Modus der *Überzeugung*, während er im Rahmen der Weisen des Wahrheitssinns seinen eigenen Status unabhängig vom Überzeugungsmodus hat.

⁴³ Ibid. S. 338.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glaube*, in *Philosophie in synthetischer Absicht - Synthesis in Mind*, S. 332. Vgl. dazu K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, 4. Auflage, S. 462 - 474 und 639 - 643. Vor *Von der Wahrheit* (1948) hat Jaspers auf die Gewissheitsarten z.B. in *Philosophie* (1931) S. 89ff., 137ff., und 256ff. sporadisch schon hingewiesen.

⁴⁶ Vgl. I. Kant, *Logik* A 107. Ak.

⁴⁷ W, S. 470.

⁴⁸ Ibid, S. 640.

Es ist charakteristisch für Jaspers hinsichtlich der Differenzierung der Arten des Fürwahrhaltens oder der Gewissheit, dass er das Verhältnis von Wissen und Glauben und das dazu dienende Differenzierungsproblem nicht an einer einzigen Stelle seines Werkes abschließend behandelt wie Kant, sondern in seinem ganzen Werk als ein ständiges Thema seiner Philosophie verfolgt, aber nur gelegentlich explizit zu ihm Stellung nimmt, vielmehr nur im Kontext anderer Themen vorübergehend behandelt.

Bei Jaspers` Behandlung des Wissens fällt auf, dass dabei oft sowohl Glaube als auch Nichtwissen berücksichtigt werden. Nichtwissen, das seit Sokrates einer der Ausgangspunkte der philosophischen Wahrheit ist, bedeutet für Jaspers einen Wendepunkt über das objektive Wissen hinaus hin zur Existenz bzw. zum absoluten Bewusstsein als den der Existenz eigenen Bewusstseinsform. Er sagt: „Nichtwissen ist nicht als leere Negation des Wissens vor dem Versuch des Wissens, nicht als Enthaltung, um sich jeder bestimmten Wirklichkeit zu entziehen; sondern es ist jeweils gehaltvoll durch das Maß des Wissens, in dem [...] [man sein Nichtwissen] findet. [...] Da sie Gewicht nur im Zusammenhang mit dem Wissen gewinnen, das in ihnen zum Nichtwissen überwunden werde, ist das Nichtwissen nur als spezifisches, auf inhaltlichem Wege hervorgebrachtes Nichtwissen gehaltvoll. Erst das auf Grund des umfassendsten Wissens erworbene Nichtwissen ist das eigentliche Nichtwissen“⁴⁹. Erfahren wir dieses Nichtwissen immer noch entschiedener, werden Tragweite und Grenze des Wissens immer deutlicher. Gerade hier liegt die Relevanz des Nichtwissens als „das Wissen des Nichtwissens“⁵⁰ bei Jaspers.

2. Philosophie, Metaphysik und Wissenschaft

2-1. Die Grenzen der Wissenschaft und die Aufgabe der Philosophie

Kant sagt in der Einleitung zur ersten Kritik: „Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon [...], wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft [...] dargestellt werden könnte“⁵¹. Dies zeigt, dass eine der Hauptaufgaben seiner kritischen Philosophie im Auffinden eines Probersteins liegt, der das vollständige System der Philosophie legitimiert und zur Ausführung bringt. Und der Satz zu Anfang der transzendentalen Methodenlehre: „Ich verstehe also unter der transzendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“⁵² bekundet, dass die transzendente Methodenlehre der ersten Kritik zum

⁴⁹ II, S. 261, und 262.

⁵⁰ Ibid. S. 264.

⁵¹ KrV, A 12.

⁵² II, S. 261, und 262.

Zweck hat, die formalen Bedingungen eines vollständigen Systems als des Gegenstands des Probersteins zu bestimmen. Kritik heißt dabei für Kant im engeren Sinne „die Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis a priori untersucht“⁵³. Was bedeutet aber „das vollständige System der Philosophie“?

In Bezug auf die Bestimmung der philosophischen Fakultät sagt Kant: „Die philosophische Fakultät enthält nun zwei Departmente, das eine der historischen Erkenntnis (wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntnis, Humanistik mit allem gehört, was die Naturkunde von empirischem Erkenntnis darbietet), das andere der reinen Vernunftkenntnis (der reinen Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten)“⁵⁴; und „Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz“⁵⁵. Ein Blick auf diese Sätze zeigt uns, dass Philosophie für Kant alle Bereiche des menschlichen Wissens zu seinem Gegenstand hat. Also heißt „das vollständige System der Philosophie“ ein System der Philosophie, in dem es alle Bereiche des menschlichen Wissens eingeordnet als Gegenstand der Philosophie gibt. Die philosophische Fakultät kann daher zu ihrer Aufgabe haben, die Wahrheit aller einzelnen Wissenschaften der Prüfung zu unterwerfen. Einzelwissenschaften sind offenbar nicht imstande, diese Aufgabe überzunehmen. Philosophie allein kann daher letztlich zum *höchsten Standpunkt der Transzendentalphilosophie* werden, die als „das Prinzip der durchgängigen Bestimmung der Vernunft zur theoretisch-spekulativen und zugleich moralisch-praktischen Vernunft in Begründung der Einheit des unbedingten Ganzen als des Alls (universum) der Dinge in ihrer synthetischen Einheit nach Begriffen a priori der Elemente derselben: Gott, die Welt und der dem Pflichtgesetz unterworfenen Mensch in der Welt“⁵⁶ darin besteht, den Menschen als den Vollzug der Einheit von Natur und Freiheit zu denken und zu begreifen. Also geht es beim Philosophieren im Grunde um die Selbstbestimmung des Menschen, um die Ganzheit des Menschen als des vernünftigen Wesens und weiterhin den Sinn seines Lebens, an dem der Vernunftglaube sein größtes Interesse hat. Die Metaphysik vermittelt dabei den Einzelwissenschaften die notwendigen und wesentlichen Zwecke der Menschheit, welche jenen Einzelwissenschaften zum Grund liegen, worauf sich alle Teile derselben unter einander beziehen, die sie aber je für sich nicht realisieren können⁵⁷.

⁵² Ibid. A 708 = B 736.

⁵³ Ibid. A 841 = B 869.

⁵⁴ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, S. VII 28.

⁵⁵ KrV, A 840 = B 868.

⁵⁶ I. Kant, *Opus Postumum*, S. 79 - 80, Zitat nach R. Wimmer, *Die Religionsphilosophie des 'Opus Postumum'*, in *Kant über Religion*, F. Ricken und F. Marty (hrsg.), S. 16 - 17.

⁵⁷ Vgl. KrV, A 850 = B 878.

Die grundsätzliche Sinnbestimmung der Philosophie Kants besteht in drei Grundfragen der Vernunft: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“⁵⁸ und in der die drei Fragen integrierenden anthropologischen Frage: „Was ist der Mensch?“⁵⁹. Diese Fragen selbst und ihre Beantwortung stellen die „jedermann interessierenden“⁶⁰ Themen und Aufgaben der Philosophie bzw. speziell der Metaphysik dar, welche letztere gemäß der Analyse der *Transzendentalen Dialektik* als das unausweichliche Bedürfnis oder die nicht zu dämpfende Begierde unserer Vernunft ist⁶¹.

Bei der Erläuterung von Jaspers` Stellung zur Wissenschaft ist darauf zu achten, dass seine wissenschaftliche Auffassung sowie die Kants für die beginnende Neuzeit bzw. für die klassische wissenschaftliche Welteinstellung charakteristisch ist, aber nicht ganz den Wissenschaftsstand im 20. Jahrhundert wiedergibt. So trifft die von Jaspers für grundsätzlich gehaltene Spaltung von Subjekt und Objekt für die Relativitätstheorie und die Quantentheorie nicht mehr zu⁶². Jaspers bemerkt dies selbst und weist in seinem späteren Werk darauf hin, dass die moderne Wissenschaft ein *Entsagenkönnen* vom absoluten Wissen ist, so dass für ihn Wissen mit seiner Relativität zusammen zu denken ist⁶³. Trotz dieser Einschränkung lohnt es sich insgesamt, Jaspers` Kritik an der Wissenschaft zu verdeutlichen, weil sie in der Hauptsache nach wie vor berechtigt erscheint: Die meisten Wissenschaftler betrachten ihre Untersuchungsgegenstände immer noch vom Standpunkt der Spaltung von Subjekt und Objekt aus und halten ihre Untersuchungsergebnisse nach wie vor für etwas Objektives.

Die moderne Wissenschaft und die daraus entwickelte Technik haben, so Jaspers, sowohl das äußere Gesicht der Umwelt als auch das Innere des Menschen selbst gründlich und gewaltsam verändert, so dass man heute dieses Zeitalter ohne Weiteres als das der Wissenschaft und Technik zeichnet. Ihre Funktion und Bedeutung als etwas anscheinend Absolutes überwältigen oft so, dass über ihren Sinn nicht mehr ernsthaft nachgedacht wird. Das ist Wissenschaftsaberglaube. Jaspers fasst die Inhalte dieses Aberglaubens folgendermaßen zusammen: „Ein utopischer Sachverstand von allem, das Machenkönnen und die technische Meisterung jeder Schwierigkeit, Wohlfahrt als Möglichkeit des Gesamtseins, der Demokratie als des gerechten Weges der Freiheit aller durch Majoritäten, überhaupt der Glaube an Denkinhalte des Verstandes als an Dogmen, die für schlechthin richtige gelten“⁶⁴.

⁵⁸ Ibid. A 805 = B 833.

⁵⁹ I. Kant, *Logik* A 26. Ak.

⁶⁰ Vgl. KrV, A 831 = B 867, Anmerkung.

⁶¹ Vgl. Ibid. A 796 = B 824.

⁶² Vgl. J. Götschl, *Einige Bemerkungen zum Wissenschaftsverständnis bei Karl Jaspers*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, S. 77.

⁶³ Vgl. Karl Jaspers, *Nachlass zur philosophischen Logik*, S.375, hrsg. H. Saner und M. Hänggi.

⁶⁴ K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, S. 128.

Jaspers beabsichtigt, diesem Wissenschaftsaberlauben den durchscheinenden absoluten Gültigkeit zu nehmen, um den Menschen davon zu befreien und zu sich selbst zurückzubringen. Dazu ist es für Jaspers nötig, die Grenze der modernen Wissenschaft klar aufzuzeigen. Sein Vergleich zwischen Philosophie und Wissenschaft dient dieser Grenzziehung. Jaspers folgt dem Kantischen Verstehen der Philosophie als Probestein alles menschlichen Wissens und entwickelt es weiter. Nach der Wissenschaftsdefinition von Jaspers sind die Elemente der Wissenschaft folgende: 1. die jeweilige Methode, 2. die zwingende Gewissheit. 3. Allgemeingültigkeit, 4. Universalität⁶⁵. Sie geben den Einzelwissenschaften ihre Kräfte. Aber für Jaspers können die Aspekte der Einzelwissenschaften nicht zureichend auf die Frage *wer wir sind* antworten. Denn wir sind nicht die Summe aller Lehren, welche die Einzelwissenschaften uns angeben. Der faktisch existierende Mensch als Gegenstand der Naturwissenschaft (Dasein) und zugleich als Möglichsein (Existenz) ist etwas anderes als die Auffassung des auf den Menschen bezogenen Einzelwissenschaften. Die größte prinzipielle Unvollständigkeit der Einzelwissenschaften liegt also gerade darin, dass ihr das Sein des Menschen überhaupt verschlossen ist.

Für Jaspers ist klar, dass Philosophie nicht die gleiche strenge Wissenschaftlichkeit haben kann wie die einzelnen Wissenschaften, sie aber auch nicht braucht, weil sie keine zwingenden und allgemeingültigen Forschungsergebnisse hervorbringen kann und will, ihre eigene Wahrheit primär nicht um objektiv beweisbare Gegenstände, sondern um das Leben des Menschen als mögliche Existenz geht, also nicht an einem erkennbaren Gegenstand, sondern in der existentiellen Wirklichkeit des Menschen zu bestätigen ist. Aber Descartes hat fälschlich alle Wahrheit in die Ebene zwingender Gewissheit von Wissenschaft gerückt, und Husserl versuchte, Philosophie als eine strenge Wissenschaft wie Mathematik neu zu bilden. Folglich wurde Philosophie von beiden mit Wissenschaft identifiziert und verlor schließlich ihre eigene Position und Methode⁶⁶. Aber für Jaspers ist die Philosophie nicht auf der gleichen Ebene wie die Wissenschaft tätig.

Obwohl Philosophie als solche nicht von den einzelnen Wissenschaften her bestimmt werden kann, kann sie doch ohne diese nicht sein. Philosophie ist keine irrationale Phantasie. Denn sie hat Wissenschaft zu ihrem Boden und ist selbst immer Wissenschaft im Sinne klaren Ausdrucks und rational ausgesprochener Wahrheit.⁶⁷ Denn sie bringt die formale Bedingung der Wahrhaftigkeit und Mitteilbarkeit ins Philosophieren so, dass der Verlust der wissenschaftlichen Haltung und Denkensart zugleich der Verlust der philosophischen Wahrhaftigkeit und Mitteilbarkeit bedeutet. Und gerade hier liegt der methodische

⁶⁵ Vgl. I, S. 135 und 256. Vgl. dazu dessen, W, S 651.

⁶⁶ Vgl. K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, S. 58,79, und 96 - 100. Vgl. dazu dessen, I, S. XVII.

⁶⁷ Vgl. K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, S. 100.

Unterschied von Philosophie und Religion. Für Jaspers heißt Religion zuallererst Offenbarungsreligion, und diese neigt dazu, ihre Inhalte in Glaubensdogmata ohne irgendwelche wissenschaftliche Prüfung zu fixieren, weil die Wahrheit dieser Inhalte vom Gläubigen unbedingten Gehorsam fordert. Für Jaspers setzt Philosophie bzw. der philosophische Glaube als seine spezifische Form des Philosophierens keinen unbedingten Gehorsam voraus, sondern hat die Freiheit zu ihrem wesentlichen Element und ist immer für die Kommunikation mit anderen Disziplinen und Menschen offen. Deswegen weist Jaspers darauf hin: „Es gibt keine haltbare Philosophie außerhalb der Wissenschaften“⁶⁸, obwohl Wissenschaft nicht der feste Boden, auf dem wir Menschen ausruhen, sondern der Weg ist, den wir gehen, um in der Gestalt der Unruhe uns der Transzendenz zu vergewissern, die schon im Wissenwollen uns führt⁶⁹.

In dieser Aussage von Jaspers zeigt sich die fundamentale Bezugsweise von Wissenschaft und Glaube. Der Bezugscharakter von Wissen und Glauben ist für Jaspers dem von Wissenschaft und Philosophie gleich. So sagt er z.B.: „Ohne unablässige Aneignung der wissenschaftlichen Weltorientierung und ohne eigenes Forschen wird das Philosophieren leer, weil stofflos“⁷⁰ und „Die zwingende Wissenschaft ist noch nicht Philosophie, aber Voraussetzung der Philosophie“⁷¹.

Wie die eben zitierten Sätze zeigen, wehrt der Philosoph Jaspers, der die Naturwissenschaft zu seiner ersten wissenschaftlichen Karriere hatte, sich nicht gegen Wissenschaft. Er hält sie vielmehr für eine Voraussetzung philosophisches Denkens. Andererseits ist Wissenschaft auch in Philosophie eingebettet. Denn Wissenschaft weiß, aber sie führt nicht, dagegen führt Philosophie,⁷² solange dem Prozess des wissenschaftlichen Arbeitens die Werte und Sinngehalte der Wissenschaft bzw. des *Wissenwollens* überhaupt zugrunde liegen. Sowohl die Wissenschaften als auch die philosophische Weltorientierung entstehen aus Wissenwollen⁷³. Im Ursprung des Wissenwollens gibt es also einen wesentlichen Bezugspunkt zwischen Wissenschaft und Philosophie, obwohl jene zur partikularisierenden Vergegenständlichung führt, während diese auf eine ganzheitliche Weltsicht durch die Ideen wie Sinn, Wert, Sein, Gott, Welt, Ich etc ausgerichtet ist. Während es der Philosophie allerdings, wie eben angedeutet, vor allem um das Ganze geht, konzentrieren sich die Einzelwissenschaften auf Teilgebiete und auf bestimmte Teile ihrer Forschungsobjekte. Daher sagt Jaspers:

⁶⁸ K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, S. 252.

⁶⁹ Vgl. K. Jaspers u. K. Kurt. *Die Idee der Universität*. S. 56.

⁷⁰ I, S 29.

⁷¹ W, S. 468.

⁷² Vgl. K. Jaspers, *Die Idee der Universität*. S. 61.

⁷³ Vgl. I, S. 24 ff., 28 ff., 53 ff. und 85 ff.

„Philosophie hieß von jeher das Ganze der Erkenntnis. Alle Erkenntnis ist philosophisch, sofern sie mit zahllosen Fäden an das Ganze gebunden ist“⁷⁴.

Wir können den Unterschied von Wissenschaft und Philosophie so zusammenfassen: 1. Philosophie bewegt sich immer in der Frage nach dem Ganzen bzw. dem Sein schlechthin, dem Sein des Daseins, des Menschen oder der Transzendenz, während Wissenschaft irgendwelche bestimmten Gegenstände des objektiven Seins in einer speziellen Hinsicht erforscht. Und „Ziel der Einzelwissenschaft ist Gegenstandserkenntnis in der Weltorientierung; Ziel des Philosophierens ist das Sichselbstverstehen der Existenz als einzelner in der Erscheinung des Welt-daseins“⁷⁵. 2. Ein Blick auf die Weisen der Wahrheit zeigt den wesentlichen Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie. Die wissenschaftliche Erkenntnis bzw. die Wahrheit des Wissens setzt immer Allgemeingültigkeit und Objektivität voraus. Die philosophische Wahrheit, die auf der gleichen Ebene mit der Wahrheit des Glaubens steht, ist subjektiv und nicht allgemeingültig, aber für den Philosophierenden selbst unbedingt, d.h. absolut⁷⁶. Aus diesem Grunde gilt der Wahrheitsanspruch der Wissenschaft nicht für alle Weisen der Wahrheit, sondern lediglich für die verstandesmäßig zwingende, allgemeingültige Richtigkeit der Wissenschaft. Die Denkgebilde der Philosophie sind nicht schon hinreichend mit wissenschaftlichen Methoden erfasst, weil es bei ihnen primär nicht um wissenschaftlich objektive und allgemeingültige Antworten geht, sondern um eine Vergewisserung, bei dessen Gelingen oder Misslingen das Sein des Menschen auf dem Spiel steht. 3. Wissenschaft vermag keine Antwort auf die Frage nach ihrem eigenen Sinn zu geben, ihr Sinn ist „vom Standpunkt der Philosophie her“⁷⁷ zu erhellen.

Aus diesem Zusammenhang heraus beschreibt Jaspers das Wesen des Philosophierens als Berücksichtigen der Existenz der Philosophierenden: „Die große Aufgabe der Philosophie wurde diese: ohne Preisgabe der Wissenschaften, prüfend an deren Maßstab zwingender Gewissheit sich in dem zu vergewissern, woraus wir leben. Es handelt sich um Philosophieren als Funktion unserer Wirklichkeit selber, um Denkgebilde, die, entsprungen aus dem persönlichen Leben, als Mitteilung sich wenden an den Einzelnen. Die unpersönliche Gestalt des objektivierten Denkgebildes findet Bewährung nur wieder in persönlicher Existenz. Es hat Sinn nicht als ein Wissen von Formeln, Sätzen und Worten, nicht als ein Anschauen ergreifender Figuren, sondern im inneren Handeln, das es erweckt oder das sich darin

⁷⁴ W, S. 1.

⁷⁵ I, S. 321.

⁷⁶ Vgl. II, S. 325 ff.

⁷⁷ I, S. XXV.

wiedererkennen kann“⁷⁸. Jaspers will der Philosophie die traditionelle Aufgabe ganzheitlicher Lebensdeutung durch die Existenzhellung, d.h. die existentielle Selbstinterpretation des Menschen, und die besondere Aufgabe der Interpretation der Wissenschaft durch ihre Grenz- und Sinnentdeckung zurückgeben, die im Verlauf ihrer Verwissenschaftlichung im 19. Jahrhundert vergessen wurde. Und Ziel der Philosophie ist nach Jaspers, in der Situation der von Einzelwissenschaften vollzogenen Fragmentarisierung des Wissens wie des Verlustes des Lebenssinns eine sichere Richtung auf „das *Ganze und Eine*“ zu finden,⁷⁹ wie wir im IV. Kapitel im Zusammenhang mit Heideggers Hermeneutik der Faktizität noch genauer sehen werden. Dabei steht sein philosophischer Glaube, der *die transzendental verbundene Form des Wissens und des Glaubens* ist, an erster Stelle wie Kants höchster Standpunkt der Transzendentalphilosophie, der die Basis von Wissen und Glauben ist.

2-2. Das Philosophieren der Existenz und der philosophische Glaube - im Vergleich zum Offenbarungsglauben

Jaspers ist einer der berühmtesten Existenzphilosophen. Seine zentralen philosophischen Anliegen sind existentiell. Nur auf diesem Hintergrund lässt sich das Philosophieren von Jaspers richtig charakterisieren. Für Jaspers hat Philosophie ohne Existenz keinen Ansatz und kann sich nicht entfalten. Philosophieren ist eine Bewegung um den Mittelpunkt der Existenz, weil sie der Ursprung des eigentlichen Wissenwollens ist⁸⁰. „Der Mittelpunkt des Philosophierens wird erst erreicht im Bewusstsein möglicher Existenz“⁸¹. Also ist Philosophieren für Jaspers nichts anderes als die Sache der Existenz, die zur Aufgabe hat, das Sein zu suchen. „Das Sein des Suchenden als solchen ist mögliche Existenz, ihr Suchen das Philosophieren“⁸². Für Jaspers ist das Philosophieren vor allem ein „Denken ohne spezifischen Gegenstand“⁸³, und Existenz ist eben ein schlechthin Ungegenständliches im Sinne des objektiv Unzugänglichen. Demgegenüber können wir die von Jaspers begriffenen Voraussetzungen des objektiven Wissens so zusammenfassen: 1. Das Weltall ist da und wird vermeintlich selbst jedes Mal von Erkenntnis ergriffen. 2. Alles, was ist, ist auch gegenständlich und wißbar, und hierin ist Sein identisch mit Objektsein. 3. Das mächtige und eigentliche Seiende ist das in der Zeit Dauernde⁸⁴.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Vgl. Ibid. S. 322.

⁸⁰ Vgl. II, S. 261ff.

⁸¹ K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 43.

⁸² I, S. 24.

⁸³ Ibid. S. 44.

⁸⁴ Vgl. Ibid. S. 30 und 31.

In Ansehung der möglichen Existenz ist das Philosophieren ein Unternehmen, das seinen Sinn und sein Wesen nicht in fixierten objektiven Theorien findet, sondern in dem, was mit dem philosophierenden Einzelnen in seiner konkreten Situation jeweils geschieht. Philosophieren ist darum keine theoretische wissenschaftliche Beschäftigung, sondern „das Denken, das mein Seinsbewusstsein verwandelt, weil es erweckend mich zu mir bringt in den ursprünglichen Antrieben, aus denen im Dasein handelnd ich werde, was ich bin“⁸⁵.

Trotz dieser Bedeutung der Existenz für das Philosophieren bei Jaspers ist Existenz als solche kein einzelner Gegenstand und für sich kein letztes Ziel: „Keinen Augenblick habe ich die Existenzhellung zum alleinigen Thema der Philosophie machen wollen. Die Existenzhellung war ein unerlässliches Moment des Ganzen, aber nicht das Ganze selber“⁸⁶. Existenz ist nach Jaspers wohl der „*Ursprung des Philosophierens*“⁸⁷, aber nicht das Sein schlechthin, welches sowohl das Sein des Menschen als auch das des Daseins und der Transzendenz umfasst. Philosophieren aus Existenz drängt über das Dasein in der Welt (philosophische Weltorientierung) und über die Existenz (Existenzhellung) hinaus zum Sein der Transzendenz (Metaphysik). Das Philosophieren von Jaspers bewegt sich auf dieselbe Frage hin, die seit Parmenides der Keim der philosophischen Überlegung ist: *Was ist das Sein?* Im Anschluss an die Kantischen drei Ideen von Welt, Seele und Gott sortiert Jaspers drei Richtungen der Seinsuntersuchung je nach den drei Bereichen des Seins, die sich nach Jaspers durch „Transzendieren“ des Menschen als des Seinsuchenden voneinander unterscheiden lassen: 1. der Bereich der Welt als der Summe des uns umgebenden gegenständlichen Seienden, 2. der Bereich der Existenz des Seinsuchenden selbst und 3. der Bereich der Transzendenz, der sich lediglich an den Grenzerfahrungen der Existenz offenbart. Jaspers unterteilt sein dreibändiges Hauptwerk *Philosophie* entsprechend den vorbenannten Bereichen in: *Weltorientierung, Existenzhellung und Metaphysik*⁸⁸. Es ist kein Zufall, dass diese Weise der Ausbildung der philosophischen Gegenstände nichts anderes als die verwandelnde Aneignung der alten metaphysischen Disziplinen der Kosmologie, der Psychologie und der Theologie ist. Denn das Philosophieren von Jaspers ist thematisch nicht neu, sondern behandelt die gleichen Grundfragen, die seit der griechischen Philosophie schon immer auf der philosophischen Bühne vorgestellt wurden, allerdings methodisch anderes. Jaspers` methodische Originalität stellen wir im IV. Kapitel dar.

So liegt eines der größten Interessen der Philosophie bei Jaspers in der Frage nach Gott wie bei der großen philosophischen Tradition. Daher sagt er: „Dieser Sinn der Philosophie ist

⁸⁵ Ibid. S. VII.

⁸⁶ Ibid. S. XXIII.

⁸⁷ II, S. 5.

⁸⁸ Vgl. I, S. VII.

nicht der meinige als ein neuer, sondern der uralte. Die Ursprünglichkeit der Philosophie soll sich nicht nehmen lassen, was ihr zugehört, die Transzendenz“⁸⁹. Aber Philosophie behandelt dieses Thema nicht in gleicher Weise, wie Theologie es tut. Denn 1. Philosophie begreift es im Grunde anderes als Theologie. Wie man das Kernproblem der Philosophie, d.h. das Sein, nicht ohne Weiteres mit Gott identifizieren kann⁹⁰, so ist Transzendenz für Jaspers nicht gleich dem Gott der Theologie, obwohl Transzendenz als *ein absolutes Sein* oder sogar als etwas Göttliches gedeutet werden kann. 2. Philosophie hat seine eigene Methodik. Diese ist verschieden von der theologischen Methodik. Offenbarungsglaube meint z.B., eine reale Beziehung auf Gott zu haben, und vollzieht die unmittelbare Kundgabe Gottes. Aber „das Philosophieren sieht redlicherweise sich selber als unfähig, den Sinn des Offenbarungsglaubens zu erreichen, und behauptet gegen diesen aus eigenem Ursprung seinen Weg des Gottsuchens“⁹¹. Daher entfaltet Jaspers den philosophischen Glauben so, wie Kant den moralischen Vernunftglauben entfaltet, nämlich so, dass die beide Philosophen sich auf Gott methodisch anders als Theologen beziehen.

In einem gewissen Sinne ist der philosophische Glaube für Jaspers nichts anderes als die Philosophie selbst. Er entfaltet seine Philosophie von vornherein als philosophischen Glauben und bezeichnet deshalb sein Philosophieren als „Ausdruck der Unbedingtheit eines Glaubens“⁹². Seine philosophischen Stichworte: *Selbstsein, Freiheit, Grenzsituation, Scheitern, alle Signa der Existenz und die Chiffren der Transzendenz* sind in dieser Hinsicht Ausdrücke der philosophischen Glaubenserfahrung. Und innerhalb seines ganzen Werkes ist damit leicht seine philosophische ständige Bemühung zu sehen, allem Nicht-überprüfbareren seinen eigenen Platz zu geben. Sein philosophisches Denken ist von Anfang an auf einen Glauben im nicht auf den institutionellen Religionsglauben beschränkten Sinne gebaut. Für ihn war der philosophische Glaube als die Basis des philosophischen Denkens immer im Spiel, bevor er ihn ausdrücklich begriffen hatte. Der philosophische Glaube geht nicht von der Offenbarung, sondern von der für den Ursprung offen bleibenden Existenz aus, die schon als *Ich* immer da ist. Denn „Glaube heißt das Bewusstsein der Existenz in Bezug von Transzendenz“⁹³. Anders als die christlichen Glaubensinhalte sind die Inhalte des philosophischen Glaubens nicht durch Offenbarung gegeben, sondern sie bekunden sich durch die vier Fragen: „Was weiß ich? Was ist eigentlich? Was ist Wahrheit? Wie weiß ich?“⁹⁴. Und anders als der dogmatische Glaube kann der philosophische Glaube nicht im

⁸⁹ Ibid. S. XXXIV.

⁹⁰ Vgl. III, S. 167.

⁹¹ K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 112.

⁹² Vgl. I, S. 256.

⁹³ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 28.

⁹⁴ Ibid. S. 25.

Gegensatz zum Wissen stehen, sondern ist immer mit diesem verbunden: „Der philosophische Glaube ist der Glaube des denkenden Menschen, hat jederzeit das Merkmal, dass er nur im Bunde mit dem Wissen ist. Er will wissen, was wißbar ist, und sich selbst durchschauen“⁹⁵.

Der religiöse Charakter der Existenzphilosophie von Jaspers folgt wesentlich daraus, dass er die Existenz nicht nur im Verhältnis zum Selbstsein der Einzelnen, sondern immer auch im Bezug zur Transzendenz konstituiert sieht. Der philosophische Glaube entsteht aus diesem strukturellen Zusammenhang. Aber er ist nicht alles, was wir hinsichtlich des Themas des Glaubens bei Jaspers finden können. Wie dieses Thema bei Kant in den drei Dimensionen: in seiner Kritik an den traditionellen dogmatischen Gottesbeweisen bzw. Glauben, in dem von ihm selbst begründeten moralischen Vernunftglauben und letztlich in seinem persönlichen religiösen Hintergrund (Pietismus), der sowohl auf sein Leben als auch auf sein philosophisches Werk explizit und implizit gewirkt hat, unterschieden behandelt werden muss, so bei Jaspers in den folgenden drei Aspekten: in seinen Äußerungen zu den überlieferten und gegenwärtigen Glaubenseinstellungen überhaupt, in dem von ihm entwickelten und ausdrücklich beschriebenen philosophischen Glauben und in seinem persönlichen Glauben, der vielleicht als die Vorzeichnung des philosophischen Glaubens schon seinem Leben und Werk zugrunde liegt.

Nun wollen wir zusammenfassend klären, ob der philosophische Glaube von Jaspers mit dem Vernunftglauben Kants, den wir im Abschnitt 1-2-1 darstellten, gleichzusetzen ist.

Der Vernunftglaube von Kant erhält den Vernunftcharakter dadurch, dass er auf dem moralischen Gesetz, das allein aus reiner Vernunft entspringt, gründet. Er ist auf jeden Fall ein Glaube zu nennen, weil er ein Glaube an Gott ist. Der philosophische Glaube von Jaspers als eine andere Form der Einheit von Wissen und Glauben ist deshalb Glaube zu nennen, weil mit ihm an die rational nicht beweisbare Transzendenz so geglaubt wird, dass sie mit der Existenz verbunden auf das reale Leben wirkt. Aber er ist zugleich philosophisch im Sinne der philosophischen Vernünftigkeit, solange er sich kritisch gegen irgendwelche dogmatischen Glaubensbegriffe wendet und immer mit dem Wissen verbunden bleibt.

Die Gleichsetzung des philosophischen Glaubens mit dem Vernunftglauben hat recht, wie oben angedeutet, in einem Punkt, dass die beiden Vernunft-Philosophen mal durch die Erkenntnisvermögenskritik oder mal durch die Analytik der Weltanschauungen und der Weltorientierungen gemeinsam den dogmatischen Glaubensinhalten ihre eigenen Glaubensideen des Vernunftglaubens bzw. des philosophischen Glaubens als Glauben und Wissen verbindende Formen entgegenstellen. Diese Gleichsetzung ist jedoch falsch, insofern der philosophische Glaube von Jaspers nicht nur Vernunft, sondern auch zugleich Existenz

⁹⁵ Ibid. S. 13.

zu seinem eminenten Element hat, während dem Vernunftglauben bei Kant die explizite Betonung der Existenz fehlt. Für Jaspers ist Glaube in der Vernunft mehr als Vernunft, nämlich das Mehr im Medium der Vernunft als das Gewisswerden der Möglichkeit eigener Existenz⁹⁶. Daher könnte der philosophische Glaube für Jaspers auf den Boden der Existenz: „Wir treffen auf den Boden: unsere mögliche Existenz, das eigentliche Selbstsein, und auf das Band: die Vernunft, das unablässige Zusammenbringen zum Einen [zur Transzendenz]“⁹⁷.

2-3. Metaphysik

Ein Blick auf das Philosophieren von Kant und Jaspers zeigt uns, dass Philosophie im Grunde Metaphysik bleibt, solange sich ihre Hauptfrage letztlich darauf hinbewegt, was der Mensch ist, kurz, auf die grundsätzliche Selbstbestimmung des Menschen.

In der Klärung der Kantischen Position zur Metaphysik gilt es vor allem, den Begriff der Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft zu verdeutlichen, damit man auf die Frage antworten kann, ob Transzendentalphilosophie und Metaphysik für Kant identisch sind. Der Begriff der Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft hat für Kant zwei Bedeutungen: 1. Er bedeutet die Transzendentalphilosophie selbst⁹⁸ so, dass wir die Transzendentalphilosophie von Kant als eine erneuerte Metaphysik bezeichnen können. Der Metaphysik in diesem Sinne bestätigt Kant den sicheren Gang einer Wissenschaft. 2. Er bedeutet aber meistens die traditionelle überlieferte Metaphysik im Sinne einer isolierten spekulativen Vernunftkenntnis, also im Sinne bloßen Herumtappens unter leeren Begriffen⁹⁹.

Kant als Erkenntniskritiker verwirft jede Form von transzendierender Metaphysik, erneuert aber in moralisch-praktischer Hinsicht die Grundfragen der traditionellen Metaphysik, um eine methodisch gesicherte Metaphysik auf der von der Erkenntniskritik geprüften praktischen Basis zu begründen.

Schon in der Vorrede zur ersten Auflage zeigt sich, dass die Kritik der reinen Vernunft für Kant eine Prüfung der überlieferten Metaphysik und der auf ihr gegründeten Religion einschließt. Auf den letzten Zweck dieser Prüfung antwortet Kant gegen Ende seiner ersten Kritik sehr definitiv mit dem folgendem Satz, der auch das Verhältnis von Religion und Metaphysik bestimmt: „Aus dem ganzen Verlauf unserer Kritik wird man sich hinlänglich

⁹⁶ Vgl. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 92 - 101 und 114.

⁹⁷ Vgl. W, S. 48.

⁹⁸ Vgl. dazu den Satz: „*Dieser Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Teil, da sie sich nämlich mit Begriffen a priori beschäftigt, davon die korrespondierenden Gegenstände in der Erfahrung jeden angemessen gegeben werden können, den sicheren Gang einer Wissenschaft*“. KrV, B XIX. In A 851 = B 879 setzt Kant noch mal Metaphysik mit seiner Transzendentalphilosophie. Vgl. dazu den folgenden Satz der eben genannten Seite: „Dass sie[Metaphysik], als Erkenntnis zu erweitern, tut ihrem Werken Abbruch, sondern gibt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Zensorsamt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert“.

⁹⁹ Vgl. KrV, B XIV- XV.

überzeugt haben: dass, wenngleich Metaphysik nicht die Grundfeste der Religion sein kann, so müsse sie doch jederzeit als die Schutzwehr derselben stehen bleiben“¹⁰⁰. Damit ist klar, dass die Vernunftkritik Kants auch zur Aufgabe hat, Metaphysik als Schutzwehr der Religion nach Maßgabe der Kritik der reinen Vernunft zu restaurieren.

Der größere Teil seiner Kritik dient aber nicht dazu, die positive Rolle der Metaphysik herauszustellen, sondern dazu, die Anmaßung der überlieferten Metaphysik zu kritisieren. Die überlieferte Metaphysik erscheint Kant als sowohl unausweichlich und zugleich unmöglich. Denn die Vernunft drängt in natürlichem Hang dazu, „über den Erfahrungsgebrauch hinauszugehen, sich in einem reinen Gebrauche vermitteltst bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis hinaus zu wagen“¹⁰¹, auf gewisse Fragen hin, wie z.B. die Existenz von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die sie nicht abweisen, aber auch nicht beantworten kann. Nach Kant ist deshalb zuerst zu fragen, ob es die *Erste Philosophie*, die traditionell Metaphysik heißt, überhaupt als Wissenschaft geben kann, bevor man metaphysische Fragen stellt. In der Vorrede zur zweiten Auflage der ersten Kritik erhebt Kant Logik, Mathematik und Physik als die Beispiele für die bis heute fraglos als Wissenschaft geltenden Disziplinen, die „den sicheren Gang der Wissenschaft“ gegangen sind, und fragt, ob sich Wissenschaftlichkeit und Metaphysik verbinden lassen¹⁰². Metaphysik soll nach Kant ihre Wissenschaftlichkeit nur dort gewinnen, wo die erfahrungsunabhängigen Fundamente der Vernunft sich erweisen lassen, weil Metaphysik die jenseits der Naturerfahrung liegenden Grundsätze als die letzte Grundlage der Erfahrung bzw. der Welt sucht. Für Kant übernimmt die transzendente Vernunftkritik diese Aufgabe. Durch die transzendente Vernunftkritik legt Kant die erfahrungsfreien, deshalb transzendental notwendigen Bedingungen der Erfahrung dar und demonstriert damit die Möglichkeit einer transzendentalen Metaphysik im Sinne der erneuerten *Ersten Philosophie*, und zwar so, dass er sie im deutlichen Kontrast sowohl zur traditionellen Metaphysik bzw. zum Rationalismus, der sich als eine den Erfahrungsbereich spekulativ überschreitende Wissenschaft entfaltet, als auch zum Empirismus, der nur die empirisch objektiven Gegenstände a posteriori untersucht, als eine Theorie der Erfahrung und ihrer Grundlage versteht. Im Verlauf dieser Kritik spielt die Grundfrage der Kritik der reinen Vernunft: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ die Entscheidungsrolle über die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft. Denn die metaphysischen Urteile müssen 1. *synthetisch* sein, wenn sie nicht als die in sich geschlossene, d.h. analytische Logik oder als die mit Hilfe derselben sich entfaltende Spekulation, sondern als die die menschliche Erkenntnis erweiternde Wissenschaft gelten

¹⁰⁰ Ibid. A 849 = B 877.

¹⁰¹ Ibid. A 797 = B 825.

¹⁰² Vgl. Ibid. BVII - XIV.

sollen. Die metaphysischen Urteile müssen 2. *a priori* sein, weil es sich bei ihr nicht um empirische Objekte, sondern um die von Naturerfahrung unabhängigen Grundsätze der reinen Vernunft handelt. Nach Kant besteht die Metaphysik aus lauter synthetischen Sätzen *a priori*¹⁰³. Seine Kritik soll prüfen, ob solche Sätze in der Metaphysik wirklich möglich sind.

Zwar wendet Jaspers sich schon zu Beginn seines philosophischen Denkens gegen alle spekulativen Denkformen der Ontologie und Metaphysik, die das verabsolutierte Totalwissen vom Ganzen des Seins zu haben behaupten, indem er das metaphysische bzw. ontologische Denkschema wie z.B. den Begriff der *Seinsverfassung* Heideggers scharf kritisiert. Aber sein philosophisches Denken ist von Anfang an, wie schon erwähnt, durchaus als eine Ontologie oder Metaphysik zu bezeichnen, da die grundlegende Frage seiner Philosophie die Frage nach dem Sein wie bei der traditionellen Metaphysik ist, und er der Philosophie die Aufgabe der Metakritik an den Einzelwissenschaften gibt. Philosophie muss m.a.W. nach Jaspers den Charakter der Metaphysik zu ihrem Wesen haben, insofern die Frage nach dem Sein ihre Grundfrage und Antriebsfeder ist. Beim Philosophieren von Jaspers ist die Frage nach dem Sein in vielen Gestalten wie z.B. des Umgreifenden, der Existenz oder Transzendenz immer sein Ausgangspunkt und die Antwort darauf sein letztes Ziel. Deswegen gab er früher dem dritten Band der *Philosophie* den Namen *Metaphysik*, in dem Transzendentalmetaphysik und Chiffrenmetaphysik als das philosophische Streben nach dem Zugang zur Transzendenz vorgestellt ist, bildet dabei die Methode des Transzendierens aus und entwickelt in späteren Phasen seines Denkens das Grundwissen des Umgreifenden (Perichontologie) als die gegenwärtig mögliche *prima philosophia*¹⁰⁴ weiter.

Die gegenständlich strenge Wissenschaft und der dogmatische Glaube stehen in der Gefahr, entweder Erkenntnis oder Glaubensinhalte zu verabsolutieren. Man fühlt sich entweder in einem gewissermaßen zwingenden Wissen sicher und gibt ihr deshalb eine alles überragende Position, in der sich Wissenschaft nach Jaspers schon als Wissenschaftsaberglaube zeigt.¹⁰⁵ Oder man hält sich an die unbedingte religiöse Autorität bzw. ihre bloße spekulative Behauptung. Im nächsten Kapitel sollen solche Verabsolutierungen im einzelnen untersucht werden.

¹⁰³ Vgl. Ibid. B 18.

¹⁰⁴ Vgl. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 25 ff., und dessen, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 306 ff.

¹⁰⁵ Vgl. K. Jaspers, *Philosophie I*, S. 123, 140 und 142, München 1994. vgl. dazu dessen, *Die geistige Situation der Zeit*, S. 129.

II. Kapitel

1. Verabsolutierung und Relativierung

1-1. Jaspers` kritische Darstellung der Verabsolutierung

Für Jaspers ist Verabsolutierung eine natürliche Neigung oder ein Drang in uns. In der Erörterung der Verabsolutierung des rationalen und panlogischen Weltbildes, wie z. B. bei Parmenides, Leibniz oder Hegel, sagt er: „Der Mensch ist geneigt, zumal wenn er zuerst die wunderbare Kraft des Denkens und dessen, was damit möglich ist, erlebt, seine Gedanken selbst für das Absolute zu halten, das Absolute nur im Gedanken im Gegensatz zu allem anderen, zur Anschauung, die bloß Schein ist, zu finden“¹.

In seiner Überlegung zum Thema *Der Halt im Begrenzten* deutet sich an, dass er die Verabsolutierungsmotivation als einen Drang bzw. Trieb zum Festen und zur Ruhe begreift: „Den Prozessen, die alles in Frage stellen, die alles als ein bloß Endliches überwinden lassen, widerstrebt ein Drang in uns zum Festen und zur Ruhe. [...] Es ist ein Trieb in uns, dass irgendetwas endgültig und fertig sein soll. Etwas soll ´richtig` sein, eine Lebensführung, ein Weltbild, eine Weltanordnung. [...] Der Prozess soll irgendeinmal zur Vollendung kommen: das Sein, die Einheit, die Geschlossenheit und die Ruhe werden geliebt“². So sucht der Mensch den Halt im Begrenzten, das in Grundsätzen, Dogmen, Beweisbarkeiten traditionellen Einrichtungen, absoluten und zugleich generellen Forderungen gewonnen wird³ und als ein Festes nur durch Verabsolutierung eines Endlichen, Einzelnen oder einer geordneten Fülle solcher Endlichkeiten zum unendlichen Ganzen erreicht werden kann.

Jaspers will durch die Einführung der verschiedenen Weltorientierungen die Tendenz des objektiv weltorientierenden Wissens überwinden das, was er weiß, für das Sein an sich zu halten, das dem Kantischen Begriff des *Ding an sich* entspricht, oder das objektiv gegenständlich Gewusste zum einzig möglichen Bild der Welt zu verabsolutieren wie im Empirismus. Vermittelst des Begriffs des *Ding an sich* zieht Kant die Grenze des Verstandes und damit die der Wahrnehmungsmöglichkeit der sinnlich-räumlichen Welt. Jaspers übernimmt diese Konzeption von Kant und sagt auf diesem Hintergrund: „Nicht alles, was die Seele umgibt, was dort als Mannigfaltigkeit physikalischer und chemischer Kräfte existiert, wirkt auch auf sie; was aus der faktischen umgebenden Welt als Reiz auf uns einwirkt, das tritt keineswegs auch alles in unser vorstellendes Bewusstsein; aus der Reizwelt, die als solche Wirkungen hat, aber außerbewusst bleibt, hebt sich der engere Kreis der

¹ PsW, S. 200.

² Ibid. S. 304.

³ Vgl. Ibid. S. 304 und 305.

gegenständlichen Welt heraus“⁴. Daher differenziert er sogar die sinnlich-räumliche Welt des Empirismus in drei Weisen des Weltseins der Welt: „Die objektive Welt als die für den Naturforscher vorhandene, die Reizwelt als die Auswahl der auf den Organismus und das Außerbewusste wirksame Welt, die gegenständliche Welt als die weitere Auswahl dessen, was dem Bewusstsein gegenüber tritt und allein das ‚Weltbild‘ ist“⁵. Wie eben gezeigt, ist die unmittelbar gegenwärtig erlebte Welt nach Jaspers nicht die Welt an sich, sondern für den Menschen spezifisch und eine von unendlichen Möglichkeiten. Deshalb behauptet er: „Unsere Wahrnehmungswelt ist eine menschliche Welt“⁶.

Für Jaspers ist die Lösung der Gebundenheit an den Standpunkt eines spezifischen Weltbildes nichts als die Relativierung der Verabsolutierung des objektiv allgemeingültigen Weltbegriffes⁷. Nach Jaspers ist die Welt als die allgemeingültige Objektivität der empirischen Wirklichkeit, welche als das für sich Bestehende der Gegenstand des Wissens ist und vom Empiristen für die einzig mögliche Welt gehalten wird, welche selbst unter verschiedenen Gesichtspunkten als *Naturwelt*, *Gebrauchswelt*, *technische Welt*, *gesellschaftliche*, *wirtschaftliche*, *politische Welt*⁸ erfasst werden kann, keine einzige Weise des Weltenseins. Denn im Scheitern des Wissens von der Welt als eines Wissens vom „Sein selbst“⁹ kehre ich, so Jaspers, zurück zum Bewusstsein meiner selbst in meiner Situation, und so bin ich in der Welt nur als meiner Situation. In der Wirklichkeit dieser Welt erscheint das Selbstsein mir eben als die meinem Wissen unzugängliche, nur im Tun aus Freiheit erfahrbare mögliche Existenz. Außer den oben genannten zwei Welten, *die Welt als die allgemeingültige Objektivität der empirischen Wirklichkeit* und *die Welt als meine Situation*, gibt es nach Jaspers noch eine dritte Weltdimension. Die Durchdringung des einzelnen und zufälligen Weltenseins „mit der geschichtlichen Tiefe einer darin die Sprache der Transzendenz vernehmenden Existenz“¹⁰ erschließt die Welt des möglichen Existenzobjekts, welche kein für sich Bestehendes als Gegenstand des objektiv forschenden Wissens ist, sondern von der Existenz übernommen und geschaffen oder verworfen und zerstört werden kann.

In der etymologischen Anmerkung auf Seite 82 der *Philosophie I* zeigt die relativierende Position von Jaspers gegenüber dem gewöhnlichen Weltbegriff bzw. dem *Weltbegriff des*

⁴ Ibid. S. 154.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. S. 155.

⁷ Vgl. I, S. 61 - 76.

⁸ Vgl. Ibid. S. 76.

⁹ Vgl. Ibid. S. 65. Den Begriff *Sein selbst* hier benutzt Jaspers im Sinne des *Ding an sich* bei Kant.

¹⁰ Ibid. S. 70.

modernen Menschen¹¹, der das einzige Bild der Welt zu sein scheint, sich sehr deutlich. Sie lautet: „Das Wort ‚Welt‘ heißt (nach Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache) althochdeutsch *veralt*. ‚Wer‘ heißt wie in Wergeld: Mann, Mensch; ‚alt‘ ist Alter, Zeitalter. Welt ist dieser Herkunft nach: Menschenalter, gemessen vom menschlichen Dasein her. Dieser Sinn ist als Übersetzung des christlich-lateinischen *saeculum*, das – ursprünglich Zeitalter – Welt bedeutete, zu verstehen. Das Wort ‚Welt‘, für den modernen Menschen das Bestehende an sich treffend, das selbstgenügsam da ist als das Ungewordene, Unvergängliche, meint also im Ursprung das Gegenteil“¹².

Die oben erwähnte, die empirisch erkannte Welt transzendierende bzw. sie relativierende Einstellung ist für Jaspers als Nachfolger von Kant folgerichtig. Denn was man als die objektive Welt im Sinne der empirischen Wirklichkeit erkennt, ist als solche nach Kant und Jaspers in der Tat nicht das, was von uns unabhängig und an sich selbst ist.¹³ Außerdem ist bemerkenswert, dass Jaspers die Konzeption der *Erscheinung* immer im Zusammenhang mit Existenz und Transzendenz zu setzen sucht. Deshalb sagt er: „Von reiner Weltorientierung her gesehen wird die Welt das dauernd Bestehende. [...] Vom Transzendieren her gesehen aber ist diese Welt nur Dasein, das nicht aus sich ist, sondern Erscheinung. Der Mensch, sofern er nicht bloß Teil der Welt, sondern frei er selbst sein kann, ist mögliche Existenz. Ihm als Bewusstsein überhaupt zeigt sich in der Weltorientierung die Welt als Welt, ihm als möglicher Existenz wird in der Welt Transzendenz offen. Für ihn als daseiendes Leben ist sie Gegenstand des Begehrens und der Sorge, des Genusses und des Benutzens, für ihn als mögliche Existenz aber ist die Welt das, worin und wodurch er sich mit anderer Existenz auf Transzendenz bezieht. Die Welt wird zur zeitlichen Stätte der Existenz“¹⁴. So bleibt Welt nach Jaspers immer das blinde undurchsichtige Dasein, wenn man sich bloß an die reine Weltorientierung des objektiv gegenständlichen Wissens hält. Sie offenbart sich aber „als Erscheinung zum Ort der Seinsentscheidung der auf Transzendenz bezogenen Existenz“¹⁵, wenn man die reine Weltorientierung des Bewusstseins überhaupt transzendiert.

Der Wissenschaftler setzt sich das Ziel, zu wissen, was als „ein fester Halt“¹⁶, der uns beruhigt, unabhängig vom Wechsel der Zeiten und der geschichtlichen Individualität allgemeingültig ist. Aber faktisch ist dieses Ziel unerfüllbar, weil das wissenschaftliche

¹¹ Vgl. die Anmerkung von Jaspers in I, S. 82.

¹² I, S. 82.

¹³ Ibid. S. 83 und 84.

¹⁴ Ibid. S. 82.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Vgl. Ibid. S. 86.

Herausfinden von der Individualität des Forschers oder von den geschichtlich-sozialen Zuständen nicht unabhängig sein kann. In dieser Hinsicht sagt Jaspers: „Nicht zwar ist der faktische Besitz an Wissen unabhängig. Dass und wie es erworben und begriffen wird, liegt an historischen, psychologischen und soziologischen Bedingungen“¹⁷. Man darf hier nicht missverstehen, dass Jaspers damit die Geltung des Wissens selbst als abhängig behauptet. Denn Jaspers sagt, um einen solchen Vorwurf gegen ihn zu vermeiden: „Aber seine Geltung ist unabhängig. Diese besteht wie das Dasein, von dem sie gilt, auch wenn sie niemand weiß. Naturgesetze und logische Normen haben Gültigkeit und Sinn, bevor sie entdeckt werden“¹⁸. So ist Jaspers kein dogmatischer Idealist wie Berkeley, der nicht glaubt, dass Naturgesetze und logische Normen unabhängig von ihrer Entdeckung schon vor uns in der Natur wirkend da seien.

Nach der allgemeinen Bemerkung über die oben dargestellte zeitliche und individuelle Abhängigkeit der Wissenschaft verfolgt Jaspers ihre methodischen Grenzen weiter. Nach Jaspers liegen sie einerseits daran, dass Wissenschaft im Ergreifen des reinen Objekts ständig von etwas absieht, das als ein Anderes ausgeschlossen werden muss, um zur allgemeingültigen Wahrheit zu kommen¹⁹. Das von Wissenschaft Ausgeschlossene ist nach Jaspers das, was für das Bewusstsein überhaupt im Sinne des Vermögens zum allgemeingültigen Denken nicht mehr als es selbst gewusst, sondern nur für mögliche Existenz erhellt werden kann²⁰.

Andererseits liegen die Grenzen der Wissenschaft daran, dass die reine Objektivität der Wissenschaft als solche ihren Sinn nicht vollenden kann. Der Sinn der Wissenschaft ist strenggenommen sogar nicht Gegenstand des einsehbaren Wissens. Deshalb muss sie ihren Sinn aus einem anderen Ursprung als dem, was in ihr selbst zur Erkenntnis kommt, erhalten²¹. Aus diesem Grunde wird das Zwingende von Wissenschaft nicht absolut, obwohl sie uns „zwingende Einsicht“²² gibt. Schließlich enthüllt die Ruhe, welche Wissenschaft durch ihr zwingendes und allgemeingültiges Wissen als einen festen Halt zu schaffen meint, sich als „die unwahre Ruhe“²³. Die wahre Ruhe ist die aus Unruhe entstandene. Das existentielle Verhalten allein ermöglicht, so Jaspers, die Ruhe aus Unruhe erst: „statt in dem objektiv

¹⁷ Ibid. S. 85.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Vgl. Ibid. S. 87.

²⁰ Vgl. Ibid.

²¹ Vgl. Ibid. S. 88.

²² Vgl. Ibid. S. 87.

²³ Vgl. Ibid. S. 88.

Zwingenden in der Zuverlässigkeit des Selbstseins, statt in der Welteinheit in der Chiffre des Einen“²⁴.

Hier überrascht, dass noch Kant vor Jaspers von der Ruhe, die auf den ersten Blick gar kein wissenschaftliches Thema zu sein scheint, hinsichtlich des vollständigen Systems aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft sprach²⁵. Dies deutet darauf hin, dass das Problem des Wesens der Wissenschaft bzw. des objektiven Weltbildes für beide nicht nur im theoretischen, sondern auch im praktischen und existentiellen Sinne besteht, um dieses Wesen in seiner Ganzheit zu erläutern.

1-1-1. Die Grenzen des Zwingenden

Um die Grenzen der Wissenschaft bzw. des Zwingenden im Einzelnen darzulegen, unterteilt Jaspers das Zwingende des Bewusstseins überhaupt bzw. des Wissens dreifach in „das mathematische“ sowie „formal logische“, „das empirische“ und „das kategoriale Wissen“²⁶.

Jaspers findet die Grenze des Mathematischen dadurch heraus, dass das zwingende Wissen der Mathematik auf letzten Voraussetzungen beruht, die selbst nicht zwingend oder absolut, sondern hypothetisch sind. Diese Voraussetzungen werden nach Jaspers entweder willkürlich und beliebig festgesetzt wie z.B. die Axiome der nichteuklidischen Geometrie, oder sie gründen auf ursprünglicher Evidenz wie z. B. die Axiome der euklidischen Geometrie.

Unter den willkürlichen und beliebigen Voraussetzungen haben die Konstruktionen keinen Bestand in sich, sondern besitzen nur die Bedeutung eines Spiels²⁷. Aus diesem Grunde ist das zwingende Wissen der Mathematik nicht *absolut zwingend*, sondern nur relativ in Bezug auf die Regeln und Einschränkungen der axiomatischen Methode.

Der Satz des Widerspruchs, auf dem sich das formal logische Wissen aufbaut und die Mathematik gründet, ist im Unterschied zu jenen Axiomen allerdings notwendig; denn dieser Grundsatz sagt nichts als „die Form dieser Gewissheit“ aus. Damit ist sie nach Jaspers auch abgegrenzt²⁸.

Jaspers übt Kritik am Anspruch auf zwingendes Wissen durch die empirischen Wissenschaften: „In den empirischen Wissenschaften ist keine Wirklichkeit durch ein zwingendes Wissen ganz beherrscht“²⁹. Es ist klar, dass Tatsachen wie die Fakten der

²⁴ Ibid.

²⁵ Vgl. KrV, B 825.

²⁶ Vgl. I, S. 89.

²⁷ Vgl. Ibid.

²⁸ Vgl. Ibid.

²⁹ Ibid.

Naturwissenschaft, die Dokumente und Denkmäler der Geisteswissenschaften als Gestalten des Objektiven da sind. Aber die Tatsachen sind nicht vom Subjekt unabhängig: „Sie sind nicht für bloße sinnliche Wahrnehmung, sondern in ihr durch Denken zugänglich“³⁰. In Wirklichkeit sind sie an Theorie und Deutung gebunden, dass die Genauigkeit der Messung, der Sinn von Zeugnis und Dokument, die Veränderung eines beobachteten Objekts nicht im Zusehen eines absolut neutralen Forschers, sondern mittels Theorie und Deutung „kritisch gewiss“ werden. Damit entsteht dem Forscher „ein Moment von Ungewissheit“³¹. „Denn in Theorien und Deutungen bleibt ein *Zugrundeliegendes*, das es zu keiner Identität von Wirklichkeit und Theorie kommen lässt, das undurchsichtig ist und nichts Zwingendes hat als nur die Unbeherrschbarkeit seines Daseins“³². Aus diesem Grunde wird kein Zwingendes in der empirischen Forschung mit ganzer Gewissheit hingestellt. Also vermag es eine ganze Wirklichkeit zu vertreten. Es verpasst immer etwas. „Als absolut zwingend müsste es sich von Wirklichkeit lösen, träte zurück in die logische Gewissheit und verfiere der hier bestehenden spezifisch anderen Relativität des Bezogenseins auf Voraussetzungen“³³. Darin hat es aber seine Grenzen.

Jaspers findet die Grenzen des Zwingenden in „kategorialen und Wesensanschauungen“³⁴. Nach Jaspers kann man die Grenzen der Anschauung nicht in der jeweiligen Einsicht selbst finden. Sie kann als solche nämlich nicht über sich hinausweisen. Deshalb ist ihre Systematik, ihre Vollständigkeit und ihre Mittelbarkeit begrenzt.

Die Grenze in der Mitteilung zeigt sich darin, dass ich innerhalb der Anschauung nie endgültig gewiss bin, dasselbe zu verstehen wie der andere. Jeder hat seine eigene Perspektive, so dass es keine völlig objektive Anschauung gibt.

1-2. Die erkenntnistheoretische letzte Grundlegung der Relativierung der Welt

Kants Relativierungsversuch stützt sich auf sein Begriffspaar *Erscheinung – Ding an sich*. Kant wendet sich gegen die Verabsolutierung der Welt sowohl im Empirismus als auch im Idealismus, indem er ihre Weltbilder relativiert. Auf die Position der Relativierung kommt Kant durch seine erkenntnistheoretische Analyse, welche zur Folge hat, dass unser Erkenntnisvermögen nicht in der Lage ist, die Welt an sich zu begreifen, sondern sich die

³⁰ Ibid.

³¹ Vgl. Ibid. S. 90 und 91.

³² Ibid. S. 91.

³³ Ibid. S. 91 und 92.

³⁴ Auf Seite 89 der *Philosophie I* stellte Jaspers „das kategoriale Wissen“ als die dritte Weise des Zwingenden vor. Auf Seite 92 derselben, wo eine eingehende Analyse dieser dritten folgt, hebt er „kategoriale und Wesensanschauungen“ als die dritte hervor, und in der Analyse handelt es sich um die Grenze der Anschauung.

Welt als Erscheinung zeigt. So ist der Begriff *Ding an sich* erkenntnistheoretisch gesehen für Kant das Schlüsselwort zur Relativierung.

Jaspers` Kritik an den Wissenschaften richtet sich zuletzt auf ihre Verabsolutierung, die als „Wissenschaftsaber Glaube“ charakterisiert wird. Deshalb vollzieht sich seine Entverabsolutierung aller Weltanschauungen sehr ausdrücklich und ständig, so dass man in seinem ganzen Werk leicht herausfindet, dass sie einer der Hauptzwecke seiner Philosophie ist. Die „Endlosigkeit bzw. Unendlichkeit“³⁵ der Welt ist für Jaspers der Grundbegriff, der seine Entverabsolutierung leitet. Anders als bei Kant finden wir zwar bei Jaspers zahlreiche konkrete Hinweise auf die Unendlichkeit der Welt. Aber Jaspers folgt der erkenntnistheoretischen Grundposition von Kant³⁶.

Die Endlosigkeit der Welt ist nichts anderes als die Unabgeschlossenheit jeder Weltrealität³⁷. Obwohl „das Denken unablässig nach jenen Geschlossenheiten sucht, die allein ihm etwas gegenständlich und erkennbar machen“³⁸, ist die Welt in sich nicht vollendet. Die Welt ist endlos da. Jaspers nahm „die nur mit Hilfe der Zahlenendlosigkeit gedachte nie vollendete Reihe der Zeit und der Ausbreitung des Raums“³⁹ als einfachste Beispiele für die Unendlichkeit der Welt, bevor er „Geist als gegenwärtige, innerliche Unendlichkeit“, und „Leben wieder als in sich bezogene Unendlichkeit des einzelnen Organismus“⁴⁰ anführt. Kant versucht, diese Unendlichkeit bzw. Unabgeschlossenheit durch die Kritik am Erkenntnisvermögen theoretisch zu erweisen, und will mit dem Begriff des *Ding an sich* vor allem zeigen, dass die Welt in ihrer Ganzheit unabgeschlossen und nur ihre Erscheinung im gegenständlichem Urteil zu fixieren ist. Trotzdem versucht man, das Endlose durch die Forschung methodisch unter Kontrolle zu bekommen. Solche Überwindung des Endlosen ergibt sich allerdings als „Weg der Forschung, auf dem jede Verendlichung Stufe wird für den nächsten Aspekt dieser Unendlichkeit“⁴¹. „Der eigentliche Grund dafür, dass es keine Idee

³⁵ „Unendlichkeit“ und „Endlosigkeit“ haben für Jaspers gleiche Bedeutung, obwohl man die beiden folgendermaßen verschieden anwenden kann: Endlosigkeit bezieht sich auf „praktische Unabschließbarkeit“, wie z.B., die Zahl der Atome in einem bestimmten Körper, die zwar so riesenhaft, dass man sie technisch in der ganzen Menschheitsgeschichte nicht durchgehen kann, aber endlich ist. Dagegen bezieht Unendlichkeit sich auf „schlechthin Endloses“, wie z. B. Geist als gegenwärtige, innerliche Unendlichkeit, das man mathematisch mit allen Mitteln überhaupt nicht errechnen kann. Vgl. I, S. 98, 99, 102 und 103.

³⁶ Auf die Verwurzelung der Jaspersschen Erkenntnistheorie in der Kantischen äußert Knauss: „Die eigentliche Erkenntnistheorie von Jaspers steht in der *Kritik der reinen Vernunft*“. Siehe. G. Knauss, *Die Dialektik des Grundwissens und der Existenzerhellung in Studium Generale* 21. S. 571.

³⁷ Vgl. I, S. 95.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid. S. 95.

⁴⁰ Ibid. S. 99.

⁴¹ Ibid. S. 98.

der einen Welt als wahre geben kann, ist die Bestandlosigkeit der Welt in sich⁴². Wie die Welt also keinen in sich geschlossenen Bestand hat, so haben ihn die Wissenschaften nicht.

1-3. Jaspers` Konzeption der mehrfachen Weltbilder

Die unüberwundene Endlosigkeit der Welt schließt in sich „die Unerreichbarkeit der Einheit des Weltbildes“⁴³. Denn die Einheit der Welt ist zwar als Idee wirklich, aber als ein Weltbild nicht zu erkennen⁴⁴, solange die Endlosigkeit der Welt ihre Unabgeschlossenheit bedeutet, d.h. die Welt unvollendet ist. Dass die Einheit der Welt an sich sei, ist deshalb „eine unerfüllbare Aussage, die den Gesichtspunkt weltorientierender Forschung verabsolutiert, indem sie diese als vollendet denkt“⁴⁵.

Für den typischen modernen Menschen, den das physikalische Weltbild beherrscht, ist die Frage, was ist Wirklichkeit, einfach zu beantworten. Denn „wirklich ist im physikalischen Weltbild, was messbar ist; d.h. das Wirkliche ist in Raum und Zeit und hat dadurch jedenfalls immer Seiten, die räumlich und zeitlich, d.i. messbar sind“⁴⁶. Jaspers hält solche Wirklichkeit zusammenfassend für diejenige, „die irgendwie durch Sinneswahrnehmung geht; sie ist auch raum-zeitlich, aber qualitativ sinnlich“⁴⁷. Wenn man gemäß dem physikalischen Weltbild das Unmittelbare, das raum-zeitlich und qualitativ sinnlich wahrnehmbar ist, einfach als das Ganze der Wirklichkeit behauptet, so ist dies falsch. Denn „der Zusammenhang der Erfahrungen und des Denkens baut aus dem Unmittelbaren für den Menschen die für ihn vorhandene Wirklichkeit erst auf. Insofern ist die Wirklichkeit für den Menschen nie fertig. Sie wird leicht gerade im Gegensatz zum unmittelbar Gegebenen ein dahinter Liegendes, nur Erschließbares, für das alles Unmittelbare Hinweis, Zeichen, bloße Erscheinung ist“⁴⁸. Die physikalische Wirklichkeit ist also in keiner Weise die einzige, in der Menschen ihr Leben führen. Faktisch gibt es verschiedene Wirklichkeiten.

Daher kann man *vier ursprüngliche Welten*, nicht eine absolute Welt, im Sinne der Wirklichkeitssphären *in der Welt* herausfinden: „Die anorganische Natur in ihrer alle Wirklichkeit umgreifenden Gesetzlichkeit; das Leben als Organismus; die Seele als Erleben; der Geist als denkendes, auf Gegenstände gerichtetes Bewusstsein“⁴⁹. Um den Unterschied zwischen der Seele und dem Geist zu verdeutlichen und sie damit in ihrer jeweils eigenen

⁴² Ibid, S. 153.

⁴³ Ibid. S. 104.

⁴⁴ Vgl. Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ PsW, S. 186.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid. S. 187.

⁴⁹ I, S.104 und 105.

Selbstständigkeit festzuhalten - die Begründung der selbstständigen Wirklichkeit des Geistes ist für unsere Studie relevant, denn Glaube gehört zur Sphären des Geistes⁵⁰, und „der Geist hält mich in der Menschenwelt, durch ihn trete ich“ in Kommunikation mit dem Glauben⁵¹, - wiederholt Jaspers: „Seele ist als Erleben die Empfindung, das Gefühl, der Trieb, die Begierde; der Geist als freies Vollziehen im Überschauen und Planen ist der Verstand und der Wille“⁵².

Jede Wirklichkeit soll ihre eigene Objektivität haben. Unter der Wirklichkeit der Natur versteht Jaspers die tote Natur, und diese ist nichts anderes als Materie. Ihre Objektivität ist Quantität, und die Objektivität der Quantität ist durch Messen zu beweisen. „Sie ist nur quantitativ fassbar. [...] Objektiv wirklich ist, was messbar ist“⁵³. Die Objektivität des Lebens lässt sich zeigen „durch die Lebenskriterien der Eigenbewegung, des Stoffwechsels, der Entwicklung, der Fortpflanzung“⁵⁴. Die Objektivität der Seele und des Geistes offenbart sich nicht unmittelbar, was der einfachste Grund für Zweifel an ihrer Wirklichkeit bzw. Objektivität ist, sondern nur im Ausdruck: „Objektive Wirklichkeit hat die Seele im Ausdruck. Seelisches Dasein bringt als Daseinsgefühl seine Umwelt zur Bewusstheit eines Inneren. Geist ist selbstbewusstes gegenständliches Meinen und Bezwecken. Dieses ist als Analogon zur Materie in isolierten, zerstreuten, unter sich unbezogenen Akten; erst geordnet ist Geist als er selbst durch Ideen; seine Wirklichkeit ist objektiv durch Ausdruck als Mitteilung in Sprache, Werken und Taten. Geistiges Dasein findet sich in einer Welt, die es hervorbringt“⁵⁵.

Die vier ursprünglichen Welten bzw. Wirklichkeitssphären bilden nach Jaspers zwar eine Reihe, in der eine jede die vorhergehende als Bedingung voraussetzt. Aber sie sind voneinander übergangslos getrennt, so dass Herleitungen des Einen aus dem Anderen unmöglich sind. Statt Übergängen gibt es zwischen den vier Welten „die tiefen Sprünge“, die für Jaspers negativ Kluft sowie positiv Transzendieren bedeuten und es unmöglich machen, die vier Welten auf einen Nenner zu bringen. „Denn für unser Wissen, je deutlicher und bestimmter es wird, ist nirgends ein Ursprung des Einen aus dem Anderen“⁵⁶. – Dies ist meiner Meinung nach ein anderer Grund für die Unerreichbarkeit einer absoluten Einheit des Weltbildes.

Der Bezugscharakter zwischen den vierfachen Wirklichkeitssphären gilt auch für die Erkenntnischarakteristik jeder Wirklichkeit. So sagt Jaspers: „Auch die Erkenntnis jeder

⁵⁰ „Die traditionellen Sphären des Geistes: Erkenntnis, Ethos, Kunst und Religion“. Ibid. S. 179.

⁵¹ Vgl. Ibid. S. 187.

⁵² Ibid. S. 170

⁵³ Ibid. S. 167.

⁵⁴ Ibid. S. 168.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid. S. 107.

Wirklichkeit hat demzufolge je nach Gegenstand und in wechselndem Ausmaß die Erkenntnis der vorhergehenden zur Voraussetzung. Das heißt nicht, dass das Frühere, als das Umfassendere, die Erkenntnis des Späteren einschließe⁵⁷.

Ein Standpunkt, der eine Wirklichkeitssphäre für die einzige hält und schließlich verabsolutiert, sucht die Wirklichkeit einer anderen Weltsphäre an der Wirklichkeit der eigenen Sphäre zu messen. Weil es in physikalisch-chemischen Elementen kein Leben gibt, versucht man, Leben als eigene Wirklichkeit zu leugnen und die Wirklichkeit der physikalisch-chemischen Gegenstände als die einzige zu sehen mit der Behauptung, dass sie den Stoff von allem Vorkommenden ausmachen. In einer Tendenz, die Natur für etwas Endgültiges, Geschlossenes zu halten, leugnet man andererseits die Wirklichkeit des Geistes. „So wird das Leben als organisches gegenüber der anorganischen Natur dennoch mechanistisch gedacht als bloßer Stoff unter physikalisch-chemischen Gesetzlichkeiten; das Eigene wird ihm genommen; [...] So wird ferner der Ausdruck der Seele als Wirklichkeit bezweifelt; er ist nicht objektiv wie sinnliche Gegenstände des Anorganischen nach Maß und Zahl und wie die Gestalt des Lebendigen nach Form und Zweck; die Seele wird hineingenommen in das organische Leben, als psychischer Vorgang eine eigentlich überflüssige, hinzunehmende, aber nicht weiter erforschbare Begleiterscheinung organischer Prozesse. Die Wirklichkeit des Geistes schließlich wird in seelisches Dasein aufgelöst“⁵⁸. Solche und andere unwahre Tendenzen drängen, so Jaspers, auf das Sein nur einer Wirklichkeit, indem sie diese Wirklichkeit verabsolutierend zum Sein an sich machen und damit alle anderen Wirklichkeiten in Gestalt dieser einen zwingen, oder dualistisch sich an angeblich letzte Zweiteilungen des Wirklichen und Unwirklichen, der Natur und des Geistes halten.

Mit den oben angeführten Argumenten für die vier Wirklichkeitssphären beabsichtigt Jaspers, ihre einzelnen Selbständigkeiten angesichts der Verabsolutierung eines partikularen Gesichtspunktes zu bewahren. Die vier ursprünglichen Weltsphären sind aber nach Jaspers nicht nur selbstständig, sondern es bestehen zwischen ihnen auch Beziehungen und Abhängigkeiten. Leben ist z.B. ohne anorganisches Material und dessen Gesetze unmöglich, und doch ist jenes mit diesem nicht zu identifizieren. Wenn man diesen scheinbar inkompatiblen Sachverhalt, der uns Jaspers` *philosophischen Glauben* als *Glauben im Bund mit Wissen* vorstellt, nicht richtig versteht, verfällt man der Versuchung, die Sphären, statt sie

⁵⁷ Ibid. S. 168.

⁵⁸ Ibid. S. 105.

als solche prägnant zu erfassen, auseinander herzuleiten. Damit beginnt der Verabsolutierungsprozess wieder, gegen den sich Jaspers wendet.

Wir können die antinomische Struktur des Daseins als einen anderen Begründungsgrund für die Unabgeschlossenheit der Welt feststellen, obwohl Jaspers selbst sie nicht einmal ausdrücklich als *Begründungsgrund* bezeichnet. Denn sie liegt eben darin, „dass Lösungen nur jeweils endliche von bestimmten Gegensätzen im Dasein sein können, während sich im Blick auf das Ganze an der Grenze überall die Unlösbarkeiten zeigen“. Vollendung gibt es nur im Einzelnen und Relativen, das Dasein im Ganzen bleibt unvollendet; ein Sichabschließen des Daseins in sich wird überall durch Antinomien verhindert⁵⁹. Für das objektiv gegenständliche Wissen des Besonderen erhellt sie sich als seine Grenzsituation, „welche das Absolute als objektiven Bestand in jeder Weise des Gewusstseins vernichtet“⁶⁰ und so die Welt als unabgeschlossene zeigt.

Außerdem findet Jaspers die Gründe der Verabsolutierung in der Charakteristik des Verstandes. Daher resümiert er drei selbstverständliche Voraussetzungen des Verstandes, die aus anderen Perspektiven der Existenz und Transzendenz als Vorurteile zu bezeichnen sind. Denn sie sind zwar „für das Wissen in empirischer Weltorientierung in der Tat richtig“⁶¹. Aber durch ihre Verabsolutierung ist die Wahrheit der Existenz und Transzendenz verdeckt, so dass es dem Durchbrechen ihrer Weltgeschlossenheit in der philosophischen Weltorientierung bedarf, um die Rückkehr zu mir selbst möglich zu machen und damit für Transzendenz offen zu werden. Die drei Voraussetzungen sind folgende: 1. Es ist für den Verstand in seiner Weltorientierung selbstverständlich, „dass das Weltall da ist“⁶². An dieser Voraussetzung wird eine ganze Welt vermeintlich selbst, also nicht in der Gestalt der Idee, in den Griff der ihre Gegenstände erobernden Erkenntnis genommen. Dabei sind die Prinzipien und der Sinn der in den Wissenschaften zur Erscheinung kommenden Erkenntnisvollzüge vergessen, in denen sich die Grenzen und Widersprüche in jedem Weltalldenken bekunden können.

Vergisst man, dass das Sein der weltorientierenden Wissenschaften als Objektsein nicht aus sich besteht, sondern als solches Sein für ein erkennendes Subjekt ist, wie es diesem erscheint, und das es als ein jeweils bestimmtes und darum besonderes gar nicht das Sein schlechthin ist, wird eine zweite Voraussetzung des Verstandes verabsolutiert, nämlich, „dass alles, was sei,

⁵⁹ II, S. 250.

⁶⁰ Ibid. S. 251.

⁶¹ I, S. 31.

⁶² Ibid. S. 30.

auch gegenständlich und wißbar sei, dass Sein identisch sei mit Objektsein oder damit, als Objekt gedacht werden zu können“⁶³.

Auf der Basis der ersten und zweiten Voraussetzung macht der Verstand die dritte aus, dass das Mächtige und eigentlich Seiende das in der Zeit Dauernde bzw. Materielle ist. Aus dieser Voraussetzung folgt die materialistische Einordnung und die Zurückführung aller Seinsweisen auf Materie, d.h. der Verlust der Eigenständigkeit anderer Sphären: „die Materie, in die alles Leben zurücksinkt; danach das biologische Leben, von dem das Seelische und Geistige abhängig bleibt; danach die Menschenmassen und der Mensch in seinem Durchschnitt sowie die materiell bedingten soziologischen Prozesse“⁶⁴.

1-4. Jaspers` Auffassung des Positivismus und Idealismus

Jaspers` kritische Auffassung des dogmatischen Positivismus und Idealismus gehört zu seiner grundlegenden Relativierung der einseitigen Weltanschauungen.

1-4-1. Positivismus

Jaspers sagt, dass sich der erste Band seines dreibändigen Werkes *Philosophie* darum bemüht, das verabsolutierte Weltbild des Empirismus zu durchbrechen: „Die philosophische Weltorientierung versucht, jede in der empirischen Weltorientierung entstehende Weltgeschlossenheit zu durchbrechen“⁶⁵.

Im vierten Kapitel *Sich schließende Weltorientierung* der *Philosophie I* fasst Jaspers Positivismus bzw. Empirismus, den er vorher aber nur sporadisch erwähnt hat, strukturell zusammen. Zunächst skizziert er den Begriff des Positivismus, die Bedeutung der Wirklichkeit für den Positivismus: „Positivismus ist die Weltanschauung, die das Sein mit dem durch die positiven Wissenschaften naturwissenschaftlich Erkennbaren identisch setzt. Wirklich ist allein, was in Raum und Zeit wahrnehmbar ist. Die Handgreiflichkeit der Dinge beweist ihre Wirklichkeit“⁶⁶.

Anschließend macht er eine kritische Bemerkung, dass der Positivismus alles objektiviere und dieses Objektsein für das Sein schlechthin halte und dass durch solche Verabsolutierung und durch die genetische Zurückführung aller Erkenntnisse auf etwas Objektives, auf Triebe, Bedürfnisse und Nutzbarkeiten das Subjekt zuletzt seinen Platz verliere: „Was ist, ist als

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid. S. 53.

⁶⁶ Ibid. S. 213.

Objekt. Objektsein und Sein sind eins. Das Subjekt ist selbst ein Objekt unter Objekten. Wie diese durch äußere Wahrnehmung, so ist jenes durch innere Wahrnehmung als Wirklichkeit zugänglich; beide sind als Gegenstände zu kennen⁶⁷. „Wahrnehmbarkeit, Sein als Objektsein, Kausalkategorie, dadurch Erfahrung und Machenkönnen bedeuten in ihrem Zusammenhang zwar ein gültiges Dasein, für den Positivismus aber das Sein schlechthin: es ist alles nichts weiter als das, als was es erkennbar ist. Seine genetische Erkenntnis erklärt es daher entweder aus dem Objektsein als Materie und Leben oder aus dem als Objekt gedachten Subjekt, seinen Trieben, Bedürfnissen, und seiner Verwertung des Daseins in Nutzbarkeiten. Ich mache mich selbst zur Sache und betrachte mich als etwas, das restlos der Erkenntnis durchdringbar, absichtlich hervorzubringen oder zu verwandeln ist. Zwischen mir als Objekt und allen anderen Objekten ist eigentlich kein Unterschied; die Subjekt-Objekt-Spaltung hebt sich zu einem im Prinzip einheitlichen Objektsein auf“⁶⁸.

Nach der oben angeführten kurzen Explikation legt Jaspers die Charakteristik und die Grenzen des Positivismus ausführlich dar. Sie liegen vor allem darin, dass der mechanisch denkende Verstand verabsolutiert, indem er, was in einem beschränkten Gebiet des raumzeitlichen Daseins Wahrheit hat, zu anscheinend grenzenlos gültiger Erkenntnis von allem ausweitet, so dass alles durch diese Erkenntnis in raum-zeitlich Quantitatives verwandelt wird: „Der Positivismus hält am räumlich-zeitlichen Dasein, wie er es auf Grund der Erfahrung objektiv denkt, als dem ausschließlichen Sein fest. Es wird ihm dabei reduziert auf letzte identische Elemente, die sich in Raum und Zeit nach Kausalgesetzen bewegen, und aus denen als Mechanismus die Wirklichkeit sich zusammensetzt. Was in der Zeitfolge sich verwandelt, ist durch eine neue Anordnung des dauernd Gleichbleibenden zu begreifen. Der Positivismus ist also genauer die Tendenz, das durch den Verstand als Mechanismus Denkbare für das Wirkliche schlechthin zu halten. Wird er aufmerksam, dass auf diesem Wege schon die qualitative sinnliche Anschauung, dann Leben und Bewusstsein unbegreiflich sind, gibt er wohl diese anderen Formen der Wirklichkeit als Wirklichkeit im positiven Sinne zu, sucht aber gemäß seinem Wesen doch wieder Alles mechanistisch zu denken“⁶⁹.

Auch in seiner Schlussmethode, im Fortschreiten vom Besonderen auf Alles, findet der Positivismus seine Grenze, wenn man z. B. eine universale Behauptung vom Sein des Menschen an sich aufstellt: Alles Sein des Menschen sei restlos das Resultat der alle Möglichkeiten erschöpfenden Kausalketten von Vererbung und Umwelt.

⁶⁷ Ibid. S. 213.

⁶⁸ Ibid. S. 214.

⁶⁹ Ibid. S.216 und 217.

Die Grenze des Positivismus zeigt sich auch, wenn dieser sich an der realen und universalen Einheit der empirischen Wirklichkeit hält und den Zusammenhang von allem in dieser Einheit denkt, indem er nur die empirische Wirklichkeit absolut setzt und damit die Differenz der verschiedenen Wirklichkeitssphären übersieht, wie oben erläutert⁷⁰. Wegen der Unvollendung der empirischen Wirklichkeit und der Unmöglichkeit des absoluten Bestehens dieser Welt⁷¹, die schon unter Stichworten der Unabgeschlossenheit der Welt und der Unerreichbarkeit der Einheit des Weltbildes behandelt wurden, ist diese Verabsolutierung unmöglich.

Der Positivismus ist blind dafür, dass das Subjekt die Voraussetzung von Objektivität ist. Er kann aus der positivistisch erkannten Wirklichkeit nicht begreifen, dass diese erkannt wird, weil er sie für Sein überhaupt hält. Er kann ferner nicht erklären, wie erkannte Mechanismen zur Erreichung von Zwecken benutzt und überhaupt in der Welt Ziele verfolgt werden können und wie zu einer Argumentation ihre Gültigkeit und zu seinem Handeln der Sinn kommt, wo doch all dies kein Naturgeschehen ist. Aus diesen Gründen sagt Jaspers: „Der Positivismus kann sich selbst nicht begreifen“⁷².

Nicht nur im Empirismus bzw. Positivismus, der vor allem die Naturwissenschaften charakterisiert, sondern auch in der objektiven Erkenntnis der Weltorientierung allgemein findet Jaspers die Sicht, welche sich auf das Seiende beschränkt und damit das Sein auf Objektsein reduziert und eine in der Bindung an das gewusste Objektive verfangene Selbstvergessenheit verursacht. Daher sagt er: „Statt zu erkennen, was das Sein ist, aus dem alles wird, beschränkt sich in dieser Erfahrung meine objektive Erkenntnis auf das Seiende, das mir in meiner Situation vorkommt. Die Dinge in der Welt, in der ich mich orientiere, sind zu kennen und soweit es gelingt, zu beherrschen. Weltorientierung erweist sich mir als die endlos fortschreitende Situationserhellung in der Richtung auf das Sein als Objektsein“⁷³.

Übrigens erhellt der eben angeführte Satz, dass Jaspers nicht nur in Bezug auf das Wirklichkeitsproblem, sondern auch auf das Seinsproblem den Verabsolutierungsprozess ausleuchtet. Nach der formalen Differenzierung der Seinsweisen in Objektsein im Sinne der Gegenständlichkeit überhaupt, Ichsein und Ansichsein, das dem Ding an sich bei Kant entspricht, stellt er den natürlichen Hang in uns als den Grund zur Verabsolutierung folgendermaßen dar: „Ich kann die Neigung haben, einen der drei Pole für das eigentliche

⁷⁰ Vgl. Ibid. S. 218 und 219.

⁷¹ Ibid. S. 216.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid. S. 3.

Sein zu halten. Dann konstruiere ich mir entweder ein Ansichsein als das alleinige Sein - ohne zu merken, dass ich es schon zum Objekt für mich mache - ; oder konstruiere das Sein als dieses Objekt für mich - ohne bei dieser Verwandlung allen Seins in Erscheinung zu bemerken, dass dieses Sein als Objekt Erscheinung von etwas und für etwas sein muss -; oder konstruiere das Fürsichsein, indem ich das Ich als Subjekt zur letzten Wirklichkeit mache – ohne zu bemerken, dass ich immer nur bin in einer Situation Gegenständen gegenüber, als ein Bewusstsein, das auf Ansichsein suchend gerichtet ist“⁷⁴.

1-4-2. Idealismus

Durch Kontrastierung mit dem Positivismus bestimmt Jaspers den Idealismus als die Weltanschauung, welche das Sein mit dem Sein des Geistes identisch setzt, so dass alle Objekte nur für ein Subjekt sind und sogar die Realität der Außenwelt zweifelhaft wird⁷⁵.

Nach dieser kurzen Charakterisierung des Idealismus im Allgemeinen richtet er, ohne zunächst seinen Namen zu nennen, die Analyse auf den Hegelianischen Idealismus. Gegenüber dem gegenständlichen Denken des Verstandes als Merkmal des Positivismus hebt er dabei Vernunft, Idee und Freiheit als Merkmale des Idealismus hervor: „Wenn das Sein nicht mehr mit dem Objektsein [im Sinne des Positivismus] identisch ist, so kann die Vergewisserung des Seins nicht durch das gegenständliche Denken des Verstandes geschehen, wenn auch nicht ohne diesen. Es gibt ein anderes Denken, das der Idealismus im Denken der Vernunft vollzieht: es erfasst mit dem Werkzeug des Verstandes, was über allen Verstand hinaus liegt: die Idee als Sein des Geistes in dem Ganzen aus Subjekt und Objekt. [...] Dieses Sein ist gegen den Positivismus das Sein der Freiheit im denkenden Teilnehmen an der Idee“⁷⁶. Diese Idee hat nicht nur regulative Funktion auf die Daseinswelt, sondern wirkt auch direkt auf sie ein, so dass dieses Teilnehmen an der Idee oder das ihr Entsprechen sogar über die Wirklichkeit des Daseins entscheidet, indem sie im Denken gegenständlich wird, d.h. als Maßstab, als Typus im Bild einer Konstruktion, als Ideal für eine Aufgabe: „[...] eigentliche Wirklichkeit ist durch die Idee. Was im Dasein ihr entspricht oder an ihr teilhat, ist wahr und wirklich zugleich; was als ihr fremd herausfällt, ist unwahr und eigentlich ein Nichtsein. Das empirisch Wirkliche als solches wird nicht anerkannt, sondern nur, soweit es von der Idee durchdrungen ist“⁷⁷. Aus der Idee resultiert schließlich die geschlossene Welt dadurch, dass das Sein der Idee als ein sich in sich schließender Prozess gedacht und damit die Endlosigkeit

⁷⁴ Ibid. S. 5.

⁷⁵ Vgl. Ibid. S. 222.

⁷⁶ Ibid. S. 222 und 223.

der Gegenstände und der Zwecke für Verstand und Willen durch die Idee als Totalität zu einer in sich geschlossenen Unendlichkeit gebracht wird⁷⁸. Folgerichtig verabsolutiert der Idealismus mit der oben dargestellten Idee die Wissenschaften und das Wissen: „Der Idealismus verabsolutiert die Weltorientierung der Wissenschaften vom Geiste, in denen das Subjektsein und Ideesein als das verstehbare Sein erfasst werden. Er fixiert die Idee zu geschlossenen Gebilden. Er rundet sich selbst als ein vermeintlich abschließendes, formell vollendetes Wissen“⁷⁹.

Trotz dieser spekulativen Behauptung bleibt *faktisch* die empirische Wirklichkeit in ihrer Undurchdringlichkeit bestehen, und die Gedankengebilde des Idealismus führen zu Illusionen, wenn er unter Verlust der empirischen Wirklichkeit Ideen materialisiert. Der Positivismus behauptet gegen dem Idealismus diese empirische Wirklichkeit. Denn 1. hält er sich unerbittlich am Kriterium der empirischen Wirklichkeit, in Raum und Zeit durch Beobachtung oder Zeugnis sinnlich wahrnehmbar zu werden. 2. ist er als eine Weltorientierung nichts als der uneingeschränkte Wahrheitswille im Sinne zwingender Gewissheit vom empirisch Daseienden. Deshalb ist er eigentlich das Wagnis, jede Wirklichkeit als solche als Zwingendes wissen zu wollen. Nach Jaspers hält diese Stärke des Positivismus nur so lange, als er sich nicht selbst verabsolutiert, sondern als freie, stets partikuläre Forschung in der empirischen Wirklichkeit bleibt, d.h. seine Relativität weiß.⁸⁰

Idealismus und Positivismus ist dennoch gemeinsam, dass sie das Ganze und das Allgemeine für das eigentlich Seiende halten „Auf die Frage, was eigentlich ist, antworten beide in irgendeinem Sinne: das Ganze und das Allgemeine“⁸¹. Gerade daraus resultiert ihre größte Schwäche, nämlich das Individuum bzw. die Existenz nicht als solche zu sehen. Also kennen sie das *Individuum* nur wie einen Gegenstand in seiner Objektivität. *Individuen* als Fälle sind ihnen nur Schauplatz und Durchgangsstätte für das Allgemeine und Ganze. Sie missverstehen den von ihnen sogenannten Individualismus als Eigenwillen, Egoismus, Eitelkeit, subjektiven Lyriismus. Folglich vergessen die Träger solcher Gedanken sich selbst als mögliche Existenzen, obwohl sie faktisch solche sind⁸². Zwar wirken sie sich in Verwirklichung der möglichen Existenz nicht durchaus negativ aus. Denn „ohne Positivismus ist kein Leib, ohne Idealismus kein Raum einer objektiven und gehaltvollen Verwirklichung möglicher Existenz“⁸³. Aber sie dienen zum großen Teil negativ dazu, solange Sein als bloße

⁷⁷ Ibid. S. 223.

⁷⁸ Vgl. Ibid. S. 223 und 224.

⁷⁹ Ibid. S.225.

⁸⁰ Vgl. Ibid. S. 226 und 227.

⁸¹ Ibid. S. 228.

⁸² Ibid. S. 229 und 230.

⁸³ Ibid. S. 236.

Positivität ein blindes Dingsein und als bloße Idee auf dem Wege zur Geschlossenheit starre Form ist.

Jaspers fasst Prozess und Ursache der Selbstvergessenheit durch den Positivismus und Idealismus folgendermaßen zusammen: „Suche ich das Dasein ohne Selbstsein, so verliere ich mich in Zufall, Willkür, Vielfältigkeit unter Einbuße eigenständigen Seinsbewusstseins, ich bin schlechthin nur verschwindend. Suche ich das Selbstsein ohne Dasein, so kann ich nur negieren, bis nichts mehr ist als dieser negierende Akt selbst; ich bin geworden wie nichts“⁸⁴. Dabei erwecken, so Jaspers, der Idealismus als das sich verlierende Selbstsein und der Positivismus als der blinde Daseinswille Motive, um ein Festes im positivistisch Gewussten oder im Wissen der Idee zu verabsolutieren und „die Ruhe im Festen“⁸⁵ zu suchen, da sie gemeinsam ein Festes als „Garantie für Zeit und Ewigkeit“⁸⁶ verstehen.

Es ist merkwürdig, dass Jaspers als Kantianer aus der oben dargestellten Auffassung über den Positivismus und Idealismus auf ihre mögliche Position zum ethisch- anthropologischen Problem schließt, indem er sie vor die Kantische Frage stellt: „Auf die Frage: *was soll ich tun?* begründen Positivismus und Idealismus entweder das Sollen als ein allgemeingültiges, der eine aus der Genese von Nutzen und Zweck, der andere aus einem idealen Gesetz. Oder sie heben das Sollen auf zugunsten eines Seins. So kann der Idealismus sagen, dass, was sein soll, als Idee schon ist“⁸⁷. Nach Jaspers wird Ethik als solche aufgehoben: „Die positivistische Ethik versteht die Moral als aus sozialem Zusammenleben entstanden. [...] Die idealistische Ethik versteht die Moral als den Geist eines Ganzen“⁸⁸.

Außerdem ist für den Idealismus keine eigentliche Entscheidung möglich, welche als die Wirkungskraft des Subjektes (der Existenz) auf die äußere Welt und als der Grund für die moralische Verantwortung „ein Allgemeines durchbrechen und vielleicht ein neues Allgemeines begründen kann“⁸⁹. In diesem Zusammenhang behauptet Jaspers die Geschichtlichkeit der Existenz, die sich in der jeweiligen Situation des Einzelnen zeigt, im Kontrast zu zeitlos Allgemeinem: „Da Existenz im Zeitdasein nur geschichtlich erscheinen kann, daher alle bloße Objektivität nur eine relative ist, Objektivität als je offenbarte Gegenwart der Transzendenz im Dasein aber immer von Menschen in Situationen hervorgebracht wurde, kann im Dasein auch nicht das eine objektive Unbedingte ohne

⁸⁴ II, S. 142.

⁸⁵ Ibid. Es ist merkwürdig, dass Jaspers den anthropologischen Begriff *Ruhe* im Blick auf den letzten Zweck des Positivismus und Rationalismus eingeführt, wie Kant in *Transzendente Methodenlehre*.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ I, S. 230.

⁸⁸ Ibid. S. 231.

⁸⁹ Ibid. S. 232.

Unwahrheit als für alle gültig fixiert werden“⁹⁰. Aber für den Idealismus, der die Idee der Totalität zum Kern macht, alles als Moment des Ganzen zum Ausgleich führt und die Welt als abgeschlossene versteht, ist die Entscheidung als an sich schon vorweggenommen ablesbar.

Nun Hegel namhaft machend differenziert Jaspers die Idee in zwei Arten, von denen die eine als „geschlossene Idee“, welche die Verabsolutierung des Idealismus verursacht, und die andere als „offene“ zu bezeichnen sind: „Die Idee hat eine andere Bedeutung im Idealismus, der sich als Orientierung in der geistigen Welt rundet, eine andere für das Philosophieren aus möglicher Existenz. Dort wird die Idee in sich geschlossen, hier besteht sie am Ende nicht aus sich selbst. Die sich schließende Idee bringt die durchbrechende Idee zum Vergessen. Bei Hegel wird zwar jeder Kreis einer Idee durchbrochen, aber am Ende rundet sich ihm der Kreis von Kreisen, der nicht mehr durchbrechbar ist, sondern die endgültige Befriedigung und Versöhnung allen Seins bedeutet“⁹¹.

1-5. Kants Erläuterung des Verabsolutierungsprozesses und sein Relativierungsversuch

Die Antinomien der reinen Vernunft entlarven die metaphysischen Grundsätze einer vermeinten rationalen Kosmologie und die Paralogismen die Gesetze der angeblich rationalen Seelenlehre im Sinne der Aufklärung des denkenden Ich⁹². In der Überlegung zu den vier Antinomien geht Kant den dritten Weg zwischen den beiden verabsolutierten Gegensätzen, d.h. zwischen den Thesen des Idealismus und den Antithesen des Empirismus. Er bezeichnet seinen Weg als „transzendente Antithetik“: „Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen des Gegenteils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (thesis cum antithesi), ohne dass man einer vor der anderen einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt. Die Antithetik beschäftigt sich also gar nicht mit einseitigen Behauptungen, sondern betrachtet allgemeine Erkenntnisse der Vernunft nur nach dem Widerstreite derselben untereinander und den Ursachen desselben. Die transzendente Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben“⁹³.

⁹⁰ Ibid. S.301 und 302.

⁹¹ Ibid. S. 234.

⁹² KrV, B 435.

⁹³ Ibid. B. 448.

Nach Kant entstehen die antinomischen Sätze aus dem Versuch, die Grenze der Erfahrung zu überschreiten: „Wenn wir unsere Vernunft nicht bloß, zum Gebrauch der Verstandesgrundsätze, auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, sondern jene über die Grenze der letzteren hinaus auszudehnen wagen, so entspringen vernünftelnnde Lehrsätze“⁹⁴. Die vernünftelnnden Lehrsätze, d.h. die antinomischen Sätze, dürfen weder in der Erfahrung auf Bestätigung hoffen, noch brauchen Widerlegung sie eine fürchten. Jeder Lehrsatz derselben ist sowohl an sich selbst ohne Widerspruch, als zu auch trifft er in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Notwendigkeit an. Aber der Gegensatz hat ebenso gültige und notwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite⁹⁵.

Wir wollen nicht all diese Anmerkungen behandeln. Denn im Bezug auf das Thema unserer Untersuchung ist es nötiger, die transzendente Antithetik als einen der ständigen Versuche Kants zu verstehn, jede einseitige, d.h. dogmatische Behauptung zu relativieren, und die Begründungsstruktur und den Begründungsansatzpunkt bei seiner Relativierung zu sehen.

Dazu wollen wir die vierte Anmerkung beispielhaft widergebend behandeln, den dritten Abschnitt von *dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite*, und den sechsten Abschnitt von *dem transzendentalen Idealismus als den Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik* skizzieren. Denn bei der vierten Anmerkung handelt es sich um das Dasein eines notwendigen Wesens, das sich auf unsere Untersuchung thematisch eng bezieht, und in den beiden Abschnitten, die Kant anschließend an die genannten Anmerkungen setzt, fasst er die Ursachen und das Resultat jeder Thesis und Antithesis zusammen und seine Kritik an den verabsolutierten Behauptungen der Antinomie als den Grund für seine Relativierung dar.

Die vierte Thesis - *Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist* - ist in zwei Behauptungen zu artikulieren: 1. es muss etwas Absolutnotwendiges existieren. Denn ein jedes Bedingte setzt in Anbetracht seines Daseins eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinunbedingten voraus, welches allein absolutnotwendig ist. 2. dieses Notwendige bleibt nicht außerhalb der Welt, sondern gehört selber zur Sinnenwelt. Denn sonst entsteht der Widerspruch, dass die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten würde, ohne dass doch diese notwendige Ursache selbst zur Sinnenwelt gehört⁹⁶. Also muss das notwendige Wesen als das oberste Wesen der Weltreihe angesehen werden.

⁹⁴ Ibid. B. 448 – 449.

⁹⁵ Vgl. Ibid.

⁹⁶ Vgl. Ibid. B. 481 und 482.

Nach Kant kann die vierte Thesis ein einziges Argument benutzen, um das Dasein eines notwendigen Wesens zu beweisen. Das ist ein kosmologisches. Dieses steigt von dem Bedingten in der Erscheinung zum Unbedingten auf. Aber es ist ein problematischer Sprung. D.h. man geht vom empirischen Begriff der Zufälligkeit aus und nimmt, weil man in der Erfahrung keinen ersten Anfang finden kann, die reine Kategorie, so dass man angeblich eine bloß intelligible Reihe gewinnt, deren Vollständigkeit durch das Dasein einer schlechthin notwendigen Ursache garantiert ist⁹⁷.

Diese Folgerung ist aus zwei Gründen unzulässig: 1. das Dasein eines Unbedingten wird gefolgert aufgrund einer Kategorie, die keine Anwendung auf die Anschauung hat, und gehört also nicht zur Sinnenwelt. Es widerspricht der oben aufgestellten zweiten Behauptung der vierten Thesis. 2. Man kann andererseits nicht aus dem empirischen Begriff der Zufälligkeit auf die intelligible Reihe schließen. Denn beide sind von verschiedener Art.

Bevor wir auf die vierte Antithesis eingehen, ist festzuhalten: 1. Kant leugnet nicht das Dasein eines notwendigen Wesens, sondern weist nur den Schluss darauf zurück. 2. Der Absprung im Schluss ist transzendent, weil er „die Grenzen der möglichen Erfahrung überfliegend“ ist. Insofern scheint die Denkfigur des Transzendierens negativ als ein Grenzenüberschreiten bzw. als ein Grenzauflösen. Daher ist die vierte Thesis ein Beispiel für die falsche Weise des Transzendierens.

Im Hinblick auf die Antithesis ist 1. kein schlechthin notwendiges Wesen in der Welt. Denn das schlechthin notwendige Wesen wäre nichts anders als ein Wesen ohne Ursache, „welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet“⁹⁸. Ein schlechthin notwendiges Wesen könnte 2. nicht außer der Welt sein. Denn damit es als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen wäre, um die Weltveränderungen zuerst anzufangen, müsste es in die Zeit, eben darum in die Welt als den Inbegriff der Erscheinungen gehören. Also würde es der Voraussetzung widersprechen, wenn die Ursache selbst außer der Welt wäre⁹⁹.

In der Anmerkung zur vierten Antithesis erläutert Kant diese Position, aber übt noch keine Kritik an ihr. Er kritisiert sie in den folgenden Abschnitten, und zwar im Rahmen des Empirismus.

Für die Antinomie ist es unmöglich, nicht die Argumentation der Thesis oder Antithesis, sondern ihre Behauptungen selbst zu widerlegen oder zu bestätigen, weil es nicht „den

⁹⁷ Vgl. Ibid. B 487.

⁹⁸ Ibid. B. 481.

⁹⁹ Vgl. Ibid. B. 483.

logischen Proberstein der Wahrheit“¹⁰⁰ dafür gibt. Wir können bloß das Interesse der Vernunft bei der Antinomie befragen. Es weist, so Kant, darauf hin, „warum die Teilnehmer an diesem Streite sich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geschlagen haben“, was also die Gründe für ihre Verabsolutierung sind.

Kant charakterisiert den Grundgedanken der Antithesis als reinen Empirismus, welcher „eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime“¹⁰¹ zu einem Principium hat. Dagegen nennt er die Behauptungen der Thesis den Dogmatismus der reinen Vernunft, welcher intellektuelle Anfänge zu Grunde legt.

In Bestimmung der kosmologischen Vernunftbilder hat derartiger Dogmatismus drei Interessen: ein gewisses praktisches, ein spekulatives und das Interesse der Popularität im Sinne des Vorzugs derselben, dass der gemeine Verstand in den Ideen des absoluten Ersten gewöhnlich nicht die mindeste Schwierigkeit findet¹⁰². Ein spekulatives Interesse äußert sich, wo man die ganze Kette der Bedingungen, die Ableitung des Bedingten und das absolut Unbedingte, kurz gesagt die spekulativen Ideen, völlig a priori fassen will, welche der reine Empirismus nicht leistet. In der Thesis zeigt sich vor allem ein gewisses praktisches Interesse, Grundsteine der Moral und Religion zu finden. Also sind alle vier oben angeführten Behauptungen der Thesis nichts anderes als Grundsteine der Moral und Religion¹⁰³.

All diese Stützen können vom Empirismus abgebaut werden. Denn auf der Seite des Empirismus findet sich kein solches praktisches Interesse, sondern der bloße Empirismus versucht, der Moral und Religion alle Kraft und allen Einfluss zu nehmen¹⁰⁴. D.h., „wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit, und fallen mit den transzendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten“¹⁰⁵. Anders als der dogmatische Lehrer versucht der Empirist, die Welt auf dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen zu erklären. Denn nach dem Empirismus hat es der Verstand nicht nötig, „diese Kette der Naturordnung zu verlassen, um sich an Ideen zu hängen, deren Gegenstände er nicht kennt, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können“¹⁰⁶.

¹⁰⁰ Ibid. B 493.

¹⁰¹ Ibid. B 493 und 494.

¹⁰² Vgl. Ibid. B 494 und 495.

¹⁰³ Vgl. Ibid. B 494.

¹⁰⁴ Vgl. Ibid. B 496.

¹⁰⁵ Ibid. B 496.

¹⁰⁶ Ibid. B 496 und 497.

Aber der Empirismus wird selbst, so kritisiert Kant, dogmatisch, d.h. er verabsolutiert sich. So lässt der Empirismus dasjenige, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse hinausgeht, nicht offen, sondern verneint es. Diese Anmaßung des Empirismus hält Kant für schlimmer als die des Dogmatismus, weil das praktische Interesse an Moral und Religion zerstört wird. „So aber, wenn der Empirismus in Ansehung der Ideen (wie es mehrenteils geschieht) selbst dogmatisch wird und dasjenige dreist verneint, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist, so fällt er selbst in den Fehler der Unbescheidenheit, der hier um desto tadelhafter ist, weil dadurch dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Nachteil verursacht wird“¹⁰⁷.

Kants Kritik der vier Thesen und der vier Antithesen beruft sich auf den transzendentalen Idealismus, der sich durch den Grundgedanken der Erscheinung charakterisiert. In dieser epistemologischen Position findet Kant den Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik zwischen dem Dogmatismus und dem Empirismus. Daher stellt er seinen transzendentalen Idealismus, den wir schon in der Erörterung zu dem vierten Paralogismus im Vergleich zu anderen epistemologischen Einstellungen eingehend vorgestellt haben, im sechsten Abschnitt *Der transzendente Idealismus als der Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik* dar¹⁰⁸. Neben der wiederholten Darstellung des transzendentalen Idealismus erwähnt er den möglichen Regressus und Fortschritt der Erfahrung, welcher als Spekulationsmotiv den Thesen und den Antithesen gemeinsam zugrunde liegt. Aber er zeigt nicht explizit, wie dieser Idealismus der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik sein könnte.

Gemäß dem transzendentalen Idealismus sind alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, die als ausgedehnte Reihen von Veränderungen außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben¹⁰⁹. „Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben, und existieren außer derselben gar nicht“¹¹⁰. Nach dieser Äußerung nimmt Kant Einwohner außerhalb unserer Erde und die technisch unzugänglich weit entfernten Sterne zum Beispiel für etwas, auf das wir nach der Regel des möglichen Fortschritts der Erfahrung, d.h. rein theoretisch, treffen könnten, denen wir aber noch keine Wirklichkeit bestätigen dürfen, solange sie noch nicht wahrgenommen worden sind. Kategorial ausgedrückt, kommt ihnen

¹⁰⁷ Ibid. B 499.

¹⁰⁸ Vgl. Ibid. B 518 ff.

¹⁰⁹ Vgl. Ibid. B 519.

¹¹⁰ Ibid. B 521.

keine Wirklichkeit, sondern nur Möglichkeit zu. Daher sagt Kant: „Dass es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muss allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel: dass wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext steht. Sie sind also alsdann wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewusstsein in einem empirischen Zusammenhange stehen“¹¹¹. Selbst wenn die oben vorgestellten Einwohner und Sterne ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung wirklich wären, sind sie für uns trotzdem nichts. Denn, so sagt Kant mehrfach, „Es ist aber bloß von einer Erscheinung im Raume und Zeit, die beide keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit sind, die Rede; daher das, was in ihnen ist, (Erscheinungen) nicht an sich Etwas, sondern bloße Vorstellungen sind, die, wenn sie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben sind, überall nirgends angetroffen werden“¹¹².

Diese Kritik gilt gerade auch für die Behauptungen der Thesen und Antithesen. Alle Behauptungen, dass die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe; dass der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllt, oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sei; dass irgend etwas in der Welt einfach sei, oder dass alles ins Unendliche geteilt werden müsse; dass es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder dass alles an der Kette der Naturordnung hänge; schließlich dass es irgendein gänzlich unbedingtes und an sich notwendiges Wesen gebe, oder dass alles seinem Dasein nach bedingt und mithin äußerlich abhängig und an sich zufällig sei¹¹³, betreffen nichts, was in der Wahrnehmung wirklich gegeben ist, sondern sind bloß der Gedanke von einer möglichen Erfahrung¹¹⁴. Nach dem transzendentalen Idealismus dürfen die Thesen und die Antithesen Anspruch auf Möglichkeit, aber nicht auf Wirklichkeit erheben. Damit wird die kosmologische Dialektik zwischen den beiden Seiten aufgelöst, welche daraus entsteht, dass sie ihre Behauptungen für wirklich halten.

¹¹¹ Ibid. B 521.

¹¹² Ibid. B 522.

¹¹³ Vgl. Ibid. B 509.

¹¹⁴ Vgl. Ibid. B 524.

1-6. Kants Widerlegung der überlieferten Gottesbeweise – Kritik an der Weglassung der Grenzen

1-6-1. Die Idee des Daseins Gottes als Motivation für das Transzendieren der sinnlichen Welt

Die dritte Idee der reinen Vernunft ist die Gottes als der einigen und allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Reihen und als der allerhöchsten Vernunft. Nach Kant macht das spekulative Interesse der Vernunft es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob die höchste formale Einheit der zweckmäßigen Einheit der Dinge aus der Absicht Gottes stammen würde. Kant hält es für das Prinzip, welches uns etwas sehen können lässt, was außerhalb unserer empirisch-gegenständlichen Sicht bleibt. Kant sagt: „Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen“¹¹⁵. Meiner Ansicht nach zeigt sich die Idee als eine Motivation des Transzendierens, über die sinnliche Welt hinaus etwas zu sehen, eben in diesem Prinzip.

Aber dieses Prinzip ist, wie Kant mehrfach betont, ein bloß regulatives Prinzip, kein konstitutives. Deshalb wird die Vernunft irregeführt, wenn wir von dieser Restriktion der Idee, von ihrem bloß regulativen Gebrauch abgehen¹¹⁶. Wenn wir die Idee eines höchsten Wesens nicht bloß regulativ, sondern konstitutiv gebrauchen, begehen wir erstens den Fehler der faulen Vernunft (*ignava ratio*)¹¹⁷, den man beim dogmatischen Spiritualismus oft findet. Der konstitutive Gebrauch der Idee bewirkt also, dass man seine Naturuntersuchung für schlechthin vollendet ansieht und die Vernunft sich also zur Ruhe begibt, als ob sie ihr Geschäft völlig verrichtet habe¹¹⁸.

Der zweite Fehler ist der Fehler der verkehrten Vernunft (*perversa ratio*). Eigentlich sollte die Idee der systematischen Einheit nur dazu dienen, um die systematische Einheit in der Verbindung der Dinge und nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen. Wenn man aber die Idee des höchsten Wesens als der systematischen Einheit konstitutiv braucht, kehrt man die Sache um. Also legt man die Wirklichkeit eines Prinzips der zweckmäßigen Einheit als Ursache hypostatisch zu Grunde und bestimmt den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz anthropomorphistisch, weil er an sich völlig unerforschlich ist. Schließlich versucht man, das

¹¹⁵ Ibid. B 715.

¹¹⁶ Vgl. Ibid. B 717.

¹¹⁷ Vgl. Ibid. B 717.

¹¹⁸ Vgl. Ibid. B 718.

Dasein einer solchen intelligenten obersten Ursache aus der Natur zu beweisen¹¹⁹. „Daher entspringt ein fehlerhafter Zirkel im Beweisen, da man das voraussetzt, was eigentlich hat bewiesen werden sollen“¹²⁰.

Damit wird klar: Die Idee ist Motivation, die Grenze der sinnlichen Welt überschreitend etwas zu sehen. Aber sie selbst hat die Grenze, ihre Funktion des Transzendierens auf den regulativen Gebrauch einzuschränken. Am Ende der transzendentalen Dialektik stellt Kant sechs untereinander verbundene Fragen über Gott als etwas von der Welt Unterschiedenes und beantwortet sie. Daraus zieht Kant das Fazit seiner transzendentalen Dialektik, welches für unsere Untersuchung zum Verhältnis von Wissen und Glauben entscheidend ist: 1. Wir können etwas von der sinnlichen Welt Unterschiedenes, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhangs nach allgemeinen Gesetzen enthält, d.h. einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen. Diese Voraussetzung ist notwendig, um nach der Analogie einer Kausalbestimmung die Erscheinungen als systematisch untereinander verknüpft anzusehen. Wir können den Begriff und die Voraussetzung eines höchsten Wesens in der vernünftigen Weltbetrachtung benutzen. Dazu ist die Idee von der Vernunft zu Grunde gelegt. Darüber hinaus dürfen wir dieses von der Welt unterschiedene Wesen sogar nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung, aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität denken.

2. Damit können wir unsere Erkenntnis über das Feld möglicher Erfahrung hinaus jedoch nicht erweitern. Denn wir haben dieses Wesen als ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich sei. Die Frage, ob dieses Wesen Substanz und notwendig sei, ob es Realität habe, ist von keiner Bedeutung. Denn alle Kategorien, durch welche wir uns einen Begriff von einem solchen Gegenstande vorstellen, sind lediglich von empirischem Gebrauche. Außer dieser Anwendung sind sie bloß Titel zu Begriffen, die wir einräumen, dadurch aber nichts verstehen können¹²¹. Dass Kant die theologische Idee auf ein regulatives Prinzip beschränkt, bezeichnet Horst Frankenger als „Kants Mittelweg zwischen einem extremen Platonismus und einem extremen Empirismus der Erkenntnis“¹²².

Trotz der Einschränkung der Idee auf den regulativen Gebrauch hat unsere Vernunft den Hang, sich in ihrem transzendentalen Gebrauche und nach bloßen Begriffen über die engen Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern. Darum bedarf sie einer Disziplin, die ihren

¹¹⁹ Vgl. Ibid.

¹²⁰ Ibid. B 721.

¹²¹ Ibid. B 723 - 728.

¹²² H. Frankenger, *Kant und die Frage nach der göttlichen Allgenugsamkeit*, S. 191.

genannten Hang bändigen kann¹²³, und eines Kanons für den richtigen Gebrauch der reinen Vernunft¹²⁴.

Von hierher ist Kants Vorgehensweise strukturell völlig folgerichtig: 1. *Die transzendente Dialektik* kann man, so Kant, für eine Disziplin des Verstandes halten. Unmittelbar nach der *transzendentalen Dialektik* als eine Disziplin des Verstandes erläutert Kant die Disziplin der reinen Vernunft im ersten Hauptstück der *transzendentalen Methodenlehre*, um darzustellen, wie die Anmaßung der reinen Vernunft durch Disziplin in Ansehung des dogmatischen, polemischen, hypothetischen Gebrauchs und des Beweises der reinen Vernunft vermieden wird¹²⁵. 2. Im zweiten Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre erwähnt Kant den Kanon. Nach Kant bedeutet Kanon „den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt“¹²⁶. Die allgemeine reine Logik ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft in Bezug auf ihre Form¹²⁷. Die transzendente Analytik von Kant ist ein Kanon der Urteilskraft¹²⁸. Gibt es einen Kanon für synthetische Erkenntnisse aus reiner Vernunft, welche „die nicht zu dämpfende Begierde“ hat, „durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen“¹²⁹? Die transzendente Dialektik zeigt klar, dass man auf dem Weg der bloßen Spekulation keinen Kanon dafür finden kann. Deshalb sucht Kant einen Kanon aller synthetischen Erkenntnisse aus der reinen Vernunft auf dem Felde des praktischen Vernunftgebrauchs.

In *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1899 stellt Albert Schweitzer die These auf, dass das zweite Hauptstück zum Kanon die Vorstufe zur Dialektik sein soll. Er kommt zu dieser These dadurch, dass er die Begriffe im *Kanon* wie z. B. „Sittlichkeit“, „Freiheit“ durch die transzendente Methodenlehre und Kritik der reinen Vernunft hinüber bis zu Kants späterem Werk genetisch untersucht. Dabei sieht er Kants Bestimmung der *transzendentalen Methodenlehre* und die Aufgabe derselben, die Kant zu Beginn der *transzendentalen Methodenlehre* darstellt¹³⁰.

¹²³ Vgl. KrV, B 739.

¹²⁴ Bei diesem Kanon handelt es sich um den richtigen, d. h. praktischen Gebrauch der reinen *Vernunft*, während das regulative Prinzip der reinen Vernunft bzw. Ideen für jede Erkenntnis des *Verstandes* nötig ist.

¹²⁵ Vgl. *Ibid.* B. 733 – 822.

¹²⁶ *Ibid.* B 824.

¹²⁷ Vgl. *Ibid.* B. 77 ff., B 85 und 170 ff.

¹²⁸ Vgl. *Ibid.* B 171.

¹²⁹ *Ibid.* B 824.

¹³⁰ Sie lautet: „Ich verstehe also unter der transzendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“. in KrV, B 735 ff.

Wir werden später, im Abschnitt 2-2 unter dem Titel *Die Transzendente Methodenlehre als ein vollständiges Grenzziehen aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft*, behaupten, dass die *transzendente Methodenlehre* nicht als Methode für die *Kritik der reinen Vernunft* bzw. Kants eigenes Philosophieren, sondern als transzendente Methode für alle Erkenntnisse aus der reinen Vernunft verstanden werden soll.

1-6-2. Ideal als Hypostasierung der Idee – ein Beispiel für die Weglassung der Einschränkung und die Kritik daran

Kant unterscheidet Schein in den empirischen, den logischen und den transzendentalen Disziplinen. Die optische Täuschung gehört z.B. zum empirischen Schein. Der Schein der Trugschlüsse ist der logische Schein, der aufgrund der bloßen Nachahmung der Vernunft und aus einem Mangel der Beachtung der logischen Regel entspringt. Der transzendente Schein liegt z.B. in dem Satz: Die Welt muss der Zeit nach einen Anfang haben. Der transzendente Schein führt uns gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien hinaus und hält uns mit der Phantasmagorie einer Erweiterung des reinen Verstandes hin. Anders als der empirische und der logische Schein hört der transzendente Schein nicht auf, auch wenn wir ihn schon aufgedeckt haben und seine Nichtigkeit einsehen¹³¹.

Die transzendente Dialektik durchleuchtet den Ursprung von Blendwerken und Illusionen, von Nonsens und Wahn. Das dritte Hauptstück zum Ideal der reinen Vernunft, dabei besonders die Abschnitte zur Kritik an den drei Gottesbeweisen, zeigt, wie unsere Vernunft ihre Einschränkung weglässt und was daraus folgt. All dies deutet darauf hin, dass „die transzendente Dialektik über Metaphysikkritik hinaus der Wissenschaftstheorie und Wissenschaft zuarbeitet“¹³². Darin liegt der Grund, dass wir das Problem des *Ideals der reinen Vernunft* im dritten Hauptstück des zweiten Buchs *der transzendentalen Dialektik* behandeln sollen, solange wir uns mit dem Thema *Wissen und Glauben* beschäftigen.

Bevor Kant die Unmöglichkeit der drei Beweise vom Dasein Gottes, d.h. des ontologischen, des kosmologischen und des physikotheologischen Beweises, im Einzelnen eruiert, findet er im zweiten Abschnitt *Von dem transzendentalen Ideal (Prototypon transzendente)* heraus, aus welchen Motivationen, durch welche Argumentationsstrukturen und Gedankengänge man die Idee der höchsten Realität zum Ideal hypostasiert. Aber wir umreißen darin auch die Grundzüge der drei oben genannten Gottesbeweise, weil Kant im zweiten Abschnitt zum

¹³¹ Vgl. KrV, B 352 – 354.

¹³² Vgl. P. Baummanns, *Kants vierte Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft*, S. 183 – 184, in *Kant – Studien* Band 79.

Ideal der reinen Vernunft nichts anderes als „*die Genese der Idee Gottes in uns*“ erläutert. Auf diesen strukturellen und begrifflichen Zusammenhang des zweiten Abschnitts mit den anderen nachfolgenden Abschnitten zu den Gottesbeweisen weist Jean Ferrari hin: „Der zweite Abschnitt beschäftigt sich vor allem damit, die Genese der Idee Gottes in uns aufzuzeigen, da das Ideal der reinen Vernunft sowohl die Idee selbst ist als auch der dialektische Beweisgang, der zu ihr führt“¹³³.

Die begriffliche Affinität zwischen dem rationaltheologischen Gottesbegriff und dem Ideal der reinen Vernunft lässt sich durch Kants eigene Äußerungen folgendermaßen bestätigen: „Wenn wir nun dieser unserer Idee [die Idee des höchsten Wesens], indem wir sie hypostasieren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges usw., mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott, in transzendentalen Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen Theologie“¹³⁴.

Diesen Gegenstand bestimmt Kant als die Idee von einem All der Realität, das mit dem Begriff „*die höchste Realität*“ gleichzusetzen ist: „Wenn also der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transzendentales Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum nichts anderes, als die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis). Alle wahren Verneinungen sind alsdann nichts als Schranken, wie sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge. [...] Also ist es ein transzendentales Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muss“¹³⁵. Kant bezeichnet dieses Ideal auch als „Urbild (Prototypon)“ im Kontrast zu Kopien (ectypa): „Das Ideal ist ihr also das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgesamt, als mangelhafte Kopien (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen“¹³⁶.

¹³³ J. Ferrari, *Das Ideal der reinen Vernunft*, in *Klassiker Auslegung* Band 17/18 *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. Georg Mohr und Marcus Willaschek, S. 493.

¹³⁴ KrV, B 608.

¹³⁵ Ibid. B 603 – 604.

¹³⁶ Ibid. B 606.

Hier das Ideal als Substratum oder als Urbild zur durchgängigen Bestimmung aller Dinge begriffen. In B 600 – 602 wird es dagegen als das Ergebnis der durchgängigen Bestimmung vorgestellt; Das Ideal folgt daraus, dass sich die Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe läutert. Steht diese Äußerung des Ideals mit jener in Widerspruch? Nein. Aber es gibt einen Zirkel zwischen dem Grundsatz der durchgängigen Bestimmung und dem Ideal der höchsten Realität bzw. der Idee vom Inbegriffe aller Möglichkeit als Vorstufe des Ideals. Denn einerseits steht das Ideal bzw. die Idee immer unter dem Gesetz der durchgängigen Bestimmung, andererseits wird diesem Gesetz das Ideal als Substratum oder Urbild „zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge“¹³⁷, zu denen auch das Ideal gehört, schon zu Grunde gelegt. Kant ist sich dieses zirkulären Sachverhalts nicht präzise bewusst.

Kant sagt im vierten Abschnitt *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes*: „[...] ,sogar das Subjekt kann von sich selbst prädicirt werden“¹³⁸. Nachdem das Ideal als „Substratum“, als „Urbild“ und als „realstes Wesen“¹³⁹ bestimmt ist, lässt es sich diesen Bestimmungen nach als „das Urwesen“, als „das Wesen aller Wesen“ und als „das Einfachste“ präzisieren: „Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (ens originarium), sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (ens summum), und, sofern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (ens entium) genannt. [...] Weil man auch nicht sagen kann, dass ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen“¹⁴⁰.

Durch weitere Hypostasierung der Idee der höchsten Realität wird das Urwesen als „ein einiges“, „allgenugsames“, „ewiges“ usw. bestimmt. „Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott“¹⁴¹.

Damit hat Kant den *Gedankengang* expliziert, wie die Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit durch die durchgängige Bestimmung zum Ideal des Substratums bzw. Urwesens und schließlich zum Begriff von Gott geworden ist. Nun fragt Kant in der erkenntnistheoretischen Hinsicht über den *Ursprung* des so bestimmten dialektischen Scheins, d. h. des Ideals: „wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nämlich der höchsten Realität, anzusehen, und diese

¹³⁷ Ibid. B 603.

¹³⁸ Ibid. B 626.

¹³⁹ Vgl. Ibid. B 606.

¹⁴⁰ Ibid. B 607.

¹⁴¹ Ibid. B 608.

sodann, als in einem besonderen Urwesen enthalten voraussetzen?“¹⁴². Er sucht die Antwort in seiner transzendentalen Analytik. Nach der transzendentalen Analytik können uns keine anderen Gegenstände als die der Sinne gegeben werden. Dazu können wir uns alle Gegenstände der Sinne lediglich in dem Kontext des Inbegriffs aller empirischen Realität als Bedingung ihrer Möglichkeit vorstellen¹⁴³. Dies ist ein Grundsatz, „welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden“¹⁴⁴. Aber „nach einer natürlichen Illusion“ lassen wir diese Einschränkung weg, und halten den Grundsatz für einen solchen, der von allen Dingen überhaupt, auch der intelligiblen Gegenstände, gelten müsse¹⁴⁵.

Mit dieser „transzendentalen Subreption“ dienen dialektische Verwandlung und Verwechslung dazu, die Idee vom Inbegriffe aller Realität zu hypostasieren. Sie wird also auf folgende Weise hypostasiert: Wir verwandeln die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperzeption erteilt¹⁴⁶, dialektisch in die kollektive Einheit eines Erfahrungsanzuges. Danach denken wir uns an diesem Ganzen der Erscheinung ein einzelnes Ding, was alle empirische Realität in sich enthält. Vermittelst der oben vorgestellten Subreption, die uns einen *transzendenten* bzw. *intelligiblen* Gegenstand für den Inbegriff aller empirischen Realität, d. h. für die Bedingung aller empirischen Dinge halten lässt, wird das einzelne Ding mit dem Begriff jenes Dinges verwechselt, das als ein höchster Verstand oder als eine höchste Intelligenz an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht. Dieses verwechselte Ding gibt zu der durchgängigen Bestimmung aller Dinge die reale Bedingung her¹⁴⁷. Wenn das Ideal des allerrealsten Wesens „durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit“ als eine höchste Intelligenz bestimmt wird, wird dieses Ideal dadurch nicht nur „zum Objekt gemacht“, sondern sogar „personifiziert“¹⁴⁸.

Kant wird Kritik an solcher Hypostasierung im Einzelnen in den nächsten Abschnitten üben. Aber die Grundargumentation, die er auf die positive Funktion und die Grenze der Idee richtet, gibt er schon in dem vorliegenden 2. Abschnitt zur Hypostasierung des transzendentalen Ideals an: „Indessen würde dieser Gebrauch der transzendentalen Idee doch schon die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten. Denn die Vernunft legte sie nur, als den Begriff von aller Realität, der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, dass diese Realität objektiv gegeben sei und selbst

¹⁴² Ibid. B 609.

¹⁴³ Vgl. Ibid. B 609 - 610.

¹⁴⁴ Ibid. B 610.

¹⁴⁵ Vgl. Ibid.

¹⁴⁶ Vgl. Ibid. B 296.

¹⁴⁷ Ibid. B 610 - 611.

¹⁴⁸ Vgl. Ibid. B 611 in Anmerkung.

ein Ding ausmache. Dieses letztere ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben, sogar nicht einmal, die Möglichkeit einer solche Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfließen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nötig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindesten Einfluss haben“¹⁴⁹.

Gerade auf Grund dieser kritischen Auffassung von der Hypostasierung der Idee des höchsten Wesens ist Kant zu der epistemologischen Auffassung gelangt, dass diese ganz unfähig ist, unsere Erkenntnis über sinnliche Gegenstände zu erweitern. Er sagt: „Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie bloß Idee ist, ganz unfähig, um vermittelt ihrer allein unsere Erkenntnis in Ansehung dessen, was existiert, zu erweitern“¹⁵⁰. Den erkenntnistheoretischen Hintergrund, dass Kant die Möglichkeit der Erkenntnis über das Dasein Gottes abweist, zeigt Schöndorf folgendemmaßen: „Dass Kant die Erkenntnis dieser Existenz bestreitet, liegt nicht zuletzt daran, dass für ihn die Erkenntnis eines Objekts immer mit seiner inhaltlichen Bestimmung und mit seiner Einordnung in die Gesamtheit unserer Erfahrung verbunden ist. Gott ist aber nicht in irgendeinen übergreifenden Rahmen einzuordnen, und schon gar nicht in den einzigen, der Kant möglich zu sein scheint, nämlich in den einer deterministisch interpretierten Natur“¹⁵¹.

2. Kants ständige Bemühung um Begrenzung des Erkenntnisvermögens

Den Beschluss zu den *Prolelogomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, die Kant 1783 als eine Erläuterung für sein Hauptwerk *Kritik der reinen Vernunft* verfasste, betitelt er mit „*Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft*“¹⁵². Dies zeigt, wie wichtig für Kant die Grenzbestimmung für die Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens war.

Demgegenüber übt Jaspers erkenntnistheoretische Kritik hauptsächlich dadurch, dass er verschiedene Weltanschauungen miteinander vergleicht, wie in *Psychologie der Weltanschauungen*, oder verschiedene Wirklichkeitsauffassungen expliziert, wie in dem dreibändigen Werk *Philosophie*. Bei Jaspers können wir aber keine epistemologisch

¹⁴⁹ Ibid. B 608.

¹⁵⁰ Ibid. B 629.

¹⁵¹ Harald Schöndorf, *Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes?*, in *Kant Studien* 86. Jahrgang Heft 1. S. 194.

¹⁵² Vgl. I. Kant, *Prolelogomena zur einer jeden künftigen Metaphysik*, §57.

intensive Bestimmung zur Begrenzung finden, wie bei Kant. Daher ist es nötig, zunächst Kants Leistung zu würdigen.

2-1. Phaenomena und Noumena als die grundlegenden Grenzbegriffe

Kant teilt die Gegenstände in Phaenomena (Sinnenwelt) und Noumena (Verstandeswelt) ein. Noumena werden von Kant inhaltlich zweifach bestimmt: Einerseits sind Noumena, was außerhalb der sinnlichen Anschauung liegt¹⁵³. Andererseits heißen Noumena Gegenstände, die bloß durch den Verstand gedacht werden¹⁵⁴. Mit den zwei verschiedenen Bestimmungen will Kant nicht nur die Anmaßung der Sinnlichkeit kritisieren und die Grenze des empirischen Gebrauchs eines Begriffs klären, sondern auch die Grenze des transzendentalen Gebrauchs eines Begriffs, der auf Dinge überhaupt und auf sich selbst bezogen wird¹⁵⁵. Diese zwei Absichten bekunden sich beispielsweise in den folgenden Sätzen, die die Nötigung zur Begrenzung klar darstellt: „Ferner ist dieser Begriff [der Begriff eines Noumenon] notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis einzuschränken (denn das Übrige, worauf jene nicht reicht, heißt eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken. Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d.i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über die Sinnlichkeit hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und nur von negativem Gebrauche“¹⁵⁶.

Also erweitert der transzendente Gebrauch eines Begriffs keine Erkenntnis. Kant findet sogar, dass nur der empirische Gebrauch eines Begriffs stattfinden könne¹⁵⁷. Dieses Fazit, welches die Grenze des transzendentalen Gebrauchs eines Begriffs festlegt, ergibt sich daraus, dass 1. jeder Begriff nicht nur die logische Form eines Begriffs, sondern auch die Möglichkeit beinhaltet, ihm einen Gegenstand zu geben, damit ein Begriff Sinn hat und nicht leer an Inhalt

¹⁵³ KrV, B. 310. In diesem Satz lautet: “ [...] , denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena [...]“.

¹⁵⁴ Ibid. B.306. In diesem Satz lautet: „ [...] oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloß durch den Verstand gedacht“.

¹⁵⁵ Diese Interpretation stützt sich darauf, dass Kant im Anhang zu diesem letzten Hauptstück Leibniz als ein Beispiel des spekulativen Denkers eingehend kritisiert. Vgl. Ibid. B 316 – 349.

¹⁵⁶ Ibid. B 310.

¹⁵⁷ Vgl. Ibid. B 298.

ist¹⁵⁸, und dass 2. der Gegenstand eines Begriffs und die objektive Gültigkeit desselben nur in den empirischen Anschauungen gegeben werden kann. Der transzendente Gebrauch eines Begriffs gibt noch keinen Gegenstand in der empirischen Anschauung und erweist noch nicht seine objektive Gültigkeit¹⁵⁹.

An das Ende des dritten Hauptstücks *Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena* schließt Kant einen Anhang mit dem Titel *Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe* an. Darin betont er die Nötigung der Begrenzung noch einmal, indem er die transzendente Topik als seine Theorie der Begrenzung einführt und indem er den dogmatischen Rationalisten Leibniz als einen Philosophen kritisiert, der in Ermangelung einer transzendentalen Topik den empirischen Verstandesgebrauch mit dem transzendentalen verwechselt und damit fälschlich „ein intellektuelles System der Welt“¹⁶⁰ aufstellt. Kant weist damit den Dogmatismus nicht nur inhaltlich, sondern auch methodologisch ab und bahnt so über die bisherigen dogmatischen Einstellungen zum Verhältnis von Wissen und Glauben hinaus einen methodischen Weg zum Vernunftglauben.

Die transzendente Topik ist 1. die Beurteilung jener Stelle, die jedem Begriff nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukommt, und 2. die Anweisung nach Regeln, diese Stelle allen Begriffen zu bestimmen¹⁶¹. Deshalb gibt die transzendente Topik die Anweisung, für welches Erkenntnisvermögen die Objekte der Begriffe Gegenstände sein sollen, ob für den reinen Verstand oder die Sinnlichkeit¹⁶². Ohne diese Klärung musste Leibniz das reine Verstandesobjekt mit der Erscheinung verwechseln. Daher behauptete er die synthetischen Grundsätze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann, und errichtete ein intellektuelles System der Welt. „Mit einem Wort: Leibniz intellektuierte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach einem System der Noogonie [...] insgesamt sensifiziert, d. i. für nichts als empirische, oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte“¹⁶³.

Es überrascht nicht, dass Kant hier plötzlich den dogmatischen Empiristen Locke neben Leibniz wegen seines Mangels an transzendentaler Topik und wegen seiner Sensifizierung

¹⁵⁸ Vgl. Ibid. B 298.

¹⁵⁹ Vgl. Ibid. Kant kritisiert die mögliche Anmaßung des transzendentalen Gebrauch eines Begriffs bzw. der dialektischen Vernunft, die sich nur auf solche logische Möglichkeit eines Begriffs beruft, folgendes: „Denn das Blendwerk, die logische Möglichkeit des Begriffs (da er sich selbst nicht widerspricht) der realen Möglichkeit der Dinge (da dem Begriff ein Gegenstand korrespondiert) unterzuschieben, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen“. Ibid. B 302.

¹⁶⁰ Ibid. B 326.

¹⁶¹ Vgl. Ibid. B 324.

¹⁶² Vgl. Ibid. B 325.

¹⁶³ Ibid. B 327.

kritisiert, obwohl sich Kant im vorliegenden Anhang zumeist mit dem Leibnizschen Dogmatismus beschäftigt. Denn Kant hatte schon zuvor von der Anmaßung der Sinnlichkeit und von der Grenze des transzendentalen Gebrauchs eines Begriffs geredet. Kant findet also sowohl im alles sensifizierenden Empirismus als auch im alles intellektuierenden Rationalismus den gleichen dogmatischen Versuch, nur eine von beiden Vorstellungsquellen, *Verstand* oder *Sinnlichkeit*, zu verabsolutieren: „Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objektiv gültig von Dingen urteilen könnten, hielte sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen dass die andere nichts täte, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen“¹⁶⁴.

Die transzendente Topik enthält vier Titel (Verhältnisse) aller Vergleiche und Unterscheidungen; 1. Einerleiheit und Verschiedenheit, 2. Einstimmung und Widerstreit, 3. das Innere und Äußere, 4. Materie und Form¹⁶⁵. Ohne die transzendente Überlegung (Topik), für welche Erkenntniskraft die Objekte der Begriffe Gegenstände sein sollen, kann man einen Gegenstand unter falsche Titel (in ein falsches Verhältnis) setzen. Damit geschieht eine bloß spekulative Erdichtung eines Gegenstandes. Kant zeigt dies am Beispiel von Leibniz auf und legt dar, wie man ohne Topik in Ansehung der vier Titel einen Gegenstand (Monade) dogmatisch definiert:

1. Über *Einerleiheit und Verschiedenheit*: Ein Gegenstand könnte jedes Mal mit eben denselben inneren Bestimmungen (qualitas et quantitas) dargestellt werden und damit immer derselbe sein (numerica identitas), wenn man abgesehen von der objektiven Gültigkeit ihn als Gegenstand des reinen Verstandes gelten lässt¹⁶⁶. Lässt man ihn aber als Gegenstand der Sinnlichkeit gelten, d.h. versteht man ihn als Erscheinung in Raum und Zeit, „ist doch die Verschiedenheit der Örter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (der Sinne) selbst“¹⁶⁷. Also ist es unmöglich, dass ein wirklicher Gegenstand trotz räumlichen und zeitlichen Wechsels derselbe und ein Ding sein kann.

Trotzdem glaubt Leibniz, indem er die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im reinen Verstande untereinander vergleicht, daran, dass es ein Nichtzuunterscheidendes

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Vgl. Ibid. B 317.

¹⁶⁶ Vgl. Ibid. B 319.

¹⁶⁷ Ibid.

(Monade) als wahre Substanz gibt. „Da er lediglich ihre Begriffe [die Begriffe der Gegenstände], und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transzendentalen Ort dieser Begriffe (ob das Objekt unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sei,) gänzlich aus der acht ließ, so konnte es nicht anders ausfallen, als dass er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der bloß von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (mundus phaenomenon) ausdehnte, und der Naturerkenntnis dadurch keine geringe Erweiterung verschafft zu haben glaubte“¹⁶⁸.

2. Über *Einstimmung und Widerstreit*: Das Reale in der Erscheinung (realitas phaenomenon) kann untereinander im Widerstreit sein, wo eine Realität mit der anderen als Hindernis für jene in einem Subjekt verbunden wird. Stellt man aber Realität lediglich durch den reinen Verstand (realitas noumenon) vor, lässt sich kein Widerstreit zwischen den Realitäten denken. Damit entsteht der Grundsatz von Leibniz, „dass Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten“¹⁶⁹. Aber ein Reales in diesem Sinne enthält keine Realität, die nur durch sinnliche Anschauung gegeben sein kann, sondern ist bloß spekulative Erdichtung.

3. Über *das Innere und Äußere*: Alle Gegenstände in der Erscheinung haben viele Beziehungen. Im Raum haben sie äußere, in sich selbst innere Beziehungen. Ein Gegenstand, der gar keine Beziehung auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat, daher nur innerlich ist, ist bloß eine Vorstellung aus reinem Verstand¹⁷⁰. Leibniz, der sich Substanzen als Noumena vorstellt, hat Monaden als einfache Subjekte mit Vorstellungskräften begabt, indem er den Unterschied des Inneren und Äußeren bloß im Verhältnis auf den reinen Verstand vorstellt. Monaden sollen, so glaubte Leibniz, etwas Inneres haben, was von allen äußeren Verhältnissen frei ist und den Grundstoff des ganzen Universum ausmacht¹⁷¹. Die Leibnizische Monadologie erweitert aber die Naturerkenntnis nicht. Denn die Monaden können nicht in der wirklichen Welt bzw. Natur, sondern nur in spekulativen Vorstellungen bestehen. Darum sagt Kant: „Das Einfache ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst. Das Innere aber ihres Zustandes kann auch nicht in Ort, Gestalt, Berührung oder Bewegung, (welche Bestimmungen alle äußere Verhältnisse sind) bestehen [...], deren tätige Kraft [die tätige Kraft der Monaden] aber nur in Vorstellungen besteht, wodurch sie eigentlich bloß in sich selbst wirksam sind“¹⁷².

¹⁶⁸ Ibid. B 327 – 328.

¹⁶⁹ Ibid. B 328.

¹⁷⁰ Ibid. B 321.

¹⁷¹ Vgl. Ibid. B 330.

¹⁷² Ibid.

4. Über *Materie und Form*: Leibniz setzt voraus, dass der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen wird, d.h. Gegenstände als Dinge an sich zu erkennen sind, und dass Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst sind. Er gesteht der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zu, sondern sucht alles, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände, im bloßen Verstande und lässt den Sinnen nichts anderes als das verächtliche Geschäft, die Vorstellung des Verstandes zu verwirren und zu verunstalten. Aus dieser erkenntnistheoretischen Position denkt er, dass etwas gegeben sei, um es auf gewisse Art bestimmen zu können. Deshalb geht die Materie, so Leibniz, der Form der sinnlichen Anschauung vor¹⁷³.

Kant widerlegt dies so: „Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr allererst möglich“¹⁷⁴.

2-2. Die Transzendente Methodenlehre als eine vollständige Grenzziehung aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft

Wegen ihrer strukturellen Komplexität und ihres Mangels an inhaltlicher Vollkommenheit¹⁷⁵ kann man angesichts *der transzendentalen Methodenlehre* folgende Frage stellen: Hat Kant nicht schon in der Vorrede zur ersten Kritik im Namen der transzendentalen Deduktion von seiner Methode gesprochen? Wieso redet er am Ende der ersten Kritik noch einmal von Methode?¹⁷⁶

Diese Frage erliegt dem Missverständnis, dass die transzendente Methodenlehre in der *Kritik der reinen Vernunft* dazu diene, Methode im Sinne von Verfahren oder Weg für Kants Transzendentalphilosophie zu bestimmen. Zwar ist sie ein Teil der ersten Kritik. Aber sie sieht es überhaupt nicht als ihre Aufgabe an, die Methode für die *Kritik der reinen Vernunft* darzulegen. In der transzendentalen Methodenlehre sagt Kant nirgendwo, dass es in ihr um die Methodenerklärung der *Kritik der reinen Vernunft* gehe.

Außerdem bedeutet transzendente Methode hier primär nicht *Weg* oder *Verfahren*, sondern sie lässt sich durch die Begriffe *Prinzip* und *System* näher bestimmen. So sagt Höffe:

¹⁷³ Vgl. Ibid. B 323 und 332.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Diesen Mangel kann man besonders im vierten Hauptstück *die Geschichte der reinen Vernunft* leicht bemerken.

¹⁷⁶ Vgl. KrV, A XVI ff.

„Kant fährt hier [in den Abschnitten zur *Architektonik* und zur *Geschichte der reinen Vernunft*] deren [der Methodenlehre] Ernte ein. Denn nach seinem Verständnis ist die Methode nicht irgendein Weg oder Verfahren, sondern zusätzlich durch die Begriffe Prinzip, Vernunft und System definiert“¹⁷⁷. Rohs' Überlegung zur transzendentalen Methodenlehre bewegt sich auch in diese Richtung: „Wenn die transzendente Methodenlehre mit dem Plan eines noch zu errichtenden Systems befasst ist, dann ist nicht selbstverständlich, dass ihre Ergebnisse auch für die Methode der Kritik selbst gelten sollen“¹⁷⁸.

Unsere obige Auffassung des Zwecks der transzendentalen Methodenlehre und des Begriffs der transzendentalen Methode lässt sich durch die folgenden Sätze Kants zu bestätigen: „Von der eigentümlichen Methode einer Transzendentalphilosophie lässt sich aber hier nichts sagen, da wir es nur mit einer Kritik unserer Vermögensumstände zu tun haben, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unser Gebäude, aus dem Stoffe, den wir haben, (den reinen Begriffen a priori) aufführen können“¹⁷⁹. „Ich verstehe also unter der transzendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“¹⁸⁰.

In der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe handelt es sich vornehmlich um eine Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können¹⁸¹. In der transzendentalen Methodenlehre geht es vor allem um ein vollständiges System, das alle Erkenntnisse aus der reinen Vernunft in einen Zusammenhang setzt und je ihren Topos darin bestimmt, wie uns ein Bauplan das ganze Gebäude und seine Teile anschauen lässt. Daher sagt Kant am Anfang der transzendentalen Methodenlehre: „Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntnis der reinen und spekulativen Vernunft wie ein Gebäude ansehe, [...] so kann ich sagen, wir haben in der transzendentalen Elementarlehre den Bauzeug überschlagen und bestimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit er zulange. [...] Jetzt ist es uns nicht sowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu tun [...]. Ich verstehe also unter der transzendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen der eines vollständigen Systems Vernunft“¹⁸².

¹⁷⁷ O. Höffe, *Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft*, in *Klassiker Auslegung* Band 17/18 *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Georg Mohr und Marcus Willaschek, S. 617.

¹⁷⁸ P. Rohs, Die Disziplin der reinen Vernunft, in *Klassiker Auslegung* Band 17/18 *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Georg Mohr und Marcus Willaschek, Akad. Verl. S. 548.

¹⁷⁹ KrV, B 766.

¹⁸⁰ Ibid. B 735.

¹⁸¹ Vgl. Ibid. B 117.

¹⁸² Ibid. B 735.

Um diese formalen Bedingungen der reinen Vernunft eines vollständigen Systems herauszufinden, beschäftigt sich Kant mit der *Disziplin*, dem *Kanon*, der *Architektonik* und der *Geschichte der reinen Vernunft*. Nach dem Überblick auf ihre Inhalte kann man vor allem fragen, was das erste Hauptstück der Disziplin und das zweite Hauptstück des Kanons mit der oben angeführten Aufgabe der transzendentalen Methodenlehre zu tun haben, während sie, wie wir schon darlegten, im offenbaren Zusammenhang mit der *transzendentalen Dialektik* stehen.

Im dritten Hauptstück der *Architektonik* und im vierten Hauptstück der *Geschichte der reinen Vernunft* ist gut zu sehen, dass und wie die beiden Stücke dazu dienen, die oben dargestellte Aufgabe der transzendentalen Methodenlehre zu erledigen. Im vierten Hauptstück skizziert Kant die bisherigen philosophischen Systeme und ihre Methode, die vor seiner Transzendentalphilosophie gewesen war, aber sich „nur in Ruinen“, d. h. gescheiterten Systemen vorstellt. „Dieser Titel [*Geschichte der reinen Vernunft*] steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrigbleibt, und künftig ausgefüllt werden muss. Ich begnüge mich, aus einem bloß transzendentalen Gesichtspunkte, nämlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen derselben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber in Ruinen vorstellt“¹⁸³.

Im dritten Hauptstück zur Architektonik versucht Kant, den Begriff des Systems zu bestimmen, welches er am Anfang der *transzendentalen Methodenlehre* ohne Weiteres zu ihrem Thema gemacht hatte: „Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee“¹⁸⁴. Kurz vor dieser Aussage stellte Kant diese Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse als die der Wissenschaft vor und setzte diese mit dem System gleich, als er den Begriff der Architektonik erklärte: „Ich verstehe unter einer Architektonik die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architektonik die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt, und sie gehört also notwendig zur Methodenlehre“¹⁸⁵.

Hier definiert Kant *die Architektonik* einmal als *die Kunst der Systeme* und das andere Mal als *die Lehre des Scientifischen* (Wissenschaftlichen)¹⁸⁶. Die beiden sollen aber von gleicher

¹⁸³ Ibid. B 880.

¹⁸⁴ Ibid. B 860.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Höffe interpretiert den Titelausdruck *Architektonik* nicht als „*Wissenschaft der Baukunst*“, sondern als „*planmäßiger Aufbau*“: „Der Titelausdruck *Architektonik* ist nicht im wörtlichen Sinn, als „*Wissenschaft der Baukunst*“, zu verstehen, sondern in der zweiten Bedeutung, als „*planmäßiger Aufbau*“. Wir wollen eklektizistisch ihn als „Kunst bzw. Lehre von planmäßigem Aufbau“ verstehen. Denn damit kann die Bedeutung *Kunst* bzw. *Lehre*, die von Kant in der Erklärung des Titelausdrucks *Architektonik* immer verwendet wird, als

Bedeutung sein. Denn Kant hat zwischen den beiden Definitionen im Nebensatz „*Wissenschaft*“ mit „*System*“ gleichgesetzt. „*Die systematische Einheit*“ ist aber mit „*System*“ oder mit „*Wissenschaft*“ nicht gleichzusetzen. Sie muss als Ergebnis der Architektonik, d.h. der Kunst der Systeme gelten.

Sofern Architektonik die Lehre von der Wissenschaft ist, können wir das dritte Hauptstück *der transzendentalen Methodenlehre* als „Kants transzendente Wissenschaftstheorie“ bezeichnen. In der Tat gibt es im Text Hinweise darauf, dass Kant selbst die transzendente Methodenlehre als solche für eine transzendente Wissenschaftstheorie hielt. Denn er bekundet neben der Bestimmung der transzendentalen Methodenlehre und der Aufzählung der zu ihr gehörenden Hauptstücke, was die transzendente Methodenlehre mit ihren vier Hauptstücken konkret leisten soll: „Ich verstehe also unter der transzendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieser Absicht mit einer Disziplin, einem Kanon, einer Architektonik, endlich einer Geschichte der reinen Vernunft zu tun haben, und dasjenige in transzendentaler Absicht leisten, was unter dem Namen einer praktischen Logik, in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht, aber schlecht geleistet wird [...]“¹⁸⁷.

Nach Kant wird die allgemeine Logik, welche auf keine besondere Art der Verstandeserkenntnis und auch nicht auf bestimmte Gegenstände beschränkt ist, in den Schulen als praktische betrachtet. Die als praktisch angewandte allgemeine Logik enthält „Titel zu möglichen Methoden und technische Ausdrücke, deren man sich in Ansehung des Systematischen in allerlei Wissenschaften bedient“¹⁸⁸. Die so bestimmte praktische Logik ist eine Technik der Gelehrsamkeit überhaupt oder ein Organ der Schulmethode als eine Anweisung, wie eine gewisse Erkenntnis oder Wissenschaft zustande gebracht werden soll.

„Vollständig“ heißt „mit allen dazugehörenden Teilen vorhanden“. Daher kann man „ein vollständiges System der reinen Vernunft“ auf dem oben mehrfach zitierten Satz B 735 nicht anders verstehen als ein umfassendes System, welches alle Erkenntnisse aus der reinen Vernunft unter einer Idee in sich enthält.

Damit können wir nun den Satz in B 735: „Ich verstehe also unter der transzendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft“ in folgenden Satz umdeuten: „Ich verstehe also unter der transzendentalen

nicht fehlend entdeckt werden. Vgl. O. Höffe, *Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft*, in *Klassiker Auslegung* Band 17/18 *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Georg Mohr und Marcus Willaschek, Akad. Verl. S. 619.

¹⁸⁷ KrV, B 735 ff.

¹⁸⁸ Ibid.

Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines umfassendes System, welches alle Erkenntnisse aus reinen Vernunft in sich enthält“. Also bezieht sich *ein* vollständiges System nicht auf *eine* Disziplin (*eine* Fakultät), sondern auf alle Erkenntnisarten abgesehen von Fachgebieten, solange sie aus der reinen Vernunft stammen. Daher definiert Kant Architektonik entweder im Genitiv Plural als „die Kunst *der* Systeme“ oder mit dem Ausdruck „überhaupt“ als „die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis *überhaupt*“. Zusammenfassend schreibt Kant: „[...] nicht allein, ein jedes [System] für sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle untereinander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt sind“¹⁸⁹.

Kant stellt im dritten Hauptstück der *Architektonik* ein vollständiges System aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft, welches der Gegenstand der transzendentalen Methodenlehre selbst ist, in Umrissen dar. Dieser Umriss teilt die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft in zwei Stämme. Einer davon ist die Vernunft im weitesten Sinne, der andere ist die Sinnlichkeit¹⁹⁰. Wir wollen ein vollständiges System aller Erkenntnisse aus reiner Vernunft hier nur schematisch darstellen. In Bezug auf den Zweck seiner *Architektonik* sagt Kant selbst: „Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäfts, nämlich, lediglich die Architektonik aller Erkenntnis aus reiner Vernunft zu entwerfen, und fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer Vernunft ist“.

Allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft sind entweder Sinnlichkeit oder Vernunft

I. Sinnlichkeit (Erfahrung)

Erkenntnis aus Erfahrung heißt *historische* oder *empirische Erkenntnis*.

II. Vernunft (Verstand)

Erkenntnis aus reiner Vernunft heißt Vernunfterkentnis bzw. rationale Erkenntnis.

II-1. Vernunfterkentnis heißt *Philosophie*, wenn sie aus Begriffen besteht.

II-2. Vernunfterkentnis heißt *Mathematik*, wenn sie aus der Konstruktion der Begriffe besteht.

¹⁸⁹ Ibid. B 863.

¹⁹⁰ Auf dem betroffenen Aufsatz A 835 = B 863 in *Kritik der reinen Vernunft* gibt Kant unter den zwei Stamme nur einen Stamm *Vernunft* namhaft an. Der Begriff der Vernunft ist im weitesten Sinne zu verstehen, weil Kant sagt hier: „Ich verstehe unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen“. Er hat auf A 51 = B 75 in *Kritik der reinen Vernunft* „Verstand“ und „Sinnlichkeit“ als zwei Stämme benennt.

II-1-A. Der Begriff der Philosophie ist ein *Schulbegriff*, wenn sie nur als Wissenschaft gesucht wird, „ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben“¹⁹¹.

II-1-B. Der Begriff der Philosophie ist ein *Weltbegriff*, wenn man Philosophie als die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke¹⁹² der menschlichen Vernunft sucht, und den Philosophen nicht für einen Vernunftkünstler, sondern für den Gesetzgeber der menschlichen Vernunft hält¹⁹³. Der Philosoph setzt im Idealfall Mathematik, Naturkunde und Logik ein, und nutzt sie als Werkzeuge, „um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern“¹⁹⁴.

II-1-B-a. Die Philosophie des Weltbegriffs ist ihren Gegenständen nach in *Naturphilosophie* und in *Freiheitsphilosophie* zu unterteilen.

II-1-B-b. Die Philosophie des Weltbegriffs ist ihren Vorgehensweisen nach in *empirische Philosophie* und in *reine Philosophie* zu unterteilen. *Empirische Philosophie* ist die Erkenntnis aus empirischen Prinzipien. *Reine Philosophie* ist Erkenntnis aus reiner Vernunft.

II-1-B-b-α. Erkenntnis aus reiner Vernunft (*Reine Philosophie*) ist entweder *Propädeutik* (Kritik an Erkenntnisvermögen) oder *Metaphysik* (das System der reinen Vernunft, d.h. die ganze philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhang)

II-1-B-b-α-1). *Metaphysik* lässt sich nach ihren Gebrauchsweisen in *Metaphysik der Natur* im spekulativen Gebrauch oder in *Metaphysik der Sitten* im praktischen Gebrauch unterteilen. *Metaphysik der Natur* fragt: Was ist da? *Metaphysik der Sitten* fragt: Was soll da sein? *Metaphysik der Sitten*, d.h. *Moralphilosophie* ist die Philosophie über „die ganze Bestimmung des Menschen“¹⁹⁵, welche sich im ersten und zweiten Abschnitt des zweiten Hauptstücks als das Ideal des höchsten Guts enthüllt, das Kant zur Grundlage der praktischen Philosophie macht.

II-1-B-b-α-(1)- (B). *Metaphysik der Natur* ist entweder *Transzendentalphilosophie* oder *Physiologie der reinen Vernunft*. *Transzendentalphilosophie* betrachtet Verstand und Vernunft in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt

¹⁹¹ Ibid. B 866.

¹⁹² Die wesentlichen Zwecke sind entweder der Endzweck oder subalterne Zwecke. Vgl. Ibid. B 868.

¹⁹³ Vgl. Ibid. B 866 ff.

¹⁹⁴ Ibid. B 867.

¹⁹⁵ Ibid. B 868.

beziehen. In diesem Sinne kann man sie als *Ontologie* bezeichnen. *Physiologie der reinen Vernunft* betrachtet Natur, d.h. den Inbegriff gegebener Gegenstände, und wird in *immanente Kosmologie* und in *transzendente Theologie* unterschieden¹⁹⁶.

Damit wird klar, dass sich die *Architektonik* als ein transzendentales Grenzziehen aller Wissenschaften aus reiner Vernunft versteht, das mit der Scheidung des Rationalen vom Empirischen beginnt¹⁹⁷. Es ist für unsere Untersuchung zum Verhältnis von Wissen und Glauben von großer Bedeutung, weil es ihr um das Grenzziehen zwischen unseren Denkungsarten geht.

Kant sucht den Kanon der reinen Vernunft nicht im spekulativen, sondern im praktischen Vernunftgebrauch: Er versucht, synthetische Erkenntnisse reiner Vernunft praktisch zu legitimieren. Die reine Vernunft, welche durch einen Hang ihrer Natur getrieben wird, über den Erfahrungsgebrauch hinauszugehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelt bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis hinaus zu wagen¹⁹⁸, wird auf praktisches Interesse gegründet. Diese Bestrebung führt dazu, die praktische Philosophie und darunter auch den moralischen Vernunftglauben nicht in Bezug auf Lust und Unlust, sondern in Bezug auf drei Gegenstände der Spekulation der reinen Vernunft mit Bezug auf den Endzweck des höchsten Guts¹⁹⁹ zu begründen.

Also erläutert die transzendente Analytik die theoretischen Teile unserer Vernunft, das zweite Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre die praktischen. Im Lauf seiner Darlegungen konzentriert sich Kant immer mehr auf das Problem des Glaubens. Mit den Ergebnissen des ersten und zweiten Abschnittes, in dem Kant den Grund für die praktische Philosophie und den moralischen Vernunftglauben legt, kann er schließlich gegen Ende des zweiten Abschnittes zeigen, welchen Vorzug seine Moraltheologie vor der bloß spekulativen Theologie hat und wie viel plausibler das Dasein Gottes von der Moraltheologie her zu begründen und darzustellen ist: „Diese Moraltheologie hat nun den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, dass sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen,

¹⁹⁶ Es gibt Forscher, der *die Architektonik der reinen Vernunft* in Kleinigkeit anders als wir darstellen. Z. B. ordnet Kopper „subalterne Zwecke“, „Endzweck“, „Erkenntnis aus reiner Vernunft“ und „Erkenntnis aus empirischen Prinzipien“ nebeneinander. Vgl. Margit Kopper, *Die Systemfrage in der transzendentalen Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft und ihre Bedeutung für die Reflexion der Wissens in sich bei Hegel*, S. 139 ff.

¹⁹⁷ Vgl. Ibid. B 863.

¹⁹⁸ Ibid. B 825.

¹⁹⁹ In *Kants kritische Religionsphilosophie* 1990 eruiert R. Wimmer die Stellung und Funktion des Begriffs *des höchsten Guts* für Kants praktische Philosophie und für seine Transzendentalphilosophie überhaupt in aller Deutlichkeit.

allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweist, geschweige, uns davon überzeugen konnte. Denn, wir finden weder in der transzendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch Vernunft darin führen mag, einen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorzusetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängig zu machen hinreichende Ursache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem notwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muss es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befasst. Denn, wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muss allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welche das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangle, usw.“²⁰⁰.

Im letzten Abschnitt von *Meinen, Wissen und Glauben* stellt Kant über den Rahmen der transzendentalen Methodenlehre hinaus, welche alle Erkenntnisse aus reiner Vernunft zu ihrem Forschungsgegenstand hat, alle Denkweisen durch ihre Differenzierung in Meinen, Wissen und Glauben dar, und vergleicht ihren erkenntnistheoretischen Wert. Aber in diesem Abschnitt kommt es ihm vor allem darauf an, den moralischen Vernunftglauben als eine Weise des Fürwahrhaltens auf praktisches Interesse, und zwar aus „den Grundsätzen der Sittlichkeit“ als *den Prinzipien a priori* zu begründen. Deshalb gehört er zur transzendentalen Methodenlehre, die als die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems *der reinen Vernunft* verstanden wird. Die konkreten Inhalte dieses dritten Abschnittes haben wir schon im Kapitel I eingehend analysiert.

3. Subjekt-Objekt-Spaltung und das Transzendieren derselben

3-1. Kants Transzendentaler Idealismus als der einzige Weg, die äußeren Verhältnisse des Subjekts und die Relativierung zu ermöglichen

Gegenstände, d.h. Erfahrungstatsachen werden uns durch die Sinnlichkeit gegeben und durch den Verstand als etwas gedacht. Es ist zu beachten, dass die Sinnlichkeit dabei nicht lediglich mit Empirischem zu tun hat, wie der Empirismus meint, sondern Vorstellungen a

²⁰⁰Ibid. B 842 ff.

priori enthält. Diese apriorischen Vorstellungen sind die Bedingung, unter der die Sinnlichkeit uns Gegenstände gibt.

Im folgenden Satz, der unsere Erfahrungserkenntnis als Ergebnis der Zusammenwirkung zwischen Erfahrung und unserem von Erfahrung unabhängigen eigenen Erkenntnisvermögen darstellt, zeigt sich Kants erkenntnistheoretische Grundthese, die weder Empirismus noch Idealismus verabsolutiert, aber seine transzendente Philosophie als die Kritik an dieser Polarität ermöglicht: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlasst) aus sich selbst hergibt“²⁰¹.

Es ist eigentlich im weitesten Sinne als „dogmatisch“ zu bezeichnen, wenn man seine Thesen starr an einer Ideologie oder Lehrmeinung ohne nötiges Verfahren festhaltend verabsolutiert. Unter dieser Bestimmung könnten sowohl Metaphysik als auch Skeptizismus Dogmatismus sein, wenn sie starres Festhalten an Anschauungen oder Lehrmeinungen sein würden, obwohl Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* unter „dogmatisch“ und „Dogmatismus“ meist die überlieferte Metaphysik versteht²⁰². Daher können wir seine Kritik als einen großen Versuch bezeichnen, alle dogmatischen Gedanken zu depotenzieren. Dass er in der Vorrede zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* und auch im letzten Hauptstück derselben mit dem Titel *Die Geschichte der reinen Vernunft* die dogmatische Metaphysik bzw. den Idealismus mit dem empirischen Skeptizismus bzw. Materialismus philosophiegeschichtlich als die aufzuhebenden Vorstufen seiner kritischen Philosophie kontrastiert, deutet darauf hin, wie durchgängig er diese Absicht in seinem Hauptwerk beibehält²⁰³.

Kant folgt weder dem Weg des Skeptizismus noch dem des Dogmatismus als der metaphysischen Anmaßung von reiner Erkenntnis aus Begriffen allein, weil die beiden die methodisch falsche Einstellung zur Metaphysik bzw. zu metaphysischen Gegenständen haben. Skeptizismus bearbeitet die Bedeutung der Metaphysik nicht metaphysisch, sondern positivistisch. Er macht der ganzen Metaphysik nur kurzen Prozess und verneint sie. Dogmatismus ist dagegen ein jedes Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende

²⁰¹ KrV, B 1.

²⁰² Vgl. Ibid. A X, B XXX, B XXXV, B 494 und 718 ff.

²⁰³ Vgl. Ibid. A IX und 852 ff.

Prüfung ihres eigenen Vermögens oder Unvermögens. Kant geht den dritten Weg der Kritik, welche die Metaphysik als Wissenschaft erneuern soll²⁰⁴.

Gemäß der Wichtigkeit der Themen steht die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen und die Frage ihrer Bedeutung für die überlieferte Metaphysik und die Skepsis an ihr im Mittelpunkt der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft*²⁰⁵. Nach der Unterscheidung analytischer von synthetischen Urteilen wird festgestellt: 1. Die erste Aufgabe der Vernunftkritik ist es zu prüfen, wie die synthetischen Urteile a priori möglich sind. Die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori bedeutet die Möglichkeit der Erkenntniserweiterung ohne Erfahrung. Ob diese Aufgabe aufzulösen ist oder nicht, entscheidet über die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft, die unsere Erkenntnisse über die empirisch unzugänglichen Gegenstände erweitert. 2. Anmaßungen der bisherigen dogmatischen Metaphysik gehen davon aus, dass sie sich weder dieser transzendentalphilosophisch dringlichen Aufgabe noch jenes Unterschieds bewusst ist. Sie behauptet faktisch nur analytische Sätze aus reinen Verstandesbegriffen, die aber keine Erkenntnis enthalten.

Solche Kritik übt Kant nicht nur an der Dogmatik der Metaphysik, sondern auch am empirischen Skeptizismus. Denn nach Kant weist dieser die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori und damit die wissenschaftliche Möglichkeit der Metaphysik ab, gerät aber in den Widerspruch, dass er synthetische Sätze a priori in der Mathematik, auf denen die meisten empirischen Methoden beruhen, nicht anerkennen kann. An die oben angeführte Äußerung zur Metaphysik anschließend kritisiert Kant nämlich David Hume als Vertreter des empirischen Skeptizismus so: „David Hume [...] glaubte herauszubringen, dass ein solcher Satz a priori gänzlich unmöglich sei, und nach seinen Schlüssen würde alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht dessen hinauslaufen, was in der Tat bloß aus der Erfahrung erborgt ist und durch Gewohnheit den Schein der Notwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philosophie zerstörende, Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er dann eingesehen haben würde, dass, nach seinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiss synthetische Sätze a priori enthält“²⁰⁶.

Nach dieser Kritik äußert Kant sich über seine eigene Einstellung zur Metaphysik bzw. zu dem unvermeidlichen metaphysischen Bedürfnis in uns so: „Es gehört auch nur wenig

²⁰⁴ Vgl. Ibid. B XXXVI.

²⁰⁵ Vgl. Ibid. A 6 – 10 = B 10 – 18 und B 19 – 24.

²⁰⁶ Ibid. B 19 – 20.

Selbstverleugnung dazu, alle diese Ansprüche [der Metaphysik] aufzugeben, [...] Mehr Standhaftigkeit wird dazu nötig sein, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgesprossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte, Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern²⁰⁷

Daraus können wir nun folgendes Fazit ziehen: Durch die Behauptung der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori und durch die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile intendiert Kant eigentlich, den Boden für seine Transzendentalphilosophie als die erneuerte Metaphysik zu fassen, die sich von der überlieferten Metaphysik so wie von dem empirischen Skeptizismus methodisch differenziert.

Damit ist der Transzendente Idealismus bei Kant, insbesondere die Erscheinungshaftigkeit der Welt als die erkenntnistheoretische Grundlage des Transzendierens erwiesen. Dies ist der Grund, auf dem wir uns gegen jede einseitige Verabsolutierung wenden und dem Glauben im Bunde mit dem Wissen einen eigenen Platz schaffen können.

3-2. Subjekt-Objekt-Spaltung und Transzendieren – Die Grundzüge des transzendentalen Idealismus bei Jaspers

3-2-1. Subjektivität und Objektivität

Was Objektivität und Subjektivität heißt, ist eine wesentliche Scheidemarke für das Verhältnis von Positivismus und Idealismus, in Zusammenhang damit auch schließlich für das Verhältnis von Wissen und Glauben. Deshalb ist es erforderlich, Jaspers` Auffassung zu Objektivität und Subjektivität darzutun.

Anders als ein alles auf ein einziges Element wie Material oder Subjekt zurückführender Empirist oder Idealist sieht Jaspers Objektivität in drei Stufen: Gegenständlichkeit (Äußerlichkeit), Gültigkeit (Allgemeinheit) und Idee (Ganzheit). Die erste Stufe der Objektivität ist das Gegenständliche, das einem Ich als dem Subjekt gegenübersteht. Das Gegenständliche bedeutet dabei das Äußere im Unterschied vom Inneren des Subjekts, das

²⁰⁷Ibid. S. B 24.

aber seinerseits, ohne sich im Gegenständlichen zu klären, nicht eigentlich bewusst wird²⁰⁸. So ist beides nach Jaspers grundsätzlich verbunden. In der zweiten Stufe bedeutet das Objektive das Gültige. Es ist unübersehbar, dass Jaspers aus dem Kantischen Grundgedanken *die Welt der Erscheinung von und für uns – die Welt als Ding an sich und als für uns empirisch unzugänglich* die Gültigkeit des Objektiven und Subjektiven als Grundbegriffspaar ableitet: Das Objektive ist „nicht als ungedacht [unabhängig vom Denken des Subjekts] im blinden Gewühl eines Daseins“²⁰⁹. Es ist immer als Gedachtes, weil Objektsein und Gedachtsein dasselbe ist, wenn die Scheidung des Gegenständlichen vom Subjekt und des Gegenständlichen in sich für wahr gehalten werden soll. Nach Jaspers könnte ein Objekt allgemeingültig nur sein, weil es nicht ungedacht im blinden Gewühl eines Daseins, in dem keine Allgemeingültigkeit möglich ist, sondern gedacht ist. Und die so entstandene Gültigkeit geht sowohl um das Erkennen als auch um das Handeln des Subjekts. Jaspers sagt: „Als Gedachtes ist das Objektive das Allgemeingültige, sowohl als *das Richtige* des vom Daseinenden geltenden Erkennens, wie als *das Rechte* eines Sollens, welches das Handeln des Subjekts fordernd bestimmt. Objektiv sind die Naturgesetze, durch welche die kausale Notwendigkeit des Geschehens erfasst wird, nach der faktisch das so Begriffene geschieht; und sind die Sollensgesetze, welche allgemein aussagen, was zu tun sei, wenn es auch nicht getan wird. Aber das Gültige ist als bestehend doch wieder das Andere, das nicht für sich selbst, sondern für das Subjekt ist“²¹⁰.

Gegen den bloßen Empirismus sieht Jaspers die Objektivität im Bunde mit Ungegenständlichem stehen, so dass in der dritten Stufe der Objektivität nach Jaspers sich das Ganze bzw. die Idee zeigt: „Das Objektive als das Wahre ist drittens das Ganze, worin das Richtige ein Moment wird. Die Sache als Gegenstand und als Geltung von ihm ist totes Bestehen, die Sache als lebendiges Ganzes ist Idee. Das Subjekt steht zuletzt nicht Gegenständen gegenüber, sondern lebt in einer Welt. Zwar ist sie ihm zerspalten [...]. Aber die Welt ist relativ auf sein Dasein ein Ganzes, das Objektive die Substanz der von der Idee durchdrungenen Wirklichkeit“²¹¹.

Unter Subjektivität versteht Jaspers vor allem das Bewusstsein: *das Bewusstsein überhaupt, das individuelle Bewusstsein* und *das Bewusstsein des Gültigen* und findet dabei in der

²⁰⁸ II, S. 338.

²⁰⁹ Ibid. S. 339.

²¹⁰ Ibid. Gegen Ende diesen Sätze deutet Jaspers darauf hin, dass die Kantische Sollensgesetze und ihre Allgemeingültigkeit transzendentalphilosophisch gesehen auf der Scheidung des Gegenständlichen vom Subjekt und des Gegenständlichen in sich beruhen. Hier ist nicht der Ort, darauf tiefer einzugehen.

²¹¹ Ibid.

Subjektivität drei verschiedene Aspekte: Subjekt ist danach zuerst „Bewusstsein überhaupt“, „das nicht individuell gewordene, abstrakt gedachte Ichsein des auf das Äußere, Gegenständliche gerichteten Denkens“²¹². Demnach ist das Subjekt gar nicht von der äußeren Welt getrennt, sondern schließt „als das umfassende Medium“²¹³ alles ein, was uns begegnet. Zweitens ist Subjekt „das individuelle Bewusstsein“, das Einzeldasein empirischer Bestimmtheit. Trotz der empirischen Bestimmtheit hat dieses Einzeldasein aber seinen Eigenwillen als Willkür. Schließlich ist Subjekt nichts anders als „das Bewusstsein des Gültigen“, „das sich der zwingenden Einsicht unterwirft“²¹⁴.

Während aus positivistischer Perspektive manchmal der Vorwurf des Emotionalismus gegen die Subjektivität erhoben wird, ist das Subjekt zuletzt doch das Bewusstsein des Gültigen. Dieser Gültigkeitscharakter ist möglich, weil das Subjekt Vernunftwesen ist, das sich der zwingenden Einsicht unterwirft²¹⁵.

Mit dieser Auffassung zeigt Jaspers, dass Subjektivität und Objektivität sowohl selbstständig sind als auch untrennbar miteinander verbunden. Hierbei bezieht sich Jaspers auf Kant: „Denke ich mit Kant die Subjektivität als formendes Prinzip, so hat alle Form die Grenze ihres Materials oder Stoffes. [...] Objektivität ist das Ganze aus der von dem Subjekt kommenden Form und dem undurchdringlichen Material. [...] Zwar ist das Vernehmen der Objektivitäten geknüpft an die subjektiven Bedingungen; die Dinge sind nicht an sich so, wie sie für das Subjekt sind. Aber ihre Formung durch das Subjekt und ihre Erscheinung für das Subjekt hat ein Gegebenes, Formbares, zur Erscheinung Kommendes im Objekt und im daseienden Subjekt zum Grunde“²¹⁶.

Aber Jaspers setzt sich hier zugleich von Kant ab: „Etwas ganz anderes als die Kantische transzendente Konstruktion der Subjektivität als Bedingung der Objektivität ist die Analyse der Subjektivität in historisch-psychologischer Betrachtung des Menschen als des Schöpfers geistiger Gebilde. [...] Ohne diese schaffende Subjektivität tritt keine Objektivität ins Dasein“²¹⁷. Damit weist Jaspers auf ein Defizit bei Kant hin, dass dieser nämlich sich um die genetische Ableitung geistiger Gebilde kaum gekümmert habe.

²¹² Ibid.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Vgl. Ibid.

²¹⁵ Vgl. Ibid.

²¹⁶ Ibid. S. 340.

²¹⁷ Ibid. S. 340 – 341.

3-2-2. Subjekt-Objekt-Spaltung und das Transzendieren derselben in Beziehung zur Existenz bei Jaspers

Jaspers` Einstellung zu Subjektivität und Objektivität verschärft sich mit dieser Forderung, die Subjekt-Objekt-Spaltung zu transzendieren.

In Bezug auf die Erkenntnistheorie steht Jaspers allerdings zunächst in der Nachfolge Kants: „Was da ist, ist *Erscheinung*, nicht das Sein, und doch nicht nichts“²¹⁸. Die Subjekt-Objekt-Spaltung ist ein Urphänomen unseres Bewusstseins. Im Bewusstsein werden Gegenstände immer von einem Subjekt wahrgenommen, gedacht, hervorgebracht oder beurteilt. „Wir können nicht außerhalb der Beziehung von Subjekt und Objekt treten“²¹⁹. Wenn aber das Subjekt unaufhörlich vom Objekt gespalten bleibt und umgekehrt das Objekt vom Subjekt, wird rätselhaft, „dass wir ein Objekt erkennen, das mit uns nicht identisch zu werden vermag, sondern fremd bleibt“²²⁰. Die Subjekt-Objekt-Spaltung ist für Jaspers nicht zu einem Problem geworden, das entgültig aufgehoben werden könnte. Er akzeptiert es als solches, d.h. das Objekt steht für Jaspers immer im Gegensatz zum Subjekt. Er sagt: „Wenn immer wir denken, sind wir als Ich auf Gegenstände, als Subjekte auf Objekte gerichtet“²²¹. Denn Jaspers` Konzeption der Subjekt-Objekt-Spaltung bewegt sich im Rahmen des Kantischen transzendentalen Idealismus, nicht im Dualismus. J. Schmitz` Äußerung, dass sich ein erkenntnistheoretischer und ontologischer Dualismus bei Jaspers finde, ist deshalb irreführend²²². Der Gedanke der Subjekt-Objekt-Spaltung drückt die Erscheinungshaftigkeit der Welt aus. Demnach gibt es nicht nur Objekt-Sein, sondern auch das Ich-Sein, Subjekt-Sein²²³. Wir als in der Spaltung Stehende wissen, dass das Sein an sich bzw. das Ding an sich völlig unzugänglich ist. Im Nachdenken über diese Spaltung wird uns klar, dass alles, was ist, Erscheinung dieses unzugänglichen Dings an sich ist. Also ist Erscheinendes nicht Ding an sich selbst, sondern Gegenständlichkeit, die wir wissen können. Das epistemologische Fazit: Ebenso wie Kant schränkt Jaspers alles Wissen, was als allgemeingültig auftritt, auf den Bereich der Erscheinung ein.

Daraus können wir ersehen, dass Jaspers Kants transzendente Methode als einen Schlüssel fasst, der den Bezugspunkt zwischen Subjekt und Objekt darstellt, dass er Kants Gedanke *Welt als Erscheinung* als die Konsequenz der transzendentalen Methode begreift und damit dieses Weltverständnis auf der Problemebene des Transzendierens beleuchtet: Man

²¹⁸ I, S. 19.

²¹⁹ Ibid. S. 40.

²²⁰ Ibid.

²²¹ K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, S. 36.

²²² Vgl. J. Schmitz, *Darstellung und Kritik des Offenbarungsglaubens bei Karl Jaspers*, in *Trier Theologische Zeitschrift*, Band 74, S. 86 – 87.

²²³ Vgl. I, S. 4.

muss zunächst über alle Gegenständlichkeit hinausschreiten, um die Subjekt-Objekt-Beziehung zu erfassen. „Dies Transzendieren zu einem Gegenstandslosen hat in wunderbarer Erhellung Kant getan. [...] Kant verlegt die Richtung des Transzendierens. Weder ein Ding an sich der Welt Dinge, noch eine unsterbliche Seele war sein Gegenstand. [...] Er vollzog, was er die transzendente Methode nannte, und unterschied sie von einem Transzendieren zu einem jenseitigen Dingsein, hielt aber in ihr das Transzendieren als solches fest, durch das alles Dasein Erscheinung wurde“²²⁴. Für Kant ist die transzendente Methode, wie Jaspers im eben angeführten Satz gezeigt hat, ein über die Absolutheit der Welt Dinge Hinausschreiten. Sie ist trotzdem kein Transzendieren zu einem subjektiv-spekulativ gedachtem Jenseits wie z. B. einer unsterblichen Seele, sondern stellt sich als ein Transzendieren zu dem Bewusstsein der Erscheinungshaftigkeit allen Daseins dar, indem sie die reinen Verstandsbegriffe von den Bedingungen aller Gegenständlichkeit begründet, die selbst nicht Gegenstände, sondern der Bezugspunkt zwischen Objekt und Subjekt sind.

Der Gedanke der Erscheinungswelt erweist die bezugslose Isolierung und Verabsolutierung von Objekt und Subjekt als unmöglich: „Transzendieren setzt sich um in das Bewusstsein der Erscheinungshaftigkeit allen Daseins. Dieses Bewusstsein sieht weder auf zwei Welten noch auf die eine Welt“²²⁵. Um diese Stoßrichtung der transzendentalen Methode hervorzuheben, resümiert Jaspers: „Der transzendente Gedanke kann in die Formel gefasst werden: *kein Objekt ohne Subjekt*. Jedoch tritt dann sogleich das Missverständnis ein, als ob das Subjekt oder das Bewusstsein an sich da wären und alles Objekt nur allein durch ihre Bedingung sei. Demgegenüber ist der Satz mit demselben Recht umgekehrt auszusprechen: *kein Subjekt ohne Objekt*. Denn es ist kein Bewusstsein ohne etwas, worauf es sich richtet. Gegenüber dem Vorwurf, der Kant gemacht wurde, er hebe die Wirklichkeit der Welt zur Subjektivität eines Scheins auf, hat er von vornherein mit unübertrefflicher Klarheit entwickelt, dass das Subjekt oder das Ich, wie ich mich beobachte, genau wie das dingliche Objekt nur ein „Ich“ ist, „wie ich mir erscheine“. Subjekt und Objekt sind beide Erscheinung“²²⁶.

Mit dem Gedanken der Erscheinung verliert die Subjekt-Objekt-Spaltung ihre absolute Bedeutung, Ihre Überwindung setzt, wie Jaspers mehrfach betont, das Bewusstsein von ihr und die Erkenntnis über die immanente Welt voraus: „Transzendieren können wir sie nur,

²²⁴ Ibid. S. 42 und 43.

²²⁵ Ibid. S. 43.

²²⁶ Ibid. S. 43 und 44

wenn wir sie ganz durchdringen, nicht indem wir ihr ausweichen“²²⁷. Also kann sie nach Jaspers transzendiert werden, indem wir in dem natürlichen Bewusstsein der Spaltung bleiben und sie bis in ihre letzten Tiefe, d.h. bis an ihre Grenze durchdringen, in der unser Denken von der Erscheinung zu dem, was diese ermöglicht, geht. Diese Umwendung des Denkens von der Gegenständlichkeit auf das, was die Subjekt-Objekt-Spaltung in sich schließt, bedeutet nicht eine Trennung vom Gegenstand, sondern ein Hinlenken des Denkens an die Grenze der Gegenständlichkeit.

Transzendieren macht die Relativierung aller fixierten Weltorientierungen möglich und schafft damit Platz für Transzendenz, da es das Überschreiten aller Weltorientierung bzw. allen objektiven Wissens ist. In der Erörterung bei Jaspers ist aber nicht zu übersehen, dass das Transzendieren für ihn lediglich aufgrund der Erkenntnis der immanenten Welt möglich ist, was ihn vom Idealisten unterscheidet. Denn wir können „nur durch eindringendere Weltorientierung“²²⁸ das Transzendieren verwirklichen. Der Ausdruck „über die Welt hinaus in der Welt“ und der Satz: „Die Endlosigkeit in der Erscheinung ist daher Korrelat zur Transzendenz und das hellste Erkennen in der Weltorientierung muss als sich selbst durchschauendes den Weg über die Welt zu ihr bahnen“²²⁹ verdeutlichen diese Einstellung zum Verhältnis vom Transzendieren und Erkennen.

„Das Wissen gibt keine letzte Befriedigung“²³⁰, weil es sich weder mit dem Ganzen der Wahrheit überhaupt deckt, noch selbst der letzte Zweck unseres Lebens ist. „Aber es ist der Weg, über den Existenz zu sich kommen kann“²³¹, wenn sich seine Grenze offenbart und damit es Möglichkeit eines Transzendierens wird, das den Sprung vom empirisch Wissbaren zu den anderen Wirklichkeitsphasen oder „das Aufhören der Gegenständlichkeit als der Möglichkeit der Weltorientierung“²³² bedeutet.

Es ist weiterhin anzumerken, dass das Transzendieren für Jaspers nicht ein Außer-der-Welt-sein bedeutet, sondern die Welt nur in neuer Perspektive erscheinen lässt. In diesem Zusammenhang sagt C. Piecuch mit Recht: „Daher macht es [das Transzendieren des

²²⁷ W, S. 246.

²²⁸ I, S. 102.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ I, S. 145. Der Ausdruck *letzte Befriedigung* erinnert uns direkt Kantischen Begriff *letzte Ruhe* in der transzendentalen Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*.

²³¹ Ibid.

²³² Ibid. S. 157.

²³³ C. Piecuch, *Existentielle Bestärkung des philosophischen Glaubens als gegenwärtiger Versuch der Begründung der Metaphysik* in *Jahrbuch der Österreichischen Karl – Jaspers – Gesellschaft* Jahrgang 3 / 4 (1990/91), S. 135.

Gegenstandes] die Welt nicht unwichtig, weil es sich durch die Welt und an der Grenze dieser Welt vollzieht“²³³.

Darüber hinaus stellt C. Piecuch dieses Transzendieren in Beziehung zur Existenz, weil er es lediglich auf Grund der existentiellen Erfahrung der Grenzsituationen für möglich hält: „Jaspers` metaphysisches Denken ist ein Transzendieren, das Transzendieren des Denkens durch es selbst. Selbst dieses formale Transzendieren, wie Jaspers es nennt, öffnet einen Raum für die existentiellen Bezüge zur Transzendenz bzw. den philosophischen Glauben. Eingewurzelt in der existentiellen Erfahrung der Grenzsituationen, des Scheiterns, gewinnt diese Operation [von der Gegenständlichkeit ins Gegenstandslose, d. h. ins Sein] erst ihre eigentliche Bedeutung“²³⁴.

Wie kann man sich gegen die Verabsolutierung des Positivismus oder des Idealismus wehren? Ohne in Objektivität oder in Subjektivität zu verfallen kann der Mensch in der Spannung zwischen beiden bleiben, weil er Existenz in Subjektivität und Objektivität ist: „Existenz ist stets in Subjektivität und Objektivität. Sie erscheint für sich selbst nur in der Welt, die in Subjekt und Objekt gespalten ist, d.h. in Bezogenheit beider“²³⁵. So erscheint Existenz als „jeweilige Totalität von Objektivität und Subjektivität“²³⁶, wie wir im IV. Kapitel eingehend darstellen werden.

²³⁴ Ibid. S. 136.

²³⁵ Vgl. II, S. 337.

²³⁶ Ibid.

III. Kapitel

In diesem Kapitel beabsichtige ich, die Ideen, den natürlichen Drang zur Ganzheit und die Freiheit als Grundlage für das Transzendieren, das den Glauben motiviert, bei Kant und Jaspers zu untersuchen. Auf diesen drei Grundlagen basierend wird die Grenze von der objektiv gegenständlichen Welt zur sinnlich unerkennbaren, aber für uns wirklichen Welt überschritten und damit der Glaube gebildet bzw. verfestigt. Dies gilt jedenfalls für den moralischen Vernunftglauben und für den philosophischen Glauben.

Für Jaspers gilt auch das Umgekehrte: Das Transzendieren geschieht auf irrationale Weise und wird vom Glauben angetrieben. Aus diesem Grunde kann man den Glauben als die Triebfeder des Transzendierens bezeichnen. Jaspers sagt: „Der Geist als Prozess hat irrationale Wendepunkte der Entwicklung und wird getragen von der Kraft des Glaubens. [...] Der Überschritt als solcher ist nicht zu wollen, nicht zu fordern, dem Menschen selbst undurchschaubar. [...] Er beruft sich auf das Gefühl, den Instinkt, die Eingebung“¹. Das Transzendieren durch die Kraft des Glaubens appelliert an etwas Inkommunikables, „das jenseits der ratio steht und diese doch bestimmt“².

Dies bedeutet aber nicht, dass der Mensch sich dem Fragen des Rationalen und des Objektiven gänzlich entzieht und vom Dunst täuschender Kräfte leiten lässt. Denn die Entscheidung zum Transzendieren kann zwar durch die Kraft des Glaubens mit einem starken Gefühl fallen. Aber je tiefer, bestimmter, zusammenhängender diese Entscheidung ist, um so tiefer und weiter ist die ratio³, solange der Glaube kein Fanatismus ist. Daher sagt Jaspers: „Solche Entschlüsse kommen zustande, indem durch längere Zeit hindurch der Mensch alles, was motivierende Kraft hat, ernstlich und mit dem eigentümlichen unbedingten Verantwortungsgefühl in sich wirken lässt, alle Seiten erforscht und in sich zur Geltung kommen lässt – ganz im Gegensatz zu allen plötzlichen, gewaltsamen Entschlüssen, die einzelnen Trieben oder formulierten Grundsätzen mit maschinenhafter Sicherheit folgen“⁴. Das Transzendieren geschieht also im „Wechselspiel zwischen ratio und irrationalen Impuls“⁵.

Der Glaube ist aber auch auf die ratio angewiesen, und zur ratio gehört die Reflexion der Ideen, des natürlichen Dranges zur Ganzheit bzw. Harmonie des Menschenseins und der Freiheit. Glauben bewegt sich auf diesen Grundlagen, ob bewusst oder unbewusst. Die

¹Psw, S. 332.

²Ibid. S. 333.

³Ibid. S. 334 und 336.

⁴Ibid. S. 335.

⁵Ibid. S. 334.

andere Seite des Glaubens, d.h. der mystisch- irrationale Impuls des Glaubens, liegt außerhalb der Aufgabe unserer Arbeit, die sich mit dem Vernunftglauben und mit dem philosophischen Glauben befasst. Rein religiöse Motivation ist die Sache der Offenbarungstheologie.

Nach Jaspers ist jeder Wendepunkt eine Erschütterung, und in dieser Erschütterung taucht der Glaube als der Halt im Unendlichen und als die Kraft auf, „die immerfort zugleich hält und treibt“⁶. Einen solchen irrationalen Impuls der Erschütterung oder, um mit Heidegger zu sagen „Erstaunen“, halte ich für existentiell; er wird kurz erwähnt im nächsten Kapitel, welches der Exegese der existentiellen Ebene des Glaubens bei Kant und Jaspers gewidmet ist.

1. Grundlage für das Transzendieren bei Kant

1-1. Ideen

Bei der Erörterung von Kants Ideenlehre gilt es, um Kants Hauptanliegen nicht misszuverstehen, sorgfältig zu unterscheiden, was Kant selbst in seiner Überlegung zu den Ideen widerlegt und was er rechtfertigen will. Kants Grundposition zu den Ideen ist anders als die der empirischen Skeptiker, die sie grundsätzlich für eitel halten. Trotzdem versucht er, mit der Ideenlehre die reinen Vernunftbegriffe nicht in allen Fällen zu legitimieren. Kant widerlegt sie in ihrem spekulativen Gebrauch, da dieser ihren praktischen Gebrauch zu hindern oder sogar zu vernichten scheint. Deswegen kritisiert er die Anmaßung der spekulativen Vernunft. Dagegen sieht er den berechtigten Platz für die reinen Vernunftbegriffe gerade da, wo sie praktisch gebraucht werden. Diese doppelte Einstellung zu den Ideen drückt Kant schon in der Vorrede zur zweiten Auflage aus: „Daher ist eine Kritik, welche die erstere [die spekulative Vernunft] einschränkt, sofern zwar negativ, aber, indem sie dadurch zugleich ein Hindernis, welches den letzteren Gebrauch [den praktischen Gebrauch] einschränkt oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der Tat von positivem und sehr wichtigem Nutzen, sobald man überzeugt wird, dass es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sittlichkeit erweitert“⁷. „Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme“⁸.

⁶Ibid. S. 337.

⁷ KrV, in der Vorrede zur zweiten Auflage, B XXV.

⁸ Ibid. S. B XXX.

Interessanterweise stellt Jaspers Kants Grundgedanken zu den Ideen im Zusammenhang mit der Mystik vor, d.h. er stellt Kants Grundgedanken zu den Ideen unter den Begriff der Mystik im weitesten Sinne⁹. Er charakterisiert dabei drei verschiedene Verhaltensweisen im Verhältnis zum Mystischen und ordnet Kants „dämonische, ideenhafte“¹⁰ Position in die dritte, d.h. in die „synthetische“ Verhaltensweise ein. Kants ideenhafte Position hat nach Jaspers Vorrang vor den anderen wegen ihrer synthetischen Charakteristik; sie bewährt sich in der gegenständlichen Welt, ohne den Kontakt zur Transzendenz zu verlieren. Diese Charakteristik ist gerade die der Ideen, wie wir unten darlegen werden. Mit diesen spezifischen Zügen ist m.E. Kants Ideenlehre eine strukturell unentbehrliche Vorbereitungsarbeit für die folgende Begründung des moralischen Vernunftglaubens als dritten, d.h. synthetischen Weg, zumal sich der moralische Glaube auf die Voraussetzung (Postulate) der Ideen des *Daseins Gottes*, der *Unsterblichkeit der Seele* und der *Freiheit* stützt. Eben darin liegt einer der Gründe, Kants Ideenlehre eingehend darzulegen..

Es gibt, so Jaspers, einen Drang zum Mystischen. Im mystischen Erleben findet man eine spezifische Befriedigung. Aber dieser Drang steht in Gefahr, die mystische Erfahrung zu verabsolutieren und Welt nur als sekundäre Folge, als Ausbreitung und Abfall zu würdigen. Dagegen gibt es auch „einen Drang vom Mystischen“¹¹, der sich auf den Positivismus beruft. In diesem Drang empfindet man alles Mystische als Schwärmerei. Dieser zweite Typus ist aber in Gefahr, die Bedeutung des Mystischen für die gegenständliche Welt zu übersehen und sich im Endlichen der Gegenstandswelt und der leeren Unendlichkeit derselben zu verzetteln. Es besteht aber auch eine Synthese beider eben angeführten Tendenzen. Dieser synthetische Drang geht vom Mystischen zum Gegenständlichen und kehrt wieder zum Mystischen zurück, so dass es in immer erneuter Kreisbewegung den Weg vom Mystischen in die Gegenständlichkeit und zurück zur Mystik gibt. Daher führt der dritte Typus zu einem unendlich fortschreitenden Wandlungsprozess der Seele, die sich immer wieder überwindet, nirgends endgültig ausruht. Am Ende dieses Prozesses, so Jaspers, steht aber die Idee¹². Entsprechend dem allgemeinen Merkmal, dass das Erlebnis der Ideen geheimnisvoll und unklar ist, erscheint es als mystisch. Abgesehen davon kann man die Mystik selbst in einem weiteren und in einem engeren oder gewöhnlichen Sinne und in die im engsten bzw. im

⁹ Vgl. PsW, S. 446 – 451.

¹⁰ Ibid. S. 448. Die Wortbildung „ideenhafte“ benutzt Jaspers als das Attribut für Idee bzw. zu dem, was die Charakteristik der Ideen hat. Er gebraucht das Wort „Dämon“ bzw. „dämonisch“ hier nicht in gewöhnlichem Sinne: Der Dämon ist „der Ausdruck einer Idee und Richtung [...], die er [der Realist] als Lehre und Rezept vor sich hinstellen kann“. Ibid. S. 434.

¹¹ Ibid. S. 446.

¹² Vgl. PsW, S. 446 – 451.

eigentlichen Sinne differenzieren. Plotin gehört, so sagt Jaspers weiter, zu den Mystikern im weitesten Sinne. Dagegen ist Kant Mystiker im „eigentlichen“ Sinne. Die plotinische Mystik ist eine des Absoluten, außerhalb der (gegenständlichen?) Welt, und des Unmittelbaren. Dagegen ist die kantische Mystik in der gegenständlichen Welt verankert und immer in Distanz zum unerreichbaren Absoluten. Zu diesem hat man, so Kant nach Jaspers` Ansicht, wohl „Beziehung der Richtung und der Aufgabe und des Sinns“, aber man kann mit dem Absoluten nie in Einheit sein, wie bei Plotin¹³. Um diesen Positionsunterschied zwischen Plotin und Kant hervorzuheben, bezeichnet Jaspers Kants Mystik als dämonische - Dämon bedeutet hier übernatürliche Kraft. Er versteht sie als einen Weg zur Idee¹⁴.

Vor diesem Hintergrund führt Jaspers Kants Ideenlehre eingehend aus, um einen Anhang ergänzt. Die folgende Erörterung von Jaspers` Anhang zielt vor allem auf die Beantwortung der Frage, wie im Einzelnen Ideen eine Grundlage für das Transzendieren sein können.

Jaspers weist auf Kants Grundauffassung der Ideen und die Schwierigkeit ihres Verständnisses hin: „Wir erleben aber in der Tätigkeit innerhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung etwas, das darüber hinaus geht. [...] So sind Welt, Seele, Leben Ideen: wir können aber diese Ideen nie erkennen, sie sind objektiv bloß Namen für Richtungen. Die Welt ist als Ganzes uns nicht Gegenstand, ebenso wenig die Seele und das Leben. Diese Ideen sind, wie Kant sagt, nicht gegeben, sondern aufgegeben“¹⁵. Die Auffassung einer Idee ist, wie eben angeführt, in ihrer Fülle nie klar zu vermitteln, und man mag sie nur formal bestimmen. Trotzdem kann man ihr näher kommen: nicht durch Verleugnung der gegenständlichen Welt, sondern durch immer weitere Vertiefung in die gegenständliche Welt. Denn solange diese durch die Ideen für uns Sinn und systematische Zusammenhänge hat und aus dem Unbegreiflichen der Ideen begreifbar ist, befindet die Spiegelung der Ideen sich eben in ihr¹⁶.

Jaspers als Kants Nachfolger wiederholt den immanenten Zusammenhang der Ideen mit der sinnlich-endlichen Welt: „Das Leben der Idee ist nicht unmittelbar, einfach als Erlebnis gegeben und erfüllt, sondern nur vermittelt durch Handeln in der Welt, Erfahrung, Reflexion, Selbstbestimmung usw. So irrational die Idee ist, sie tritt nicht als das Irrationale auf, das das Rationale beiseite schiebt, sondern wird lebendig durch unendliche Bewegung im Rationalen, es durchdringend und übergreifend. Die Idee lebt nicht außerhalb der Wirklichkeit (etwa sie ignorierend und auf Grund glücklicher Zufälle, die als solche sogar verneint werden,

¹³ Vgl. Ibid. S. 451.

¹⁴ Vgl. Ibid. S. 448. Für Jaspers ist „Dämon“ der Ausdruck einer Idee und Richtung. Vgl. Ibid. S. 434.

¹⁵ Ibid. S. 450.

¹⁶ Vgl. Ibid.

existierend, oder ihr ausweichend und äußerlich unterliegend), sondern durch die Wirklichkeit [...]. Wenn aber die Idee nicht ohne Verkörperung im Endlichen lebt, so ist sie doch nicht selbst ein Endliches, sondern das Endliche ist ihr Weg. Durch sie gewinnt das Endliche einen Sinn und ewige Bedeutung“¹⁷.

Außerdem, wie im ersten Teil des oben angeführten Satzes gezeigt, wird der konkrete Inhalt der Ideen durch Handeln bzw. Praxis gegeben. Also wird z.B. das Absolute der Idee in der Aufgabe und Tätigkeit für diese Welt gesehen. Um Kants Position, welche „die Ideenschwärmerei“¹⁸ widerlegt und die Ideen im praktischen Leben verankert, zu bekräftigen, sagt Jaspers : „Hier gilt die Kantische These, dass nur das Praktische Erkenntnis des Übersinnlichen verschaffe“¹⁹. „Die Ideen, die so als theoretische bloße Aufgaben sind, werden im Praktischen erfüllt“²⁰.

Zu Beginn des Anhangs unternimmt Jaspers eine kurze Explikation von Kants Erkenntnistheorie in der *Kritik der reinen Vernunft*, um die weitere Analyse der Entstehung und Funktion der Ideen in Bezug auf Erkenntnisvermögen zu erleichtern. Dabei treten Ideen nicht nur als der Gegenstand des dritten Erkenntnisvermögens der Vernunft, sondern auch als ein unentbehrliches Element des Erkennens mit ihrem regulativen Prinzip auf. – Dies heißt nicht, alle Ideen seien unentbehrliche Elemente bei jedem Erkennen. Man braucht keine Idee vom Dasein Gottes im Sinne einer religiösen Idee, um z.B. ein Wirbeltier zu erkennen.

Nach Kant besteht unsere Erkenntnis im Zusammenwirken von drei Vermögen: der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, indem Ideen aus der Vernunft, Begriffe aus dem Verstand und Anschauungen aus der Sinnlichkeit entstehen. Eine gegenständliche Erkenntnis ist nur da möglich, wo der materielle Inhalt von Begriffen in der Anschauung, d.h. empirisch entweder gegeben wird oder doch in einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Das Vermögen der Vernunft besitzt zwar Begriffe, aber ganz andersartige Begriffe als der Verstand, die Kant als Ideen bezeichnet. Sie sind anders, weil ihr Material in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Aus diesem Grunde kann man keine Gegenstände der Ideen empirisch erkennen. Die Bemühungen, sie aus metaphysischem Bedürfnis trotzdem zu erlangen, führt entweder zu Paralogismen oder zu Antinomien. Die erkenntnistheoretisch dargestellte Unmöglichkeit, eine Erkenntnis von Gegenständen der Ideen zu haben, zeigt zwar die Grenze des Vermögens der Vernunft, ist aber vom Standpunkt des Wesens der Ideen aus auch notwendig für die Existenz der Ideen als solche. Solange das

¹⁷ Ibid. S. 460.

¹⁸ Ibid. S. 461.

¹⁹ Ibid. S. 460.

²⁰ Ibid. S. 470.

Wesen der Ideen das Ganze, das Unbedingte und das Unendliche betrifft²¹, lassen die Ideen sich gegenständlich, genauer gesagt anschaulich, nicht erkennen. Deshalb charakterisiert Jaspers Kants Grundgedanken der Ideen im Kontrast zum Anschaulichen so: „Es sind z.B. die Ideen von Seele, Welt, Gott. Sie können nicht anschaulich gegeben werden, weil sie sich auf das Ganze beziehen, während der Anschauung immer nur Einzelnes gegeben wird; weil sie sich auf das Unbedingte beziehen, während alles Anschauliche in der Reihe des Bedingten steht; weil sie sich auf das Unendliche beziehen, während aller Inhalt unserer Anschauung endlich ist“²².

Trotzdem erfahren wir Ideen wirklich. Wie? „Man kann Ideen nicht anders erfassen, als nur dadurch, dass man in ihnen lebt. Sie direkt ergreifen wollen, statt indirekt im Medium des Endlichen und Einzelnen, führt zur Phantastik und damit zum Nichtigen. [...] Man kann nicht Gott direkt erkennen, sondern nur in der Breite der Selbst- und Welterfahrung religiös existieren“. Aus dieser Äußerung können wir drei entscheidende Punkte bei der Erfahrung der Ideen feststellen: 1. Ideen bekunden sich nicht direkt, sondern indirekt: ihre Mittelbarkeit. 2. Sie bekunden sich indirekt und zudem im ideenhaften Leben bzw. im Lebensvollzug im Bewusstsein über den Zusammenhang mit Ideen: ihre Verwurzelung in der Praxis. 3. Sie bekunden sich indirekt im Medium des Endlichen und Einzelnen, das die Sache des Verstandes ist und deshalb durch Wissenschaft angemessen behandelt wird. Also bedarf man nicht nur des Glaubens, sondern auch des Wissens, um z.B. die Idee Gottes wahrzunehmen. Der Versuch, Gott direkt, nicht aufgrund des Wissens, zu erfassen, ist nichts anderes als Schwärmerei, die zuletzt die Ideen selbst zum Nichtigen macht: Sie sind Voraussetzung des Wissens. Aus dem dritten Fazit geht übrigens hervor, dass Glaube für Kant und Jaspers Vernunftglaube bzw. philosophischer Glaube sein muss, um Berechtigung zu haben.

Wie wir gesehen haben, findet Jaspers die Unmöglichkeit, eine Erkenntnis von Gegenständen der Ideen zu haben, nicht negativ, obwohl es erkenntnistheoretisch gesehen die Grenze der Vernunft als eines Erkenntnisvermögens und die Zugangsschwierigkeit zu den Ideen zeigt. Darüber hinaus versucht Jaspers auszuleuchten, was nach Kant das Vermögen der Vernunft neben dem des Verstandes und dem der Sinnlichkeit bedeutet und wie die Ideen bei der Entstehung der Erkenntnis in den Sphären von Verstand und Sinnlichkeit mitwirken. Dafür erörtert er die Systematik in den Wissenschaften bzw. das regulative Prinzip des Systematischen aller Wissenschaften.

Beim Denken und Forschen suchen wir fortgesetzt nach systematischer Einheit. Nach Kant ist dieses Suchen ein Gesetz unserer Vernunft und deshalb notwendig, „weil wir ohne

²¹ Jaspers sagt: „Totalität und Unbedingtheit sind das Wesen der Idee“. Ibid. S. 468.

²² Ibid. S. 465.

dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden²³. Aus diesem Grunde charakterisiert das Systematische alle Wissenschaft. Das Systematische wird nicht durch einzelne Gegenstände der Wissenschaften, sondern durch die Ideen ermöglicht, die das Ganze, Unbedingte und Einheitliche betreffen und sich damit als regulative Prinzipien auf die Wissenschaften auswirken. Daher haben die Ideen objektive Bedeutung in den wissenschaftlichen Gegenständen selbst.

Schließlich erkennt Kant den Ideen eine eigene Realität zu, indem er ihnen Schemata zuordnet, die die Verbindung zwischen den Ideen und den bloßen Verstandeserkenntnissen ermöglichen soll. Dies wird von Jaspers folgendermaßen zusammengefasst: „Ein analoges Schema kennt Kant auch für die Ideen, um ihnen Anwendung auf die bloßen Verstandeserkenntnisse zu geben. Kant lehrt: Zwar sollen die Gegenstände der Ideen nicht ´an sich selbst` angenommen werden. Aber ´ihre Realität soll als ein Schema des regulativen Prinzips des Systematischen aller Naturerkenntnis gelten`. Kant gibt hier den Vorstellungen von ideenhaften Gegenständen Einlass in die Welt der Erkenntnis. Er hat sie als metaphysische Hypostasierungen abgetan, ihre anschauliche Erfüllung als unmöglich erkannt; aber sie haben hier ihren berechtigten Platz als Schemata, die er in zahlreichen Wendungen noch oft charakterisiert: als Funktionen oder ´als ob` es solch einen Gegenstand gebe“²⁴.

Als Fazit legt Jaspers die drei Bedeutungen der Ideen fest, die von Kant selbst nicht scharf getrennt werden. Zu diesen drei Bedeutungen gehören die psychologische oder subjektive, die methodologische und die objektive. 1. Die subjektive Bedeutung entsteht daraus, dass die Ideen als Kräfte bzw. Keime im Subjekt auf die Forschungsarbeit des Einzelnen und m. E. eigentlich schon auf seine Weltorientierung allgemein einwirken. Dies wird durch folgenden Satz Kants bestätigt: „Niemand versucht es, eine Wissenschaft zustande zu bringen, ohne dass ihm eine Idee zum Grunde liege. [...] denn diese liegt wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, verborgen liegen“²⁵. 2. Die methodologische Bedeutung besteht darin, dass die Ideen im Laufe der theoretischen Erkenntnis „ein analoges Schema“²⁶ und die heuristischen Fiktionen des „Als ob“ in ihrer methodischen Verwendung zeigen. Nach Jaspers ist diese

²³ KrV, B 679. Zitat nach K. Jaspers. Vgl. PsW, S. 467.

²⁴ PsW, S. 469. Und vgl. KrV, B 702.

²⁵ KrV, B 862. Zitat nach K. Jaspers. Vgl. PsW, S. 479.

²⁶ Vgl. PsW, S. 469. und 476.

methodologische Bedeutung leicht fasslich, wo wir als wissenschaftstreibende Menschen die Ideen an die Erfahrung heranbringen, als ob in dieser wissenschaftlichen Erfahrung etwas den Ideen Entsprechendes wirklich wäre. Wir müssen z.B. die schematische Zeichnung des Wirbeltiers entwerfen, um das Gemeinsame einer großen Reihe von Tiergattungen festzustellen, obgleich ein urbildliches Wirbeltier als das Gemeinsame für alle einzelnen Wirbeltiere real nicht vorhanden ist²⁷. 3. Die objektive Bedeutung der Ideen ist dadurch begreifbar, dass die Ideen irgend eine Bedeutung in der urbildlichen Welt der Gegenstände haben müssen. Die Ideen erweitern unter Voraussetzung des Gegenstandes der Idee, wie z.B. der systematisch- zweckmäßigen Einheit der Natur, tatsächlich die Erfahrungskennntnis²⁸.

Daraus geht hervor, dass die Ideen zugleich subjektiv und objektiv sind. In ihr verliert, so Jaspers, die Subjekt-Objektspaltung ihre absolute Gültigkeit. Darin liegt die Transzendierenskraft der Ideen. Außerdem sehen wir darin den prinzipiellen Grund, weshalb das Wissen (Objektivität) mit dem Glauben (Subjektivität) durch das subjektiv-objektive Medium der Ideen, besonders der Idee vom *Dasein Gottes*, in Gestalt des Vernunftglaubens oder des philosophischen Glaubens verbunden werden kann.

1-2. Ganzheit

Das Ganze bedeutet offenbar zweierlei: 1. Das Daseinsganze, das jedoch kein möglicher Gegenstand des Erkennens ist, weil das Ganze in seine Teile zerfallen sein muss, um gegenständlich behandelt zu werden. 2. Die Idee des Ganzen, welche ihre regulative Funktion im Erkennen hat. Mit dieser zweiten Bedeutung befassen wir uns, weil die Idee des Ganzen als Grundlage des Transzendierens betrachtet werden soll. – Darin zeigt sich noch einmal die strukturelle Bedeutung der Ideenlehre.

Das Problem der Ganzheit bzw. Totalität wird in der *Kritik der reinen Vernunft* auf folgende zwei Weisen betrachtet: Einerseits kritisiert Kant im Hinblick auf die theoretische Philosophie den anmaßenden Versuch der Vernunft, die Totalität der Welt zu erfassen. Diese Kritik wird in der transzendentalen Dialektik durchaus geübt. Kant sagt: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen“²⁹. Also bringt die Vernunft Ideen wie z. B. die von Seele, Welt und Gott hervor, um das Erkannte unter die höchste Einheit des

²⁷ Vgl. Ibid, S. 480 – 481.

²⁸ Vgl. Ibid. S. 482.

²⁹ KrV, B 355.

Denkens zu bringen und damit „die Totalität der panoramahaften Weltsicht“³⁰ in vollendeter Weise aufzufassen. Dieses Streben nach Totalität hat zwar in gewissem Maße regulative und heuristische Funktion und ist eine Grundlage für das Transzendieren im weitesten Sinne. Aber sie ist wegen ihrer spekulativen Anmaßung in Gefahr, im Scheitern der dogmatischen Metaphysik mit zu zerbrechen. Sie übersieht die epistemologische Grenze zwischen Wissen und Glauben. Meiner Ansicht nach kann kein Vernunftglaube oder philosophischer Glaube daraus folgen. Daher können wir die anmaßende Bestrebung nach Totalität als negative Grundlage für das Transzendieren bezeichnen.

Im Hinblick auf die praktische Philosophie erläutert Kant andererseits den natürlichen Hang der Vernunft, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen und in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen Ruhe zu finden. Die Vernunft, d. h. der Mensch als das Vernunftwesen, wird, von seiner Natur getrieben, über den raum-zeitlichen Erfahrungsgebrauch hinausgehen. Der Mensch mit diesem Drang findet Ruhe in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen aller Erkenntnisse³¹. Dieser natürliche Drang nach Totalität bzw. Harmonie bildet eine Grundlage für das Transzendieren, das schließlich den Vernunftglauben bzw. den philosophischen Glauben hervorbringt. Nach A. Kojève ist der Begriff des Dings an sich ein Beleg dafür, dass Kants Philosophie selbst auch von diesem Drang zur Gesamtheit getrieben wird. „Den Begriff des Dings an sich finden wir also überall wieder, wo Kant vom System in seiner Gesamtheit spricht“³².

Von diesem Drang ausgehend begründet Kant hier erkenntnistheoretisch den Gültigkeitsanspruch der praktischen Vernunft und stellt das vollständige System aller Erkenntnisse dar, das die theoretische sowie die praktische Ebene des menschlichen Denkens umfasst (siehe Kapitel II). Außerdem äußert er auch anthropologisch seine Absicht, die verschiedenen Aspekte der menschlichen Vernunft und ihre Interessen in ihrer Ganzheit auszuleuchten, um damit das Menschsein im Ganzen zu erklären. Diese Absicht wird mit den drei Kardinalfragen *Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?*³³ angedeutet, welche sich im Grunde in der weiteren Frage *Was ist der Mensch?*³⁴ treffen. Diese Reduktion deutet darauf hin, dass der Mensch selbst die Einheit bzw. Ganzheit des Wissens, der Moral und des Glaubens darstellt.

³⁰ N. Fischer, *Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas – Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität*, in *Kant – Studien* 90. Jahrg., S. 182.

³¹ Vgl. KrV, B. 852 ff.

³² A. Kojève, *Die transzendente Methodenlehre*, in *Material zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, J. Kopper und R. Malter Hrsg. S. 308.

³³ Vgl. KrV, B 833.

³⁴ Vgl. I. Kant, *Logik*, S. IX, Ak 25.

Die eben genannte Absicht wird in seiner Nachlassschrift *Opus Postumum* im Begriff des höchsten Standpunktes der Transzendentalphilosophie präzise formuliert. Darin verdeutlicht Kant, dass seine Transzendentalphilosophie selbst „höchster Standpunkt“ ist, von dem man die Ganzheit bzw. Einheit von Natur und Freiheit, d. h. die des Immanenten und Transzendenten sehen kann. Dieser Charakter des höchsten Standpunktes besteht eben in dem anthropologischen Selbstverständnis des Menschen, dass der Mensch als „Vernunft- und Freiheitswesen“³⁵ nichts anderes als der „Vollzug der Einheit von Natur und Freiheit“³⁶ ist. Kant sagt: „Drei Prinzipien: Gott, die Welt und der Begriff des sie vereinigenden Subjekts, welches in diese Begriffe synthetische Einheit bringt (a priori), indem die Vernunft jene transzendente Einheit selbst macht. [...] – Gott, die Welt, und der Geist des Menschen als das, was die erstere verbindet: die moralisch-praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ. [...] – Der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt ist, was Gott und die Welt unter einem Prinzip synthetisch vereinigt“³⁷.

Daraus geht hervor, dass Kant in der Überlegung zum Streben bzw. zum Drang nach der Totalität insgesamt einen wichtigen Zugang zum Selbstverständnis des Menschen zu finden versucht, und zwar auf die Weise, dass er über die erkenntnistheoretische Verständigung desselben hinaus zur praktischen und anthropologischen Sichtweise gelangt. In dieser Sichtweise sind, so ziehen wir das Fazit, alle die oben angeführten Arten der Ganzheitsintention nicht lediglich ein „Alles-wissen-wollen“, sondern auch ein Streben nach Harmonie in uns, das nur aus den vollständigen Elementen des Menschenseins bestehen kann.

In der Abhandlung *Sein und Subjektivität bei Kant – Zum subjektiven Ursprung der Kategorien* erörtert Rosales Kants „These der Subjektivität als einer organisierten Ganzheit“³⁸, aber aus erkenntnistheoretischem Interesse, nicht aus anthropologischem. Dabei spricht er von der „Harmonie der Kräfte“³⁹, die das Subjekt des denkenden Ichs als Sinnlichkeit, als Verstand und zugleich als Vernunft in der Bestrebung nach Einheit bzw. Ganzheit zeigt. Schon in der vorkritischen Zeit behauptet Kant, so Rosales, aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Leibniz, Wolff und Crusius, „dass die Einheit der subjektiven Kräfte

³⁵ R. Wimmer, *Die Religionsphilosophie des 'Opus Postumum'*, S. 198, in *Kant über Religion*, F. Ricken und F. Marty hrsg.

³⁶ Ibid. S. 197.

³⁷ I. Kant, *Opus Postumum*, S. XXI 23, Zitat nach Wimmer, *Die Religionsphilosophie des 'Opus Postumum'*, S.197.

³⁸ A. Rosales, *Sein und Subjektivität bei Kant – Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, in *Kantstudien Ergänzungshefte* 135, S. 179.

³⁹ Ibid. S. 178.

teleologisch sein muss, im Dienste der Zwecke der verschiedenen Vermögen und des Endzweckes der Seele im ganzen. Diese Harmonie der Kräfte mit den entsprechenden Zwecken macht ferner notwendig, dass ihre [nämlich der Seele im Sinn des denkenden Subjekts] Akte einander bedingen und so ein einheitliches Ganzes konstituieren“⁴⁰.

In der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt Kant, so Rosales weiter, aufgrund der Einheit des Subjekts die These der Subjektivität als einer organisierten Ganzheit. Daher beschreibt Kant die Vernunft folgendermaßen: „sie in Ansehung der Erkenntnisprinzipien eine ganz abgesonderte, für sich bestehende Einheit ist, in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisierten Körper, um aller anderen und alle um eines willen da sind“⁴¹. Im Streben nach Ganzheit spielt der moralische Endzweck die Rolle der Anziehungskraft. Unsere Vernunft ist selbst, so erklärt Kant, ein System⁴². Dieses System der Vernunft zielt auf einen moralischen Endzweck des höchsten Gutes.⁴³ Interessanterweise ist dieser Endzweck nichts anderes als eine teleologische Harmonie: die Einheit der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit⁴⁴.

Philosophiehistorisch gesehen hat der Hermeneutiker Dilthey die Totalität des Menschen, die auch für die geisteswissenschaftliche Erkenntnis in Betracht gezogen werden muss, zum Hauptthema der Philosophie gemacht. Mit dieser Perspektive konnte Dilthey die einseitige traditionelle „intellektualistische Erkenntnistheorie überwinden, weil der ganze Mensch für Dilthey nicht ein reines Erkenntnissubjekt, sondern ein „wollend – fühlend – vorstellendes Wesen“ ist⁴⁵.

1-3. Freiheit

Wir wollen uns an dieser Stelle thematisch darauf beschränken, Freiheit als Grundlage für das Transzendieren zu bestimmen. Eine allgemeine Aussage über den Begriff der Freiheit bei Kant und seine Analyse interessiert uns hier nicht. Im nächsten Kapitel befassen wir uns noch einmal mit diesem Thema der Freiheit, aber auf der existentiellen Ebene.

In der Überlegung zur Antinomie in der *transzendentalen Dialektik* und später im Kanon in der *transzendentalen Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* analysiert Kant den Begriff der Freiheit. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* vertieft er diese Analyse weiter. Eine solche durchgängige Erörterung ermöglicht ihm den Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Dieser

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ KrV, S. XXIII.

⁴² Ibid. A 738.

⁴³ Vgl. Ibid. A 801.

⁴⁴ Vgl. Ibid. A 804.

⁴⁵ H. Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, S. 301.

Übergang hatte für Kant den systematischen Sinn, dem Gegenstand der theoretischen Vernunft praktische Realität zuzuschreiben, d.h. die Freiheit sollte, wie in der *Antinomie der Freiheit* und in der *Kritik der reinen Vernunft*, nicht bloß denkmöglich, sondern wirklich sein. Wie kann aber tatsächlich bewiesen werden, dass Freiheit nicht nur möglich, sondern auch wirklich ist?

Durch die Analyse des Sollens versucht Kant, dies zu beweisen. Denn im Sollen offenbart sich ein Wirklichkeitscharakter eigener Art, der sich von der bloß erscheinungshaften kategorialen Wirklichkeit des Verstandes unterscheidet. Kant formuliert diesen Unterschied folgendermaßen: „Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist oder gewesen ist oder sein wird. Es ist unmöglich, dass etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist; ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll; eben so wenig als, was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll; sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat. Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders als ein bloßer Begriff ist, da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muss“⁴⁶.

Aus dieser Erläuterung der dritten Antinomie der Freiheit geht hervor, dass Kant seinem Philosophieren eine neue Motivation gibt, die ihm über die Wirklichkeit der empirischen Welt hinaus eine andere Wirklichkeit erschließt. Freiheit zeichnet sich hier als Grundlage für das Transzendieren aus. Daher nennt Kant die Freiheit in ihrer praktischen Fundierung ein „Faktum“⁴⁷ der Vernunft. Dieses Faktum der Freiheit ist immer mit dem Faktum des Sittengesetzes für die praktische Reflexion gegeben. Umgekehrt wird das Faktum des Sittengesetzes durch das Faktum der Freiheit bestätigt. Das Faktum der Freiheit und das Faktum des Sittengesetzes verweisen aufeinander.

Das Faktum der Freiheit als eine Art der Wirklichkeit, der die bloß erscheinungshafte kategoriale Erkenntnis unzugänglich ist, die aber im Lebensvollzug wirklich erlebt wird, können wir als eine frühere Form der Faktizität, die zu Anfang des 20. Jahrhunderts von Jaspers und Heidegger präzisiert wird, ansehen, sofern die Faktizität im Kontrast zu kategorialer bzw. objektiv gegenständlicher Wirklichkeit die geistige Wirklichkeit des

⁴⁶ KrV, B 575 – 576.

⁴⁷ KpV, S. V (Akademie –Ausgabe) 6. Hier lautet: „[...] praktische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der spekulativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Kausalität, nämlich der Freiheit, Realität verschafft (obgleich als praktischem Begriffe auch nur zum praktischen Gebrauche), also dasjenige, was dort bloß gedacht werden konnte, durch ein Faktum bestätigt“.

Menschen bedeutet. Vor diesem Hintergrund ist Kants Leistung in der praktischen Philosophie für revolutionär zu halten. Diese philosophische Wende von Kant würdigend, sagt Henrich: „Der Prozess, in dem Kant das Ungenügen dieser beiden Begründungen [die der britischen moralische- Schule, sowie die der rationalistischen Wolffschule] eingesehen hat, gehört zu den erregendsten und aufschlussreichsten in der Geschichte der Entstehung philosophischer Gedanken“⁴⁸.

Die praktisch verstandene Wirklichkeit der Freiheit als das Faktum der Vernunft stützt sich auf das sittliche Sollen und damit auf das Sittengesetz. Aufgrund des sittlichen Sollens kann man trotz der Kette der natürlichen Kausalität in gewissen Grenzen frei handeln. In diesem Sinne ist der moralische Mensch existenzphilosophisch ausgedrückt ein „Möglichsein“. Angesichts der Angewiesenheit der Freiheit auf das sittliche Sollen geben wir aber zu bedenken, wie Freiheit überhaupt noch frei sein kann, wenn sie ständig vom Sollen abhängig ist. Hat Kant die Freiheit nicht unter das moralische Gesetz subsumiert, wenn er sie in ihrer praktischen Fundierung in Zusammenhang mit dem moralischen Sollen setzt?

In der Beantwortung dieser Frage fügt Kant dem Faktum der Freiheit den Begriff der Autonomie⁴⁹ hinzu. Denn Autonomie als eigene Gesetzgebung des Willens bedeutet völlige Unabhängigkeit des menschlichen Willens von jeder Art von Fremdbestimmung. Trotz dieses Autonomiecharakters ist die Freiheit bei Kant immer mit der Einschränkung durch das moralische Gesetz verbunden. Der Mensch könnte zwar mit Hilfe des Faktums der Freiheit als aktueller Sollensverwirklichung und Handlung nach dem kategorischen Imperativ ungleich weiter gehen, als seine erfahrungsgebundene Kategorienwelt der theoretischen Philosophie bzw. des Wissens dies erlaubt hätte. Dieses faktisch verwirklichtbare Hinübergehen ist in der Lage, sogar den Glauben an das Dasein Gottes und an die Unsterblichkeit der Seele zu motivieren. Aber die Freiheit und das eben genannte Hinübergehen der Freiheit werden moralisch begründet: Sie sind moralisch eingeschränkt. Wegen dieser Einschränkung äußert Kant schließlich den folgenden Satz, in dem sich die Subsumierung des Seinkönnens der Freiheit unter das Seinsollen des moralischen Gesetzes zeigt: „Denn da sie [die reine Vernunft] gebietet, dass solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können“⁵⁰.

⁴⁸ D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, S. 32,

⁴⁹ Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, S. 440.

⁵⁰ KrV, B 835.

Dagegen bleibt das vernünftige Wesen des Menschen für Jaspers „das Wagnis radikaler Offenheit“⁵¹. Aus dieser Einsicht heraus ersetzt Jaspers, so Funke,⁵² Kants Freiheitsproblem als moralisches Grundproblem durch das Problem der immer *offenen* Kommunikation.

Der moralisch ausgerichtete Begriff der Freiheit schließt trotzdem nicht aus, dass die so verstandene Freiheit bei Kant existentiellen Charakter hat, obwohl sie von Kant selbst nicht ausdrücklich unter dem Begriff der Existenz erwähnt wird. – Dies werden wir im nächsten Kapitel eingehend darstellen. – Denn Freiheit erweist sich z. B. trotz der moralischen Definition auch Kant zufolge nur für diejenigen Wesen, die dies Gesetz des kategorischen Imperativs als für sie verbindlich erkennen⁵³. Die Freiheit bei Kant ist also nur für mich jeweils objektiv-praktische Realität. Eben darin liegt der existentielle Charakter der Freiheit.

2. Jaspers` existenzphilosophisches Verständnis der Grundlage für das Transzendieren

2-1. Ideen

Jaspers übernimmt offenkundig Kants Grundgedanke über die Ideen ohne auffällig negative Kritik. Dies wird durch Jaspers` Anhang zu Kants Ideenlehre in *Psychologie der Weltanschauungen* deutlich. Deshalb können wir sagen, dass sich durch die folgende Diskussion von Kants Ideenlehre, die sich auf Jaspers stützt, auch dessen Grundposition zu den Ideen zeigt. Es genügt hier, darauf hinzuweisen, dass Jaspers Kants Ideenlehre immer in Bezug auf konkrete Probleme anführt und dass bei Jaspers` Überlegungen zu den Ideen das Problem des Transzendierens im Zentrum steht.

Nach Jaspers sind Ideen nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv, weil sie „Grund aller gegenständlichen Einheit und Systematik“⁵⁴ sind. Wie die Ideen für Kant aufgrund ihrer regulativen Funktion im Erkennen den Anspruch auf Objektivität erheben, so haben sie für Jaspers anhand ihrer Funktion im Erkenntnisprozess objektive Bedeutung: Obwohl die Ideen selbst in der Weltorientierung gegenständlich nicht erkennbar sind, haben sie objektive Bedeutung, „soweit dem Geiste in Natur und Leben entgegenkommt, was die Verwirklichung des in Ideen sich vollziehenden Erkenntnisprozesses möglich macht“⁵⁵. Die Ideen liegen also all der bestimmten Einheit und Systematik der Einzelwissenschaften zugrunde, welche die jeweiligen Erscheinungsformen von Ideen sind. Die Ideen sind darin Ziel und Führer und verhindern, dass Forschungen der Einzelwissenschaften ideenlos

⁵¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 16.

⁵² Vgl. G. Funke, *Freiheit als Möglichkeit*, in *Karl Jaspers zu Ehren: Symposium aus Anlass seines 100. Geburtstages*, S. 75.

⁵³ Vgl. KpV, Ak. V, S. 47.

⁵⁴ I, S. 110.

⁵⁵ *Ibid.* S. 102.

werden, indem sie ein Schema oder eine Maschinerie verabsolutieren. In Chemie und Physik gibt es z.B. die Idee der Materie. Materie als Idee ist, so Jaspers, nichts anderes als die Idee der Totalität objektiven Seins. Sie ist für Chemie und Physik der umfassende Grund, aus dem alle Verschiedenheit hervorgeht und in dem sie wieder zur Einheit sich aufhebt⁵⁶.

Allerdings besteht die Wichtigkeit der Ideen für Jaspers vor allem darin, dass sie Transzendieren möglich macht. Denn im Denken der Ideen vollzieht sich ein Überschreiten der Weltorientierung bzw. des objektiven Wissens⁵⁷. Die Ideen selbst sind *als Grenze der Weltorientierung* und damit zugleich als die Welt transzendierend⁵⁸ anzusehen.

Die Erörterung der Unendlichkeit der Ideen verdeutlicht, dass sie Antrieb des Transzendierens sind. Als Beispiel dafür können wir die Idee der Welt nehmen.⁵⁹ Welt ist, ganz gleich ob sie nur die gesamte anorganische Natur oder das menschliche Leben bedeutet, eine Idee; denn sie ist in ihrer Ganzheit nicht zu erkennen.⁶⁰ Die Welt selbst kann also trotz der Vergegenständlichung des Denkens nicht gegenständlich bestimmt werden, sondern bleibt ungeschlossen. Die Welt als Idee ist durch Weltorientierung bzw. Erkenntnis nicht zu einem Bild zu verabsolutieren oder zu vollenden. Sie existiert ihrem Wesen nach über jede bestimmte, also eingeschränkte und deshalb erfahrbare Welt hinaus. Aus diesem Grund bezeichnet Jaspers die Idee als das „Sprungbrett des Transzendierens“⁶¹.

2-2. Ganzheit

Jaspers ist Kants Meinung, dass es in uns den natürlichen Drang nach Ganzheit gibt. Der Begriff des Umgreifenden, der das Sein des Menschen bedeutet, ist nichts anderes als der Jasperssche Ausdruck für diesen Drang des menschlichen Wesens. Es ist nicht nötig darzulegen, wie Jaspers diesen Drang feststellt und begründet. Unser Hauptanliegen ist es, den Einfluss des Begriffs „Drang“ auf Jaspers` Philosophie selbst und auf seine Position zum Verhältnis von Wissen und Glauben zu zeigen.

Nach Jaspers ist das Ganzwerdenwollen als der natürliche Drang nach Ganzheit in unserer Vernunft angesiedelt. Im Ganzwerdenwollen arbeiten Geist, Existenz und Vernunft so zusammen: „Wir nennen das Umgreifende, aus dem und in dem wir leben: Geist, Existenz,

⁵⁶ Vgl. Ibid. S. 112.

⁵⁷ „Das Wissen als allgemeines ist uns diese Weltorientierung, die sich nicht schließt“. Vgl. I, S. 115.

⁵⁸ Vgl. Ibid.

⁵⁹ Vgl. Ibid. S. 102.

⁶⁰ Vgl. Kants Ideenlehre in KrV.

⁶¹ Ibid.

Vernunft. Geist ist das Vermögen der Ideen; Existenz ist der Ernst des Unbedingten in bezug auf Transzendenz; Vernunft ist die Altoffenheit des Wesens. Geist bewegt sich im Klarwerdenwollen als Ganzwerdenwollen. Ganzheit hat Gehalt durch die Idee. Diese wirkt in uns als Antrieb, sie ist objektiv das nie vollendete Ziel⁶².

Jaspers stellt als herausragender Vertreter der Existenzphilosophie dar, dass und wie Existenz als Träger des geistigen Lebens und Triebkraft der Ideen in der Bestrebung nach Ganzheit die entscheidende Rolle spielt: „Existenz trägt das geistige Leben durch den unbedingten Entschluss. Ohne diesen wird alles zum Spiel der genießenden Anschauung in unverbindlicher intellektueller Bewegung und ästhetischer Haltung. Der unobjektivierbare Sinn des Tuns erscheint in der Gewissheit des einzelnen Selbst. Das Selbst ist sich seiner bewusst in bezug auf die Transzendenz, durch die es ist. Die Ideen finden ihren Weg, wenn der Ernst der Existenz ihnen Kraft gibt. Wenn der Geist in sich schließende Ganzheiten anschaut, die Existenz im Unbedingten gründet, so ist Vernunft das Medium grenzenloser Erweiterung“⁶³.

Nach Jaspers ermöglicht dieses Umgreifende des Geistes, der Existenz und der Vernunft, das nach der Ganzheit bestrebt, das eigentliche Leben des Menschen: „Dieses Umgreifende, das wir sind oder sein können, ob wir es als Geist, als Existenz, als Vernunft uns bewusst machen, ist das eigentliche Leben, in dem Wissenschaft ihren Sinn und Grund findet“⁶⁴.

Wie bestimmt die Problematik der Ganzheit den Gegenstand des Wissens bzw. der Wissenschaft? „Ich finde mich, wenn ich denke... und suche das Ganze und Eine, das mir in wissender Weltorientierung allein nicht erreichbar ist- hier vielmehr immer wieder von neuem zerschlagen wird-, das aber ohne sie nur Illusion bleibt“⁶⁵. Jaspers` Hauptwerk selbst ist ein großer wissenschaftlicher Versuch, sich an den offenbaren Aspekten der Ganzheit orientierend, diese Problematik zu erhellen. In dieser Absicht gliedert sich Jaspers` *Philosophie* gemäß den drei Seinsweisen von Welt, Existenz und Transzendenz in *Weltorientierung* als das Erforschen der objektiven Wirklichkeit, in *Existenzerhellung* als Appell an das Selbstsein und in *Metaphysik* als Suchen nach Transzendenz.

Solche Angewiesenheit der Vorgehensweise der Wissenschaft auf die Problematik der Ganzheit ist vor allem darin begründet, dass die Welt nicht nur mir gegeben, sondern auch von mir hervorgebracht ist. In diesem Zusammenhang sagt Jaspers: „Ich bin in einer Welt, in

⁶² K. Jasper, *Die Idee der Universität*, Berlin, S. 31.

⁶³ Ibid. S. 32.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ I, S. 73.

der ich Vorgefundenes erfahre; und ich bringe meine Welt als von mir gewollt hervor“⁶⁶. Jaspers weist im Folgenden auch darauf hin, wie Heidegger das Begriffspaar *Geworfenheit und Entwurf* in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* darlegt⁶⁷: „Welt als das Andere ist nie nur gegeben. Wie sie mir gegeben ist, wird sie mir erst zugänglich durch meine Aktivität. Es ist keine Erfahrung zu machen, ohne dass ich mich verhalte. In dem Maße, als ich mich nur aufnehmend verhalte, schwimmt mir die Welt in unbestimmte, unterschiedslose Gegebenheit“⁶⁸. Wie im eben zitierten Satz sich zeigt, behauptet Jaspers die Aktivität des Menschen als des Einzelnen angesichts der Unvollendung der Welt, die immer zwischen Gegebenheit und Hervorgebrachtsein schwebt. So hält er den Menschen für das Wesen, das sich sogar z.B. gegen die durch seine Gesellschaft hervorgebrachte Technik, also nicht nur gegen die gegebene Welt, wehrt, „sofern sie sich als allgemeingültige Regeln von Arbeit und Leben zu verabsolutieren trachtet“⁶⁹.

In der mehrfachen Erwähnung der epistemischen Grenzerfahrung und in der daran anschließenden Erläuterung des metaphysischen Weltbildes demonstriert Jaspers, dass der Mensch das Wesen ist, das am Ende des Wissens immer auf das Problem der Ganzheit stößt.

Aus der Grenzerfahrung mit dem sinnlich-räumlichen und mit dem seelisch-kulturellen Weltbild gelangt man, so Jaspers, zum metaphysischen Weltbild „als Zeiger auf das Ganze und Absolute“⁷⁰. In diesem Weltbild, das dem Gedanken des metaphysischen Bedürfnisses bei Kant entspricht, stellt man unvermeidlich die Problematik des Ganzen und Unbedingten fest: „Dass die Welt nicht erschöpft ist mit dem, was sinnlich in Raum und Zeit vorhanden ist, und dem, was verstehbar, sinnhaft, innerlich ist, das hat der Mensch immer wieder evident erlebt, obgleich ihm seine Organe anscheinend keine anderen anschaulichen Welten offenbaren. Während in den beiden anderen Richtungen [dem sinnlich-räumlichen und dem seelisch-kulturellen Weltbild] das Konkretanschauliche als solches in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit gesucht wurde; während man dort, wenn man hinter das Unmittelbare geht, doch auch das Hinzugedachte, Hinzuvorgestellte prinzipiell immer anschaulich vor sich in Raum und Zeit haben kann, geht man hier [im metaphysischen Weltbild] auf etwas ganz anderes: auf das Ganze (oder die Totalität) und auf das Absolute (oder das Unbedingte, Letzte). Die menschliche Geistesstruktur ist so, dass das Absolute gleichsam ein Ort für den Menschen ist, an den er unvermeidlich etwas stellen muss, mag er es praktisch, ohne es für

⁶⁶ Vgl. I, S. 76.

⁶⁷ Aus der Lektüre der *Philosophie* 1931 finden wir uns oft die thematische Affinität der jenen mit dem *Sein und Sein* 1927 von Heidegger, besonderes in bezug auf das von Jaspers erst in *Philosophie* neulich zum Hauptthema gewordene Seinsproblem, heraus.

⁶⁸ I, S. 77.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ PsW, S. 185.

sich zu wissen, in seinem Leben oder denkend auch für sein Bewusstsein tun. Er muss (psychologisch kann er nicht anders) etwas dahin stellen [...]“⁷¹.

Worin liegt die Wichtigkeit der metaphysischen Einstellung zur Welt bzw. des religiösen Weltverständnisses? Warum bemühen Kant und Jaspers sich, angesichts des bloßen Empirismus und des dogmatischen Idealismus mittels des Vernunftglaubens oder des philosophischen Glaubens dem Glauben seinen eigenen Platz einzuräumen? In Jaspers' Darstellung des metaphysischen Weltbildes finden wir die Antwort: Nach Jaspers kann der Mensch sich mit Hilfe des religiösen Weltverständnisses in der Ganzheit seines Lebens bewähren und damit jeglichem Verabsolutierungsversuch entgehen, d.h. verabsolutierte Weltanschauung transzendieren: „Im metaphysischen Weltbild kann der Mensch leben als in einem Ganzen, das ihn jederzeit und überall umfängt. [...] Das Leben in der unmittelbaren Ganzheit der Welt lässt nichts sich loslösen und absolut verselbständigen. Alles, das Edelste und Gemeinste, das Größte und das Kleinste, das Dauernde und das Momentane, ist diesem Menschen eingetaucht in ein Metaphysisches, ist durch einen Strahl des Metaphysischen durchleuchtet“⁷².

Angesichts des Ganzheitsproblems wird klar, wie die Beziehung der Philosophie zum Glauben und zum Wissen sein soll. Die Welt und das Leben des Menschen darin sind in sich unabgeschlossen und enthalten verschiedene Aspekte. Teilaspekte der Einzelwissenschaften vermögen nicht die Welt in ihrer Ganzheit aufzufassen. Wenn sie trotzdem versuchen, aus ihren Teilaspekten alles über die Welt und das Leben zu begreifen, beginnt ihr Verabsolutierungsprozess. Nach Jaspers ist Philosophie, genauer gesagt sein philosophischer Glaube, dagegen in der Lage, die Welt in ihrer Ganzheit zu verstehen. „Philosophie hieß von jeher das Ganze der Erkenntnis. Alle Erkenntnis ist philosophisch, sofern sie mit zahllosen Fäden an das Ganze gebunden ist“⁷³. Glaube ist im Gegensatz zu Wissen imstande, die Welt bzw. das Leben des Menschen darin in ihrer Ganzheit zu verstehen, weil Philosophie für Jaspers nichts anderes als der philosophische Glaube ist.

Jaspers fragt: „Wie finden wir uns in der Welt? Woher kommen wir? Was sind wir?“⁷⁴. Darin zeigt sich als die umfassende Selbsterfahrung das Hauptthema der Jaspersschen Philosophie. Darin liegt der ontologische und der religiöse Charakter derselben. Glaube bedeutet für Jaspers vor allem das Umgreifende, das Ganze, in dem wir leben. Glaube ist

⁷¹ Ibid. S. 184 - 185.

⁷² Ibid. S. 187 - 188.

⁷³ Ibid. S. 1.

⁷⁴ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 25.

zugleich die Kraft, in der ich mir meiner Ganzheit gewiss bin⁷⁵. Dagegen erfassen die Teilaspekte der Einzelwissenschaften das Ganze des konkret existierenden Menschen nicht. Um der Ganzheit des Menschen willen wird Philosophie bei Jaspers also zum philosophischen Glauben, welcher sowohl die Seite des Wissens als auch die Seite des Glaubens für das Verstehen des Menschen berücksichtigt. Vor diesem Hintergrund ist bei Jaspers das Problem der Ganzheit bzw. Totalität schon in der Einleitung seines ersten philosophischen Werks *Psychologie der Weltanschauungen* 1919 von zentraler Bedeutung, und der Glaube wird zum Hauptthema bei seiner durchgängigen Entverabsolutierung.

Dass Philosophie in der Lage ist oder sein soll, die Welt in ihrer Ganzheit zu *verstehen*, heißt in diesem Zusammenhang allerdings nicht, dass sie die Ganzheit in wissenschaftlichem Sinne *erkennen* kann. Jaspers weiß genau: „Nur das Einzelne ist erkannt im strengen wissenschaftlichen Sinne. [...] Man weiß nie das Ganze, sondern redet nur drum herum“⁷⁶. Durch eine logische Erwägung zur Subjekt-Objekt-Spaltung stellt er diese Unmöglichkeit noch einmal fest: „Eine einfache logische Erwägung zeigt uns, dass das Ganze und das Absolute uns doch nicht Gegenstand sein kann, da wir als Subjekt dann diesem als einem Objekt gegenüberstehen, wir als Subjekte also nicht im ganzen mit darin sind, also das Ganze nicht das Ganze ist“⁷⁷.

„Aus alldem scheint es möglich, in der Richtung auf das Ganze zu verharren, ohne metaphysisch das Ganze direkt erkennen zu wollen“⁷⁸. Philosophie, zumindest die von Kant und Jaspers, verharrt in der Richtung auf das Ganze, um die Welt und das Leben in der Welt in seiner Ganzheit zu verstehen. Wie kann man aber eine unerkennbare Sache des Ganzen überhaupt erörtern? Vermittels des Ideenbegriffs, nicht des Ganzen selbst, vermag Philosophie dieses Problem zu behandeln. - Aus diesem Grunde erwähnen Kant und Jaspers das Ganze immer im Zusammenhang mit dem Problem der Idee. - Denn die Idee des Ganzen wirkt als die Kraft wissenschaftlicher Forschung und macht die innere Ordnung in allen Wissenschaften ⁷⁹ möglich. Jaspers beschreibt den Dienst der Ideen im Suchen nach Ganzheit: „Hat man die Idee eines Ganzen menschlicher Weltanschauung, so wird dies Ganze als Unendliches immer nur als Leben, Kraft, als eine Hierarchie von aktiven Ideen existieren, nie als etwas vollkommen Objektiviertes, in rationale Lehren Eingeschlossenes“⁸⁰.

⁷⁵ Vgl. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, in *Philosophische Aufsätze*, S. 49 ff.

⁷⁶ Ibid. S. 32.

⁷⁷ Ibid. S. 184.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Vgl. Ibid.

⁸⁰ Ibid. S. 41.

Jaspers` durchgängige Intention der Ganzheit wird durch seine Position zur Vernunft bzw. Rationalität bestätigt. Er bemüht sich in der frühen (*Psychologie der Weltanschauungen*) und mittleren Phase (*Philosophie*) darum, den Menschen in seiner Ganzheit darzustellen. In seinen späteren Phasen (*Vernunft und Existenz* und *Von der Wahrheit*) thematisiert er vor allem Aspekte der menschlichen Vernunft, um die Ganzheit der Vernunft zu bewahren. Jaspers konzentriert sich insbesondere in seinem Werk *Von der Wahrheit* darauf, eine umfassende Form menschlicher Rationalität zu beschreiben. Dabei stellt er die bisherigen eng verstandenen Rationalitätsdefinitionen, wie z.B. die szientistische Rationalitätskonzeption, in Frage.

Rezeptionsgeschichtlich gesehen ist Jaspers` Kommunikationstheorie ein Vorbild für den Einspruch der Kommunikationstheorien von Habermas und Apel gegen die Verabsolutierung szientistischer und instrumentalistischer Denkweisen⁸¹. Im Jaspersschen Ansatz spiegelt sich die Kulturkritik der 20er Jahre, in denen die Widerlegung „bloßer technischer“ Rationalität und „kalter“ Vernunft das gebildete Bewusstsein mitbestimmt⁸². Dies zeigt, dass die Bemühung um die Ganzheit des Menschen eine besondere Tendenz der 20er Jahre ist. Nach dem Scheitern der großen in sich geschlossenen Systeme des Idealismus wurde auf Gesamtdeutungen der Welt und des Menschen ab der Mitte des 19. Jahrhunderts verzichtet. Aber dieser Verzicht führte zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer auf die Deutung der Ganzheit ausgerichteten Philosophie. Eben hier sehen wir den natürlichen Drang nach Ganzheit. Mitten in diesem Sturm entfaltet Jaspers seine Philosophie des philosophischen Glaubens.

2-3. Freiheit und die antinomische Struktur der Existenz

Freiheit ist in der Existenzphilosophie Hauptmoment der Existenz und daher die wichtigste Grundlage für das Transzendieren. Jaspers stößt auf das Faktum der Freiheit primär nicht durch Überlegung zum moralischen Gesetz oder Handeln, sondern durch Erkennen der Beweglichkeit des Lebens. D.h. für ihn steht fest, dass die Freiheit des Menschen tatsächlich durch die Beweglichkeit des Lebens möglich ist. Das drückt er in folgendem Satz aus, der sein Interesse am faktisch-konkreten Leben zeigt: „Da das Leben Bewegung ist und alles zugleich da und auch nicht da ist, ist das Wesen des geistigen Lebens nie in Ruhe, nie fertig, sondern [darin,] der Weg zu sein [zum Weg zu werden], seine

⁸¹ Vgl. J. Habermas, *Theorie kommunikativen Handelns*, Bd. 1. S. 28. Und K.O. Apel, *Das Problem einer philosophischen Theorien der Rationalitätstypen*, in *Rationalität. Philosophische Beiträge*, H. Schnädelbach (hrsg.), S. 25.

⁸² Vgl. H. Schnädelbach, Einleitung, in *Rationalität. Philosophische Beiträge*, H. Schnädelbach (hrsg.), S 11.

Qualität [die Qualität des geistigen Lebens] zu verwirklichen. [...] Der Lebendige vermag sich in faktischer Gegenwart immer seines Lebens zu vergewissern, aber indem er sich vergewissert, bewegt er sich fort; und so wie er meint und lebt, dass er sein Ziel erreicht hat, ist das Leben entschwunden. Darum ist – für den gegenwärtigen Fall – der Mensch nie frei, weil er immerfort frei werden muss, und er ist zugleich frei, sofern er lebendig ist“⁸³.

Für Jaspers steht die Freiheit immer in Verbindung mit der Totalität bzw. Ganzheit der Welt, die im Kontrast zum Teilwissen die Idee der Welt im Ganzen bedeutet. Also ist angesichts der Unendlichkeit der gegenständlichen Welt die Freiheit des Menschen nur dadurch möglich, dass sich der Mensch nicht an das Begrenzte hält, sondern aus der Totalität lebt: „Die immerwiederkehrende Paradoxie ist: Frei sein heißt aus der Totalität existieren; die Totalität aber soll erst werden; der Mensch ist frei, indem er Totalität schafft [...] Alles Begrenzte ist übersehbar. Im Begrenzten gibt es keine Freiheit. [...] Soweit Welt und Menschen erkannt und erkennbar sind, sind sie darum notwendig, berechenbar, unfrei, gebunden. [...] Allein angesichts der Unendlichkeit der gegenständlichen Welt und des eigenen Wesens gibt es Freiheit“⁸⁴.

In der Freiheitsproblematik erweist sich Jaspers immer wieder als Kants Nachfolger. Wie Kant sieht Jaspers die Grundlage für verantwortliches ethisches Handeln vor allem in der Freiheit. Aber für Jaspers beginnt Freiheit nicht unbedingt im moralischen Handeln, während Kant den Freiheitsgrund und den Freiheitsbeleg umgekehrt auch im moralischen Handeln sucht und daher seine Argumentation einen Zirkel bildet. Jaspers sagt: „Das ethische Bewusstsein widersetzt sich dem [wendet sich dagegen], dass Anlage, Schicksal es [das ethische Bewusstsein] bestimmen sollen. Der Mensch will im Drang nach Freiheit zu sich selbst zu kommen, nur Schuld bei sich gelten lassen, er lehnt Rechtfertigung durch Unfreiheit ab. Er beruft sich nicht auf seine Nerven, seine Krankheit, seine Begabung, sein Schicksal. Nur soweit Schuld für ihn ist, weiß er sich frei“⁸⁵.

Bei Jaspers` Erörterung des Freiheitsgedankens ist zu beachten, dass Jaspers das Problem der Freiheit über den Rahmen der Ethik und der Ideenlehre hinaus mit dem besonderen Problem der Antinomien, der antinomischen Struktur des Menschen, bzw. der Paradoxe⁸⁶ verbindet. Dies ist übrigens ein Beleg dafür, dass Jaspers zwar als Kants Nachfolger dessen Grundbegriffe übernimmt, sie aber oft mit verschiedenen Facetten des Geisteslebens verbindet zu dem Zweck, ihre Rechtfertigungen im konkreten vielfältigen Lebensvollzug zu

⁸³ PsW, S. 328.

⁸⁴ Ibid. S. 331.

⁸⁵ Ibid. S. 394.

⁸⁶ In der PsW identifiziert Jaspers Paradox mit Antinomie.

finden und damit den Menschen möglichst in seiner Ganzheit und Aktualität zu verstehen. Kant dagegen bemüht sich vornehmlich darum, sie strukturell und in ihren substantiellen Ausprägungen zu statuieren.

In Verbindung der Freiheitsproblematik mit der antinomischen Struktur des Menschen sagt Jaspers: „Der Gegensatz von Notwendigkeit ist Möglichkeit. Freiheitsbewusstsein habe ich in dem Maße, als ich Bewusstsein der Möglichkeit habe. [...] Das Lebendige, Paradoxe ist nun die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit. Wer in der Möglichkeit lebt und sie zugleich in der Notwendigkeit begrenzt, ist der ‚Wirkliche‘. Die einseitigen Gestalten des Lebens im Notwendigen und des Lebens im Möglichen sind zu charakterisieren, das Lebendige bleibt durch diese Extreme nur als das Mittlere, Paradoxe bestimmbar“⁸⁷.

Im nächsten Kapitel werden wir noch einmal den Begriff der Freiheit thematisieren. Wir werden sie dort aber nicht als eine Grundlage für das Transzendieren, sondern als Moment der Existenz betrachten. Hier wollen wir jetzt auf die Problematik der antinomischen Struktur noch weiter eingehen., nicht nur, weil sie in Verbindung mit der Freiheitsproblematik steht, sondern auch, weil sie selbst eine Grundlage des Transzendierens ist. So sieht Jaspers in der Antinomie „die Bewegung des Geistes durch die Antinomie“⁸⁸, welche uns über die objektiv gegenständliche Welt des Wissens hinaus bis zur Transzendenz bringen und damit den Vernunftglauben oder den philosophischen Glauben ergeben kann. – In Kants Darstellung der Antinomie kann man diese Charakteristik erkennen, aber sie wurde von Kant selbst nicht präzise so dargestellt. Also ist der Anstoß an Grenzsituation und Paradoxie bzw. Antinomie nach Jaspers offenkundig der Wendepunkt zur ungegenständlichen Wirklichkeitsphase: „Wenn ich weltanschaulich, philosophisch denke, so stoße ich an die Grenzen, an die Paradoxe, erfahre die Leidenschaft des Denkens, das sich selbst vernichten will, erfahre ich Impulse und Inhalte, die nicht mehr begründbar sind“⁸⁹.

Wie wir sehen werden, versucht Jaspers, in der Erörterung der antinomischen Struktur den epistemisch spezifischen Charakter der Existenz als des Umfassenden von Immanenz und Transzendenz daher auch als des Trägers des Vernunftglaubens bzw. des philosophischen Glaubens im Vergleich zum Allgemeinen im Sinne des Gegenstandes des Wissens vorzuzeichnen. Es wird sich dabei auch zeigen, dass sich in der Überlegung zur Freiheit und zur antinomischen Struktur des Menschen Jaspers' eigene philosophische Richtung der Existenzphilosophie immer deutlicher zeigt.

⁸⁷ Ibid. S. 394.

⁸⁸ Ibid. S. 345.

⁸⁹ Ibid. S. 385.

In den Äußerungen über Gegensätze stellt Jaspers die Subjekt-Objektspaltung als die Ursache für die schicksalhafte Beweglichkeit des Geistes und für die Unabgeschlossenheit der Welt dar. Darüber hinaus bringt er die Subjekt-Objektspaltung in Verbindung mit der antinomischen Struktur und bezeichnet diese als Antinomik: „Alle geistige Bewegung geschieht innerhalb der Subjekt-Objektspaltung. In dieser Spaltung sind überall Gegensätze herrschend: Die gegenständliche Welt und das subjektive Wesen sind in antinomischer Struktur zerspalten. Die geistige Bewegung steht immer in Beziehung zu Gegensätzen. Gegensatzlosigkeit wäre Tod oder Erstarrung. Der Gegensatz ist das Lebendige und die Erscheinung des lebendigen Geistes“⁹⁰. „Die Bewegung des Geistes durch die Antinomik bleibt, solange die Subjekt-Objektspaltung besteht. Da aber der Geist innerhalb dieser Spaltung in grenzenloser Bewegung immer wieder relativiert und überwindet, da er alle geschaffene Begrenzung, sofern sie sich nach Ablauf der Schöpfung als endgültig gibt, wieder aufhebt, da er in seinem Lauf jede Position, indem er sie in sich aufnimmt, auch wieder verlässt, so ist er als unendlicher zugleich über die Subjekt-Objektspaltung hinaus“⁹¹.

In Abschnitt I. des Kapitels III. – C in *Psychologie der Weltanschauungen*, von Jaspers *Der Geist zwischen Gegensätzen* überschrieben, vergleicht er das Individuum mit dem Allgemeinen. Mit diesem Vergleich beabsichtigt er primär, die Gegensätze bzw. die Antinomie als ein unvermeidliches Phänomen im Geist darzustellen und ihren zusammenwirkenden Bezug zu eruieren. In diesem Vergleich wird auch der Begriff der Existenz und seine Beziehung zur Allgemeingültigkeit bzw. zur Wissenschaft erstmalig in Jaspers' Werk eingeführt, wenn auch implizit. Darum erörtert er eingehend den Begriff des Individuums bei Kierkegaard⁹².

Jaspers geht dabei mehrfach davon aus, dass der Mensch in der antinomischen Struktur lebt und dass der Mensch als Individuum dem Allgemeinen gehorchen muss: „Die Grundsituation des Menschen ist, dass er als einzelnes, endliches Wesen existiert, dass er aber zugleich eines Allgemeinen, einer Ganzheit sich bewusst ist. Er ist an seine endliche Daseinsform gebunden, macht aber nicht nur selbst strebend den Anspruch auf Totalität, sondern er erfährt auch die Forderungen, nicht ein bloß Einzelner, sondern gehorsam einem Allgemeinen, Glied eines Ganzen zu sein“⁹³.

⁹⁰ Ibid. S. 343.

⁹¹ Ibid. S. 345.

⁹² Vgl. Ibid. S. 346 – 432.

⁹³ Ibid. S. 379.

Alles Allgemeine ist, so Jaspers, übertragbar, es ist Medium der Kommunikation. Das Allgemeingültige besteht als das Wahre, als die Welt des Objektiven. Das Weltbild des Allgemeinen ist das der zeitlosen Begriffe und Formen. Sobald das Allgemeine als endgültig Allgemeines auftritt, wird es zur endlichen Starrheit eines Gehäuses. Darum kann es nur Aufgabe des Individuums sein, sich diesem Allgemeinen restlos hinzugeben, als Individuum zu verschwinden. Dagegen ist die Willkür des Einzelnen ebenso endlich, zufällig und isolierend, ohne zu erfüllen.

Nach Kierkegaard bewegt sich das lebendige Dasein aber zwischen diesen Gegensätzen in der Gestalt des existierenden Denkers. Darum referiert Jaspers Kierkegaard so: „Was ist das Selbst? ‘Selbst bedeutet eben den Widerspruch, dass das Allgemeine gesetzt ist’. Der Mensch existiert nicht, wenn er nicht als ‘Einzelner’ existiert. Er kann sich in kein Allgemeines auflösen, ohne die Existenz zu verlieren; sofern er aber bloß Einzelner ist, ist er kein Selbst. Selbstwerden heißt, dass das Allgemeine im Einzelnen wird und keines von beiden beiseite geschoben ist“.⁹⁴ In Anlehnung an Kierkegaard kommt Jaspers auf den Begriff des Selbst zu sprechen und erklärt, wie sich das Selbst als das Einzelne und das Allgemeine in sich Schließende verwirklicht: „Unter dem ‘Selbst’ wird im Sprachgebrauch sowohl der losgelöste, sich widersetzende Einzelne als auch gerade der Hingegebene, im Ganzen aufgelöste und Eingegliederte als ‘wahres Selbst’ verstanden. Beide Gestalten sind als entgegengesetzte uns anschaulich. Hier dagegen wird immerfort gesucht die dritte Gestalt: das Selbst, das als Einzelnes zugleich das Allgemeine ist. Dieses Paradoxe ist aber nie, ist nicht als Gestalt anschaulich, ist nur werdend, ist das Lebendige“.⁹⁵

Um auf die Frage zu antworten, wie sich Allgemeines und Individuelles zueinander verhalten, indem sie einander bewirken, stellt Jaspers dar, wie das allgemeingültig-ethische Prinzip von Kant im konkreten Fall „die ethische Lebendigkeit“⁹⁶ bekommt, d.h. sich für den Einzelnen bindend objektiviert. Darin bekundet sich das philosophische Prinzip des formalen Anzeigens; wir werden es im nächsten Kapitel genauer betrachten. - Nach Jaspers drückt Kant die Allgemeingültigkeit des Ethischen in diesem Satz aus: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“⁹⁷. Aber diese Formulierung ist nur formale Bestimmung, ohne Inhalt. „Als das Allgemeingültige kann Kant, wie er selbst ausdrücklich sagt, nur formale Bestimmungen wie

⁹⁴ Ibid. S. 419 – 420.

⁹⁵ Ibid. S. 411.

⁹⁶ Ibid. S. 389.

⁹⁷ KpV, S. 36. Zitat nach K. Jaspers, PsW, S. 387.

diese erfassen. Gerade wie die Logik kann die Ethik nur solche Formen als zeitlose, ewige Gespinste erkennen, ohne die nichts Gültiges besteht“⁹⁸.

Obwohl ohne solche Formen, so Jaspers, nichts gültig ist, kommt es für die konkrete Gesinnung gerade auf den Inhalt an, den diese Formen enthalten. Der Inhalt bleibt ewig individuell, sofern er lebendig ist, und ist deshalb nicht allgemeingültig zu erkennen⁹⁹. Eben daraus geht die Bedeutung des Einzelnen für das Allgemeine hervor und damit die paradoxerweise zusammenwirkende Beziehung zwischen den beiden. So sagt Jaspers: „Dass es hier ein Gesetz gibt, ist das Allgemeingültige, dass dieses Gesetz lebendig ergriffen, erkannt werde, dann aber Unterwerfung entgegen allen Neigungen verlangt, ist der pathetische Appell an den Einzelnen und die Bestimmung seiner Autonomie; hier liegt derjenige Wert, den sich Menschen allein selbst geben können.“¹⁰⁰ Nach dieser existentiellen Überlegung betont Jaspers schließlich, dass der Inhalt des Ethischen nur aus der Existenz allgemeingültig hervorgehen kann. Dies ist etwas, dessen sich Kant nicht bewusst war: „Das Ethische, der Form nach absolut allgemeingültig, ist dem Inhalt nach nur existierend da, wenn das Allgemeingültige zugleich der absolut Einzelne ist“¹⁰¹.

⁹⁸ Ibid. S. 387.

⁹⁹ Vgl. Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid. S. 389.

IV. Kapitel

Im I. Kapitel haben wir schon ausgeführt, wie Kant die Fürwahrhaltensarten erkenntnistheoretisch in *Meinen*, *Wissen* und *Glauben* differenziert, wie Jaspers dieser Kantischen Differenzierung entsprechend die Gewissheitsarten in *Klarheit*, *zwingende Gewissheit*, *Überzeugung* und *Glauben* artikuliert. Dabei haben wir den Begriff des Wissens und den des Glaubens bei Kant und Jaspers in mehrfachen Hinsichten erläutert. Dies allein gibt aber keine Antwort auf die Frage, wie sich das Glauben auf das Wissen im Rahmen des moralischen Vernunftglaubens bzw. des philosophischen Glaubens bezieht und wie sich dieser Vernunftglaube in eine Wissen und Glauben überspannende Metaphysik integriert, m. a. W.: „ob und wie denn nach der Kritik der theoretischen Vernunft überhaupt noch eine Metaphysik möglich sein kann“¹. Im Verlauf unserer Untersuchung wurde klar, dass es in der Problematik des Verhältnisses von Wissen und Glauben bei Kant und Jaspers im Grunde nicht um die epistemologische Frage des Gewissheitsanspruchs oder des Probersteins, sondern um die ontologisch- theologische und lebensphilosophische Frage geht, wie Kant und Jaspers durch das transzendierende Denken zur Auffassung des moralischen Vernunftglaubens bzw. des philosophischen Glaubens als der Wissen und Glauben umfassenden Denkungsart und als der erneuerten Metaphysik im Rahmen der Lebenswirklichkeit gelangt sind. Diese Interpretation hat ihre Rechtfertigung darin, dass Kant und Jaspers in der Klärung des sich an der Vernunft orientierenden Glaubens ihr Hauptanliegen darin sehen, über jede wissenschaftliche Philosophie hinaus den Sinn der Lebenswirklichkeit und des Daseins im praktisch- konkreten Leben zu finden.

Im III. Kapitel haben wir die Grundlagen des Transzendierens erwähnt, die Kant und Jaspers in praktischphilosophischer Hinsicht oder vom existenzphilosophischen Standpunkt aus gefunden haben. In diesem Kapitel beabsichtige ich, Existenz im weitesten Sinne als die Vollzugskraft des Transzendierens und als die Vermittlung zwischen Wissen und Glauben zu untersuchen. Durch diese Untersuchung werden wir zu folgendem Ergebnis kommen: Vom Standpunkt des faktisch-praktischen Lebens aus gesehen bedeuten die Dualität von Wissen und Glauben und die Differenzen der Gewissheitsarten keine absoluten Gegensätze; es bestehen vielmehr Bedingungsbeziehungen und Abhängigkeitsbezüge zwischen diesen beiden Kategorien in der Totalität der menschlichen Existenz.

¹ H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glauben* in *Philosophie in synthetischer Absicht*, S. 304.

Nach Kierkegaard ist das Vergessen des Existierens ein entscheidendes Merkmal für die Epoche des Systemdenkens und die Spätzeit der Erkenntnistheorie, die das konkrete Ich auf ein weltloses Subjekt reduziert. Er sieht das Unglück unserer Zeit in diesem Vergessen, was uns an die Seinsvergessenheit bei Heidegger erinnert: „Das Malheur der Philosophie kann deshalb nur durch die Aufhebung der Existenzvergessenheit überwunden werden“². Jaspers, der, wie Heidegger, von Kierkegaards existentieller Philosophie des Einzelnen sehr angetan ist, versucht, die philosophische Bedeutung der Existenz in ihren vielen Dimensionen eingehend zu erläutern.

In der Abhandlung *Kant und die philosophische Hermeneutik*³ von 1975 berichtet Gadamer, auf welchem philosophiegeschichtlichen Hintergrund Heidegger und Jaspers zu dem Verständnis des menschlichen Seins als Existenz gelangt sind. Dabei fällt auf, dass er davon ausgeht, dass Heideggers existentielle Grundbestimmung des menschlichen Daseins als Faktizität und Existenz, welche anders als „das phantastisch idealisierte Subjekt“⁴ im Idealismus „Geworfenheit“ und zugleich „Entwurf“ bedeutet, von Kants Grundgedanken: „der auf Hinnahme des Gegebenen angewiesene menschliche Verstand“⁵ entscheidend beeinflusst wird. Diese Einwirkungsgeschichte gilt auch für Jaspers, wie wir gezeigt haben, obwohl Gadamer ihn hier nicht nennt. Gadamer bezeichnet Heideggers Kantrezeption als „die Öffnung eines neuen Zugangs zu dem ursprünglichen Kant“⁶.

Gadamer schreibt: „Auf dem Wege seiner eigenen ontologischen Vertiefung des lebensphilosophischen Ansatzes und inmitten aller Kritik an der Bewusstseinsphilosophie der Neuzeit entdeckt Heidegger nun plötzlich Kant. Und zwar gerade das an Kant, was der Neukantianismus und sein phänomenologischer Ausbau verdeckt hatten: die Angewiesenheit auf das Gegebene. Gerade weil menschliches Dasein kein freier Selbstwurf ist, keine Selbstverwirklichung des Geistes, sondern Sein zum Tode, und das heißt wesentlich endlich, kann Heidegger in Kants Lehre von dem Zusammenwirken von Anschauung und Verstand und der Einschränkung des Verstandesgebrauchs auf die Grenzen möglicher Erfahrung eine Vordeutung auf seine eigenen Einsichten erkennen. Insbesondere die transzendente Einbildungskraft, dieses rätselhafte mittlere Vermögen des menschlichen Gemütes, in dem

² F. W. Veauthier, *Karl Jaspers – Martin Heidegger: Zur Ambivalenz der Existenzphilosophie*, in *Karl Jaspers zu Ehren – Symposium aus Anlass seines 100. Geburtstag*, hrsg. von F. W. Veauthier, S. 46,

³ Vgl. H. G. Gadamer, *Kant und die philosophische Hermeneutik*, in *Kant – Studien*, Bd. 66.

⁴ *Ibid.* S. 398.

⁵ *Ibid.* S. 401.

⁶ *Ibid.* S. 400.

Anschauung und Verstand, Rezeptivität und Spontaneität kooperieren, lässt ihn Kants eigene Philosophie als eine endliche Metaphysik deuten“⁷.

Dies deutet auf die Nähe von Kant zu den Existenzphilosophen hin. Wirkungsgeschichtlich gesehen zeichnet Kants Grundgedanke des Rezeptivität und Spontaneität zusammenbindenden Verstandes die Grundbestimmung der Existenz als copula bei Jaspers sowie bei Heidegger vor.

Kant will im *Opus Postumum*⁸ „die Position des Menschen als den Ort der Vermittlung“ zwischen der Idee des Gottes und der Idee der räumlich- zeitlichen Welt bestimmen⁹. Kants Nachfolger Jaspers ist auch wahrheitstheoretisch und anthropologisch ähnlicher Meinung. Aber Jaspers entwickelt von diesem philosophisch-anthropologischen Verständnis Kants ausgehend seinen eigenen Grundgedanken vom Menschen. D.h. er versteht den Menschen als die Existenz, welche durch ihren faktisch- geschichtlichen Lebensvollzug die objektiv gegenständliche Welt und den subjektiv gewissen Glauben umfassend vermittelt. In diesem existentiellen Verständnis des Menschen liegt die Einsicht in den Zusammenhang zwischen Wissen und Glauben. Daher können wir das Problem des Verhältnisses von Wissen und Glauben allgemein auf dieser Ebene der Existenz betrachten. Dabei werden wir zu der Auffassung gelangen, dass der Zusammenhang der praktischen Philosophie, in dem nach Kant der Gewissheitsanspruch des moralischen Vernunftglaubens begründet werden kann, auf den faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug der Existenz zurückgeführt werden soll, um sowohl die Tiefe als auch die Verwirklichungskraft des moralischen Vernunftglaubens zu erhellen. Zwar hält Kants Philosophie den Grundgedanken der Existenz fest, und dieser Grundgedanke macht den Vernunftglauben als die Wissen und Glauben umfassende Lebenswirklichkeit bei Kant möglich. Aber bei Kant findet sich weder ein thematisch entwickelter Begriff der Existenz noch das Verständnis des faktisch-geschichtlichen Lebensvollzugs des Einzelnen. Darin liegt der Grund, warum er bei der Klärung des subjektiven Grundes des moralischen Vernunftglaubens (der moralischen Gewissheit) schwankt und weshalb sein Versuch, durch den praktischen Weg dem Glauben Gewissheit zu bestätigen, misslungen scheint, wie wir in Abschnitt 4-2 dieses Kapitels sehen werden.

⁷ Ibid. S. 401.

⁸ Vgl. I. Kant, *Opus Postumum* I, AA Bd. XXV, S. 121.

⁹ D. Henrich, *Wissen, Vergewisserung und die Frage 'Was ist der Mensch'?*, in *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*, Reinhard Brunner und Peter Kelbel (Hg.), S. 41.

1. Die philosophische Situation im 19. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts und die Philosophie der Existenz

Die philosophische Situation vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts zeichnet sich durch die Vorherrschaft der sogenannten streng wissenschaftlichen Philosophie aus, welche die Entwicklung der Wissenschaft ins Zentrum stellt. Husserl, ebenso wie sein methodisches Vorbild Descartes, wollte die Philosophie als strenge Wissenschaft begründen. Deshalb geschieht es „eine radikale Abwehr vom Idealismus“¹⁰. Damals hatte sich „die Basis der Philosophie vom Selbstbewusstsein auf die 'gedankenbildende' Arbeit des Lebens hin verlagert“¹¹.

Unter dem Einfluss von Nietzsche und Kierkegaard versuchten viele junge Philosophen wie Heidegger und Jaspers, sich gegen alle geschichtslose Spekulation wendend „aus der hermeneutischen Bewegtheit des Lebens“ und „unter Berufung auf die Geschichtlichkeit des Daseins“¹² zu philosophieren. Unter den Neukantianern versuchte die Marburger Schule sogar, „den Bann des transzendentalen Denkens zu brechen, und der alte Natorp ging hinter alle Logik zurück auf das 'Urkonkrete'“¹³, welches dem Begriff des jungen Heidegger vom „Urphänomen“ oder von der „Urwissenschaft“ entspricht. Heidegger und sein damals engster philosophischer Genosse Jaspers setzten das Faktische allen spekulativen Begriffen entgegen. Darum entwickelte Heidegger den Begriff der „Faktizität“, der von Jaspers grob vorgezeichnet worden war und „eine Grundbestimmung des menschlichen Daseins“ bedeutet.

Zu Anfang seines Philosophierens bemüht sich Jaspers unablässig, die gegenwärtige Situation der Philosophie zu verstehen, um ihr ihre eigentliche Idee zurückzugeben. In einem autobiographischen Nachwort sagt er, dass er zu Beginn seines Denkens immer von einer „lebentragenden Philosophie“ inspiriert war¹⁴. Wie Kant durch Zurückweisung der Schulphilosophie und durch Anerkennung der weltbegrifflichen Philosophie das Ideal der Philosophie erneuern will, so will Jaspers gegenüber dem Neukantianismus, insbesondere Rickert, und gegenüber der Phänomenologie als strenger Wissenschaft, die Philosophie wieder lebendig machen. In dieser Absicht wendet er sich gegen eine Isolierung der Philosophie als spezialisierte Disziplin mit dem Selbstverständnis partikularer Fachwissenschaft. Er will Philosophie zurück an das ursprüngliche philosophische Fragen binden, welches jedem Menschen mit seinem Menschsein gegeben ist. Daher setzt er Philosophie im konkreten faktischen Leben des Menschen an und aktiviert ihre Rolle als

¹⁰ H. G. Gadamer, *Kant und die philosophische Hermeneutik*, in *Kant – Studien*, Bd. 66, S. 399.

¹¹ *Ibid.* S. 398.

¹² *Ibid.* S. 400 und 401.

¹³ *Ibid.* S. 399.

¹⁴ K. Jaspers, Nachwort zur *Philosophie*, in *Philosophie*, 1955., S. XXX,

Gesamtdeutung des menschlichen Lebens. Für ihn ist das Ziel der Philosophie, in der gegenwärtigen Situation der Fragmentarisierung des Wissens und der Lebensorientierungen eine Richtung auf „das Ganze und Eine“ zu suchen¹⁵.

Daher findet er die eigentliche Aufgabe der Philosophie im faktischen Leben und im Selbstsuchen des Menschen im Kontakt mit Gott: „Die große Aufgabe der Philosophie wurde diese: ohne Preisgabe der Wissenschaften, prüfend an deren Maßstab zwingender Gewissheit sich in dem zu vergewissern, woraus wir leben“¹⁶. „Die bleibende Aufgabe des Philosophierens ist: eigentlich Mensch werden dadurch, dass wir des Seins innwerden; - oder dasselbe: Selbstwerden dadurch, dass wir Gottes gewiss werden“¹⁷. Aus dieser Konzeption der Philosophie werden die jeweiligen konkreten Situationen des Lebens, Existenz und Transzendenz, zu seinen philosophischen Hauptthemen. Darum wird auch seine Philosophie zum philosophischen Glauben.

Die Philosophie in Gestalt des philosophischen Glaubens sucht nicht die wissenschaftliche, objektive, allgemeingültige Antwort, sondern eine Vergewisserung, bei deren Gelingen die Ganzheit des Menschen anklingt. Philosophieren beginnt nun mit Existenz, d.h. Philosophie wird im inneren Handeln eines jeweils einzelnen Lebens aktiviert. Philosophie sollte eine Bewegung um die Existenz des Philosophierenden herum sein, solange Existenz der Ursprung des eigentlichen Wissenwollens ist¹⁸. Daher sagt Jaspers: „Der Mittelpunkt des Philosophierens wird erst erreicht im Bewusstsein möglicher Existenz“¹⁹. Also ist Existenz als das eigentliche Wissenwollen die Triebkraft des Philosophierens im Sinne des philosophischen Glaubens. Aber dies besagt nicht, dass Philosophieren Existenz zum letzten Ziel hat. Um ein solches mögliches Missverständnis auszuräumen, sagt Jaspers: „Keinen Augenblick habe ich die Existenzerhellung zum alleinigen Thema der Philosophie machen wollen. Die Existenzerhellung war ein unerlässliches Moment des Ganzen, aber nicht das Ganze selber“²⁰.

Der philosophische Glaube ist andererseits „ein Transzendieren des Menschen, das Antwort auf die letzten Fragen der Metaphysik, Anthropologie und Ethik sucht“²¹. Das transzendierende Denken bahnt den Weg zum Ursprung des Glaubens. Glaube und Existenz sind aber miteinander verbunden. Glaube geht nicht von dem Grenzbewusstsein der Welterfahrung, sondern von der Freiheit der Existenz und von der existentiellen Wirklichkeit

¹⁵ Vgl. I, S. 322.

¹⁶ Ibid, S. XXV.

¹⁷ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 124.

¹⁸ Vgl. II, S. 5.

¹⁹ K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 43.

²⁰ II, S. XXIII.

²¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 83.

aus. Daher formuliert Jaspers: „Glaube heißt das Bewusstsein der Existenz in Bezug von Transzendenz“²².

2. Existenz als ein verknüpfendes Drittes - nie nur Objektives und nie nur Subjektives

Was ermöglicht, dass man, ohne Subjektivität oder Objektivität zu verabsolutieren, in der Spannung zwischen den beiden bleibt oder von einer Seite zur anderen und umgekehrt hin und hergeht? Nach Jaspers ermöglicht es der existentielle Charakter des Menschen, d.h. der Mensch ist Existenz, sei es als mögliche Existenz oder als wirkliche²³, und die Existenz ist „als ein Drittes, nie nur Objektives und nie nur Subjektives“²⁴ zu denken. Also entwickelt Jaspers seine Existenzphilosophie zwischen Subjektivismus und Szientismus, und zwar so, dass der Gedanke der Existenz den von Simmel vorgestellten dritten Weg des Denkens als das Ideal der Philosophie bahnen kann. - Von diesem Weg redet Simmel: „Es muss im Menschen ein Drittes geben, jenseits ebenso individueller Subjektivität wie des allgemein überzeugenden, logisch- objektiven Denkens, und dieses Dritte muss der Wurzelboden der Philosophie sein“²⁵ -.

Die Existenz ist imstande, das Dritte zu sein, weil sie paradoxerweise immer in der ganzen Polarität, nicht nur auf einer Seite ist. Der Bezugspunkt der Ideen macht es möglich, dass die Existenz als das Dritte an den beiden Polaritäten zugleich teilnimmt. Einerseits tritt Existenz also durch Teilnahme an den Ideen, die als Geist ihre Wirklichkeit haben, in die Objektivität über. Andererseits tritt Existenz durch Erscheinung im Einzelnen als Idee seiner Persönlichkeit in die Subjektivität über. Wie Kant im *Opus Postumum* das Ich als eine Idee, „näher hin als dritte, verknüpfende Idee, als ‚copula‘“²⁶ versteht, findet sich auch bei Jaspers diese Auffassung des Ich als der verknüpfenden Idee. Allerdings bin Ich selbst nicht meine Idee, aber ich verwirkliche mich in der Idee. Die Charakteristik der Existenz als des Dritten zeichnet die Zugangsweise zur Existenz vor, d.h., will man die Existenz angemessen darstellen, muss man auf ihre Charakteristik des Dritten achten. Also vollzieht sich die Existenzerhellung nicht in objektloser Kommunikation bloß Einzelner, auch nicht in der

²² K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 28.

²³ Textanalytisch gesehen spricht Jaspers oft von „möglicher Existenz“ und weniger häufig von „Existenz“. Nach Jaspers ist Existenz nicht ein Sosein, sondern bloß ein Seinkönnen, und insofern immer mögliche Existenz: „Existenz ist nicht Sosein, sondern Seinkönnen, das heißt: ich bin nicht Existenz, sondern mögliche Existenz. Ich habe mich nicht, sondern komme zu mir“. Vgl. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S. 118.

²⁴ I, S. 327.

²⁵ G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, S. 82.

²⁶ R. Wimmer, *Die Religionsphilosophie des ‚Opus Postumum‘*, in *Kant über Religion*, S. 197.

Objektivität des Weltenseins als betrachtetem und hervorgebrachtem Ganzen, sondern in der Teilnahme an beidem²⁷.

Jaspers betont die Vollzugskraft des Transzendierens in der Existenz, wenn er sie „als Bewegung der Auflösung der Subjektivität zur Objektivität und der Objektivität zur Subjektivität“²⁸ bezeichnet. Denn diese Bewegung der Existenz ist nichts anderes als das Transzendieren im Sinne des Umschlagens von Objektivität in Subjektivität und umgekehrt: Einerseits ist die Objektivität des Wirklichen nicht schon das empirisch Bestehende. Kantisch gesagt wird keine Gestalt der Objektivität zum Sein schlechthin, d.h. zum Ding an sich. Alles Objektive erscheint immer auf diese Weise, dass es als Bestehendes *subjektiv* anerkannt wird, als Richtiges *mir* wichtig wird, als Wirkliches *mich* angeht²⁹. In den Wendungen „subjektiv anerkannt wird“, „als etwas mir wichtig wird“ und „als etwas mich angeht“ bekunden sich eben die existentiellen Momente, die „das Nurobjektive“³⁰ in die Subjektivität sozusagen umschlagen lassen³¹.

Andererseits ist „das Nursubjektive“³² ohne Inhalt und Gegenstand das schlechthin Inkommunikable. Deshalb stellt Jaspers fest: „Das Subjektive ist selbst erst, wenn es objektiv wird“³³. „Die Subjektivität nimmt ihrerseits die Gestalt der Objektivität an, in der sie nicht mehr nur Subjektivität ist, als sie jeder Mitteilbarkeit entginge“³⁴. Die Gestalten der Objektivität bestimmen, erregen und überliefern der Existenz, was aus Existenz selbst entgegenkommend werden kann. Aus diesem Grunde soll die Existenzerhellung immer mit der Frage nach den Gestalten der Objektivität beginnen.

Im Transzendieren überschreite ich, so erklärt Jaspers weiter, das Objektsein, mich als isoliertes Individuum und als Bewusstsein überhaupt, und so kann ich zu mir selbst als Existenz kommen.

²⁷ Ibid. S. 343.

²⁸ II, S. 344.

²⁹ Vgl. II, S. 344 - 349. Darunter besonders S. 344.

³⁰ II, S. 344.

³¹ Diese Erklärung gibt Jaspers selbst auf der betroffenen Seite 344 nicht, obwohl sie da erforderlich ist, um zu zeigen, aus welchem Grund Existenz, nicht *Subjekt* oder *Ich*, „als Bewegung der Auflösung der Subjektivität zur Objektivität und der Objektivität zur Subjektivität“ zu bezeichnen ist. Unsere Erklärung geht aber gerade von dem Untertitel auf derselben Seite: *Existenz als Bewegung der Auflösung der Subjektivität zur Objektivität und der Objektivität zur Subjektivität* aus, ist darauf begründet, dass Jaspers im vierten Hauptteil der *Philosophie II: Existenz in Subjektivität und Objektivität* oft Subjekt oder sein sinnverwandtes Wort wie z.B. „mir“ oder „Ich“ ohne Weiteres mit Existenz verwechselt. Diese Verwechslung ist begrenzt akzeptabel, weil jede Existenz selbst zugleich Subjekt ist. Aber man soll dennoch diese beiden nicht gleichsetzen, weil jedes Subjekt zwar schon mögliche Existenz, aber nicht Existenz ist.

³² Ibid.

³³ Ibid. S. 345.

³⁴ Ibid. S. 349. Jaspers verwendet hier, wie schon in der letzten Anmerkung gesagt, das Wort „Subjektivität“ als Synonym für Existenz.

In meiner konkret- geschichtlichen Situation eigne ich mir das Objektsein an und verwandle seinen Sinn. Aber in diesem Vollzug meines Existierens verlasse oder negiere ich das Objektsein nicht. Denn ich kann meinem Selbst und darin der Transzendenz nur im Wissen von dem Objektsein gewiss werden³⁵. Auf den eben dargestellten Begriff der Existenz bei Jaspers trifft Bollnows Auffassung von der Existenz als „letzten Kern“ des Menschen nicht zu, wenn er damit etwas Beständiges meint, das nach der Abstrahierung des Objektseins von mir übrig bleiben kann³⁶. Existenz sucht das Objektsein „als Form und Gestalt des Lebens, möchte aufgehoben sein in ein objektives Ganzes, dessen Glied sie wird. Sie verlangt nach dem ihr gegenüberstehenden Maßstab, der gültig wird“³⁷. Sie drängt andererseits auch zum sogenannten Subjektiven, indem sie sich das Objektive für sie aneignet, ohne es in seiner Objektivität zu verderben. Denn „das Objektive als solches bleibt ihr leer, ein fremdes Anderes“³⁸.

Also ist Existenz weder als isoliertes Subjekt noch als vorhandenes Objekt zu verstehen. Sie erscheint „als jeweilige Totalität von Objektivität und Subjektivität“³⁹. In diesem Sinne redet Jaspers von „Polarität“: „Existenz ist immer in der ganzen Polarität, nicht auf nur einer Seite“⁴⁰. Eben diese umfassende Charakteristik lässt Existenz als die verbindende Kraft von Wissen und Glauben erscheinen, ohne das eine für das andere aufzuheben -. In dieser Polarität hält man jede Verabsolutierung der Subjektivität und der Objektivität für irreführend. Das verhindert sowohl die Isolierung der bloßen Subjektivität wie auch die Verabsolutierung des objektiven Daseins⁴¹. Denn Existenz als die Bewegung zu der Wahrheit im ganzen erscheint als die Totalität und zugleich als die ganze Polarität von Objektivität und Subjektivität. In ihr bestehen eine Zusammengehörigkeit und Spannung zwischen dem Objektsein als dem allgemein denkbaren und der Existenz als der richtig verstandenen Subjektivität⁴².

Die ganze Polarität lässt die Existenz sich „dynamisch“⁴³ zwischen den beiden Seiten bewegen: „Sein als Universalität und Sein als Existenz sind sowohl aufeinander angewiesen wie miteinander im Kampfe. Ihr Zusammen und ihre gegenseitige Infragestellung lassen

³⁵ Vgl. Ibid. S. 12.

³⁶ Vgl. O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, 1 Auflage, in „*Systematische Philosophie*, hrsg. von Nicolai Hartmann, S. 329,

³⁷ II, S. 337.

³⁸ Ibid. S. 337.

³⁹ Ibid. S. 343.

⁴⁰ Ibid. S. 343.

⁴¹ Vgl. Ibid. S. 344 – 346.

⁴² Unter dem Begriff Dasein und Erschlossenheit erklärt Heidegger in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* sehr systematisch und tiefgreifend einen solchen erkenntnistheoretisch spezifischen Topos der Existenz.

⁴³ Ibid. S. 422.

weder eine zum Beistand führende Synthese zu, noch lassen sie eine der beiden Seinsweisen verschwinden“⁴⁴.

Wir als Existenz sind der Wille zum Ganzen des Äußeren und des Inneren, während wir als Dasein, als Geist und als Erkennende ein jeweils partikularer Wille sind, der sich auf ein Partikulares bezieht⁴⁵. Dieser Wille, welcher der geschichtliche Vollzug der Bewegung zur Wahrheit im Ganzen ist, wendet sich immer gegen Verabsolutierung: „Er spricht nur in der Wirklichkeit des Existierenden durch die Geschichtlichkeit des Einsatzes auf dem Wege zum Ganzwerden. In allem Gewussten, Objektivierten, Gestalteten bewegt er sich als in seinem Medium, ohne hier irgendwo sich festzufahren“⁴⁶. Die Existenz mit dem Willen zum Ganzen vermag daher die Relation zwischen Immanenz und Transzendenz zu bilden, d.h.: mit der Existenz wird eine Dimension eröffnet, welche die Dimension der Immanenz gar nicht aufzuheben braucht, um das Geglaubte zu bewahren.

Wie wir oben erörterten, ist Existenz sowohl das Selbstsein des Menschen, das nicht als Fall eines Allgemeinen gedacht und auch nicht unter ein Allgemeines subsumiert werden kann⁴⁷, als auch die Verbindung zwischen dem Subjektiven (wie Ich selbst oder der Sinn des Daseins) und dem Äußeren. Zu diesem Äußeren gehört nicht nur das objektiv Daseiende, sondern auch die Transzendenz, auf die Existenz immer schon bezogen ist. Die metaphysischen Gebilde, wie z.B. Gedanken über Gott oder Freiheit, haben auch ihre eigene Objektivität. Zwar ist diese metaphysische Objektivität, so Jaspers, weder empirische Wirklichkeit noch zwingende Erkenntniswirklichkeit. Aber sie ist, wenn auch geschichtlich und daher im Wandel und im Verschwinden, für die Existenz gegenständlich. In metaphysischer Objektivität wird sich Existenz ihrer Transzendenz⁴⁸ bewusst. In diesem Sinne wird die Existenz zum Erscheinungsort der Objektivität von Transzendenz.

Dieser spezifische Topos der Existenz bestimmt auch die drei Schritte des Transzendierens, die Jaspers in *Von der Wahrheit* folgendermaßen darstellt: „Von der Existenz zur Transzendenz gehen also drei Wege: Der erste Weg führt durch die Welt hindurch, durch die Vitalität des Daseins, die Spiritualität des Geistes und durch das Weltwissen. Kontemplativ liest Existenz in allem Weltsein mögliche Chiffreschrift. Der zweite Weg führt durch die Spekulation des Bewusstseins überhaupt [...]: in einem formalen Transzendieren reinen Denkens wird Existenz im scheiternden Denken der Transzendenz

⁴⁴ Ibid. S. 422.

⁴⁵ Vgl. W, S. 587 und II, S. 159.

⁴⁶ W, S. 596.

⁴⁷ Vgl. II, S. 4 ff.

⁴⁸ Vgl. Ibid. S. 341.

inne. Der dritte Weg ist ein Sichttreffen und Zusammenfallen von Existenz und Transzendenz in der unio mystica [...]“⁴⁹. Mir scheint, dass diese drei Prozesse im Einzelnen erklären, wie die Existenz den Vernunftglauben bzw. den philosophischen Glauben als die Wissen und Glauben umfassende Glaubensform verwirklicht.

3. Wissen und Glauben im faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug der Existenz

Während Jaspers das Verhältnis von Glauben und Wissen in seinem Frühwerk *Psychologie der Weltanschauungen* von 1919 systematisch und eingehend behandelt, wird die damit aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Existenz und Erkenntnis dabei nur sporadisch erörtert. Dieses Thema wird erst im Hauptwerk von 1932, in der *Philosophie*, zu einem zentralen Thema.

In *Von der Wahrheit* betont Jaspers, dass er durch eine umfassende Beschreibung der Rationalitätsformen in diesem späteren Werk die Verwurzelung des Wissens im Lebensvollzug zeigen will: „Daher gründet logisches Wissen sich zwar auf die Wissenschaften als die deutlichsten gegenständlichen Wissensformen, aber ebenso sehr auf das Denken des Alltags, auf jede Weise von Erfahrung, auf das Tun und Entscheiden der Praxis, auf alle menschlichen Gehalte“⁵⁰.

Die reinste wissenschaftliche Erkenntnis selbst ist an einen Standpunkt innerhalb lebensweltlicher Interessen gebunden. In der Überlegung zum Verhältnis von Wissenschaft und Lebensvollzug kommt Jaspers` Kritik an den Einzelwissenschaften und der wissenschaftlichen Philosophie zum Ausdruck. Im Werk *Die Idee der Universität* entwickelt er dazu den Begriff der „Lebensform“⁵¹. Wissenschaft soll Jaspers zufolge auch eine der Lebensformen sein. Der Satz: „Eine Spezialfakultät braucht als Grundlage ein echtes Lebensgebiet“⁵² präsentiert den Fundierungszusammenhang zwischen Wissenschaft und Lebensvollzug. Die mögliche Lebensform wissenschaftlicher Praxis ist auf einen Antrieb des Immer-mehr-wissen-wollens zurückzuführen.

Jaspers weist sogar auf den genetischen Bezug der alltäglichen Lebenserfahrung der Existenz zur Wissenschaft hin. Nach Jaspers ist Wissen im Altertum aus der Praxis jeweils eines besonderen Daseins entsprungen: Aus der Heilpraxis entstand die Medizin, aus dem

⁴⁹ W, S. 144.

⁵⁰ Ibid. S. 3 ff.

⁵¹ Vgl. K. Jasper, *Die Idee der Universität*, S. 87 ff. Dazu verwendet Jaspers die Begriffe „Lebensgebiet“, „Lebensraum“, „Lebensbereich“, „Lebensmacht“, „Lebensfrage“ und „das herangebrachte Material faktischen Wissens und Könnens“.

⁵² Ibid. S. 86.

Bauen Technik und Mathematik, aus der kirchlichen Religion die Theologie und aus dem öffentlichen Leben Rhetorik und Jura⁵³. Dies heißt aber nicht, dass Jaspers die Praxis für die einzige Herkunft der Wissenschaft hält. Er weiß auch, dass die objektive Gewissheit eine der großen grundlegenden Tatsachen im Dasein ist. Das Zwingende als solches ist einerseits ungeschichtlich, und Wissenschaften meinen daher ein zeitlos Gültiges. Also ist Anziehungskraft zum Beispiel allgemeingültig schon da, bevor sie vom Forscher in einem bestimmten Zeitraum theoretisch herausgefunden wurde. Aber die Bedeutung einer solchen Theorie oder das Interesse an ihr ist immer nur im Zusammenhang mit dem faktisch-geschichtlichen Alltagsleben zu bestimmen. Denn Wissenschaften „bewegen sich selbst als geschichtliche Wirklichkeit“⁵⁴. Aus diesem Grund ist das zwingende Wissen andererseits geschichtlich bedingt.

Um seine eigene Auffassung vom Verhältnis von Praxis und Erkenntnis klar zu unterstreichen, zitiert Jaspers V. von Weizsäcker: „Wir müssen handeln, um zu tieferer Erkenntnis zu kommen“⁵⁵. Er sagt jedoch kurz vorher, dass Praxis und Erkenntnis sich wechselseitig beeinflussen, indem wirksame Praxis einerseits ständig auf klarster Erkenntnis gründet, und die Praxis andererseits wieder ein Mittel der Erkenntnis wird⁵⁶. Wie im zitierten Satz von Weizsäcker angedeutet, hält Jaspers sich aber von vornherein daran, dass die Praxis bzw. der Lebensvollzug genetisch fundamentaler und umfassender ist als die Erkenntnis.

Wie steht es mit dem Glauben? Der Glaube ist eine Sache der Persönlichkeit. In diesem Glauben gibt es keine Sicherheit des Wissens, sondern nur Gewissheit in der Praxis des Lebens. M.a.W. entsteht die Gewissheit des Glaubens aus der Lebenspraxis des Einzelnen. „Das Denken des Glaubens ist in der Schweben von Bestimmbarkeiten, er selber unbedingt ohne Bestimmbarkeit. Er scheint immer im Denken und in der Lebenspraxis, im Denken der ‚Sache‘ und in der sie denkenden Persönlichkeit“⁵⁷.

In der Abhandlung *Wissen, Vergewisserung und die Frage Was ist der Mensch?* diskutiert Henrich die Frage, aus welchem erkenntnistheoretischen und philosophisch-anthropologischen Grunde Fahrenbach als Jaspers-Nachfolger Fürwahrhaltensarten in Wissen und Glauben differenzierte. Nach Henrich liegt die Notwendigkeit der Trennung des Wissens vom Glauben bei Fahrenbach darin, dass der „Stellenwert“ des Wissens bzw. Arguments über die Welt in der Erkundung dessen begrenzt ist, „was je einer als die persönliche

⁵³ Vgl. I, S. 129.

⁵⁴ Vgl. I, S. 209.

⁵⁵ Zitat nach Jaspers, in Aps, S. 662.

⁵⁶ Vgl. Ibid.

⁵⁷ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, S 187.

Überzeugung seines eigenen Lebens anzunehmen vermag⁵⁸. Also ist Fahrenbachs ebenso wie Jaspers` Differenzierung paradoxerweise dadurch gerechtfertigt, dass es nicht nur das Welt-dasein als den Gegenstand des Wissens gibt, sondern auch den einzelnen Menschen der Existenz, der das Welt-dasein in seiner eigenen Lebenssituation wahrnimmt.

Zu Recht siedelt Henrich die Differenzierungsproblematik auf der existentiellen Ebene der Lebenspraxis an. Auf dieser existentiellen Ebene versucht er, die Problematik des Verbindlichkeits- und Überzeugungsanspruchs zu paraphrasieren. Darum sagt er: „Sie [die Menschen] wenden sich also, mit Jaspers zu sprechen, letztlich nicht an die Vernunft, sondern an die Existenz des Menschen. Finden sie in ihr [der Existenz] keine Resonanz, dann bleibt, worauf sie ausgreifen, ohne Verbindlichkeit. Sofern sie aber diese Resonanz finden, helfen sie dazu, eine Überzeugung zu begründen oder zu vertiefen⁵⁹. Gemäß „den epistemischen Modalitäten“ gehört die angeführte existentielle Dimension nicht zum Wissen, sondern zum Glauben. Die Angewiesenheit der Verbindlichkeit und der Überzeugung auf die Existenz zeigt die entscheidende Rolle des Glaubensbereichs. Die Unterscheidung von Wissen und Glauben öffnet also „einen Bereich für die Lebensorientierung [...], der den Ansprüchen an ausweisbares Wissen gar nicht unterworfen werden darf⁶⁰.

Damit haben wir hervorgehoben, dass die Existenz und das Wissen nicht nur aufeinander bezogen sind und das zwingende Wissen im faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug der Existenz entsteht, welche sich auf Transzendenz bezieht und damit das Leben religiös im weitesten Sinne orientiert. Aber dies bedeutet nicht, dass die Grenze zwischen Wissen und Glauben durch die Vermittlung der Existenz ausgelöscht wird. Aus der Existenzerhellung geht zwar die existenzielle Bedeutung des Wissens hervor. Aber die Existenzerhellung vermittelt kein neues Wissen. Durch sie schlägt Wissen nicht in Glauben um. Wissen und Glauben befinden sich immer in zwei verschiedenen Bereichen. Deshalb kann man vom Wissen zum Glauben nur durch einen Sprung aus der Gebundenheit der objektiv empirischen Welt gelangen.

Wir wollen nun die Bezogenheit des Lebensvollzugs der Existenz auf ihre Geschichtlichkeit und auf ihre Wirklichkeit bzw. Faktizität im Einzelnen skizzieren. Diese Bezogenheit wird strukturell und im Entwicklungszusammenhang bei Kant, Jaspers und Heidegger eingehend

⁵⁸ D. Henrich, *Wissen, Vergewisserung und die Frage 'Was ist der Mensch'?*, in *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*, Reinhard Brunner und Peter Kelbel (hrsg.), S. 25.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid. S. 27.

dargestellt, wenn wir am Ende dieses Kapitels den Einfluss der Faktizität und des Lebensvollzugs der Existenz auf die Wissenschaft erwähnen.

Für den moralischen Vernunftglauben bei Kant sowie für den philosophischen Glauben bei Jaspers ist die Freiheit die unentbehrliche Voraussetzung, wie unsere bisherige Erörterung zeigte. Nach Jaspers macht das Transzendieren in der philosophischen Weltorientierung unsere Freiheit fühlbar⁶¹. Aber dadurch vermag sie noch nicht, sich zu verwirklichen. Daher sagt Jaspers: „[Freiheit] erweist sich nicht durch meine Einsicht, sondern durch meine Tat“⁶². „Ich bin ihrer für mich gewiss, nicht im Denken, sondern im Existieren; nicht im Betrachten und Fragen nach ihr, sondern im Vollziehen“⁶³. Daraus geht hervor, dass der Lebensvollzug der Existenz, der immer in konkreter Geschichte steht, entscheidend für das Transzendieren der Freiheit ist.

Ich selbst lebe geschichtlich existierend meine Wirklichkeit, indem ich in meiner existentiellen Geschichtlichkeit Gegenstände ergreife und mir aneigne. Diese existentielle Aneignung geschieht nicht in der Spekulation, sondern eben in der bestimmten geschichtlichen Situation der Existenz. Daher betont Jaspers mehrfach die Aneignung in der konkreten Situation: „Wer nur die Menschheit liebt, liebt gar nicht, wohl aber, wer diesen bestimmten Menschen liebt. Wer rational konsequent ist und Verträge hält, ist noch nicht treu, sondern wer als eigen übernimmt und sich gebunden weiß an das, was er tat, und wo er liebte. Wer die richtige Einrichtung der Welt für immer will, will gar nichts, sondern wer in seiner geschichtlichen Situation das Mögliche als das Seinige ergreift“⁶⁴. Jaspers präzisiert die Art der Teilnahme der erlebend verstehenden Subjektivität am Erkenntnisprozess, indem er Erkenntnis so wie alle menschlichen Gedankengüter immer in Bezug auf die ganzheitlichen Aspekte des Menschen mehrdimensional betrachtet, ohne sie im Feld des nur Subjektiven oder Emotionalen anzusiedeln. Daher ist der Vorwurf, dass Jaspers` Philosophie Subjektivismus oder Emotionalismus sei, irreführend. Jaspers meint z. B. mit dem Satz „Ich verifiziere durch mein Selbstsein [...]“⁶⁵ nicht, dass das subjektive Urteil letztes Wahrheitskriterium sei. Stattdessen will er damit eher sagen, dass der Sinn aller Gedankengüter immer auf den faktischen Lebensvollzug und das Selbstverständnis eines handelnden Individuums angewiesen ist, so dass der Sinn aller Gedankengüter, damit auch die Gedankengüter selbst, abstrahiert von diesem Zusammenhang nicht begriffen werden können.

⁶¹ Vgl. W, S. 104.

⁶² II, 176.

⁶³ Ibid. S. 186.

⁶⁴ I, S. 16.

⁶⁵ III, S. 150.

Durch die Aneignung wird ein Einzelnes, dem ich mich zuwende, für mich das Einzige. Die existentielle Geschichtlichkeit verwandelt das Wirkliche und lässt es sich zugleich als das für mich Absolute offenbaren. Die eigentliche Wirklichkeit, welche auf mich faktisch und konkret einwirkt, ist deshalb immer geschichtlich und existentiell. Gewöhnlich glaubt man, dass das objektive Dasein die letzte Wirklichkeit sei. Dagegen sind für das existentielle Denken alle Gegenstände nur im Lebensvollzug der Existenz für mich gegenwärtig. Dieser Lebensvollzug und das in ihm Gegenwärtige ist darum mehr als alles objektiv Erkennbare. Auf dieser Ebene kommt es „darauf an, alles Erscheinende wieder zu relativieren aus den absoluten Ursprüngen geschichtlichen Selbstwerdens heraus. Man darf mit keiner Erscheinung als dauernder, allgemeingültig werdender zufrieden sein und muss doch, sofern man existiert, stets mit einer absolut identisch sein“⁶⁶. Wie der eben angeführte Satz zeigt, versteht Jaspers unter dem Objektsein Erscheinung. Aber dies heißt weder, dass die Erscheinung bloßer Schein, noch dass die Existenz dabei das hinter dieser Erscheinung Stehende ist.

Damit ist die existentielle Wahrheit bzw. Faktizität im Umriss dargestellt. Sie besteht Jaspers zufolge immer aufgrund des konkreten geschichtlichen Lebensvollzugs der Existenz. Trotz des häufigen Vorwurfs des Subjektivismus ist die existentielle Wahrheit als die geschichtliche gar nicht relativ. Sie ist für die Existenz absolut. Um einem solchen Missverständnis vorzubeugen, verbindet Jaspers die existentielle Wahrheit mit der Kommunikation. Die existentielle Wahrheit wird, so Jaspers, im konkret- geschichtlichen Lebensvollzug nicht von mir als isoliertem Subjekt, sondern von mir als Existenz gezeigt, die ohne eine andere Existenz gar nicht sein kann. Daher ist die so offenbarte existentielle Wahrheit nicht nur von mir allein erfahrbar, sondern in Kommunikation mitteilbar. Dies ist in unserer Untersuchung zu beachten, weil es die Mitteilbarkeit des Glaubens, zumindest des Jaspersschen philosophischen Glaubens, als einer der existentiellen Wahrheiten mit ihrer Unbedingtheit impliziert. Jaspers sagt: „Diese Wahrheit ist gar nicht, außer in der Verwirklichung der Kommunikation. Für sich allein ist sie weder da noch vollendet. [...] Es ist die Wahrheit, die erst als Kommunikation und durch sie wirklich ist und somit in ihr erst entspringt, die weder vorher schon da ist und dann mitgeteilt wird, noch ein methodisch erreichbares Ziel darstellt, in dem sie dann ohne Kommunikation gelten könnte“⁶⁷.

⁶⁶ II, S. 124.

⁶⁷ W, S. 972.

4. Die existentielle Dimension bei Kant

Glauben ist vor allem eine persönliche Sache, es kommt in der Verwirklichung des Glaubens auf den einzelnen Menschen in seiner Existenz an, und Existenz ist die Vollzugskraft des Transzendierens zum Vernunftglauben bzw. zum philosophischen Glauben als die Wissen und Glauben verknüpfende Form. Kants moralischer Vernunftglaube bewegt sich, obwohl unbewusst, auch auf der existentiellen Ebene.

Zwar werden von Kant keine existenzphilosophisch wesentlichen Begriffe entwickelt. Aber „Kant bewegt sich denn auch denkend und argumentierend, also zumindest indirekt mitteilend, selbst auf der existentiellen Ebene des moralischen Glaubens“⁶⁸. Daher kann Fahrenbach sagen: „Durch seine geltungs- und gewissheitstheoretische Bestimmung des moralischen Glaubens als eines existentiell-subjektiv motivierten freien (gewählten) Fürwahrhaltens hatte Kant selbst die existentielle Problemsituation aufgedeckt“⁶⁹. Diesen wesentlichen Bezug des Glaubens auf Existenz bei Kant eruiert Fahrenbach durch das Klären des existentiellen Moments des moralischen Vernunftglaubens, und auch Harald Holz deutet die Verhaltenscharakteristik des Glaubens existentiell, wie wir später sehen werden.

Mit den Ausdrücken im unten zitierten Absatz: „individuelle Seite“, „jeder Mensch“ „entscheidet“, „in transzendentaler Freiheit“, „über sich selbst“, „der radikal einzelne“, „ auf den einzelnen Menschen und seine Gesinnung bezogen“ leuchtet Wimmer die existenziell-philosophische Konzeption aus, die in Kants Überlegung zum Wesen der Moral und der aus ihr folgenden Religiosität impliziert werden soll: „In den ersten Stücken seiner philosophischen Religionslehre [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*] arbeitet Kant das Wesen der Moralität nach seiner individuellen Seite heraus: Der gute (bzw. böse) Mensch ist der Mensch guten (bzw. bösen) Willens; jeder Mensch entscheidet in transzendentaler Freiheit nur über sich selbst, wer er (moralisch) ist; er ist der radikal einzelne, der allein in der wesentlichen, nämlich moralischen Hinsicht über sich und sein Leben bestimmt – eine Verantwortlichkeit, der er sich nicht begeben kann, ob er sie nun annimmt oder ablehnt. Insofern Kant Religiosität als mit Moralität material identisch ansieht – Religion ist die Betrachtung der moralischen Pflichten als göttlicher Gebote –, erscheint auch sie als streng auf den einzelnen Menschen und seine Gesinnung bezogen“⁷⁰.

⁶⁸ H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glauben*, in; *Philosophie in synthetischer Absicht - Synthesis in Mind*, S. 319.

⁶⁹ Ibid. S. 391 – 320.

⁷⁰ R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, S. 186.

Ein Blick auf die Unterabschnitte des ersten Stücks der Religionsschrift zeigt, dass Kants Thematisierung der Religion selbst schon existentiell charakterisiert ist. Das erste Stück besteht aus folgenden Gliedern: „I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur“, „II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur“, „III. Der Mensch ist von Natur böse“, „IV. Vom Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur“ und „Allgemeine Anmerkung. Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft“.

Nach Wimmer finden sich Kants existentiell-philosophisch auszulegende Ansätze nicht nur in der Religionsschrift, sondern auch in der ersten Kritik. Daher vergleicht Wimmer den existenzphilosophischen Grundgedanken nicht nur mit Kants Äußerungen in der Religionsschrift, sondern auch mit denen in der ersten Kritik: Danach enthält Kants Religionsschrift das, was dem für Kierkegaard sowie für die Frühphilosophie Wittgensteins und Heideggers zentralen existentiellen Basisbegriff einer Grundentscheidung entspricht. Ähnlich wird Heideggers existenzanalytische Grundfrage des Menschen mit Kants Kardinalfragen im 2. Hauptstück (*Der Kanon der reinen Vernunft*) der *Transzendentalen Methodenlehre* seiner ersten Kritik identifiziert: „Heideggers Daseinsanalytik macht Gebrauch von der Kierkegaardschen Bestimmung des Menschen als eines Wesens, das sich immer schon vor die Frage nach dem Sinn seines Daseins gestellt sieht, vor die Frage zumal, wer er ist, wer er sein kann und sein soll und wie er sich zu diesem seinem Seinkönnen und Seinsollen verhalten soll. Dieser Grundfrage kann der Mensch sich nicht entziehen; denn auch das Ausweichen vor ihr bzw. vor ihrer Beantwortung bedeutet eine bestimmte Weise, sich zu seiner Existenz zu verhalten. Von diesem für die Frühphilosophie Wittgensteins und Heideggers zentralen existenzanalytischen Basisbegriff einer Grundentscheidung oder Grundentschiedenheit, die jeder moralischen oder sonstwie existentiellen Einzelentscheidung logisch voraus- und diese orientierend zugrunde liegt, macht schon Kant Gebrauch, wenn er von der „Denkungsart“ und ihrer „Revolution“ spricht und sie von der „Sinnesart“ und deren „Reform“ abhebt“⁷¹.

Wir wollen uns in der Analyse der existentiellen Dimension bei Kant vorwiegend auf seine erste Kritik beschränken, insbesondere auf das 2. Hauptstück der *Transzendentalen Methodenlehre*, wo Kant das Verhältnis von Wissen und Glauben und den moralischen Vernunftglauben thematisiert. Dabei folgen wir den Positionen von Helmut Fahrenbach und von Harald Holz.

⁷¹ Ibid. S. 8.

4-1. Existenz und Moral

Kants moralischer Vernunftglaube ist existentiell auszulegen, zumal wegen der wesentlichen Bezogenheit der Moral auf die Existenz, da „die ethischen Phänomene als ursprüngliche Existenzphänomene“⁷² verstanden werden sollen.

Das Verhältnis von Existenz und Moral ist für Fahrenbach ein altes Thema seiner Philosophie⁷³. Im Werk *Existenzphilosophie und Ethik* von 1970 versucht er nach einer problemgeschichtlichen Skizzierung, den strukturellen Bezug von Ethik auf Existenz vor allem „auf dem moralischen Standpunkt“⁷⁴ zu präzisieren, während er in der Abhandlung *Meinen, Wissen, Glauben* von 1998 das Verhältnis von Existenz und Kants moralischem Vernunftglauben „auf der existentiellen Ebene des moralischen Glaubens“⁷⁵ betrachtet. Diese Änderung der Perspektiven deutet darauf hin, dass er sich von der Richtung der Philosophie Kants ausgehend im Lauf seines Philosophierens immer enger an die Position der Existenzphilosophie hält.

Aber man findet auch im Werk von 1970 Fahrenbachs Versuch, das Verhältnis von Ethik und Existenz, wenn auch nur am Rande, in „der existenziellen Dimension“⁷⁶ zu beleuchten. Diese pendelnde Perspektive kommt daher, dass Moral für Kant „die ganze Bestimmung des Menschen“⁷⁷ bedeutet, so wie Existenz für die Existenzphilosophie die Grundbestimmung des Menschen darstellt, und sich der junge Fahrenbach in der Bestimmung des menschlichen Wesens zwischen den beiden Perspektiven bewegt.

Wo sich die oben angeführten zwei Perspektiven begegnen, nimmt Fahrenbach die existentielle Perspektive als die fundamentalere an, und zwar aus der Einsicht, dass die Selbstwahl der Kern des moralischen Handelns ist: „Die entscheidende Kategorie für die Konstitution der ethischen Existenz (und ihre Auslegung) ist die Kategorie der Wahl bzw. der Selbstwahl. Durch den Vollzug der Selbstwahl soll die ethische Dimension der Existenz (in ihrem absoluten und konkreten Aspekt) eröffnet werden“. Aber am Ende desselben Absatzes zieht er, Kierkegaard zitierend, folgendes Fazit: „Das aber ist im Grunde die Wahl von Möglichkeiten des Existierens bzw. des Sich-verstehens in Existenz, sofern darin entschieden

⁷² H. Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, S. 3.

⁷³ Außer Fahrenbach versuchte Harald Holz, Kants praktische Philosophie existentiell auszulegen. Vgl. derselben *Philosophischer Glaube und Intersubjektivität – Zum Glaubensproblem bei I. Kant und K. Jaspers*, in *Kant- Studien* Bd. 68, S. 406, und *Das Problem des vollkommenen Menschen bei Kant und Schelling*, in *Kant – Studien*, Bd. 64, S. 357.

⁷⁴ H. Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, S. 9.

⁷⁵ H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glauben*, in *Philosophie in synthetischer Absicht – Synthesis in Mind*, S. 319.

⁷⁶ H. Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, S. 186.

⁷⁷ In Bezug auf Kants Lehre vom Menschen mit seiner Moralphilosophie vgl. J. Schwartländers *Der Mensch ist Person – Kants Lehre vom Menschen* und R. Wimmers *Exkurs: Kants Verwendung des Wortes 'Menschheit' in Kants kritische Religionsphilosophie*.

wird, unter welchen Bedingungen man das ganze Dasein betrachten und selber leben will` (Entweder-Oder II, 180; S. V. II, 153)“⁷⁸.

Mir scheint Fahrenbachs spätere existentielle Perspektive angemessener, um den Menschen in seiner Ganzheit zu bestimmen, weil Existenz als die Grundbestimmung des Menschen tiefer und umfassender als Moral ist.

Im Folgenden wollen wir, Wiederholungen vermeidend, darstellen, was Fahrenbach im Werk von 1970 und in der Abhandlung von 1998 als die existentielle Dimension der Moral bzw. des moralischen Vernunftglaubens bei Kant feststellt.

Im Werk von 1970 hebt Fahrenbach den wesentlichen Zusammenhang zwischen Existenz und Moral allgemein hervor. Wegen des strukturellen Bezugs der Moral auf die Existenz muss „die existenzphilosophische Auslegung der ethischen Dimension“ Vorrang haben. Denn dieser Bezug besteht darin, „dass der Mensch als faktischer Entwurf auf Möglichkeiten des Seinkönnens existiert und sich damit notwendig in der Aufgabe von Wahl und Entscheidung erfährt, für deren Orientierung und Vollzug er je selbst verantwortlich ist“.

Fahrenbach schreibt dem ethischen Menschen als Bestimmungsmomente der existentiellen Dimension „Freiheit und interpersonale Verantwortung“, „Selbstverständnis und sozialer Weltbezug“, „Entscheidung und Einsicht“, „Selbstwahl und mögliche Allgemeinheit“ und „Sinnggebung und Sinnerfahrung“⁷⁹ zu.

Die Grundlage der ethischen Handlung beruht auf der Freiheitsmöglichkeit des Menschen. Diese Möglichkeit besteht Fahrenbach und Jaspers zufolge auf der existenziellen Ebene der Selbstwahl des Einzelnen in seiner konkreten Situation. In der Selbstwahl hat der Mensch sich selbst als den gewählt, der in seiner faktischen Situation über „seine Lebensführung“ zu entscheiden hat. Daher gehen Existenzphilosophen „vom Aufweis der Freiheitserfahrung und der mit ihr verknüpften Verantwortlichkeit aus bzw. ´appellieren` an diese Möglichkeit der eigentlichen Selbsterfahrung des Menschen, die als solche weder objektiv beweisbar noch widerlegbar ist, im Selbstverständnis des Menschen jedoch als subjektiv gewiss und verbindlich erscheint“⁸⁰.

Der konkrete Vollzug der Selbstwahl setzt unbedingt das reale Verhältnis von Existenz als je einzeltem Subjekt des Vollzugs und dem äußeren Dasein als Vollzugsbedingung voraus, weil „die ethische Selbstwahl nur mit Bezug auf das konkrete und faktische Dasein bzw. in ihm realisiert werden kann“⁸¹.

⁷⁸ H. Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, S. 22.

⁷⁹ Ibid. S. 186 ff.

⁸⁰ Ibid. S. 187.

⁸¹ Ibid. S. 188.

Daher muss das Verhältnis der ethischen Gesetze „gemäß der Verflechtung von Einsicht und Entscheidung zur ‚Realität‘, d.h. der geschichtlich-sozialen Lebenswelt“ reflektiert werden. Das Selbstverständnis des Menschen muss diesen wesentlichen Weltbezug einschließen, um den möglichen Grund für den Vollzug der Selbstwahl in der geschichtlich konkreten Situation zu erfassen. – Zu dieser Auffassung ist Kant nicht gelangt, wie wir später sehen werden -. Der Mensch muss also als Bezugspunkt zwischen Subjektivität und Objektivität verstanden werden. Der Schwerpunkt der Bestimmung des Menschen liegt trotzdem in der denkend sich verhaltenden Existenz im Verhältnis zu ihrem geschichtlichen Dasein.

Jaspers betont immer wieder die oben dargestellte Charakteristik des Menschen, wenn er vom Begriff der Existenz redet. Heideggers Begriff des „In-der-Welt-seins“ ist eben der Ausdruck für diese immanente und zugleich weltbezügliche Charakteristik des Menschen. Daher ist die ethische Selbstwahl nichts anderes als „Wahl des ‚In-der-Welt-seins‘ oder wie Jaspers sagt: „unbedingtes Handeln in der Welt, also gerade nicht eine Bestimmung ‚bloßer Innerlichkeit‘, wie es manche Kritiker gerne darstellen“⁸².

4-1-1. Die existentielle Ebene in Kants moralischem Vernunftglauben

In der Abhandlung *Meinen, Wissen, Glauben* erschließt Fahrenbach die existentielle Ebene in Kants moralischem Vernunftglauben dadurch, dass er diesen als ein gewisses subjektives Fürwahrhalten im Rahmen seines „Gewissheits- und Geltungsmodus“⁸³ betrachtet. Nach Fahrenbach muss der Gewissheits- und Geltungsmodus des moralischen Vernunftglaubens vor allem auf drei Punkte eingeschränkt behandelt werden, um diesen Glauben angemessen zu verstehen. Eben in diesen drei Punkten bekunden sich die existentiellen Ansätze *Freiheit, subjektive Gewissheit* bzw. *Gesinnung* und *Nichtmitteilbarkeit des existentiell zu vollziehenden moralischen Glaubens*, wenn Mitteilung eine direkte und zwingend überzeugende Vermittlung von Erkenntnis heißt. Die drei Aspekte sehen im Einzelnen so aus: „ α) der moralische Glaube muss explizit als ein ‚freies Fürwahrhalten‘ verstanden werden; β) ihm ist eine subjektive moralische Gewissheit (und Gesinnung) eigen, deren Überzeugung nur in der ersten Person (Ich-Form) zum Ausdruck gebracht werden kann; und es ist γ) keine allgemeine ‚Mitteilung‘ bzw. Vermittlung dieser Glaubens- Überzeugung und ihrer Gehalte an andere möglich“⁸⁴.

⁸² Ibid.

⁸³ H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glauben*, in *Philosophie in synthetischer Absicht – Synthesis in Mind*, S. 316.

⁸⁴ Ibid.

Nach Fahrenbach ist der moralische Glaube keine direkte und zwingende Folge aus den moralischen Erkenntnissen, sondern „nur als ein von solcher (epistemischen) Notwendigkeit freies und selbstbestimmtes Fürwahrhalten aus moralischer Gesinnung möglich“⁸⁵. Die eben angeführte Freiheits- und Entscheidungslage des moralischen Glaubens weist auf seinen „spezifischen Gewissheits- und Urteilsmodus“ hin, d.h. auf „dessen Subjektivitätsbeziehung in der Subjektform einer geradezu existentiell unbedingten Weise“. Dieser existentiell spezifische Gewissheits- und Urteilsmodus wird durch die alleinige Selbstgewissheit des „ich bin gewiss, dass [...]“ ausgedrückt.

Aus diesem „wesentlichen (existentiellen) Subjektivitätsbezug der moralischen Glaubensgewissheit“⁸⁶ entsteht das Problem der Nichtmitteilbarkeit. Denn für Kant ist eine direkte und zwingend überzeugende Mitteilung nur „bei einem Wissen möglich, das auf Grund seiner objektiven Begründung und Demonstrierbarkeit alle zur gleichen (apodiktischen oder empirischen) Gewissheit führen und zur ‚Beistimmung nötigen kann‘“⁸⁷. Der Glaube hat diese Form der Mitteilung nicht, zumal wenn man die zugehörigen Momente der Wahl und Entscheidung bedenkt, die am wenigsten durch eine allgemeine und direkte Mitteilung erreicht und bestimmt werden können“⁸⁸.

Jaspers versucht nicht nur, das Wissen vom Glauben epistemisch zu differenzieren, um beiden den ihnen angemessenen Platz zu schaffen, sondern auch das Verhältnis von Wissen und Glauben vor dem höheren, d. h. umfassenderen Horizont der Existenz zu behandeln. Jaspers zufolge kann deshalb das Mitteilungsproblem vor dem höheren Horizont der ethisch-existentiellen Ebene reflektiert und in Form eines an Freiheit appellierenden existenzzerhellenden Denkens kommunikativ erschlossen werden, wenn es dabei nicht zu allgemeinen Übereinstimmungen kommt⁸⁹. Jaspers konnte zu dieser Einsicht gelangen, weil er aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Kant versteht, dass eine konkretisierte Erhellung existentieller Freiheitsmöglichkeit des Selbstseinkönnens im äußeren Weltbezug entscheidend für die Vergewisserung des Glaubens ist. Eine solche Lösung ist Kant unbekannt. Denn Kant ist sich des Umfangs der existentiellen Dimension thematisch nicht bewusst, obwohl er sich „auch denkend und argumentierend, also zumindest indirekt mitteilend, selbst auf der existentiellen Ebene des moralischen Gebrauchs“⁹⁰ bewegt. So bin ich zu der Auffassung

⁸⁵ Ibid. S. 317.

⁸⁶ Ibid. S. 318.

⁸⁷ Ibid. S. 318 – 319.

⁸⁸ Ibid. S. 319.

⁸⁹ Vgl. Ibid. S. 319

⁹⁰ Ibid. S. 319.

gelangt, dass Kant selbst die existentielle Dimension nicht klar gesehen hat⁹¹. Wenn man mit Heidegger terminologisch „phänomenal“ von „phänomenologisch“ und „ontisch“ von „ontologisch“ unterscheidet, so kann man sagen: Die existentielle Ebene offenbart sich Kant *existentiell*, aber er versteht sie nicht existenzphilosophisch.

Andernorts äußert sich Fahrenbach selbst über die Divergenz zwischen Kant und Jaspers so: „Denn während Kant von der grundlegenden moralischen Selbsterfahrung der Freiheit ausgeht, ist für Jaspers eine demgegenüber erweiterte und konkretisierte Erhellung existentieller Freiheitsmöglichkeit des Selbstseinkönnens im Dasein (in Grenzsituationen, unbedingtem Handeln, absolutem Bewusstsein, Kommunikation) der Angelpunkt für die Vergewisserung der Grund- und Glaubensbezüge zur Transzendenz“⁹².

Mit Recht bekräftigt Fahrenbach am Ende der oben angeführten Erläuterung, dass die existentielle Dimension so umfassend ist, dass alle Anschauungen, Wertungen und Glaubensüberzeugungen auf der existentiellen Ebene von Fall zu Fall angemessen vergleichend betrachtet werden können: „Durch die erkenntnis-anthropologisch einzig angemessene Zurückführung und Relativierung der differenten Möglichkeiten des Seins- und Selbstverständnisses in die subjektiv- existentielle Dimension – die weder die existentielle ‚Unbedingtheit‘ (Jaspers) noch gar die Allgemeinverbindlichkeit moralischer Verpflichtung aufhebt - würde auch erst die Ebene erreicht, auf der die mögliche und nötige Auseinandersetzung über die ethisch- existentiellen Differenzen geführt werden kann. Darin geht es weder um objektiv entscheidbare Wissensfragen noch um letztlich beliebige und gleichgültige Meinungen, sondern um Differenzen und Gegensätze zwischen Anschauungen, Wertungen, Glaubens- Überzeugungen, die für ein jeweils individuelles Existenzverständnis und -verhältnis maßgebend und tragend sind“⁹³. Diese Äußerung impliziert übrigens, dass Fahrenbach später philosophisch eher auf der Seite von Jaspers als auf derjenigen Kants steht.

4-1-2. Religiöses Verhalten und modus existendi

In der Abhandlung *Philosophischer Glaube und Intersubjektivität – Zum Glaubensproblem bei I. Kant und K. Jaspers* will H. Holz darauf zu antworten, „warum Glaube sich überhaupt als ein spezifischer, tragender modus existendi erweist“⁹⁴. Dabei stellt er den Verhaltens- und

⁹¹ Vgl. Ibid. S. 319. Hier sagt er: „[...]“, dass es in der von Kant klar gesehenen – wenn auch natürlich nicht so genannten – existentiellen Dimension moralisch- metaphysischer Glaubensfragen [...]“.

⁹² Ibid. S. 336.

⁹³ Ibid. S. 328.

⁹⁴ H. Holz, *Philosophischer Glaube und Intersubjektivität – Zum Glaubensproblem bei I. Kant und K. Jaspers* in *Kant- Studien* Bd. 68, S. 406.

den Vertrauenscharakter des moralischen Vernunftglaubens als dessen existentielle Elemente vor.

Zuvor hebt er den Verhaltenscharakter im Ideal des höchsten Gutes als existentielles Merkmal hervor: Der moralische Vernunftglaube ist „diejenige Verhaltensweise, durch die sich das der Vernunft eigentümliche Streben nach einer letzten und umfassenden Einheit menschlichen Seins“, d.h. nach dem höchsten Gut, ausdrückt, oder, um es existenzphilosophisch zu sagen, „wodurch das Streben nach der idealen und vollkommenen Existenzweise“ seinen Sinn bekommen kann. Das teleologische Ideal des höchsten Gutes fungiert insofern nur vermittelt des existenzialen Glaubens. Denn der moralische Vernunftglaube ist „eine Verhaltensweise auf die unumgängliche existenziale Vervollkommnung des Subjekts als solchen hin. Diese Einheit ist in der Sphäre des postulatorisch Notwendigen als Harmonie von sittlicher Normativität und existenzialer Erfahrung gedacht“⁹⁵.

Der existentielle Charakter des moralischen Vernunftglaubens zeichnet sich durch „das Element des Vertrauens“ aus. Holz hebt dieses Element hervor, indem er auf Kants Kardinalfrage: „Was ist der Mensch?“ gemäß dem typisch existenzphilosophischen Selbstverständnis, dem er hier noch den Glaubenscharakter des Menschen hinzufügt, antwortet: Der Mensch ist „derjenige, der sich glaubend so auf sich selbst hinbezieht, dass die eigene ideale Wesenheit schlechthin erst als realisierter Endpunkt eben dieses Glaubens zur Erscheinung gelangt. Eben darin ist aber dann auch das erstaunlich *modern* anmutende Element des Vertrauens enthalten, von dem Kant spricht, und das sich auf die Verheißung des moralischen Gesetzes stützt – Glaube ist daher gerade als vernünftiger Glaube der existenziale Urvollzug des Menschen“⁹⁶.

Für Holz bedeutet das Wort „heute“⁹⁷ und „modern“ die 70er Jahre, in denen existenzphilosophische Weltverständnisse und Grundbegriffe auf der philosophischen Bühne schon bekannt waren. Die Begriffe *Verhalten* und *Vertrauen* sind Stichworte für die Existenzphilosophie „heute“. Für Jaspers, ebenso wie für Heidegger, bedeutet Existenz mit Kierkegaard vor allem „das Sich-zu-sich-Verhalten“. In *Philosophie* versteht Jaspers unter „mögliche Existenz“ und „Existenz“: „Ich bin schließlich als mögliche Existenz ein Sein, das sich zu seiner Möglichkeit verhält und als solches für kein Bewusstsein überhaupt da ist“⁹⁸,

⁹⁵ Ibid. S. 410.

⁹⁶ Ibid. S. 409.

⁹⁷ Ibid. S. 408.

⁹⁸ I, S. 14.

und „Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält“⁹⁹. In *Sein und Zeit* bestimmt Heidegger präzise unter dem Gesichtspunkt der Verhaltensweise Existenz folgendermaßen: Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz“¹⁰⁰. Es ist, wie Holz sagt, erstaunlich, dass Kant schon damals diese „moderne“ Konzeption der Verhaltensweise zum philosophischen Ansatzpunkt macht¹⁰¹.

Im zweiten Abschnitt des Kanons *Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft*, der eine Vorbereitungsarbeit für die Begründung des moralischen Vernunftglaubens im dritten Abschnitt des Kanons *Vom Meinen, Wissen und Glauben* ist, verwendet Kant in der Tat mehrmals das Wort *Verhalten* bzw. *verhalten*¹⁰². Der Ausdruck „Fürwahrhalten“ im eben genannten dritten Abschnitt ist auch eine der „Verhaltensweisen“, die auf den erkenntnistheoretischen Horizont eingeschränkt wird.

Im Absatz B 462 der *Kritik der Urteilskraft* und in Anmerkungen dazu setzt Kant im Rahmen der „*Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben*“ Glauben mit Vertrauen gleich, das sich auf die Verheißung des moralischen Gesetzes bezieht.

Außer den von Fahrenbach und Holz aufgezeigten existentiellen Ansätzen bei Kant können wir Kants existentielle Verständigung des Lebens in seiner Äußerung über „das Wetten“ finden. „Das Wetten“ stellt Kant als den gewöhnlichen „Probierstein, ob etwas bloße Überredung, oder wenigstens subjektive Überzeugung, d.i. festes Glauben, sei,“¹⁰³ vor. Dass Kant den festen Glauben definitiv für etwas hält, worauf man „das Glück des ganzen Lebens verwetten“¹⁰⁴ soll, erinnert uns unmittelbar Pascal aber auch an Heidegger, der behauptet, Existenz sei ein unbeweisbares Wagnis. Daraus geht hervor, dass sich Glaube überhaupt, wie Holz sagt, als ein spezifischer, tragender *modus existendi* erweist, d. h. immer existentiell charakterisiert ist, solange ernsthafter Glauben als ernsthafter gemeint ist.

Zwar bedarf es eingehender Untersuchung, um die Konvergenz im Gebrauch der Begriffe *Verhalten* und *Vertrauen* zwischen Kant und den Existenzphilosophen festzustellen. Durch unsere obigen Ausführungen wird aber schon bestätigt, dass sich Kant auf der existentiellen Ebene „denkend“ und „argumentierend“, wie Fahrenbach behauptet, bewegt. Wir können

⁹⁹ Ibid. S. 15.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 13.

¹⁰¹ Nach einer eingehend- mehrfachen Textanalyse behauptet Höffe, dass Kants erste Kritik überhaupt „als die Grundlegung der modernen Philosophie“ zu betrachten ist. Vgl. Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft – Die Grundlegung der modernen Philosophie*,

¹⁰² Vgl. KrV, S. B 834 – 842.

¹⁰³ KrV, B 852.

¹⁰⁴ Ibid.

auf Grund dessen trotzdem nicht behaupten, dass Kant irgendeine thematisch und strukturell entwickelte Konzeption der Existenz hat, wie man sie heute in der Existenzphilosophie findet. Dies weiß natürlich Jaspers genau. Nach ihm geht das „ich denke“ bei Kant nicht über seinen theoretischen Charakter hinaus, führt nicht zur Feststellung: ich bin denkend, das ja erst das existentielle Bewusstsein zum Ausdruck bringt¹⁰⁵. Daher entfaltet Jaspers seine Existenzphilosophie als Ergänzung zu Kants kritischer Philosophie¹⁰⁶.

In der Erörterung zu den Methoden der Existenzerhellung gibt es bei Jaspers merkwürdigerweise eine Äußerung, die die existentiellen Merkmale bei Kant bestreitet. Dabei stellt Jaspers fest, dass Kant aus seiner erkenntnistheoretischen Position „die existentiellen signa“, in denen sich die Existenzerhellung ausdrückt, deutlich widerlege: „Kant selbst lehnt manche der existentiellen signa, sie an seinen objektiven Kategorien prüfend, ausdrücklich ab, wenn er z.B. begründet, warum es in der Welt keinen Sprung (in der Zeit) und keine Lücke (im Raum) gibt, warum es nicht Zufall, d.h. kein blindes Ungefähr des Geschehens, und nicht Schicksal gibt, d.h. keine Notwendigkeit, die nicht als notwendig nach Regeln verständlich wäre“¹⁰⁷.

Aber Jaspers` Auffassung repräsentiert nicht alle Aspekte der Kantischen Philosophie. Wenn sich Kant von einem höheren Gesichtspunkt aus mit dem religiösen Problem befasst, bezieht er sich auf das Faktum der existentiellen signa. Darum wird Holz` These: *Glaube erweist sich überhaupt als ein spezifischer, tragender modus existendi* bekräftigt. Außer den oben angeführten existentiellen Ansätzen bei Kant können wir ein Gegenbeispiel zu Jaspers auch im fünften Abschnitt des ersten Stücks von Kants Religionschrift finden, in der Kant „Begriff und Möglichkeit der moralischen Umkehr vom Bösen zum Guten in den Mittelpunkt seiner Erörterungen“¹⁰⁸ stellt. Dabei bezeichnet Kant „eine aus der Freiheit geborene Revision der Grundentscheidung“ als „Revolution“¹⁰⁹, welche dem Jaspersschen Begriff „Sprung“ im gleichen Sinne der „Unbedingtheit im entscheidenden Augenblick“¹¹⁰ entspricht, den wir als existentielles Transzendieren verstehen müssen.

¹⁰⁵ Vgl. K. Jaspers, *Platon, Augustin, Kant, Drei Gründer der Philosophierens*, S. 387.

¹⁰⁶ Vgl. *Ibid.* S. 386.

¹⁰⁷ II, S. 18.

¹⁰⁸ R. Wimmer, *Kants Kritische Religionsphilosophie*, S. 150.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ II, S. 17.

4-2. Kritischer Überblick über Kants Problematisierung des subjektiven Grundes des moralischen Vernunftglaubens: die moralische Gesinnung

Wie wir gesehen haben, stellt Fahrenbach *Freiheit, subjektive Gewissheit bzw. Gesinnung und Nichtmittelbarkeit des existentiell zu vollziehenden moralischen Glaubens* als existentielle Ansätze heraus. Durch Kontrastierung mit Jaspers wollen wir nun den subjektiven Grund der Gesinnung und die Freiheit in Kants moralischem Vernunftglauben kritisch betrachten. Unsere Erörterung widmet sich zumeist der Erhellung des subjektiven Grundes des moralischen Vernunftglaubens, d.h. der moralischen Gesinnung. Denn obgleich sich die existentielle Ebene des moralischen Vernunftglaubens durch diesen Grund auszeichnet, wird dies bei Kant weder angemessen noch eingehend behandelt.

Kants Überlegungen zu den zwei Voraussetzungen für den moralischen Vernunftglauben, *das Dasein Gottes* und *die Unsterblichkeit der Seele*, stellen einen langen Prozess dar, der in den *Paralogismen* beginnt und sich über das Antinomienkapitel bis zum Abschnitt über den *Kanon* fortsetzt. In dieser langen und systematischen Erörterung will Kant die zwei Glaubensartikel als notwendige Postulate darlegen und damit den Gewissheitsanspruch des moralischen Vernunftglaubens rechtfertigen¹¹¹.

Aber dieser Gewissheitsanspruch scheint einem Zweifel angesichts des Problems der subjektiven Voraussetzung der moralischen Gesinnung zu unterliegen, welche im dritten Abschnitt über den Kanon der reinen Vernunft nach der Explikation der beiden oben genannten Voraussetzungen am Rande berücksichtigt wird: „Das einzige Bedenkliche, das sich hierbei findet, ist, dass sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet“¹¹². Die Abhängigkeit des Gewissheitsanspruchs des moralischen Vernunftglaubens von der moralischen Gesinnung verdeutlicht die persönliche Dimension des moralischen Glaubens. Daher charakterisiert Kant den moralischen Vernunftglauben folgendermaßen: „Nein, die Überzeugung [des moralischen Vernunftglaubens] ist nicht logische, sondern moralische Gewissheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muss ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiss, dass ein Gott sei usw., sondern, ich bin moralisch gewiss usw.“¹¹³. Dieser persönliche Faktor ist für den moralischen Vernunftglauben so entscheidend, dass die Kraft zur Ausübung des

¹¹¹ Vgl. Kant, Zweites Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre – *Der Kanon der reinen Vernunft* in KrV.

¹¹² KrV, B 857.

¹¹³ Ibid.

religiösen Verhaltens aus dem moralischen Glauben und der Gewissheitsanspruch desselben ohne die moralische Gesinnung noch nicht erworben werden.

Auf die Problematik des subjektiven Grundes der moralischen Gesinnung reagiert Kant sehr schwankend. Einerseits behauptet er, dass dieser Glaube mit meiner moralischen Gesinnung stark verwoben¹¹⁴ sei. Andererseits nimmt er „einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre“¹¹⁵, an. In der Tat gibt es Leute, welche die Moral überhaupt ganz und gar verachten. Aber sie können nicht folgern, dass es keinen Gott gibe. Angesichts dieser Tatsache zieht Kant die zwei Postulate wieder heran, um trotz der Unstabilität des subjektiven Grundes die Gewissheit des moralischen Glaubens im Namen eines negativen Glaubens anzuerkennen: „[...] so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, dass er ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchte. [...] Das würde ein negativer Glaube sein, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen, aber doch das Analogon derselben bewirken, nämlich den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten könnte“¹¹⁶.

Der subjektive Grund bleibt trotz dieser umgänglichen Argumentation immer noch ein Risikofaktor für den Kantischen Glauben. Denn der subjektive Grund der moralischen Gesinnung ist etwas, das durch die zwei transzendentalen Glaubensartikel des *Daseins Gottes* und *der Unsterblichkeit der Seele* nicht zu ersetzen ist. Die subjektive Seite des Glaubens überhaupt ist immer das Entscheidende für den Glauben, solange er kein objektiv hinreichendes, sondern nur ein subjektiv überzeugtes Fürwahrhalten ist. Eben darum soll die subjektive Seite des moralischen Glaubens eingehend betrachtet werden, um nicht nur das Gewissheitsproblem des Glaubens im Rahmen der Seinsgewissheit und des unbedingten Handelns der Existenz, sondern auch den moralischen Vernunftglauben selbst und seinem Wesen zu verstehen.

Aber Kant macht keine Analyse des Persönlichen, Privaten und Einzelnen. Statt dessen versucht er in der *Kritik der praktischen Vernunft*, die subjektive Seite der moralischen Gesinnung durch die Erörterung der Gesinnungsethik zu verallgemeinern. Zwar gibt er zu, dass die äußere Bedingung, wie Erziehung oder historische Situation, auf die Gesinnung des Einzelnen einwirken kann. Im Subjektiven geht es aber eigentlich um das objektiv nicht Erklärbare, wie etwa Einmaligkeit oder Jemeinigkeit. Solange solche Elemente des Subjekts nicht erhellt werden, bleibt das subjektive Fürwahrhalten des Glaubens im Dunkel.

¹¹⁴ Vgl. Ibid.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid. B 858.

Diese Erhellung gelingt ein Stück weit, wenn wir den Freiheitsbegriff bei Kant genauer betrachten und sehen, wie er sich von dem Freiheitsbegriff bei Jaspers unterscheidet. Kants differenzierte Position weist auf den Grund hin, warum er zur thematischen und strukturellen Erklärung der Existenz nicht gelangt ist, obwohl er schon auf der existentiellen Ebene philosophiert.

Freiheit ist notwendige Voraussetzung für Moral. Gäbe es lediglich objektiv Gegenständliches, gäbe es keinen Platz für Freiheit, und das Bewusstsein der freien Entscheidung würde sich als Illusion herausstellen. Freiheit bei Jaspers hat vor allem mit dem Selbstsein im Sinne der Existenz zu tun. Nach Jaspers ist Freiheit lediglich als fundamentales Moment der Existenz möglich. Denn nur für Existenz gibt es Freiheit, und Existenz selbst ist Freiheit: „Freiheit ist nicht außerhalb des Selbstseins. In der gegenständlichen Welt ist für sie weder Platz noch Lücke“¹¹⁷.

Dagegen verbindet Kant Freiheit nicht vornehmlich mit Seinkönnen, sondern mit Seinsollen. Freiheit wird daher von Kant primär im Rahmen der Moral betrachtet. Er bindet die Freiheit immer an den kategorischen Imperativ. Diesen fasst er als allgemeine Gesetzmäßigkeit des sittlichen Handelns und damit auch als allgemein einsehbar auf. Auch Jaspers erkennt Sollen und Notwendigkeit des unbedingten Handelns an, aber diese sind für ihn nicht mehr allgemein und aus keiner Gesetzmäßigkeit abzuleiten, sondern geschichtlich und unübertragbar aus der freien Entscheidung der Existenz¹¹⁸. Kant begründet das Sittengesetz durch reine praktische Vernunft. Darum ist das Gesetz des Sollens allgemein. Zwar verneint Existenz, so Jaspers, nicht das Allgemeine des Gesetzes, aber sie relativiert dieses Allgemeine des Gesetzes in geschichtlicher Konkretheit: „Unbedingtheit erfasst sich als Handeln nach einem allgemeinen Gesetz und wird doch auf dem Wege über dieses nur wahr in geschichtlicher Konkretheit“¹¹⁹. Später erklärt Jaspers diesen Sachverhalt im Zusammenhang mit den Begriffen *Geschlossenheit und Offenheit* folgendermaßen: „[...] die Festigkeit des Sittengesetzes, soweit es allgemein begriffen wird, ist formal. Das Stimmen der Form ist nur zu verwirklichen, wenn der Gehalt des Tuns aus dem jeweiligen geschichtlichen Grunde kommt“¹²⁰.

Jaspers begründet die Notwendigkeit des unbedingten und damit freien Handelns in der konkret- geschichtlichen Existenz, welche sich auf ihre Transzendenz bezieht. Transzendenz offenbart sich hier in meiner Existenz und damit in meiner Freiheit. Denn „wo ich eigentlich

¹¹⁷ II, S. 191.

¹¹⁸ Vgl. Ibid. S. 196.

¹¹⁹ Ibid. S. 330.

¹²⁰ W, S. 895.

selbst war im Wollen, war ich mir in meiner Freiheit zugleich gegeben“¹²¹. „[...] indem ich aus Freiheit mich ergriff, ergriff ich darin meine Transzendenz, deren verschwindende Erscheinung ich in meiner Freiheit selbst bin“¹²².

5. Kants Schwäche bei der Verständigung des in konkreter geschichtlicher Situation lebenden Einzelnen

In der Frühphase seiner Philosophie fehlte es Kant an der Einsicht in die Geschichtlichkeit der menschlichen Lebenswelt und am Interesse für das alltägliche konkrete Leben des Volks. In einem bemerkenswerten Selbstzeugnis bekennt Kant aber seinen Gesinnungswandel von akademisch arroganter Verschlossenheit zum Interesse an der konkreten Lebenswelt des Menschen: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen [...]. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen und ich verachtete den Pöbel der von nichts weis“¹²³. Kant sagt, diese Verblendung sei durch den Einfluss von Rousseau verschwunden, daher lerne er die Menschen im alltäglichen Leben ehren¹²⁴.

Nach der eben dargestellten Wende steht das Bewusstsein des praktischen menschlichen Lebens im Zentrum seines Philosophierens. Dieses Hauptanliegen führt ihn schließlich dazu, dass er seine Philosophie als eine Philosophie im Weltbegriff versteht¹²⁵. Philosophie ist daher immer auf die Welt und die Lebenszwecke bezogen: „Nach dem Weltbegriffe ist sie [Philosophie] die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft“¹²⁶. So konnte Kant den moralischen Vernunftglauben, der in der theoretischen Philosophie nicht zu begründen war, in der praktischen Philosophie begründen. In Bezug auf das Faktum des moralischen Gesetzes betont Fischer, dass dieses Gesetz nach Kant nicht als abstrakte Erkenntnis, sondern in konkreten moralisch relevanten Situationen bewusst wird. Er schätzt es hoch ein, dass Kant eine konkrete moralische Situation exemplarisch der Formulierung des moralischen Grundgesetzes voranstellt. „Das moralische Gesetz wird demnach in Situationen wie der folgenden bewusst, in der ein Fürst einem Untertan unter Anordnung der unverzügerten Todesstrafe zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den

¹²¹ II, S. 199.

¹²² Ibid.

¹²³ I. Kant, *Kants handschriftlicher Nachlass*, Ak. XX, S. 44.

¹²⁴ Vgl. Ibid.

¹²⁵ Vgl. KrV B 866, und *Logik*, S. 23.

¹²⁶ I. Kant, *Logik*, S. 23.

er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen¹²⁷. Hiermit möchte Fischer sagen, dass Kant das Faktum des moralischen Gesetzes in den Zusammenhang mit der konkreten Lebenssituation stellt.

Im Vergleich zu Jaspers findet man in Kants praktischer Philosophie trotzdem kaum eine Erörterung zum konkret geschichtlich bewegten Leben des Einzelnen. Diese Beziehung lässt uns zuletzt aber den wechselseitigen Zusammenhang zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten einsehen und damit verstehen, was die wechselseitige Bezogenheit des allgemeingültigen Wissens auf das subjektiv gewisse Glauben des Einzelnen im konkreten Lebensvollzug verwirklicht. Als diese Verwirklichungskraft haben wir die Existenz in konkreten geschichtlichen Situationen gefunden. Kants Schwäche bei der Verständigung des in konkreter geschichtlicher Situation lebenden Einzelnen bzw. seines Selbstseins stellt Fahrenbach in *Existenzphilosophie und Ethik* heraus.

Zwar ist auch Kant sich des Bezugs des geschichtlichen Lebensvollzugs und des moralischen Gesetzes in groben Zügen bewusst: Unter dem Begriff des *Imperativs der Geschichtlichkeit* redet Kant von diesem Bezug¹²⁸. Aber sein Hauptanliegen liegt darin, das moralische Grundgesetz a priori zu bestimmen. Die Thematisierung des wechselseitigen Bezugs von faktisch-geschichtlichem Lebensvollzug des Einzelnen und moralischem Gesetz ist für Kant nicht zentral. In der praktischen Philosophie Kants geht es nicht darum, was wirklich passiert, sondern vor allen darum, was man tun soll. Dagegen behauptet Jaspers niemals ein Gesetz a priori, versteht Faktizität im Sinne der existentiellen Wirklichkeit und Erkenntnis primär im Zusammenhang mit der konkreten Lebenssituation des Einzelnen, und seine Existenzphilosophie geht immer von der eingehenden Darstellung und Analyse der gegenwärtigen Situation bzw. der Lebensphänomene aus.

Richli bemerkte diesen Unterschied schon 1967: „Kant glaubt, die Unbedingtheit der moralischen Intelligibilität in formalen Formeln allgemeingültig ausdrücken zu können. Dies ist möglich, dank des reinen Ursprungs des Verstandes. Der kategorische Imperativ vermag nun wiederum gerade wegen seiner bloßen Formalität jede besondere Situation (das Materiale) genau zu bestimmen. Das Besondere, die Situation, das Faktische bekommt so überhaupt keine Relevanz als allein die, sich unter das allgemeine Gesetz zu beugen. [...] Jaspers geht demgegenüber von der Voraussetzung aus, dass sich das Unbedingte nicht in

¹²⁷ N. Fischer, *Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas – Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität*, in *Kant – Studien* 90. Jahrg., S. 186. Er zitierte hier den Satz B 828 in *Kritik der reinen Vernunft*.

¹²⁸ Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV 414 – 416.

einer allgemeinverbindlichen Formel fassen lässt. Die Objektivation des Unbedingten als sittliches Gesetz ist nie allgemeingültig; sie ist immer wieder aus dem Ursprung zu befragen“¹²⁹.

Mir scheint, dass vor allem Kants anthropologisches Hauptanliegen die oben dargestellte Mangelhaftigkeit verursacht. Für Jaspers ist der Angelpunkt aller wesentlichen Probleme gerade der Einzelne in seiner konkreten geschichtlichen Situation. Aber Kant bemüht sich vor allem darum, aufgrund des moralischen Gesetzes den Menschen als „ein der Verpflichtung fähiges Wesen“¹³⁰ darzustellen, obwohl er ihn nicht nur als Vernunftwesen (homo noumenon), sondern auch als Sinnenwesen (homo phaenomenon) betrachtet.

Zwar legt auch Kant Wert auf den einzelnen Menschen. Dies zeigt sich an seiner Lehre vom „Selbstzweck“. In der Kritik der praktischen Vernunft ist der Mensch „das Subjekt des moralischen Gesetz; darin besteht die Menschheit in seiner Person, die heiligzuhalten ist, indem die Person nie nur als Mittel verwandt, sondern immer zugleich als Zweck respektiert wird“¹³¹. Aber der Schlüsselbegriff *das Subjekt des moralischen Gesetzes zeigt*, dass Kant auch hier den Menschen immer in Verbindung mit dem moralischen Gesetz bestimmen will. Aus diesem Hintergrund hat er sich nicht auf den Einzelnen im Zusammenhang seiner konkreten Geschichtlichkeit und der Faktizität seiner Existenz konzentriert. Nach H. Holz geht es „bei Kant eigentlich niemals um eine explizite Theoretisation des Individuationsproblems“¹³². Hierin sehen wir auch den Grund dafür, dass Kant selbst existenzphilosophische Begriffe nicht ausdrücklich und systematisch in den Vordergrund stellt, obwohl er sich in der existentiellen Ebene denkend und argumentierend bewegt. Denn ohne die thematische Betrachtung des konkreten geschichtlichen Einzelnen lässt sich Existenz nicht in all ihren Aspekten darstellen.

6. Das Prinzip des formalen Anzeigens und die Faktizität als das Sein und die Grunderfahrung der Existenz bei Jaspers und Heidegger

Durch folgende Erörterung der Faktizität und des formalen Anzeigens bei Jaspers und Heidegger will ich einen Hinweis darauf erlangen, auf welchem Horizont und mit welchen

¹²⁹ U. Richli, *Tranzendentale Reflexion und sittliche Entscheidung – Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers*, in Kant - Studien 92. Jahrg., S. 181. Und vgl. dazu II, S. 354.

¹³⁰ R. Wimmer, *Exkurs: Kants Verwendung des Wortes 'Menschheit' in Kants Kritische Religionsphilosophie*, S. 125.

¹³¹ W. Ritzel, *Kant und das Problem der Individualität*, in *Kant-Studien Sonderheft 1– Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress von 1974*, S. 231. Und vgl. KpV, S. 87.

¹³² H. Holz, *Das Problem des vollkommenen Menschen bei Kant und Schelling*, in Kant –Studien, Bd. 64, S. 357.

Methoden das Verhältnis von Wissen und Glauben behandelt werden soll, sofern man Wissen und Glauben nicht theoretisch-spekulativ, sondern von ihrer Aktualität bzw. Tatsächlichkeit ausgehend betrachten will.

In seinem ersten philosophischen Hauptwerk *Psychologie der Weltanschauungen* geht es Jaspers um „die Erhellung des weiten Raums, in dem die existentiellen Entscheidungen fallen, die kein Gedanke, kein System, kein Wissen vorwegnimmt“¹³³; er philosophiert im Ausgang von dem Phänomen des faktischen geschichtlichen Lebens in der konkreten Situation der Existenz. Dies hat den jungen Heidegger begeistert, der in den Vorlesungen aus dem Sommersemester 1919 und aus dem Wintersemester 1919/20 das Vorhaben exponierte, die phänomenologische Philosophie als Urwissenschaft des je eigenen Selbstlebens in der faktisch- geschichtlichen Situation zu begründen.

In *Psychologie der Weltanschauungen* bezeichnet Jaspers einmal Husserl als „den eminent schwierigen“¹³⁴. Beim Gespräch mit Husserl 1913 gesteht er: „Ich habe noch nicht begriffen, was Phänomenologie eigentlich sei“.¹³⁵ Und dabei stellt er Husserl direkt die Frage, was die phänomenologische Methode denn philosophisch bedeute. Darauf antwortet Husserl dem Psychiater: „Sie üben die Methode ausgezeichnet aus. Machen Sie nur weiter“¹³⁶. In dieser kurzen Zwiesprache bekundet der Bezug Jaspers` zur Phänomenologie sich entscheidend: Jaspers` Rezeption der Phänomenologie beschränkt sich darauf, sie als Methode des Beschreibens der Sache selbst zu benutzen. Außer dieser methodischen Verwendung findet er sie für kein philosophisches Verfahren verwendbar und sieht Husserls Idee der *Philosophie als strenge Wissenschaft* mit Widerwillen, denn für ihn geht es beim eigentlichen Philosophieren nicht um das rein theoretische Problem, sondern um die praktische Wirklichkeit und die Frage nach dem Sinn des Lebens.

Spiegelberg zufolge hat Jaspers seit der *Allgemeinen Psychopathologie* von 1913 keine phänomenologische Methode mehr benutzt¹³⁷. Solch eine Interpretation beruht darauf, dass ab 1913 keine Schrift mit einem phänomenologischen Titel oder kein offensichtlich phänomenologisch inspiriertes Werk mehr von Jaspers verfasst worden ist.¹³⁸ Aber durch sorgfältige Lektüre kann man feststellen, dass Jaspers die phänomenologische Methode bzw. Sicht auch in der *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) bevorzugt verwendet. Die Phänomenologin Sonja Rinofner-Keidl nennt deshalb den Grundzug dieses Werkes sogar

¹³³ PsW, S. XI.

¹³⁴ Karl Jaspers *Psychologische Weltanschauungen* (1919), S. 301.

¹³⁵ K. Jaspers. Nachwort in *Philosophie* (1931) Bd.1. S. XVII.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Vgl. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, S. 437.

¹³⁸ Wie z.B. *Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie* (1912) und *Allgemeine Psychopathologie* (1913).

„dialektische Phänomenologie“.¹³⁹ In der Tat können wir phänomenologische Züge in Jaspers` ganzem Werk beobachten. Dialektik bedeutet, wie in *Psychologie der Weltanschauungen* dargestellt, nichts anderes als die Weise des Lebensvollzugs in der faktisch-geschichtlichen Praxis, wo nichts überzeitlich ist, sondern alles in Bewegung bleibt.

Daraus erhellt, dass trotz der Divergenz in der philosophischen Grundidee Jaspers und Heidegger die phänomenologische Methode als Methode des Beschreibens der Sache selbst benutzen, zwar anders als Husserl, aber mit dem Ziel, die praktische Wirklichkeit im Sinne der Lebenswirklichkeit und die Frage nach dem Sinn des Lebens bzw. der Existenz zu beantworten. In diesem Zusammenhang können wir die Philosophie von Jaspers und Heidegger als lebensphänomenologische Existenzphilosophie bezeichnen.

Solange das Verhältnis von Wissen und Glauben im Rahmen der Lebenswirklichkeit zu betrachten ist, soll der Fundierungszusammenhang zwischen Theoriebildung und Lebenspraxis berücksichtigt werden. In seinem Spätwerk *Krisis*¹⁴⁰ verlegt Husserl das Hauptthema seiner Philosophie in die vorwissenschaftlich-lebensweltliche Sphäre, wie es der junge Heidegger und Jaspers ab 1910 bis in die zwanziger Jahre hineingetan haben. Nach Husserl sollen Philosophen in der Zeit der Wissenschaftlichkeitskrise „Funktionäre der Menschheit“¹⁴¹ sein. Philosophen sind berufen, die latente Vernunft „zum Selbstverständnis ihrer Möglichkeiten zu bringen“¹⁴². Um dieses Ziel zu erreichen, bedürfe es einer Wendung vom allherrschenden Objektivismus zum transzendentalen Subjektivismus¹⁴³. Der Objektivismus steht auf dem Boden der durch Erfahrung wie selbstverständlich vorgegebenen Welt. Er fragt nicht hinter das An-sich-Seiende zurück. Aber der Seinssinn der vorgegebenen Lebenswelt ist subjektives Gebilde. Die alltägliche Lebenswelt ist nichts anderes als die Leistung des erfahrenden, vorwissenschaftlichen Lebens. Eben auf dieser Leistung lassen sich der Sinn und die Seinsgeltung der Welt aufbauen. Alle Wissenschaften beruhen also auf dem vorwissenschaftlichen konkreten Lebensvollzug und dessen Geltungsleistung.

Alle wissenschaftliche Erkenntnis ist aus vorwissenschaftlicher faktischer Welterfahrung erwachsen. Von Seiendem kann nur gesprochen werden in Bezug auf die fungierende Subjektivität im Sinne der erfahrend- leistenden Quelle allen Seinssinns: „Nur ein radikales Zurückfragen auf die Subjektivität, und zwar auf die letztlich alle Weltgeltung mit ihrem

¹³⁹ Vgl. S. Rinofner-Kreidl, *Lebendiges Denken* in Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft, S. 114.

¹⁴⁰ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nachlass zwischen 1934 - 1937 geschrieben, W. Biemel hrsg., Haag 1954.

¹⁴¹ *Ibid.*, S. 15.

¹⁴² *Ibid.*, S. 11.

¹⁴³ *Ibid.*, S. 69.

Inhalt, und in allen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Weisen, zustandebringende Subjektivität, sowie auf das Was und Wie der Vernunftleistungen kann die objektive Wahrheit verständlich machen und den letzten Seinssinn der Welt erreichen. Also nicht das Sein der Welt in seiner fraglosen Selbstverständlichkeit ist das an sich Erste [...], sondern das an sich Erste ist die Subjektivität, und zwar als die das Sein der Welt naiv vorgebende und dann rationalisierende oder, was gleich gilt: objektivierende“¹⁴⁴. Alle Wissenschaften stellen ihre Fragen immer schon auf dem Boden der stets bereits bestehenden Lebenswelt. Die Lebenswelt hat sogar eine eigentümliche Wissenschaftlichkeit, „eine eben nicht objektive, aber als die letztbegründende nicht die mindere, sondern die dem Werte nach höhere“¹⁴⁵.

Von diesem Hintergrund aus kritisiert Husserl Kant, dass dieser nicht untersuchte, wie die Objektivität sich im Sinne des An-sich-Bestehenden in der lebensweltlichen Sphäre des Subjektiv- Relativen zeigt¹⁴⁶. Wimmer zufolge gibt es diesen Fundierungszusammenhang auch bei Kant, der ihm jedoch thematisch und terminologisch nicht weiter entwickle. Denn gegen den empirischen Determinismus „versteht Kant die Naturwissenschaften gerade als eine Emanzipation des Menschen gegenüber der Natur“¹⁴⁷. Jergius untersucht Kants Ansätze zu vorwissenschaftlicher lebensweltlicher Begriffsbildung. Nach Jergius sind die Ansätze in „Kants Theorie der induktiven Begriffsbildung“¹⁴⁸ sporadisch zu finden, z.B. im *Anhang zur transzendentalen Dialektik* in der *Kritik der reinen Vernunft* sowie im ersten Teil *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* in der *Kritik der Urteilskraft*. Daher sagt Jergius im Abschnitt 7.3 *Lebensweltliche Begriffssysteme und das Moment der freien Anerkennung*: „Aber wie einige Andeutungen bekunden, hat man sich die Bildung alltäglicher Begriffe analog zu denken. Auch hier, insbesondere bei der Bildung komplexer Dingbegriffe, ist eine analoge Teleologie der Erkenntnis anzusetzen, wie sie Kant am Beispiel der biologischen Gestaltbegriffe wenigstens angedeutet hat“¹⁴⁹.

Aber einige solcher Andeutungen sind nicht hinreichend dafür, dass man Kant als Exponenten der deduktiven Methode für den Philosophen halten kann, der vorwissenschaftliche lebensweltliche Aspekte thematisch behandle. Wie Jergius selbst

¹⁴⁴ Ibid., S. 70.

¹⁴⁵ Ibid., S. 127.

¹⁴⁶ Vgl. Ibid., S. 112 ff.

¹⁴⁷ R. Wimmer, *Anthropologie und Ethik in Vernunft und Lebenspraxis – Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur für Friedrich Kambartel* C. Demmerling, G. Gabriel und T. Rentsch (Hrsg.) S. 231. Andernorts bezeichnet er Kants praktische Philosophie, die gegenüber der theoretischen den Primat innehat, als *eine auf den Punkt gebrachte Philosophie der Existenz und des Lebens*. Vgl. R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie* S.16.

¹⁴⁸ H. Jergius, *Subjektive Allgemeinheit – Untersuchungen im Anschluss an Kant*, S. 64.

¹⁴⁹ Ibid. S. 65.

bemerkt, hat „Kant nirgends explizit eine Theorie der induktiven Begriffsbildung entwickelt“¹⁵⁰. Vor allem ist die vorwissenschaftlich faktische Lebenswelt kein Schlüsselbegriff von Kants Philosophie, wie sie es bei Jaspers, Heidegger und später bei Husserl ist.

Jaspers ist sich dieses Fundierungszusammenhangs und seiner Bedeutung für das Verhältnis von Wissenschaft und Lebensvollzug des Einzelnen bewusst. Bei seinen Überlegungen zum Leben des Geistes stellt Jaspers daher die Herkunft und die Grenze der Wissenschaft im faktischen Leben so dar: „Alles Theoretische ist nur Objektivierung von etwas, das vorher aktuell da war, oder eine rein intellektuelle, substanzlose Bewegung. Das Leben ist das Ganze, alles Theoretische bewegt sich im Einzelnen unter Voraussetzungen, die nicht bloß theoretischer Herkunft sind“¹⁵¹.

Einerseits übernimmt Heidegger Jaspers` Grundgedanken des faktisch- geschichtlichen Lebens der Existenz und dessen formal anzeigende Zugangsweise zu demselben. Andererseits möchte Heidegger diese Gedanken von Jaspers sowohl terminologisch als auch methodisch weiter entwickeln und schließlich zur ontologischen Problematik radikalieren¹⁵².

Nach Heidegger kann die Jaspersche Methode als „ein auf Lebensphänomene abzielendes bloßes Sichumsehen“ und die daraus entstandene Bestimmung des Lebens als „ein Ganzes wesentlich regionalen Charakters“ die Existenzphänomene nicht repräsentieren. Denn, so Heideggers Kritik, „das Historische als eine Grundsinnbestimmtheit von Existenz“ ist auf diese Weise nicht zu begreifen¹⁵³.

In dem Brief an Heidegger als erster Reaktion auf die eben angeführte Kritik äußert Jaspers selbst seine methodische Lücke: „Jedoch vermisste ich noch - auch in den Erörterungen über ´ich bin` und ´historisch` - die positive Methode“, obwohl Jaspers andererseits glaubte, auch Heidegger sei dies nicht gelungen: „Ich spüre bei der Lektüre immer die Potenz zum Vorwärtskommen, war dann aber enttäuscht und fand mich so weit auch schon gekommen. Denn das bloße Programm berührt mich so wenig wie Sie“¹⁵⁴.

Heideggers Überlegung zum Zusammenhang von Philosophie, Wissenschaft und Weltanschauung beginnt in der Vorlesung des Kriegsnotsemesters von 1919. In den Vorlesungen der folgenden Jahre entwickelt er die sogenannte „hermeneutische“

¹⁵⁰ Ibid. in der 27. Anmerkung.

¹⁵¹ PsW, S. 314.

¹⁵² Vgl. M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers` Psychologie der Weltanschauungen*, in *Wegmarken*, S. 1.

¹⁵³ Ibid. S. 37 und 39.

¹⁵⁴ *Martin Heidegger/ Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, hrsg. von W. Biemel und H. Saner. S. 23.

Phänomenologie. - Hinsichtlich des Bezugs zur Phänomenologie können wir die wesentlichen Merkmale der Hermeneutik auch bei Jaspers sehen, der unter dem Einfluss von Dilthey die verstehende Psychologie in *Allgemeine Psychopathologie* und *Psychologische Weltanschauungen* entwickelt. Durch diese erneuerte Phänomenologie beabsichtigt er, die Philosophie selbst wieder in die unmittelbare Nähe zum „faktischen Leben“ zu bringen. Auf diesem Hintergrund übt Heidegger auch Kritik an der bisherigen Wissenschaft: Sie erlange ihren Vorrang gegenüber dem faktischen Leben dadurch, dass sie das menschliche Leben selbst neutralisiere, obgleich die Wissenschaft auf das faktische Leben angewiesen sei.

Heideggers Anliegen besteht darin, das Wissen in der faktisch- geschichtlichen Lebenserfahrung zu fundieren und damit seinen Faktizitätscharakter zu erhellen, um schließlich das konkrete Leben selbst als Urgebiet zu erschließen.

In der Vorlesung aus dem Sommersemester 1919 entfaltet er daher den Begriff der „vortheoretischen Urwissenschaft“, die auf eine Neuorientierung der Wissenschaft aufgrund der Tatsächlichkeit der konkreten geschichtlichen Lebenserfahrung abzielt. Zugleich entwickelt er in der Vorlesung aus dem Wintersemester 1919/20 den Begriff der „Ursprungswissenschaft“. Dadurch bahnt er seinen Weg zur Hermeneutik der Faktizität als Analyse der „faktischen Lebenserfahrung“. Die Hermeneutik der Faktizität, die ihr wissenschaftliches Gebiet im faktischen Da bzw. Leben als dem Urphänomen hat, versteht sich als grundsätzliche vortheoretische Urwissenschaft¹⁵⁵. Philosophie als Wissenschaft soll sich an der faktischen Lebenserfahrung bewähren, damit sie nicht auf ein Ordnungssystem des Wissens reduziert wird.

Das wirkliche Leben ist für Heidegger nichts anderes als das Erleben des eigenen Daseins in jeweilig-konkretem Raum und in jeweilig-konkreter Zeit, d.h. im „Hier und Jetzt“. Dies charakterisiert gerade die Faktizität des Daseins. Solchen Raum, welcher die „besorgte und vom Sorgen betroffene Welt“ ist, und solche Zeit, welche die besorgten bzw. „kairologischen [καίρος] Momente des Daseins“ repräsentiert, können wir insgesamt das faktische Da¹⁵⁶ nennen¹⁵⁷. Darin bekunden sich Geschichtlichkeit und Situation des Einzelnen als Elemente der Faktizität.

Mit dem Terminus „Faktizität“ will Heidegger vor allem die ständig neu sich eröffnende Grunderfahrung der je eigenen Existenz ausdrücken, die sich jeweils Hier und Jetzt in der auf das Ich bezogenen Grunderfahrung ereignet. In den *Anmerkungen zu Karl Jaspers`*

¹⁵⁵Vgl. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20, S. 25 – 64.

¹⁵⁶Das faktische Da hier unterscheidet sich von dem Terminus „Da“ in „Sein und Zeit“, der die Erschlossenheit des Menschen ausdrückt.

¹⁵⁷ Vgl. M. Heidegger, *Ontologie - Hermeneutik der Faktizität*, S. 101- 104.

Psychologie der Weltanschauungen sagt Heidegger: „In der auf das Ich bezogenen Grunderfahrung wird dessen Faktizität entscheidend; die eigene, hic et nunc gelebte, in der geistesgeschichtlichen Situation zum Vollzug gebrachte faktische Lebenserfahrung vollzieht auch die entspringende, in ihr verbleibende, auf das Faktische selbst zurücklaufende Grunderfahrung“¹⁵⁸. Pöggeler versteht unter „Faktizität“ den Ursprung des Dass-Seins des Seienden, das sich in der Welt als Wie- Sein und als Was- Sein finden muss. Das Dass-Sein ist als je eigene absolute Erfahrung der Existenz zu begreifen. Logik ist zurückzunehmen in die Faktizität, aus der sie entspringt¹⁵⁹.

Schon in der Einleitung der Habilitationsschrift ist Heidegger der Meinung, dass Philosophie aus der „Tiefe und Lebensfülle“ der „lebendigen Persönlichkeit“ ihren Inhalt und ihren Sinn bekommen soll¹⁶⁰. Darüber hinaus will er vermittels der Hermeneutik der Faktizität die Bezogenheit der Philosophie, eigentlich der Wissenschaft überhaupt, auf den konkreten Lebensvollzug des einzelnen Subjekts zeigen. Dabei führt er den Gegenstand und die Gegenständlichkeit überhaupt auf ein Subjekt zurück: „Die Hineinstellung des Kategorienproblems in das Urteils- und Subjektsproblem“ wird daher „die Grundaufgabe jeder Kategorienlehre“¹⁶¹. Er hält die kategoriale Gerichtetheit auf einen Gegenstand nicht für eine „bloße Denkfunktion“, sondern für eine „sinnvolle und sinnverwirklichende lebendige Tat“¹⁶². Schließlich stellt er in der Vorlesung aus dem Wintersemester 1919/ 20 gemäß dem urwissenschaftlichen Grundriss den „lebendigen Geist“ in Gestalt des faktisch-geschichtlichen Lebens im Sinne des „Lebens an und für sich“ dar¹⁶³. Durch die Entfaltung der Problematik des „faktischen Lebens“ bzw. „der Lebenswelt“ versucht Heidegger, die praktische, vorthoretische Lebensführung als primär gegenüber ihrer wissenschaftlich-theoretischen Durchdringung zu erschließen¹⁶⁴. Genauso wie Jaspers konfrontiert Heidegger dabei die Lebensverdinglichung der Wissenschaft mit dem faktischen geschichtlichen Leben des Einzelnen.

Das formale Anzeigen ist eine Methode, nicht neutralisierbare konkrete Lebensphänomene darzustellen und die formale Grundstruktur des Lebens zu erschließen. Unter Berufung auf Jaspers könnte man Sokrates` Hebammenkunst und auch Kants

¹⁵⁸ M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers` Psychologie der Weltanschauungen*, in Wegmarken, S. 32.

¹⁵⁹ Vgl. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*, S. 311.

¹⁶⁰ Vgl. M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in 1, S. 195 ff.

¹⁶¹ *Ibid.* S. 401.

¹⁶² *Ibid.* S. 406.

¹⁶³ Vgl. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, S. S. 1.

¹⁶⁴ Vgl. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie 1919/20* und desselben *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles 1921/22*.

moralische Prinzipien als formale Anzeigen sehen, die ihre einzelnen Inhalte nur im existentiell-konkreten Leben des Individuums erfüllen¹⁶⁵. Jaspers` Äußerung; „Diese Kraft des Eindringens in meinen Ursprung haben die Gedanken allein durch reine Formalität. [...] Kants Stärke ist, wo er in der reinen Formalität die Bewegung der Erhellung des Ursprungs vollzieht“¹⁶⁶ lässt vermuten, dass er trotz des Mangels an terminologischer Entwicklung die Methode der formalen Anzeige bei Kant nicht nur für seine Ethik, sondern auch für seine Philosophie überhaupt als maßgebend versteht.

In der *Psychologie der Weltanschauungen* weist Jaspers mehrfach auf jene Begrifflichkeit hin, die später von Heidegger als „formale Anzeige“ methodisch präzisiert wird¹⁶⁷. Zunächst redet Jaspers von dem Bedürfnis, die verschiedenen Formen der Weltanschauungen entweder in „substantielle“ oder in „abgeleitete Gestalten“ zu gruppieren. Diese Gruppierung lässt sich für Jaspers aber „nicht zu einer klaren, lernbaren, rationalen Methode [...] entwickeln, sondern [ist] nur ein Zeiger für die Richtung unserer anschauenden Betrachtung. Es ist in jedem besonderen Falle nicht eine einfache Anwendung, sondern Aufforderung zu einer neuen anschauenden Leistung. Er bleibt immer irgendwie mehrdeutig und unklar. Darum kann er nur als Richtung, nicht als fixierte Formel in klaren Begriffen, gezeigt werden“¹⁶⁸. Mit dieser Äußerung steht Jaspers im Gegensatz zu Husserl, der die Idee einer Philosophie insgesamt als strenger Wissenschaft zu verwirklichen sucht.

Nach Otto Pöggeler ist Heideggers frühes Denken insgesamt als „formal anzeigende Hermeneutik“ zu charakterisieren¹⁶⁹. In den *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles* entwickelt Heidegger eine prinzipiell formal anzeigende Definition der Philosophie: „Philosophie ist prinzipiell erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein (Seinssinn), so zwar, dass es im Verhalten und für es auf das jeweilige Sein (Seinssinn) des Habens des Verhaltens entscheidend mit ankommt“¹⁷⁰.

Durch die Auseinandersetzung mit Jaspers` *Psychologie der Weltanschauungen* entwickelt Heidegger das formale Anzeigen als Methode, die sein Philosophieren an dem faktischen geschichtlichen Leben der Existenz bewährt, anstatt es auf ein Ordnungssystem der Wissenschaft zu reduzieren. Formal anzeigende Begriffe wie „Tod, Entschlossenheit,

¹⁶⁵ Vgl. PsW, S. 227, 377, 378, 387 und vor allem 389.

¹⁶⁶ K. Jaspers. *Das radikal Böse bei Kant* in *Rechenschaft und Ausblick* S. 112.

¹⁶⁷ Heideggers Terminus „formale Anzeige“ taucht zum ersten Mal in der Vorlesung aus Wintersemester 1919/20, gerade nach der Publizierung Jaspers` *Psychologie der Weltanschauungen* von 1919. Vgl. M. Heidegger *Grundprobleme der Phänomenologie*, in Gesamtausgabe Bd. 58., S. 248.

¹⁶⁸ PsW, S. 30 ff.

¹⁶⁹ Vgl. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, S. 271 ff.

¹⁷⁰ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles - Einführung in die phänomenologische Forschung*, S. 60.

Geschichte, Existenz“¹⁷¹ haben zur Aufgabe, 1. die Existenz in ihrer Lebendigkeit, d.h. ihrer Faktizität gegen das fixierte Wissen eines Forschungsgegenstands zu wahren¹⁷², und 2. eine faktisch- geschichtliche Lebenserfahrung, die nicht zuerst eine gewisse Wissenschaft bzw. ein Wissen ist, sondern die Wissenschaft aus der Existenz und diese als die eigentliche Basis der Wissenschaft begreift, ontologisch zu interpretieren¹⁷³.

In den *Beiträgen zur Philosophie – Vom Ereignis* behauptet Heidegger, die Geisteswissenschaften müssten, „um streng zu sein, notwendig unexakt bleiben“¹⁷⁴. Diese Aussage scheint eine Paradox zu enthalten, bedeutet aber eigentlich, dass die Geisteswissenschaften methodisch nicht streng wie Mathematik sein können. Deshalb zeigt diese Aussage auch, dass sich Heidegger wie Jaspers in Bezug auf die Methode und das Ideal der Philosophie gemeinsam gegen Husserl wendet, der die Philosophie der Geisteswissenschaften als eine strenge Wissenschaft neu zu begründen sucht. Nach Husserl ist die Wissenschaft überzeitlich und steht nicht in Relation zur Persönlichkeit. Dieser Auffassung Husserls widerspricht Heidegger deutlich, wie es auch Jaspers im Nachwort zu *Philosophie* tut. Denn die Idee der Wissenschaft soll, so Heidegger in der Vorlesung vom Sommersemester 1919, aus dem Grundgedanken der Urwissenschaft immer wieder geschichtlich entwickelt werden. Zudem gehen Philosophie und Weltanschauung in Bezug auf ihren Sinn und Zweck aus der eigenen Existenz hervor.

In der Vorlesung vom Kriegsnotsemester 1919 gibt Heidegger eine Bestimmung der Idee der Philosophie als „Urwissenschaft“ im Sinne einer Richtungsanzeige anstelle der Idee der Philosophie als strenger Wissenschaft. Dabei beruft sich Heidegger merkwürdigerweise auf Kants Konzeption, dass Idee ihrem Wesen nach ihren Gegenstand nicht vollständig angeben, aber dessen Prinzipien vorzeichnen soll¹⁷⁵.

Damit haben wir die Konvergenz zwischen Jaspers und Heidegger in Bezug auf ihre Methode und auf ihre philosophische Idee bzw. Hauptaufgabe dargestellt, während sich bisherige Forschungen mehr auf ihre Divergenz konzentrierten, um die Originalität beider zu betonen.

Wir haben auch gezeigt, warum wir die Hermeneutik der Faktizität und die philosophische Methode der formalen Anzeige berücksichtigen müssen, wenn wir das Verhältnis von Wissen und Glauben auf der existentiellen Ebene und in Bezug auf die Geschichtlichkeit und die

¹⁷¹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit- Einsamkeit*, S. 428, Gesamtausgabe Bd. 29/30.

¹⁷² Vgl. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, S. 19 ff.

¹⁷³ Vgl. M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, S. 171.

¹⁷⁴ M. Heidegger, *Beiträgen zur Philosophie – Vom Ereignis*, S. 150.

¹⁷⁵ Vgl. M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, S. 13 ff.

Situation der Existenz erläutern wollen. Die Hermeneutik der Faktizität als grundsätzliche vortheoretische Urwissenschaft und ihre Methode des formalen Anzeigens sind in der Lage, dieses Verhältnisproblem in Bezug auf den faktisch- geschichtlichen Lebensvollzug der Existenz thematisch-methodisch weiter zu entwickeln und grundsätzlich zu reflektieren.

Es ist Kant klar, dass das Problem des Glaubens und das Verhältnis von Wissen und Glauben auf der praktischen Ebene betrachtet werden muss. Wie wir schon im I. Kapitel der vorliegenden Untersuchung unter dem Titel *Meinen , Wissen und Glauben bei Kant* erwähnten, spricht Kant dem moralischen Vernunftglauben „eine geltungslogisch eigenständige und methodisch-systematisch zentrale Funktion innerhalb der (praktischen) Vernunftphilosophie“¹⁷⁶ zu. Zu dieser Einsicht ist er dadurch gekommen, dass er den Glauben durchaus im Zusammenhang des praktischen Kontextes, d.h. des menschlichen Handelns und des daraus entstandenen praktischen Begründungszusammenhanges, angesichts des Gewissheits- oder Wahrheitsanspruchs bestimmt. Diese praktische Absicht stammt, so Kant¹⁷⁷, entweder aus der Geschicklichkeit oder aus der Sittlichkeit. Aber er sieht nicht, dass das Verhältnis von Wissen und Glauben sowie der moralische Vernunftglaube nicht bloß auf der Ebene der Sittlichkeit, sondern auf der konkreten Ebene der Geschichtlichkeit und der Faktizität des Einzelnen behandelt werden muss, um Wissen und Glauben ihre Ganzheit und Lebendigkeit zukommen zu lassen und die Zusammengehörigkeit beider in ihrer Konkretheit zu erhellen. Später bewegt sich Kant zum höheren Standpunkt der transzendentalen Philosophie hin, der sich auf die Einheit von Wissen und Glauben stützt und damit den moralischen Vernunftglauben als die Wissen und Glauben umgreifende Denkungsart bestätigt.

Jaspers hat das Problem von Wissen und Glauben bewusst auf der praktischen Ebene im Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit und der Faktizität des Einzelnen betrachtet. Ihm ist es aber im Gegensatz zu Heidegger nicht gelungen, die darin latent wirkende philosophische Methode der *formalen Anzeige* darzulegen und den dabei auftauchenden dargestellten Grundgedanken der Faktizität als Sein und Wirklichkeit der Existenz weiter zu entwickeln.

¹⁷⁶ H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glaube*, in; *Philosophie in synthetischer Absicht - Synthesis in Mind*, S. 311.

¹⁷⁷ Vgl. KrV, B 851.

V. Schluss – Zusammenfassung des Forschungsergebnisses

1

Kant und Jaspers versuchen, einen fundamentalen Bezugspunkt von Wissen und Glaube zu fixieren, indem Jaspers den Glauben der Existenz als den Ausgangs- und Anhaltspunkt des ursprünglichen existentiellen Wissenwollens feststellt, Kant die Beziehung der drei Ideen: *Welt, Ich und Gott* zum Erkennen des Verstandes klärt und in der Überlegung zu den Arten des Fürwahrhaltens dem moralischen Vernunftglauben analog zum Wissen eine Gewissheit und Allgemeingültigkeit mittels der Vernünftigkeit des moralischen Gesetzes, wenn auch nur praktisch und subjektiv, zuschreibt. Darum hat Kant durch den moralisch- praktischen Weg die Metaphysik des Vernunftglaubens begründet. Demgegenüber hat sein Nachfolger Jaspers durch die existentielle Beleuchtung der Transzendenz die Metaphysik des philosophischen Glaubens entwickelt.

Der Mensch kann sich mit Hilfe des religiösen Weltverständnisses in der Ganzheit seines Lebens bewähren und damit jeglichem Verabsolutierungsversuch entgehen, jede verabsolutierte Weltanschauung transzendieren. Eben hier fanden wir die Antwort, warum sich Kant und Jaspers bemühen, angesichts des bloßen Empirismus und des dogmatischen Idealismus mittels des Vernunftglaubens oder des philosophischen Glaubens dem Glauben seinen eigenen Platz einzuräumen.

Der moralische Vernunftglaube als die Wissen und Glaube umfassende Metaphysik wird dadurch bekräftigt, dass Kant in *Opus Postumum* letztlich zum *höchsten Standpunkt der Transzendentalphilosophie* gelangt ist, die als „das Prinzip der durchgängigen Bestimmung der Vernunft zur theoretisch-spekulativen und zugleich moralisch-praktischen Vernunft in Begründung der Einheit des unbedingten Ganzen als des Alls (universum) der Dinge in ihrer synthetischen Einheit nach Begriffen a priori der Elemente derselben: Gott, die Welt und der dem Pflichtgesetz unterworfenen Mensch in der Welt“¹ darin besteht, den Menschen als den Vollzug der Einheit von Natur und Freiheit zu denken und zu begreifen.

Existenz heißt Jaspers zufolge eine Weise, in der sich der einzelne Mensch zu sich selbst und darin zugleich zur Transzendenz verhält. Und existentielles Denken ist ein Ganzwerdenwollen. Denn Existenz orientiert sich durch seinen faktisch- geschichtlichen Lebensvollzug immer an der Ganzheit des Lebens, sei es bewusst oder sei es unbewusst. Die

¹ I. Kant, *Opus Postumum*, S. 79 – 80, Zitat nach R. Wimmer, *Die Religionsphilosophie des 'Opus Postumum'*, in *Kant über Religion*, F. Ricken und F. Marty (hrsg.), S. 16 -17.

auf das Leben als Ganzes bezogene Wahrheit der Existenz kann man als Lebenswirklichkeit bezeichnen. Lebenswirklichkeit spiegelt sich nur in Lebensganzheit. Jaspers will der Philosophie die traditionelle Aufgabe ganzheitlicher Lebensdeutung durch die Existenzerhellung zurückgeben, die im Verlauf ihrer Verwissenschaftlichung im 19. Jahrhundert vergessen wurde. Und Ziel der Philosophie ist nach Jaspers, in der Situation der von Einzelwissenschaften vollzogenen Fragmentarisierung des Wissens wie des Verlustes des Lebenssinns eine sichere Richtung auf *das Ganze und Eine* zu finden. Dabei steht sein philosophischer Glaube, der *die transzendental verbundene Form des Wissens und Glaubens* ist, an erster Stelle wie Kants höchster Standpunkt der Transzendentalphilosophie, der die Basis von Wissen und Glauben ist.

Der Glaube als eine Form der transzendentalen Idee bezieht sich nicht nur für Kant, sondern auch für Jaspers auf die Totalität und das Absolute. Dagegen kann das Wissen im gewöhnlichen Sinne sich immer nur auf Endliches, Einzelnes, Relatives beziehen. Mit der Klärung des an der Vernunft orientierten Glaubens versuchen Kant und Jaspers, über jede wissenschaftliche Philosophie hinaus den Sinn der Lebenswirklichkeit und des Daseins im praktisch-konkreten Leben herauszufinden. Aus diesem Grunde versetzt uns das Verstehen des Vernunftglaubens bzw. philosophischen Glaubens in die Lage, die Totalität des Lebens zu entdecken. Lebenswirklichkeit bedeutet hier jene Wirklichkeit, die der moralische Vernunftglaube bei Kant und der philosophische Glaube bei Jaspers als die Wissen und Glauben vereinigende Denkungsart implizieren. Der Begriff Lebenswirklichkeit ist also die umfassende Wirklichkeit, die sich am faktisch-praktisch erlebenden Menschen in ihrer Ganzheit offenbart. Die Lebenswirklichkeit stützt sich auf die Angewiesenheit der Welt des Wissens auf die des Glaubens. Unser faktisch-geschichtliches Leben steht immer zwischen diesen beiden Welten. Eben darin liegt der Grund dafür, warum wir das Problem des Verhältnisses von Wissen und Glauben im Rahmen der philosophischen Anthropologie bzw. der Philosophie im Weltbegriff und der lebensphänomenologischen Existenzphilosophie behandeln.

Vom Standpunkt des faktisch-praktischen Lebens der Existenz bzw. Lebenswirklichkeit aus bedeuten die Dualität von Wissen und Glauben und die Differenzen der Gewissheitsarten keine absoluten Gegensätze, es bestehen vielmehr Bedingungsbeziehungen und Abhängigkeitsbezüge zwischen diesen beiden Kategorien in der Totalität der menschlichen Existenz bzw. des Seins des Menschen. Durch die Untersuchungen zur existentiellen Ebene des moralischen Vernunftglaubens und zum faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug der Existenz stellen wir dar, wie die Einheit der scheinbar widersprüchlichen Heterogenität von

Wissen und Glauben in der faktischen Lebenswirklichkeit möglich ist: Existenz ist das Sein des Einzelnen, das sich zu sich selbst, und darin zur Transzendenz, dem Gegenstand des philosophischen Glaubens, verhält. Also ist Existenz weder als isoliertes Subjekt noch als vorhandenes Objekt zu verstehen. Sie erscheint „als jeweilige Totalität von Objektivität und Subjektivität“. Eben diese umfassende Charakteristik lässt Existenz als die verbindende Kraft von Wissen und Glauben erscheinen, ohne das eine für das andere aufzuheben. Sie verhindert sowohl die Isolierung der bloßen Subjektivität wie auch die Verabsolutierung des objektiven Daseins. In ihr bestehen eine Zusammengehörigkeit und Spannung zwischen dem Objektsein als dem allgemein denkbaren und der Existenz als der individuell verstandenen Subjektivität.

Anders als die christlichen Glaubensinhalte sind die Inhalte des philosophischen Glaubens nicht durch Offenbarung gegeben, sondern sie bekunden sich durch die vier Fragen, die die philosophische Reflexion kennzeichnen: „Was weiß ich? Was ist eigentlich? Was ist Wahrheit? Wie weiß ich?“². Und anders als der dogmatische Glaube kann der philosophische Glaube nicht im Gegensatz zum Wissen stehen, sondern ist immer mit ihm verbunden.

Der Vernunftglaube Kants erhält den Vernunftcharakter dadurch, dass er auf dem moralischen Gesetz, das allein aus reiner Vernunft entspringt, gründet. Er ist auf jeden Fall ein Glaube zu nennen, weil er ein Glaube an Gott ist. Der philosophische Glaube von Jaspers als eine andere Form der Einheit von Wissen und Glauben ist deshalb Glaube zu nennen, weil mit ihm an die rational nicht beweisbare Transzendenz so geglaubt wird, dass sie mit der Existenz verbunden auf das reale Leben wirkt. Aber er ist zugleich philosophisch im Sinne der philosophischen Vernünftigkeit, solange er sich kritisch gegen irgendwelche dogmatischen Glaubensbegriffe wendet und immer mit dem Wissen verbunden bleibt.

Die Gleichsetzung des philosophischen Glaubens mit dem Vernunftglauben hat, wie oben angedeutet, in einem Punkt recht, nämlich dass die beiden Vernunft-Philosophen, mal durch die Erkenntnisvermögenskritik, mal durch die Analytik der Weltanschauungen und der Weltorientierungen, gemeinsam den dogmatischen Glaubensinhalten ihre eigenen Glaubensideen des Vernunftglaubens bzw. des philosophischen Glaubens als Glauben und Wissen verbindende Form von Wissen und Glaube entgegenstellen. Diese Gleichsetzung ist jedoch falsch, insofern der philosophische Glaube von Jaspers nicht nur Vernunft, sondern auch zugleich Existenz zu seinem eminenten Element hat, während dem Vernunftglauben bei

² K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, S. 25.

Kant die explizite Betonung der Existenz fehlt. Für Jaspers ist Glaube in der Vernunft mehr als Vernunft, nämlich das Mehr im Gewisswerden der Möglichkeit eigener Existenz.

2

Im I. Kapitel haben wir ausgeführt, wie Kant die Fürwahrhaltensarten erkenntnistheoretisch in *Meinen*, *Wissen* und *Glauben* differenziert, wie Jaspers dieser Kantischen Differenzierung entsprechend die Gewissheitsarten in *Klarheit*, *zwingende Gewissheit*, *Überzeugung* und *Glauben* artikuliert. Dabei haben wir den Begriff des Wissens und den des Glaubens bei Kant und Jaspers in mehrfacher Hinsicht erläutert. Dies allein gibt aber keine Antwort auf die Frage, wie sich das Glauben auf das Wissen im Rahmen des moralischen Vernunftglaubens bzw. des philosophischen Glaubens bezieht und wie sich dieser Vernunftglaube in eine Wissen und Glauben überspannende Metaphysik integriert, m. a. W.: „ob und wie denn nach der Kritik der theoretischen Vernunft überhaupt noch eine Metaphysik möglich sein kann“³. Im Verlauf unserer Untersuchung wurde klar, dass es in der Problematik des Verhältnisses von Wissen und Glauben bei Kant und Jaspers primär nicht um epistemologische Fragen wie z. B. die des Gewissheitsanspruchs oder die des Probersteins geht, sondern um lebensphilosophische Fragen, z.B. wie Kant und Jaspers durch das jegliche verabsolutierte Weltanschauung transzendierende Denken zur Auffassung des moralischen Vernunftglaubens bzw. des philosophischen Glaubens als der Wissen und Glauben umfassenden Lebenswirklichkeit gelangt sind.

Das die Grenze der sinnlich-empirischen Welt transzendierende Denken bahnt den Weg zum Ursprung des Glaubens. Im II. Kapitel haben wir den Transzendentalen Idealismus bei Kant, insbesondere die Erscheinungshaftigkeit der Welt als die erkenntnistheoretisch letzte Grundlegung der Relativierung der Welt im Sinne des Transzendierens dargestellt. Dies ist der Grund, weswegen wir uns gegen jede einseitige Verabsolutierung wenden und dem Glauben im Bunde mit dem Wissen einen eigenen Platz schaffen können. Dabei wurde festgestellt, dass der Kantische transzendente Idealismus auch für Jaspers die erkenntnistheoretische Grundlage des Transzendierens ist.

Im III. Kapitel haben wir die Ideen, vor allem Ganzheit und Freiheit, als jene Grundlagen für das Transzendieren bei Kant und Jaspers festgestellt, die uns über die objektiv gegenständliche Welt des Wissens hinaus zur Transzendenz tragen und damit den

³ H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glauben in Philosophie in synthetischer Absicht*, S. 304.

Vernunftglauben oder den philosophischen Glauben begründen. Sie wurden von Kant in praktischphilosophischer Hinsicht und von Jaspers vom existenzphilosophischen Standpunkt analysiert.

Glauben ist vor allem eine persönliche Sache, es kommt in der Verwirklichung des Glaubens auf den einzelnen Menschen in seiner Existenz an, und Existenz ist die Vollzugskraft des Transzendierens zum Vernunftglauben bzw. zum philosophischen Glauben als die Wissen und Glauben verknüpfende Form – so das IV. Kapitel.

Im *Opus Postumum* bestimmt Kant „die Position des Menschen als den Ort der Vermittlung“ zwischen der Idee des Gottes und der Idee der räumlich-zeitlichen Welt. Dies deutet auf die Nähe Kants zu den Existenzphilosophen hin. Wirkungsgeschichtlich gesehen zeichnet Kants Grundgedanke des Rezeptivität und Spontaneität verbindenden Verstandes die Grundbestimmung der Existenz als copula bei Jaspers und Heidegger vor.

Kants Nachfolger Jaspers ist auch wahrheitstheoretisch und anthropologisch ähnlicher Meinung. Aber Jaspers entwickelt von diesem philosophisch-anthropologischen Verständnis Kants ausgehend seinen eigenen Grundgedanken vom Menschen. Er versteht den Menschen als die Existenz, welche durch ihren faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug die objektiv gegenständliche Welt und den subjektiv gewissen Glauben umfassend vermittelt. In diesem existentiellen Verständnis des Menschen liegt die Einsicht in den Zusammenhang zwischen Wissen und Glauben. Daher haben wir das Problem des Verhältnisses von Wissen und Glauben allgemein auf dieser Ebene der Existenz betrachtet. Dabei sind wir zu der Auffassung gelangt, dass der Zusammenhang der praktischen Philosophie, in dem nach Kant der Gewissheitsanspruch des moralischen Vernunftglaubens begründet werden kann, auf den faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug der Existenz zurückgeführt werden muss, um sowohl die Tiefe als auch die Verwirklichungskraft des moralischen Vernunftglaubens zu erhellen. Denn 1. ist Existenz als die Grundbestimmung des Menschen tiefer und umfassender als Moral und 2. erweist sich der Glaube als ein spezifischer, tragender modus existendi.

Zwar werden von Kant keine existenzphilosophisch wesentlichen Begriffe entwickelt. Aber Kant fußt auch seinen Begründungsversuch der Potenz des Vernunftglaubens und der moralisch-praktischen Glaubensgewissheit letztlich auf der praktisch-existentiellen Ebene. Darum sind wir zum Verständnis gelangt, dass der moralische Vernunftglaube und das Verhältnis von Wissen und Glauben bei Kant letztlich vor dem Horizont der Lebenswirklichkeit der Existenz zu begründen sind: Kants moralischer Vernunftglaube bewegt sich auch, wenn unbewusst, auf der existentiellen Ebene.

Aber bei Kant findet sich weder ein thematisch entwickelter Begriff der Existenz noch das Verständnis des faktisch- geschichtlichen Lebensvollzugs des Einzelnen. Darin liegt der Grund, warum er bei der Klärung des subjektiven Grundes des moralischen Vernunftglaubens (der moralischen Gewissheit) schwankt und weshalb sein Versuch, durch den praktischen Weg dem Glauben Gewissheit zu bestätigen, misslungen scheint.

In den Überlegungen zu den zwei Voraussetzungen für den moralischen Vernunftglauben, *das Dasein Gottes* und *die Unsterblichkeit der Seele*, will Kant die zwei Glaubensartikel als notwendige Postulate darlegen und damit den Gewissheitsanspruch des moralischen Vernunftglaubens rechtfertigen. Aber dieser Gewissheitsanspruch unterliegt einem Zweifel angesichts des Problems der subjektiven Voraussetzung der moralischen Gesinnung, von der der Gewissheitsanspruch des moralischen Vernunftglaubens abhängt und daher die persönliche Dimension des moralischen Glaubens verdeutlicht.

Dieser persönliche Faktor ist für den moralischen Vernunftglauben so entscheidend, dass die Kraft zur Ausübung des religiösen Verhaltens aus dem moralischen Glauben und der Gewissheitsanspruch desselben ohne die moralische Gesinnung noch nicht erworben wird. Und die subjektive Seite des Glaubens überhaupt ist immer das Entscheidende für den Glauben, solange der Glauben kein objektiv hinreichendes Fürwahrhalten, sondern subjektiv überzeugtes Fürwahrhalten ist.

Aber der subjektive Grund bleibt trotz dieser umfänglichen Argumentation immer noch ein Risikofaktor für den Kantischen Glauben. Kant macht keine Analyse des Persönlichen, Privaten und Einzelnen. Im Subjektiven geht es eigentlich um das objektiv nicht Erklärbare, wie etwa Einmaligkeit oder Jemeinigkeit. Solange solche Elemente des Subjekts nicht erhellt werden, bleibt das subjektive Fürwahrhalten des Glaubens im Dunkel.

Der moralische Vernunftglaube ist in der theoretischen Philosophie nicht zu begründen. Deshalb begründet Kant ihn in der praktischen Philosophie. In Kants praktischer Philosophie findet man trotzdem kaum eine Erörterung zum konkret geschichtlich bewegten Leben des Einzelnen. Diese Beziehung lässt uns zuletzt aber den wechselseitigen Zusammenhang zwischen dem Allgemeinen und dem Konkreten einsehen und damit verstehen, was die wechselseitige Bezogenheit des allgemeingültigen Wissens auf das subjektiv gewisse Glauben des Einzelnen im konkreten Lebensvollzug verwirklicht. Als diese Verwirklichungskraft haben wir die Existenz in konkreten geschichtlichen Situationen gefunden. Zwar legt auch Kant Wert auf den einzelnen Menschen. Dies bestätigt seine Lehre vom „Selbstzweck“. Trotzdem hat er aus dem eben genannten Grunde keine eingehende

Thematik des Einzelnen im Zusammenhang mit der konkreten Geschichtlichkeit und der Faktizität der Existenz entwickelt. Hierin sehen wir auch den Grund, dass Kant selbst existenzphilosophische Begriffe nicht ausdrücklich und systematisch in den Vordergrund stellt, obwohl er sich auf der existentiellen Ebene denkend und argumentierend bewegt. Denn ohne die thematische Betrachtung des konkreten geschichtlichen Einzelnen lässt sich Existenz nicht in all ihren Aspekten darstellen.

Im Gegensatz zu Kant ist das Problem des Gewissheitsanspruchs des Glaubens bei Jaspers vermittels der Existenz zu lösen: Jaspers begründet die Notwendigkeit des unbedingten und damit freien Handelns in der konkret-geschichtlichen Existenz, welche sich auf ihre Transzendenz bezieht. Transzendenz offenbart sich in meiner Existenz und damit in meiner Freiheit.

Jaspers versucht, das Verhältnis von Wissen und Glauben vor dem höheren, umfassenderen Horizont der Existenz zu behandeln. Jaspers zufolge kann deshalb das Mitteilungsproblem der Glaubensgewissheit, um mit Kant zu sprechen: „der Überzeugung des Glaubens“, vor dem Horizont der ethisch- existentiellen Ebene reflektiert und in Form eines an Freiheit appellierenden existenzzerhellenden Denkens kommunikativ erschlossen werden. Jaspers konnte zu dieser Einsicht gelangen, weil er aufgrund seiner Auseinandersetzung mit Kant versteht, dass eine konkretisierte Erhellung existentieller Freiheitsmöglichkeit des Selbstseinkönnens im äußeren Weltbezug entscheidend für die Vergewisserung des Glaubens ist. Also ist die existentielle Dimension nach Jaspers so umfassend, dass alle Anschauungen, Wertungen und Glaubensüberzeugungen auf der existentiellen Ebene von Fall zu Fall angemessen vergleichend betrachtet werden können. Eine solche Lösung ist Kant unbekannt. Denn Kant ist sich des Umfangs der existentiellen Dimension thematisch nicht bewusst, obwohl er sich „auch denkend und argumentierend, also zumindest indirekt mitteilend, selbst auf der existentiellen Ebene des moralischen Gebrauchs“⁴ bewegt.

Es ist Kant klar, dass das Problem des Glaubens und das Verhältnis von Wissen und Glauben auf der praktischen Ebene betrachtet werden muss. Daher spricht er dem moralischen Vernunftglauben „eine geltungslogisch eigenständige und methodisch-systematisch zentrale Funktion innerhalb der (praktischen) Vernunftphilosophie“⁵ zu. Zu

⁴ Ibid. S. 319.

⁵ H. Fahrenbach, *Meinen, Wissen, Glaube*, in *Philosophie in synthetischer Absicht - Synthesis in Mind*, S. 311.

dieser Einsicht ist er dadurch gekommen, dass er den Glauben durchaus im Zusammenhang des praktischen Kontextes, d.h. des menschlichen Handelns und des daraus entstandenen praktischen Begründungszusammenhanges, angesichts des Gewissheits- und Wahrheitsanspruchs bestimmt. Diese praktische Absicht stammt entweder aus der Geschicklichkeit oder aus der Sittlichkeit.

Aber er sieht nicht, dass das Verhältnis von Wissen und Glauben sowie der moralische Vernunftglaube nicht bloß auf der Ebene der Sittlichkeit, sondern auf der konkreten Ebene der Geschichtlichkeit und der Faktizität des Einzelnen behandelt werden muss, um Wissen und Glauben ihre Ganzheit und Lebendigkeit zukommen zu lassen und die Zusammengehörigkeit beider in ihrer Konkretheit zu erhellen.

Später bewegt sich Kant auf den höheren Standpunkt der transzendentalen Philosophie zu, der sich auf die Einheit von Wissen und Glauben stützt und damit den moralischen Vernunftglauben als die Wissen und Glauben umgreifende Denkungsart bestätigt. Und er ist sich auch des Bezugs des geschichtlichen Lebensvollzugs und des moralischen Gesetzes in groben Zügen bewusst. Aber sein Hauptanliegen besteht darin, das moralische Grundgesetz a priori zu bestimmen. Eine thematisch entwickelte Erklärung des wechselseitigen Bezugs des faktisch-geschichtlichen Lebensvollzugs des Einzelnen und des moralischen Gesetzes ist für ihn nicht zentral. Bei der praktischen Philosophie Kants geht es nicht darum, was wirklich passiert, sondern vor allen darum, was man tun soll. Kants anthropologisches Hauptanliegen ist der Grund für diesen Mangel: Kant bemüht sich vor allem darum, aufgrund des moralischen Gesetzes als des zeitlich und von der Situation unabhängigen Prinzips im Menschen diesen als „das Subjekt des moralischen Gesetzes“ bzw. als „ein der Verpflichtung fähiges Wesen“ festzustellen, obwohl er den Menschen nicht nur als Vernunftwesen, sondern auch als Sinnenwesen betrachtet. Ihm ist es wichtiger, den Menschen in der Verbindung mit dem moralischen Gesetz a priori zu verstehen, als ihn aus seiner faktisch-geschichtlichen Situation zu bestimmen.

Dagegen behauptet Jaspers niemals ein Gesetz a priori, versteht Faktizität im Sinne der existentiellen Wirklichkeit und Erkenntnis primär im wechselseitigen Zusammenhang mit der konkreten Lebenssituation des Einzelnen und geht immer von der eingehenden Darstellung und Analyse der gegenwärtigen Situation bzw. der Lebensphänomene aus. Für Jaspers ist der Angelpunkt aller wesentlichen Probleme gerade der Einzelne in seiner konkreten geschichtlichen Situation, in, um mit Heidegger zu sprechen, seinem konkret-faktischen Da. Daher hat er das Problem von Wissen und Glauben bewusst auf der

praktischen Ebene im Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit und der Faktizität des Einzelnen analysiert.

Ihm ist es aber im Gegensatz zu Heidegger nicht gelungen, die darin latent wirkende philosophische Methode der *formalen Anzeige* methodisch darzulegen und den dabei sporadisch dargestellten Grundgedanken der Faktizität als Sein und Wirklichkeit der Existenz terminologisch weiter zu entwickeln. Wir müssen die Hermeneutik der Faktizität und die philosophische Methode der formalen Anzeige, die von Jaspers vorgezeichnet und von Heidegger weiter entwickelt wird, berücksichtigen, wenn wir das Verhältnis von Wissen und Glauben auf der existentiellen Ebene und in Bezug auf die Geschichtlichkeit und die Situation der Existenz erläutern wollen. Nach Heidegger sind die Hermeneutik der Faktizität als grundsätzliche vortheoretische Urwissenschaft und ihre Methode des formalen Anzeigens in der Lage, dieses Verhältnisproblem in Bezug auf den faktisch-geschichtlichen Lebensvollzug der Existenz thematisch-methodisch weiter zu entwickeln und grundsätzlich zu reflektieren.

Ende

Literaturverzeichnis

1. Werke Immanuel Kants

Kants Schriften werden nach *Kants gesammelten Schriften*, die von der Deutschen (vormals Königlich Preußischen) Akademie der Wissenschaften (Akademieausgabe, Berlin 1900ff.) herausgegeben werden, mit der Seitenangaben (A bzw. B) und ggf. Zeilenzahl zitiert. Die nachgelassenen Schriften Kants werden ausschließlich nach der Akademieausgabe angeführt.

Kritik der reinen Vernunft.

Logik.

Der Streit der Fakultäten.

Kritik der praktischen Vernunft.

Kritik der Urteilskraft.

Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Kants handschriftlicher Nachlass.

Opus Postumum.

2. Werke Karl Jaspers`

Allgemeine Psychopathologie, 1913, Berlin- New York- Heidelberg 7. Auflage 1959.

Antwort (auf die in P.A. Schlipp, Karl Jaspers abgedruckten Beiträge), Paul Arthur Schlipp hrsg., Stuttgart 1957.

Philosophie, Drei Bände, 1932, Mit einem Nachwort von 1955, Berlin-Göttingen-Heideberg 3. Auflage 1956.

Philosophische Autobiographie, erw. Neuausgabe München 1977.

Psychologie der Weltanschauungen, Berlin- New York- Heidelberg 1919, 6. Auflage 1971.

Die großen Philosophen erster Band, Mit Vorwort und Einleitung in das dreibändige Gesamtwerk 1957, München 2. Auflage 1959.

Die Idee der Universität, Berlin 1946.

Der philosophischer Glaube, sechs Gastvorlesungen in Basel 1948, München Neuausgabe 1963.

Von der Wahrheit 1948, erster Band der philosophischen Logik, München 4. Auflage 1991.

Einführung in die Philosophie, zwölf Radiovorträge 1950, München Neuausgabe 1971.

Nachlass zur philosophischen Logik, hrsg. von H. Saner und M. Hänggi. München 1991.

Die geistige Situation der Zeit 1931, Berlin 5. Auflage 1971.
Descartes und die Philosophie 1937, Berlin 4. Auflage 1966.
Rechenschaft und Ausblick 1951, München 2. Auflage 1958.
Vernunft und Existenz, fünf Gastvorlesungen in Groningen 1935, München Neuausgabe 1973.
Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Festschrift für Heinrich Barth, hrsg. von Gehard Huber, Basel – Stuttgart 1960.
Kleine Schule des philosophischen Denkens, 13 Fernsehvorträge 1965, München 4. Auflage 1971.
Das radikal Böse bei Kant in *Rechenschaft und Ausblick*, München 2. Auflage, 1958.
Die Idee der Universität, Für die gegenwärtige Situation entworfen von Karl Jaspers Karl und Kurt Rossmann, Berlin – Göttingen - Heidelberg 1963.

3. Andere benutzte Literatur

Heidegger, Martin und Jaspers, Karl *Martin Heidegger/ Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, hrsg. von W. Biemel und H. Saner.
 Heidegger, Martin *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in Gesamtausgabe erster Band, hrsg. von F. –W von Hermann, Frankfurt/M. 1978.
 Derselbe *Zur Bestimmung der Philosophie, Anmerkungen zu Karl Jaspers` - Psychologie der Weltanschauungen*, in *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9, S. 1- 44.
 Derselbe *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*, Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923, Gesamtausgabe Band 63, hrsg. von K. Bröcker – Oltmanns, Frankfurt/M. 1988.
 Derselbe *Sein und Zeit* 1927, Tübingen 15. Auflage 1979.
 Derselbe *Kants These über das Sein*, in *Wegmarken*, Frankfurt/M. 2. Auflage 1978.
 Derselbe *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1919/20, Gesamtausgabe Band 58, hrsg. von H. –H. Gander, Frankfurt/M. 1993.
 Derselbe *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles - Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22, Gesamtausgabe, Band 61, hrsg. von W. Bröcker und K. Bröcker – Oltmanns, Frankfurt/M. 1985.

Derselbe *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Frühe Freiburger Vorlesung, Sommersemester 1920, Gesamtausgabe Band 59, hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt/M. 1993.

Derselbe *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit- Einsamkeit*, , Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30, Gesamtausgabe Band 29/30, hrsg. von F. –W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1992.

Derselbe *Beiträgen zur Philosophie – Vom Ereignis*, Gesamtausgabe Band 65, hrsg. von F. – W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1989.

Derselbe *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frühe Freiburger Vorlesung Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919, Gesamtausgabe Band 56/57, hrsg. von B. Heimbüchel, Frankfurt/M. 1987.

Albert, Hans *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 5. Auflage 1991.

Apel, Karl- Otto *Das Problem einer philosophischen Theorien der Rationalitätstypen*, in *Rationalität. Philosophische Beiträge*, hrsg. von H. Schnädelbach, Frankfurt/M. 1984.

Derselbe *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M. 1973.

Baumanns, Peter *Kants vierte Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft*, in *Kant – Studien* Band 79, 1988.

Derselbe *Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe(B). Ein kritischer Forschungsbericht. Erster und zweiter Teil*, in *Kant – Studien* Band 82, 1991.

Blumenberg, Hans u.a. hrsg. *Kant – Gentz – Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Frankfurt/M. 1967.

Derselbe *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt/M. 4. Auflage 1988.

Bollnow, Otto Friedlich *Existenzphilosophie*, in „*Systematische Philosophie*, hrsg. von Nicolai Hartmann, Stuttgart und Berlin 1. Auflage 1942.

Borsche, Tilman *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustin, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München 1990.

Brand, Reinhard *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67 – 76 = B 92 – 101*, Hamburg 1991.

Derselbe *Kants pragmatische Anthropologie: Die Vorlesung*, in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 19.1, 1994.

Buck, Günter *Kants Lehre vom Exempel*. *Arch. Begriffsgeschichte* 11, 1967.

Cassirer, Ernst *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 2. Auflage 1953.

- Chandler, David *Kant's Exposition of „Fürwahrhalten in Kritik der reinen Vernunft B 848 – 850“*, in *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses 1981*, Bonn 1982.
- Fischer, Norbert *Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas – Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität*, in *Kant – Studien* 90, 1999.
- Fahrenbach, Helmut *Meinen, Wissen, Glauben* in *Philosophie in synthetischer Absicht*, hrsg. von Marcelo Stamm, Stuttgart 1988.
- Derselbe *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt/M. 1970.
- Derselbe *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung – Kants höchste Sinnbestimmung der Philosophie nach ihrem Weltbegriff in Würde und Recht des Menschen: Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Heiner Bielefeldt, Würzburg 1992.
- Derselbe *Das „philosophische Grundwissen“ kommunikativer Vernunft – Ein Beitrag zur gegenwärtigen Bedeutung der Philosophie von Karl Jaspers*, in *Karl Jaspers Philosoph, Arzt, politischer Denker, Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*, hrsg. von Jeanne Hersch, Jan Milic Lochman und Reiner Wiebel, München 1986.
- Ferrari, Jean *Das Ideal der reinen Vernunft*, in *Klassiker Auslegung* Band 17/18 *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Georg Mohr und Marcus Willaschek, Akad. Verl. Berlin 1998.
- Fischer, Norbert *Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas – Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität*, S. 182, in *Kant – Studien* 90, Berlin 1999.
- Funke, Gerhardt *Freiheit als Möglichkeit*, in *Karl Jaspers zu Ehren: Symposium aus Anlass seines 100. Geburtstages*, Heidelberg 1986.
- Gadamer, Hans-Georg *Kant und die philosophische Hermeneutik*, in *Kant – Studien*, Bd. 66, Berlin 1975.
- Gladigow, Burkhard *Verbürgtes Wissen und gewusstes Wissen. Wissensformen und ihre Wertungen im frühen Griechenland*, in *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation* III, hrsg. von Aleida Assmann, München 1991.
- Gerhardt, Volker *Immanuel Kants Entwurf 'zum ewigen Frieden'. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995.
- Gerhardt, Volker und Kaulbach, Friedlich *Kant, Erträge der Forschung*, Darmstadt 1979.
- Götschl, Johann *Einige Bemerkungen zum Wissenschaftsverständnis bei Karl Jaspers*, in; *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, Wien 1992.
- Grünewald, Bernward *Modalität und empirisches Denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Modaltheorie*, Hamburg 1986.

- Habermas, Jürgen *Theorie kommunikativen Handelns*, Band 1. Frankfurt/M. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1175.
- Hegel, G.W.F. *Glauben und Wissen* in: *G.W.F. Hegel Jenaer Schriften 1801-1807* Frankfurt/M. 1986.
- Heidemann Ingeborg *Die Funktion des Beispiels in der kritischen Philosophie*, in *Kritik und Metaphysik. H. Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, 1966.
- Derselbe *Über die methodische Funktion der Kategorientafel*, in J. Kopper und W. Marx *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim 1981.
- Heimsoeth, Heinz *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* (1924), in ders. *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Köln 1956.
- Henrich, Dieter *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982.
- Derselbe *Kants Denken 1962/3. Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile*, in *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, hrsg. von H. Heimsoeth, D. Henrich, G. Tonelli, Hildesheim 1967.
- Derselbe *Wissen, Vergewisserung und die Frage 'Was ist der Mensch'?*, in *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*, hrsg. von Reinhard Brunner und Peter Kelbel, Frankfurt/M. 2000.
- Hertel, Wolf *Existentieller Glaube: eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich*, Meisenheim am Glan 1971.
- Hofman, Doris Vera *Gewissheit des Fürwahrhaltens: zur Bedeutung der Wahrheit im Fluss des Lebens nach Kant und Wittgenstein*, Berlin 2000.
- Holz, Harald *Philosophischer Glaube und Intersubjektivität – Zum Glaubensproblem bei I. Kant und K. Jaspers*, in *Kant- Studien* Band 68, Berlin 1977.
- Derselbe *Das Problem des vollkommenen Menschen bei Kant und Schelling*, in *Kant –Studien* 64, Berlin 1973.
- Höffe, Otfried *Kants Kritik der reinen Vernunft – Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2003.
- Derselbe *Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft*, in *Klassiker Auslegung* Band 17/18 *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Georg Mohr und Marcus Willaschek, Akad. Verl. Berlin. 1998.
- Hoffmann, Thomas Sören *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, Berlin/New York 1991.
- Hogrebe, Wolfgang *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*, Freiburg/München 1974.

Hossenfelder, *Malte Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion*, Berlin/New York 1978.

Hösle, Vittorio *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München 1993

Derselbe *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990.

Knauss, G *Die Dialektik des Grundwissens und der Existenzerhellung in Studium Generale* 21. 1968.

Horst Frankenberger, *Kant und die Frage nach der göttlichen Allgenugsamkeit*, Frankfurt/M. 1984.

Husserl, Edmund *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Nachlass zwischen 1934 - 1937 geschrieben, W. Biemel hrsg., Haag 1954.

Jergius, Holger *Subjektive Allgemeinheit – Untersuchungen im Anschluss an Kant*, München 1984.

Kambartel, Friedrich *Erfahrung und Struktur : Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*, Frankfurt/M. 1968.

Derselbe, *Theorie und Begründung : Studien zum Philosophie- und Wissenschaftsverständnis*, Frankfurt/M. 1. Auflage 1976.

Derselbe *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt/M. 1989.

Vernunft und Lebenspraxis – Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur für Friedlich Kambartel, hrsg. von C. Demmerling, G. Gabriel und T. Rentsch, Frankfurt/M. 1995.

Kaulbach, Friedlich *Philosophie der Beschreibung*, Köln/Graz 1968.

Derselbe *Immanuel Kant*, Berlin 1969.

Derselbe *Theorie und Praxis in der Philosophie Kants*, in *Philosophische Perspektiven* 2, 1970.

Derselbe *Kants Theorie des Handelns*, in *Akten* III, 1974.

Derselbe *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin/New York 1978.

Derselbe *Immanuel Kant 'Grundlegung der Metaphysik der Sitten': Interpretation und Kommentar*, Darmstadt 1988.

Kober, Michael *Gewissheit als Norm: Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in „Über Gewissheit“*, Berlin/New York 1993.

Kopper, Margit *Die Systemfrage in der transzendentalen Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft und ihre Bedeutung für die Reflexion der Wissens in sich bei Hegel*, Würzburg 1991.

Kojeve, Alexandre *Die transzendente Methodenlehre*, in *Material zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, hrsg. von J. Kopper und R. Malter, Frankfurt/M. 1975.

- Kroß, Matthias *Klarheit als Selbstzweck: Wittgenstein über Philosophie, Religion, Ethik und Gewissheit*, Berlin 1993.
- Kuhlmann, Wolfgang *Was spricht heute für eine Philosophie des Kantischen Typs?*, in *Philosophie und Begründung*, hrsg. von *Forum für Philosophie* Bad Homburg, Frankfurt/M. 1987.
- Derselbe *Kant und die Transzendentalpragmatik. Transzendente Deduktion und reflexive Letztbegründung*, in *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*, hrsg. von *Forum für Philosophie* Bad Homburg, Frankfurt/M. 1988.
- Leitner, Heinrich *Systematische Topik: Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie*, Würzburg 1994.
- Lessing, Hans- Ulrich *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, München 1984.
- Löwith, Karl *Wissen, Glaube und Skepsis* 1956, *Sämtliche Schriften* Band 3, Stuttgart 1985.
- Müller, Anselm *Ontologie in Wittgensteins „Tractatus“*, Bonn 1967.
- Neon, Thomas *Objektivität und endliche Erkenntnis: Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*, Freiburg/München 1986.
- Paton, Herbert James *Kant's Metaphysik of Experience*, 2 Bände, London/New York 4. Auflage 1965.
- Prauss, Gerold hrsg. *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973.
- Piecuch, Czesława *Existenzielle Bestärkung des philosophischen Glaubens als gegenwärtiger Versuch der Begründung der Metaphysik in Jahrbuch der Österreichischen Karl – Jaspers – Gesellschaft* Jahrgang 3 / 4, Wien 1990/91.
- Pöggeler, Otto *Der Denkweg Martin Heidegger*, Pfullingen 3. erw. Auflage 1990.
- Riedel, Manfred *Urteilkraft und Vernunft, Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt/M. 1989.
- Reibenschuh, Rernot *Jaspers, Kant und der leere Raum in Jahrbuch der österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft* 1990/1991.
- Rinofner-Kreidl, S. *Lebendiges Denken in Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, Wien 1997.
- Richli, Urs *Transzendente Reflexion und sittliche Entscheidung – Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers*, in *Kant - Studien* 92, Berlin 1967.
- Ritzel, Wolfgang *Kant und das Problem der Individualität*, in *Kant-Studien Sonderheft 1– Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress* von 1974, New York - Berlin.

- Rohs, Peter *Die Disziplin der reinen Vernunft*, in *Klassiker Auslegung* Band 17/18 *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Georg Mohr und Marcus Willaschek, Akad. Verl. Berlin. 1998.
- Rosales, Alberto *Sein und Subjektivität bei Kant – Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, in *Kantstudien Ergänzungshefte* 135, Berlin 2000.
- Scheffer, Thomas *Kants Kriterium der Wahrheit. Anschauungsformen und Kategorien a priori in der 'Kritik der reinen Vernunft'*, Berlin/New York 1993.
- Schmitz, Josef *Darstellung und Kritik des Offenbarungsglaubens bei Karl Jaspers*, in *Trier Theologische Zeitschrift*, Band 74, Trier 1965.
- Schneiders, Werner *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1983.
- Schwartländers, Johannes *Der Mensch ist Person – Kants Lehre vom Menschen*, Berlin – Köln – Mainz 1968.
- Schnädelbach, Hebert *Einleitung*, in *Rationalität. Philosophische Beiträge*, hrsg. von H. Schnädelbach, Frankfurt/M. 1984.
- Simmel, Georg *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin 9. Auflage 1989.
- Simon, Josef *Freiheit und Urteil bei Kant*, in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/New York 1974, II, 1.
- Derselbe *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*, Berlin/New York 1978.
- Derselbe *Glück der Erkenntnis*, in *Glück*, hrsg. von G. Bien, Stuttgart 1978.
- Derselbe *Kants pragmatische Ethikbegründung*, in *Archivio di Filosofia* 55, 1987.
- Derselbe *'Anschauung überhaupt' und 'unsere Anschauung'. Zum Beweisgang in Kants Deduktion der Naturkategorien*, in *Perspektiven transzendentaler Reflexion*, hrsg. von G. Müller, Th. M. Seebohm, Bonn 1989.
- Derselbe *Einbildungskraft und wirkliche Zeit*, in *Bewusstsein und Zeitlichkeit. Ein Problemschnitt durch die Philosophie der Neuzeit*, hrsg. von H. Busche, G. Heffernan, D. Lohmar, Würzburg 1990.
- Derselbe *Kategorie der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant*, in *Kategorie und Kategorialität. Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken*, hrsg. D. Koch, K. Bort, Würzburg 1990.
- Stegmaier, Werner *„Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant*, in *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17,1, 1992.

- Schöndorf, Harald *Setzt Kants Philosophie die Existenz Gottes?* in *Kant Studien* 86. Jahrgang Heft1. 1995.
- Spiegelberg, Herbert *The Phenomenological Movement*, 3., rev. and enl., Hague 1982.
- Veauthier, F. Werner *Karl Jaspers – Martin Heidegger: Zur Ambivalenz der Existenzphilosophie*, in *Karl Jaspers zu Ehren – Symposium aus Anlass seines 100. Geburtstag*, hrsg. von F. W. Veauthier Heidelberg 1986.
- Von Wolff-Metternich, Brigitta-Sophie *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals: Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*, Berlin/New York 1995.
- Wieland, Wolfgang *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.
- Wimmer, Reiner *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin 1990.
- Derselbe *Die Religionsphilosophie des 'Opus Postumum'*, in *Kant über Religion*, hrsg. von F. Ricken und F. Marty, Stuttgart Berlin Köln 1992.
- Derselbe *Anthropologie und Ethik in Vernunft und Lebenspraxis – Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur für Friedrich Kambartel*, hrsg. von C. Demmerling, G. Gabriel und T. Rentsch, Frankfurt/M. 1. Auflage 1995.