

VERNUNFTKRITIK AUS DEM INTERESSE AN DER WAHRHEIT

Kurzinhalt – Summary:

Wahrheit und Interesse liegen im Streit. Die Liebe zur Wahrheit bedingt eine kritische Sichtung der Erkenntnisfähigkeit des Menschen angesichts der Relativität seiner Meinungen und Interessen. Eine konstruktive Kritik der Vernunft weist nicht nur die Anmaßungen eines übertrieben rationalistischen Denkens zurück, sondern erlaubt auch eine Widerlegung des skeptischen Relativismus. Die nötige doppelte Abgrenzung wird bei Sokrates und Platon durch die Ideenlehre geleistet, bei Kant durch Zuordnung und Unterscheidung von Ding-an-sich und Erscheinung, bei Levinas durch die in der Ethik aufscheinende Andersheit des Anderen.

Truth and interest are in conflict with each other. The love of truth calls for a critical examination of man's capability to gain knowledge in view of the relativity of his opinions and interests. A constructive critique of reason not only rejects the presumptions of an excessively rationalistic thinking, but also allows for a disproving of sceptical relativism. This necessary twofold delimitation is achieved by Socrates and Plato through the theory of ideas, by Kant through his distinction between the thing-in-itself and its appearance, and by Levinas through the "otherness of the other" that becomes evident in ethics.

Warum sollte es im Interesse an der Wahrheit sein, ausgerechnet das Organ zu kritisieren, das die Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht? Eine solche Frage legt sich nahe, wenn man Kritik in erster Linie als negatives Urteil versteht, das für unser Thema etwa so lauten würde: „Die Vernunft ist kein Vermögen der Wahrheit.“ Immer wieder wurde solche übertriebene Skepsis geäußert.

Doch eine Vernunftkritik, die ganz ohne Interesse an der Wahrheit wäre, nähme sich selbst nicht ernst und wäre des Namens Kritik unwürdig. Gewiß kommt es zur Kritik schwerlich ohne eine Ernüchterung. Alle Philosophie beginnt zwar mit dem Staunen¹, die Kritik jedoch beginnt erst mit dem Erwachen aus einer Art Schlummer, in den die scheinbare Selbstverständlichkeit des Wissens uns immer wieder fallen läßt. Ernüchtern müssen wir dann feststellen: Der Bereich dessen, was wir exakt erkennen und wissen können, ist lächerlich gering im Vergleich zu all dem, was wir im Alltag zu wissen vermeinen. Läßt uns dies gleichgültig, oder regen sich Verzweiflung oder Trotz, weil sich unser Ich bedroht fühlt?

Anhand von drei Beispielen aus der Philosophiegeschichte möchte ich wegweisende Versuche zur Vernunftkritik charakterisieren, drei Versuche, die Wahrheit zu sichern, damit nicht die reine Beliebigkeit das letzte Wort behält. Paradoxerweise kann die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft – so werden wir sehen – nicht anders begründet werden als durch Begrenzung ihres Geltungsanspruchs. Dies zeigen Sokrates, Platon und Aristoteles gegenüber dem sophistischen Relativismus, wir sehen es bei Kant angesichts rationalistischer und empiristischer Vernunftkonzepte und schließlich bei Levinas in Auseinandersetzung mit der egologischen Totalitätsphilosophie.

1. Sokratische Vernunftkritik als Antwort auf den sophistischen Relativismus

Zur Zeit, als in Athen die Demokratie die Adels Herrschaft ablöste, erwuchs ein großer Bedarf an politischer Bildung. Wer in der Volksversammlung oder vor Gericht seine Meinung mit Erfolg vertreten wollte, mußte die Kunst der Rhetorik beherrschen. Schon bald wurde dieser Bedarf durch eine ganz neue Zunft gedeckt, nämlich durch „kundige Männer“ – σοφιστᾶι-, die von Stadt zu Stadt zogen und ihre Fähigkeiten gegen Entlohnung anboten. Die gefragte Tüchtigkeit der Sophisten bestand in der Überzeugungskraft der Argumentation, wobei es sekundär war, für welche Meinung sie eingesetzt wurden. Nach Protagoras galt es, „die schwächere Seite zur stärkeren zu machen“.² Gefeierte wurden die Rhetoriker, die diese Technik bis zur Perfektion beherrschten.

¹ Vgl. PLATON: *Theätet* c. 11 (155 d 2-5); ARISTOTELES: *Metaphysik* I,2 (982 b 10-18).

² Vgl. PROTAGORAS, in: H. DIELS / W. KRANZ (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*. Berlin 1968, 80, B 6b.

Relativismus. Es liegt in der Logik der Sache, daß man aus dem partiell gültigen und durchaus erfolgreichen Geschäftsprinzip leicht eine universale Weltanschauung machte. Der Gedanke legte sich nahe, daß es außer den konkurrierenden subjektiven Interessen, die im Wortstreit zu verteidigen waren, nichts wirklich Objektives gibt. Solchen Relativismus hat etwa PROTAGORAS vertreten:

„Wie alles einzelne mir erscheint, so ist es für mich, wie dir, so ist es für dich.“³

Er zog daraus den Schluß, daß es kein objektives Maß der Wahrheit gibt; vielmehr gelte der Grundsatz:

„Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der Seienden, wie sie sind, der nichtseienden, wie sie nicht sind.“⁴

Kritik? Der Sophist beansprucht, kritisch zu sein, kritischer vor allem als die älteren Philosophen. Er kann auf den Widerstreit ihrer Wahrheitsansprüche hinweisen, auf Parmenides, der die Bewegung, und auf Heraklit, der das Unwandelbare für Schein erklärte, und die ganze Diskussion für nutzlos abtun. Begnüge man sich doch einfach mit den vordergründigen Erscheinungen und lasse die absolute Wahrheit auf sich beruhen!

Was kann gegen diese Position, die uns vom zeitgenössischen Wahrheitsdiskurs durchaus geläufig ist, eingewendet werden? Warum ist SOKRATES so empört? Er hat ein zweifaches Argument dagegen, ein externes und ein internes.

Ein externes Argument. Das externe Argument weist auf die Folgen und Motive solchen Denkens hin. Wer nicht von der Liebe zur Wahrheit geleitet ist, bleibt im bloßen Selbstinteresse gefangen. Kallikles muß nach hartnäckiger Befragung zugeben, daß er keine Verhaltensnorm gelten läßt als das naturale Interesse, woraus sich das Recht des Stärkeren ergibt.⁵ Sokrates hält dagegen, daß es für den Starken nicht immer gut ist, seine Macht auszuüben, sondern nur, wenn er sich vom Recht leiten lasse, ansonsten handle er verwerflich, und darin bestehe nachgerade sein Unglück. Auf den Punkt gebracht: Unrecht tun ist das größte aller Übel, es ist schlimmer noch als Unrecht leiden.⁶

Sokrates vermittelt die ethische Einsicht, indem er den Hedonismus widerlegt, welcher der sophistischen Position des Kallikles zugrundeliegt, nämlich seine Gleichsetzung der Lust mit dem Guten. Kallikles muß zugeben, daß er diese Gleichsetzung nicht konsistent durchhalten kann, sondern nicht umhin kommt, die Lüste in gute und schlechte zu unterscheiden.⁷ Denn die Lust etwa, die der Feigling über den Abzug der Feinde empfindet, hat selbst im Urteil des Kallikles etwas Ungutes an sich. Doch damit hat er bereits zuge-

³ Ebd., 80, B 1. Vgl. PLATON: *Theätet* 151ff.

⁴ Diels / Kranz (s. Anm. 2), 80 B 1.

⁵ Vgl. Platon: *Gorgias* c. 39 (483 d-e).

⁶ Ebd. c. 24 (469 b), c. 28 (473 a), c. 29-30 (474-75).

⁷ Ebd. c. 54 (499).

geben, daß nicht die Lust schlechthin das menschliche Handeln leiten soll, sondern das Gute.⁸

Sokrates entlarvt die Argumente der Sophisten als Scheinplausibilitäten. Er widerlegt sie aber nicht, um ein bloßes Spiel zu treiben, sondern um der richtigen Wertordnung willen. Es geht um die Moral! Die externe Kritik ist ethischer Art. Das ist der Hintergrund für das berühmte Wort: „Ich weiß, daß ich nichts weiß“. Wörtlich sagt Sokrates in der Apologie: „Ich scheine also um dieses wenige doch weiser zu sein als er, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht glaube zu wissen.“⁹ Alles Wissen, das nicht zu Moral führt, ist wertloser Schein.

Internes Argument: Die Idee als Bedingung der Objektivität. Die Kritik des Sokrates ist zum zweiten intern. Wenn Protagoras die subjektive Erscheinung als relative Wahrheit gelten läßt und bestreitet, daß es objektive Wahrheit gibt, dann unterliegt er einem Trugschluß. Denn der Wechsel der subjektiven Wahrnehmungen schließt nicht aus, daß es Invariantes gibt: etwas von objektiver Geltung, das nicht wechselt. Im Gegenteil, ein solches Invariantes läßt sich zwar nicht mittels der Sinne, aber mit dem Verstand ausmachen¹⁰, und erst so hat das Sprechen einen Bezugspunkt, ohne den sich keine These, auch nicht die des Relativismus sinnvoll sagen ließe.¹¹ Das Invariante, um das es Sokrates und später Platon geht, ist jenes, auf das die Frage nach dem Was zielt.

Das Wesen oder die Idee ist freilich nicht dasselbe wie das Ding, das wir sehen. Denn die Idee ist nur eines: sie ist genau das, was sie ist, und sonst nichts; die sichtbaren Dinge dagegen sind immer mehreres und dies nur zufällig im Wechsel des Werdens.¹² Dem Denken gemäß ist allein die dem Wechsel enthobene Idee, die Dinge sind nur deren unvollkommenes Abbild.

Um ein Ding dem Wesen nach zu bestimmen, müssen wir – wie Platon meint – die Idee kennen. „Worüber wir reden, wenn wir über die Wirklichkeit reden, ist nicht der ständige Fluß der Veränderungen, sondern es sind die unveränderlichen Strukturen. Diese allein beharren in aller Bewegung der Dinge, und nur von ihnen“ ist strenges Wissen möglich.¹³ Im Höhlengleichnis¹⁴ wird dies anschaulich dargelegt und mit dem Mythos der

⁸ Ebd. c. 53-54 (498-500).

⁹ PLATON: *Apologie* c. 6 (21 d).

¹⁰ Vgl. *Theätet* c. 29-30 (184-187).

¹¹ Vgl. Platon: *Parmenides* c. 7 (135 c).

¹² Vgl. Platon: *Phaidon* c. 25 (78); *Politeia* V c. 22 (479 b).

¹³ Robert SPAEMANN / Reinhard LÖW: *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München-Zürich: Piper, 1985, 31.

¹⁴ *Politeia* VII c. 1-2 (514-517).

Wiedererinnerung verbunden. Die Seele kann demnach die Wahrheit deshalb erreichen, weil sie die unwandelbaren Ideen kennt.¹⁵

Die „zweite Ausfahrt“. Solange man Platons Ideenlehre nur von dieser Seite betrachtet, wird ihr Charakter als Vernunftkritik nicht deutlich; sie könnte eher umgekehrt als Hyperrealismus erscheinen. Doch die Ideenlehre will ein Zweifaches leisten: die Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes erweisen und zugleich eine prinzipielle Grenze der Erkenntnis statuieren. Beides steckt im selben Grundgedanken. Am klarsten ist er ausgesprochen im autobiographischen Exkurs des *Phaidon*.

Da läßt Platon den Sokrates von seiner Suche nach den letzten Gründen der Erscheinungen erzählen. Als junger Mann wollte er von einem jeden Ding wissen, „warum es entsteht und warum es vergeht und warum es ist“.¹⁶ Ausdrücklich lobt er den Anaxagoras dafür, daß dieser der Vernunft zuschrieb, alles zu ordnen und zu bewirken, und sie als Ursache von allem ansah¹⁷. Im Einklang mit Anaxagoras meint er, daß das ideale Wissen vollkommene Einsicht in die Vernünftigkeit alles Wirklichen geben müsse. Die intendierte Vernünftigkeit wiederum müsse sich durch höchste Zweckmäßigkeit ausweisen, also durch eine teleologische Ordnung in allem, so daß ein jedes Ding samt seinen Eigenschaften aus seinen Zielgründen zu begreifen sein müßte. Warum etwas so und nicht anders ist, müßte mithin dadurch zu verstehen sein, daß es gerade das Beste sei. In diesem Sinne erklärt Sokrates, warum er im Gefängnis in Athen sitzt, obwohl er doch längst hätte fliehen können: Weil er es nämlich „für gerechter und schöner gehalten“ hat, den Gesetzen Athens zu gehorchen, „statt zu fliehen und davonzulaufen“.¹⁸ – Doch die Gründe, die Anaxagoras dann zur Erklärung der Erscheinungen anbietet, haben mit diesem Vernunftideal nichts zu tun; Sokrates stellt fest, „daß der Mann von der Vernunft gar keinen Gebrauch macht und ihr nicht die geringste Ursächlichkeit für die Anordnung der Dinge zuschreibt, sondern Luft und Äther und Wasser als Ursachen anführt und noch viele andere ungereimte Sachen“.¹⁹ Sokrates verspürt schmerzlich die Banalität der naturphilosophischen Erklärung, die darauf hinauslaufen würde, seine Lage im Gefängnis allein auf die Mechanik seiner Knochen, Sehnen und Muskeln zurückzuführen statt auf die „wahren Gründe“, die auf das Gute und Zweckmäßige bezogen sind. Und er zieht daraus den Schluß, daß offenbar kein Mensch dazu in der Lage ist, die eigentlichen und wahren Gründe anzugeben; das Vernunftideal ist unerreichbar.

¹⁵ Vgl. dazu auch ARISTOTELES: *Metaphysik* I, 6 (987 a 32 – b 8).

¹⁶ *Phaidon* c. 45 (96 a).

¹⁷ *Phaidon* c. 46 (97 c).

¹⁸ *Phaidon* c. 47 (99 a).

¹⁹ *Phaidon* c. 47 (98 b-c).

An diesem Punkt schlägt er indessen nicht die Suche nach Vernunftgründen ganz in den Wind, sondern versucht es mit einer „zweitbesten Fahrt“, einem weniger vollkommenen Weg der Vernunft, um, wenn schon nicht die ganze Wirklichkeit, dann wenigstens einen Teil von ihr verständlich zu machen. Der Königsweg ist unserer endlichen Vernunft verwehrt, so muß sie sich einen anderen Weg suchen, einen Ersatz für den fehlenden Überblick über die teleologische Ordnung aller Erscheinungen. Freilich kann der Ersatz nicht in dem angeblichen Wissen der Naturphilosophen liegen, denn mechanische Gründe geben nur Bedingungen an, warum etwas ist, nicht die eigentlichen Gründe. Die zweitbeste Erkenntnis muß, wie Sokrates sagt, die einschlägigen Begriffe aufsuchen, „um an ihrer Hand das wahre Wesen der Dinge zu erforschen“.²⁰ Wenn überhaupt Vernunft waltet, dann wird sie an den Ideen erkannt.

Warum gewährt die Ideenlehre nur ein Ersatzwissen und nicht das gesuchte endgültige Überblickswissen? Robert Spaemann legt es so aus: „Des Anaxagoras erste Antwort: »Das Schöne ist durch die Vernunft schön« ist mißlungen; sie bleibt leere Behauptung. Die zweite Antwort ist die Platons: »Das Schöne ist durch das Schöne – d.h. durch die Schönheit – schön.«“²¹ Kein Mensch kann die Ereignisse des Weltlaufes in einen durchgängigen Vernunftzusammenhang stellen, keiner hat den Gottesstandpunkt. Erkenntnis der Wahrheit ist an die Person des Erkennenden gebunden – soweit gibt Sokrates den Sophisten recht –; doch diese Begrenzung läßt noch eine zweitbeste Erkenntnis zu, indem an den Dingen und Ereignissen etwas Wesentliches aufscheint. Die an sich unbewegten Begriffe durchdringen immerhin einen Aspekt der Sinneswelt, die Veränderung lassen sie indessen unerklärt.

Antinomie und Vernunftkritik. Das Wahrheitsinteresse, das Platon von den Sophisten unterscheidet, zeigt sich daran, daß er durch den Widerspruch zwischen PARMENIDES und HERAKLIT aufgeschreckt wird und nicht eher ruht, bis er eine höhere Synthese findet, die beiden partiell recht gibt.²² Da wird dann deutlich, daß gerade das scheinbar klar vor Augen Liegende, an dem sich die Sophisten allein orientieren wollen, alles andere als sicheres Wissen gewährt. Während die Sophisten über das Vordergründige, über Gesellschaft, Rhetorik und Geld, Bescheid wissen und sich damit beruhigen, wissen sie vom Wesentlichen, insbesondere von der Moral schlechthin nichts.²³

Ideenkritik des Aristoteles. Freilich kann die Betonung der positiven Funktion der Ideen, wesentliche Erkenntnis zu ermöglichen und zu sichern, die negative Einsicht in die

²⁰ *Phaidon* c. 47 (99 e).

²¹ Spaemann (s. Anm. 13), 30.

²² Vgl. ARISTOTELES: *Met.* I c. 6 (987 a 32 – b 8).

²³ Leute mit solchem Weisheitsdünkel dürfen niemals Macht im Staat bekommen, sonst entspringt eine Quelle von schweren Verbrechen. (*Gesetze* IX, 863 c)

Grenze des Begriffs verdrängen. Hier deutet sich eine Ambivalenz der Ideenlehre an, die ARISTOTELES zu einer grundlegenden Weichenstellung veranlaßt. Um den Hyperrealismus im Ansatz auszuschließen, verpflanzt er gleichsam die Ideen in die raumzeitlichen Dinge. Er klärt damit das semantische Problem, wie wir mit Begriffen auf Sinnesdinge Bezug nehmen können. Obgleich er damit einen gewissen Rationalismus von vornherein ausschließt, blendet er den vernunftkritischen Aspekt ab, wonach die begriffliche Erkenntnis nur zweitbeste Erkenntnis ist. Denn einer der Hauptgründe für seine Ideenkritik liegt darin, daß die platonischen Ideen die Bewegung nicht erklären und darum auch die Frage unbeantwortet lassen, wodurch ein Ding eine Form gewinnt; doch darauf kam es Aristoteles gerade an. Die Idee eines Hauses erklärt nicht die Entstehung des Hauses. Die Betrachtung der Idee reicht nicht aus, um einen Kranken zu heilen.²⁴

2. Kants Vernunftkritik als Antwort auf Rationalismus und Skeptizismus

Die aristotelische Korrektur hat eine verwickelte Rezeptionsgeschichte, die ich jetzt überspringe. Nachdem auch das Werden und die Bewegung – zumindest im quantitativen Aspekt – Gegenstand sicheren Wissens geworden waren, erschien die vernunftkritische Vorsicht nicht mehr plausibel. In der Neuzeit meinte man schließlich sogar, dem Ziel nähergekommen zu sein, nicht nur Krankheitsverläufe, sondern auch den Alterungsprozeß kausal erklären und endlich vermeiden zu können²⁵. Wem es angesichts des Fortschritts in den Sinn gekommen wäre, die allseits gefeierte Vernunft prinzipiell in Frage zu stellen, den hätte man schwerlich für wahrheitsliebend gehalten. Gerade deshalb bedurfte es eines starken Weckrufs aus dem „dogmatischen Schlummer“.

Zweierlei Weckruf aus dem dogmatischen Schlummer. So kennzeichnet jedenfalls Immanuel KANT die Lage des Denkens, aus der ihn erst der Empirismus David HUMES erweckt habe.²⁶ Mit diesem Schlummer meint er die rationalistische Naivität, man könne aus bloßen Begriffen etwas von der Wirklichkeit erkennen, ohne das mit ihnen Gemeinte auf anschaulich Gegebenes zu beziehen²⁷, den

„Wahn, sich Möglichkeiten nach Belieben auszudenken und mit Begriffen zu spielen, die sich in der Anschauung vielleicht gar nicht darstellen lassen und keine andere Beglaubigung ihrer objectiven Realität haben, als daß sie bloß mit sich selbst nicht im Widerspruche stehen.“²⁸

²⁴ Vgl. ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* I c. 4 (1097 a); *Metaphysik* I c. 9 (991 a).

²⁵ Vgl. René DESCARTES: *Discours de la Méthode*, VI, 2. Übersetzt und hrsg. von Lüder GÄBE. Hamburg: Meiner, 1990, 103.

²⁶ Immanuel KANT: *Prolegomena*, Vorwort (AA IV 260): „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach...“

²⁷ *KrV* A 725 B 753: „... da hingegen reine Philosophie mit discursiven Begriffen a priori in der Natur herum pfuscht, ohne die Realität derselben a priori anschauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können.“

²⁸ MAN (AA IV 472).

In solchem dogmatischen Schlummer wird man nicht gewahr, daß Begriffe wie „Substanz“ und „Kausalität“ nicht selbstverständlich sind, sondern eine Begründung erfordern, die man sich nicht durch die Behauptung ersparen kann, die fraglichen Begriffe seien eingeborene Ideen und darum a priori gewiß. Freilich kann die Begriffsbegründung auch nicht empirisch erfolgen, weil Kausalität nicht schlicht zu beobachten ist. Auch wenn eine Erscheinung auf eine andere folgt, so kann man nicht wissen, daß dies immer so ist, daß also die eine Erscheinung die Ursache, die andere deren notwendige Wirkung sei. Was bleibt also, um diejenigen Begriffe zu rechtfertigen, auf die die Vernunft nicht verzichten kann?!

Das war der Weckruf des Empirismus. Nicht weniger eindringlich erschien Kant der „*Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst*“²⁹, die Antinomie, die er gleichfalls als Weckmittel aus dem bisherigen Schlummer ansah. Schon früh hatte er den Widerstreit verschiedener metaphysischer Systeme als Herausforderung gegen die Ehre der Vernunft empfunden und sich um einen Ausgleich bemüht, der im Laufe seiner Denkentwicklung verschiedene Formen annahm. In seinem ersten großen Hauptwerk von 1755³⁰ setzt er sich mit dem Gegensatz von naturalistischer und theologischer Deutung der Weltentstehung auseinander, ein Jahr später mit dem Gegensatz von Kontinuität und Diskretheit³¹, der sich auch als Gegensatz von Metaphysik und Geometrie bemerkbar macht, und in der *Nova dilucidatio* mit dem Gegensatz von Freiheit und Naturnotwendigkeit.³² Je mehr er sich mit diesen Gegensätzen beschäftigte, um so stärker regte sich ihm der Verdacht, daß es die Vernunft selbst ist, die den falschen Schein der Gegensätzlichkeit hervorruft, so daß sie „in ihren dreisten Anmaßungen stutzig“ und „zur Selbstprüfung“ genötigt wird.³³

In seiner *Kritik der reinen Vernunft* diagnostiziert Kant den Widerstreit der Vernunft mit sich selbst als sachlich notwendig, sobald sie versucht, ihre fragmentarische Welterkenntnis zur absoluten Vollständigkeit zu extrapolieren. Dann stößt sie nämlich auf zwei radikal verschiedene Weisen, die gesuchte Vollständigkeit zu denken, z.B. das Weltganze als durch einen zeitlichen (und räumlichen) Anfang begrenzt oder das Weltganze als unendliche Reihe. Die entgegengesetzten Denkmöglichkeiten, Thesis und Antithesis, empfehlen sich jeweils, indem sie sich gegenseitig eine innere Widersprüchlichkeit nachweisen. Außerdem widersprechen sie sich gegenseitig.

²⁹ Brief an Garve von 1798 (AA XII, 258). – Vgl. *Prolog* § 50 (AA IV 338).

³⁰ *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (AA I 215-368).

³¹ *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen continet monadologiam physicam* (AA I 473-488).

³² Vgl. zur denkgeschichtlichen Entwicklung bei Kant Norbert HINSKE: *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*. Stuttgart 1970, 80ff; Heinz HEIMSOETH: *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, in: DERS.: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*. II. Bouvier 1970, 133-247.

³³ *Prolog* § 52 b Anm. (AA IV 341).

Bliebe dieser Widerspruch unaufgelöst, dann wäre die Ehre der Vernunft unrettbar verloren.³⁴ Die Vernunft, der „oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Speculation, kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten“.³⁵ Um den Streit aufzulösen, sucht Kant die tiefere Ursache für die unheilvolle Verstrickung und findet sie auch hier im Operieren mit Begriffen a priori ohne die kritische Rückbindung an die Anschauung. Nur daß er diesen Fehler hier nicht allein bei den Rationalisten konstatiert, die für die Thesis argumentieren, sondern auch bei den Empiristen, welche die Antithesis befürworten. Der Punkt ist, daß die Welt als ganze überhaupt nicht anschaulich gegeben ist!

Anschauung und Begriff. Zur Überwindung der beiden Gegensätze, des skeptischen Empirismus und des überschwenglichen Rationalismus, stellt Kant zunächst einmal klar, daß nur durch eine **Vereinigung von Anschauung und Begriff** Erkenntnis zustande kommt:

„Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken.“³⁶

Das bedeutet, eine reine Wahrnehmung verdient als solche noch nicht Erkenntnis genannt zu werden, wenn anders Erkenntnis objektiv sein und für jedes Subjekt Geltung haben soll. Während die Rationalisten irrtümlich vermaßen, auf Anschauung verzichten zu können, sehen die Empiristen nicht, daß schon in der Erkenntnis eines Einzelfalls mehr als nur Wahrnehmung im Spiel ist, nämlich eine begriffliche Durchdringung.

Gegen den Empirismus. Kant entgegnet dem skeptischen Empirismus, daß wir bei jeder Einzelbeobachtung immer schon gewisse Begriffe benötigen bzw. gewisse Regeln anwenden, um die subjektiven Wahrnehmungen objektiv zu bestimmen. Ein fahrendes Auto erscheint verschiedenen Betrachtern (einem Fußgänger, Radfahrer usw.) in deren subjektiver Wahrnehmungsfolge je anders. Doch es ist möglich und wird schon im Alltag mit sicherer Leichtigkeit praktiziert, die Erscheinung von der subjektiven Variabilität zu befreien und objektiv zu bestimmen. Für diese Objektivierung sind gewisse Grundregeln maßgeblich, vor allem die Beziehung der Ereignisse auf ein Beharrliches (z.B. die Straße) und ihre zeitliche Einordnung gemäß früher und später aufgrund kausaler Relationen. Ohne die Kategorie der Kausalität könnten wir hinsichtlich zeitlich auseinander liegender

³⁴ Vgl. KrV B 492. Das Motiv der „Ehre der Vernunft“ kommt immer wieder vor; vgl. AA I, 149; II, 33; III, 516; VIII, 277.

³⁵ KrV B 697.

³⁶ KrV A 51 B 75.

Ereignisse (etwa Blitz und Donner) nur unsere subjektive Wahrnehmungsfolge aufzählen, aber nichts sagen, was objektive Gültigkeit beansprucht. Kausalität ist demzufolge zur Möglichkeit von Objektivität überhaupt erfordert, und auf dieser von Kant transzendental genannten Funktion beruht der Anspruch der Erfahrungswissenschaft, allgemeine und notwendige Aussagen machen zu können.

Erscheinung und Ding an sich. Die transzendental herleitbaren Kategorien werden vom Subjekt quasi wie ein Filter genutzt, um die Sinnesaffektionen zu einem Objekt zu konstituieren. Die so objektivierte Erscheinung ist aufgrund ihrer Subjektrelativität niemals identisch mit dem Ding, so wie es an sich ist. In seinem nichtrelativen Ansichsein bleibt das Ding vielmehr transzendent und unbestimmbar. Die vernunftkritische Spitze ist die andere Seite desselben Gedankens: Der von Hume bestrittene Anspruch, vom gegebenen Einzelnen allgemeine und notwendige Erkenntnis gewinnen zu können, wird wieder in sein Recht gesetzt und zugleich auf den Gültigkeitsbereich der Rechtfertigungsgründe begrenzt. Die Rechtfertigungsgründe sind vom Subjekt her genommen, sofern es auf Objektivität aus ist; darum gelten sie nur für die Erscheinung, nicht für das Ding an sich. Die Kritik der Vernunft begründet somit das Erfahrungswissen, das „Land des reinen Verstandes“, das indessen „in unveränderliche Grenzen eingeschlossen“ und somit einer Insel vergleichbar ist, die umgeben ist „von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins“.³⁷

Gegen den Rationalismus und die Antinomie. Dieses Zitat läßt bereits anklingen, daß Kants argumentative Strategie gegen Hume geeignet ist, zugleich den Fehler der Rationalisten aufzudecken und die Antinomie zu beseitigen, die durch die Annahme befördert wird, unser Verstand sei in der Lage, die ganze Wirklichkeit unter seine Einheit zu stellen. Das Licht, das den Naturforschern aufging, indem sie begriffen, „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“ (B XIII), womit der Naturwissenschaft ein sicherer Gang ermöglicht war, ließ in Kants Denken ein anderes Licht aufgehen, „unversehens und wider Willen“³⁸, die Einsicht nämlich in die Kehrseite des genannten Prinzips: daß die Vernunft eben auch etwas nicht einsieht, nämlich das, was sie nicht selbst vorentwerfen kann.

Wenn Ding an sich und Erscheinung verwechselt werden, droht die Antinomie. In einer Reflexion sagt Kant:

³⁷ KrV B 294f. – Vgl. Norbert FISCHER: *Kants kritische Metaphysik und ihre Beziehung zum Anderen*. In: DERS./Dieter HATTRUP: *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*. Paderborn u.a. 1999, 66ff.

³⁸ Fischer (s. Anm. 37), 53.

„Die transzendente Antithese findet allenthalben statt, wo ich etwas denken will ohne die Bedingungen, durch die es allein kann gegeben werden.“³⁹

Wenn ich die Welt als ganze denken möchte, darf ich dabei nicht vergessen, daß sie mir als solche nicht anschaulich gegeben ist; sie ist lediglich gedacht und darum auch kein objektives Ding mit bestimmten Eigenschaften, sondern eher eine forschungsleitende Idee. Weil sie sich nur sukzessive erschließt, hat sie keine bestimmte Größe und ist darum weder endlich noch unendlich, sondern indefinit.

Beispiel Freiheitsantinomie. Die erkenntniskritische Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung hat für die Möglichkeit eines Freiheitswirkens inmitten der Natur eine noch viel weiter reichende Bedeutung. Sobald ich die Welt als ganze denken will, stellt sich unumgänglich die Frage nach der Vollständigkeit der Naturkausalität. Zwingend und unwiderleglich argumentiert die Antithesis für einen lückenlosen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang, denn hier ist „der Verstand jederzeit auf seinem eigenthümlichen Boden“⁴⁰. Ein Freiheitsvermögen ist als „leeres Gedankending“⁴¹ außerhalb jeder Erfahrung anzusehen, denn es gehört zur Möglichkeit der Erfahrung, daß man jedes Ereignis und jede Handlung als durch eine Ursache determiniert ansehen muß. Das Kausalgesetz duldet keine Ausnahmen, weil jede Lücke im Kausalgesetz „den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist.“⁴²

Einen Ausweg aus dem Dilemma bietet allein die Besinnung auf das Ergebnis der Vernunftkritik, wonach das Kausalgesetz zwar die Erscheinungswelt beherrscht, womit aber noch nicht ausgemacht ist, daß das auch für die erscheinenden Dinge an sich gilt. Möglicherweise ist die Wirklichkeit, die gleichsam hinter den Erscheinungen steht, anders gear- tet. Nur wenn es eine solche Wirklichkeit nicht gibt, wenn die Erscheinungen der Natur schon die ganze Wirklichkeit sind, dann ist Freiheit ausgeschlossen: Kant bringt diese Überlegung auf die berühmte Formel: „Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten.“⁴³ Ließe sich die ganze Wirklichkeit unter die Einheit des

³⁹ Refl. 4976 (AA XVIII 40). Vgl. *Prolog* § 13 Anm. III (AA IV 292): „Es ist zweitens so weit gefehlt, daß diese meine Principien darum, weil sie aus den Vorstellungen der Sinne Erscheinungen machen, statt der Wahrheit der Erfahrung sie in bloßen Schein verwandeln sollten, daß sie vielmehr das einzige Mittel sind, den transscendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphysik von je her getäuscht und eben dadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen zu haschen, weil man Erscheinungen, die doch bloße Vorstellungen sind, für Sachen an sich selbst nahm; woraus alle jene merkwürdige Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt sind, davon ich weiter hin Erwähnung thun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird: daß Erscheinung, so lange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transscendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt.“

⁴⁰ *KrV* B 496.

⁴¹ *KrV* B 475; vgl. B 518.

⁴² *KrV* B 475.

⁴³ *KrV* B 564.

Verstandes stellen, wären Denken und Sein strikt adäquat, dann bliebe für die Freiheit kein Platz in der objektiven Welt.⁴⁴

Interessen der Vernunft. Ausdrücklich spricht Kant von den verschiedenen Interessen, welche die Vernunft hin und her treiben.⁴⁵ Insbesondere stehen sich ein spekulatives und ein praktisches Interesse gegenüber. Die Ideen der Metaphysik, zu denen die Freiheit gehört, erwecken das moralische Interesse, „woran jeder Wohlgesinnte ... herzlich Theil nimmt“.⁴⁶ Die Kritik der Vernunft bringt hierzu „den unschätzbaren Vortheil in Anschlag..., allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen.“⁴⁷

Dies geschieht durch die Einsicht, daß unser Verstand den erhabenen Gegenständen metaphysischen Nachdenkens nicht wirklich angemessen ist.

„Alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden.“⁴⁸

Nicht die *idea clara et distincta* ist der Indikator der Wahrheit, sondern eher umgekehrt: der Widerstand der gemeinten Wirklichkeit gegen ihre Objektivierung durch das Subjekt⁴⁹, die gefühlte Disproportion von Denken und Gedachtem.

Ambivalenzen. Kants Vernunftkritik war jedoch nicht frei von Ambivalenzen, die vor allem deshalb Gewicht bekamen, weil die Rezipienten Kants schon sehr bald ignorierten, daß er seinen eigentlichen Gegner nicht im Skeptizismus, sondern im Rationalismus sah, fühlte er sich doch vor seiner Erweckung zur Kritik durchaus nicht im skeptischen, sondern im dogmatischen Schlummer. So kritisierte Kant an DESCARTES gerade das, was ihm später immer wieder selbst zum Vorwurf gemacht wurde: daß er nämlich aus der subjektiven Bewußtseinsinsel nicht mehr zum transzendenten Objekt komme.⁵⁰

Es lassen sich gewiß eine Reihe Textbelege für ein idealistisches Verständnis Kants finden, auf den tieferen Grund einer irrigen Rezeption weist aber Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER hin: „Kants Argumente konnte man nicht widerlegen, aber mit ihren Folgerungen zu leben, war für den klassischen Entwurf der Philosophie unerträglich. So wurde

⁴⁴ Vgl. Norber HINSKE: *Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption*. In: Harm KLUETING (Hg): *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*. Hildesheim-Zürich-New York 2003, 279-294, 290.

⁴⁵ Vgl. *KrV* B 490-504. Vgl. dazu auch Dieter HATTRUP: *Die Wirklichkeitsfalle*. Freiburg: Herder, 2003, 122.

⁴⁶ *KrV* B 494.

⁴⁷ *KrV* B XXXI.

⁴⁸ *Rel.* B XII (AA VI,7f).

⁴⁹ Vgl. z.B. *KrV* A 104: „Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniß auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind“.

⁵⁰ Vgl. z.B. *Prol.* § 13 Anm. II und III; *KrV* B 274-279 (Widerlegung des Idealismus).

das grandiose Abenteuer des deutschen Idealismus gewagt.“⁵¹ Es widerstrebt dem klassischen Entwurf der Philosophie, eine Wirklichkeit anzuerkennen, die sich nicht begrifflich fassen und objektivieren läßt.⁵² Da erscheint es akzeptabler, Kants Vernunftkritik zu entschärfen und als bloße Kritik der Subjektvergessenheit zu deuten, zumal dann der Mensch wieder als das Maß aller Dinge erscheinen kann. Hinzu kommt vermutlich ferner das Ungenügen, das man an der Art und Weise empfand, wie Kant die Freiheit mit dem Naturdeterminismus zu vereinbaren gedachte. Peter ROHS sieht darin einen „Verzweiflungsakt, die beiden Kausalitätsarten auf zwei Welten zu verteilen und dann für Handlungen beide als gültig zu behaupten“.⁵³ Auch in dieser Frage ließ sich das Problem durch eine idealistische Deutung bzw. Weiterführung Kants ausblenden.

3. Kritik der theoretischen Vernunft bei Levinas als Antwort auf die Dialektik der Aufklärung

In der Folgezeit wurde das Subjekt noch mehr ins Zentrum gerückt, während zugleich und damit verschränkt der Objektivismus der Wissenschaft weiter vorangetrieben wurde.

Dialektik der Aufklärung. Hieraus entspringt die Dialektik der Aufklärung: Anstatt zu befreien, unterdrückt die schrankenlose Vernunft den Menschen, denn sie stürzt ihn in eine abgrundtiefe Entfremdung von der Natur und von sich selbst. War Kants Vernunftkritik zu hochgemut, um ein wirksames Gegenmittel gegen diese Entwicklung bereitzuhalten? Jedenfalls hielt Kant den Begriff der Freiheit für unschuldig. Daß die Vermehrung der Freiheit eine Verminderung der moralischen Güte zur Folge haben könnte, lag seinem edlen Gemüt fern, obwohl er mit seiner Doktrin des „radikal Bösen“ der Wahrheit nähergekommen war als seine Zeitgenossen, die meinten, er habe mit solchem Ernstnehmen der Erbsünde „seinen philosophischen Mantel beschlabbert“⁵⁴. Das radikal Böse besteht nach Kant darin, sich zu gestatten, gelegentlich vom moralischen Gesetze abzuweichen, das man doch als wahr und gut erkannt hat.⁵⁵ Damit drängt das Selbstinteresse des Menschen sein Interesse am Wahren und Guten auf den zweiten Platz.

Der Wille zur Macht. Was Kant für die Ethik analysiert hat, bedarf einer Ausweitung auf das ganze Feld der Vernunft. Mehr noch als ADORNO und HORKHEIMER führt Martin HEIDEGGER den Niedergang des Wahrheitsinteresses auf den Subjektgedanken selbst

⁵¹ Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER: *Zeit und Wissen*. München: dtv, 1995, 531.

⁵² Vgl. Axel SCHMIDT: *Staunen und Verstehen. Die Problematik intentionaler Repräsentation. Von Scotus über Husserl zu Levinas*. In: ThGl 89 (1999) 514-537.

⁵³ Peter ROHS: *Feld – Zeit – Ich. Entwurf einer feldtheoretischen Transzendentalphilosophie*. Frankfurt: Klostermann, 1996, 232.

⁵⁴ Johann Wolfgang VON GOETHE: Brief an den Superintendenten Herder vom 7. Juni 1793: „Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sündhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigeloct werden, den Saum zu küssen.“

⁵⁵ *Rel.* B 26 (AA VI 32).

zurück. Das Interesse des Subjekts, die Natur theoretisch zu begreifen, sei ein Interesse an der Herrschaft, das in NIETZSCHES „Willen zu Macht“ seine unvermeidliche Aufgipfelung erfahre. So interpretiert er Nietzsches Wort „*Gott ist tot*“:

„Der Mensch ist in die Ichheit des ego cogito aufgestanden. Mit diesem Aufstand wird alles Seiende zum Gegenstand. Das Seiende wird als das Objektive in die Immanenz der Subjektivität hinein getrunken. [...] Der menschliche Aufstand in die Subjektivität macht das Seiende zum Gegenstand. Das Gegenständliche aber ist das durch das Vorstellen zum Stehen Gebrachte. Die Beseitigung des an sich Seienden, das Töten des Gottes, vollzieht sich in der Bestandssicherung, durch die sich der Mensch die stofflichen, leiblichen, seelischen und geistigen Bestände sichert, dies aber um seiner eigenen Sicherheit willen, die die Herrschaft über das Seiende als das mögliche Gegenständliche will, um dem Sein des Seienden, dem Willen zur Macht zu entsprechen.“⁵⁶

Weckruf? Und er beschließt seinen Essay:

„Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, daß die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist.“⁵⁷

Heidegger erwartet gleichsam einen Weckruf, der das „Ohr unseres Denkens“ erreicht, das im Schlummer der Vernunftverherrlichung befangen ist. Die Kritik an der Vernunft bleibt jedoch extern und mutet irrational an, solange die Erfahrung, die als Weckmittel erwartet wird, außerhalb der Vernunft angesetzt wird. Die Wahrheit im subjektlosen Sein zu suchen, heißt, sich dessen Schickungen auszuliefern – ein neuer Fatalismus droht. Darum diagnostiziert George Steiner, Heideggers Ontologie bleibe ohne Ethik⁵⁸.

Doch nicht die ausgesparte, sondern die an den Anfang gesetzte Ethik bringt zum Ende der Neuzeit eine vertiefte Vernunftkritik zustande. Dies ist jedenfalls die Überzeugung von Emmanuel LEVINAS. Auch er sucht mit Heidegger nach einem „Gegenentwurf zum klassischen Intellektualismus“⁵⁹, der für ihn den verhängnisvollen Schlummer der Vernunft ausmacht. Nicht allein das rationalistische Vernunftkonzept, sondern schon die theoretische Einstellung als solche ist nach seiner kritischen Analyse dafür verantwortlich, daß dem Anderen Gewalt angetan wird. Kann es eine größere Verfehlung der Wahrheit geben, als wenn der Andere seiner Andersheit beraubt wird?

Vorrang des Seienden vor dem Sein. Hier nur ein anonymes Seinsgeschick zu behaupten, das dann auch noch als Wahrheitsgeschehen deklariert wird, heißt für Levinas, sich jeder möglichen Kritik zu begeben. Er hält Heidegger entgegen, daß seine Entscheidung, den Menschen vom Sein her zu verstehen, bedeutet, „die Beziehung zu *jemandem*, der ein Seiendes ist (die ethische Beziehung) der Beziehung mit dem Sein des Seienden (einer Beziehung des Wissens)“ unterzuordnen. Solche Unterordnung „gestattet den Zugriff

⁵⁶ Martin HEIDEGGER: *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*. In: DERS.: *Holzwege*. 7. durchgesehene Auflage, Frankfurt a.M. 1994, 209-267, 262.

⁵⁷ Ebd., 267.

⁵⁸ George STEINER: *Martin Heidegger. Eine Einführung*. München-Wien: Hanser, 1989, 41 und passim.

⁵⁹ Emmanuel LEVINAS: *Ist die Ontologie fundamental?* In: DERS.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. Aus dem Frz. von Frank MIETHING. München-Wien: Hanser, 1995, 13.

auf das Seiende, die Herrschaft über es; die Gerechtigkeit wird der Freiheit untergeordnet“. ⁶⁰ So ist die Vernunft „letzten Endes die Erscheinung einer Freiheit, die das Andere neutralisiert und einnimmt“. ⁶¹ Doch der „Mensch erschließt sich nur einer Beziehung, die nicht Macht ist“. ⁶²

Ethischer Widerstand gegen die Macht der Vereinnahmung. Um das Interesse an der Wahrheit wieder über den „Willen zur Macht“ zu stellen, gilt es nicht, das Subjekt zu zerstören, sondern ihm eine Beziehung zum Anderen zu eröffnen, die keine Weise des Verstehens ist, keine „gleichgültige Kontemplation“ ⁶³, vielmehr eine Begegnung, in der sich „der unendliche Widerstand des Seienden gegen unsere Macht“ behauptet. ⁶⁴ Der Widerstand ist ethischer Natur, und darum erfordert diese Beziehung des Nichtbesitzens und der Machtlosigkeit eine Primatumkehr: Der „Primat der Freiheit im Verhältnis zur Ethik“ ⁶⁵ muß umgekehrt werden; anders gesagt: „Die Metaphysik geht der Ontologie voraus“ ⁶⁶.

Der Weckruf des Anderen. Es ist aufschlußreich, daß auch Levinas wiederholt von einem Erwachen spricht. ⁶⁷ Im Modus des Wissens schlummert das Ich gleichsam noch, ist es noch ganz bei sich und zufrieden in seiner Haut; im „guten, klaren und distinkten Bewußtsein“ hat es den Anschein, „als wandle das Bewußtsein, das Sein identifizierend, im Schlaf“. ⁶⁸ Das anfängliche Staunen ist im Wissen erstorben ⁶⁹. Doch mitten hinein in die primordiale Sphäre des Ich tritt die ethische Forderung, die vom Antlitz des Anderen ergeht, und erweckt die „Subjektivität aus der Egologie“ ⁷⁰ – eine „Ernüchterung, durch die das Ich sich, dem Anderen gegenüber, von sich selbst befreit und aus dem dogmatischen Schlummer erwacht.“ ⁷¹

Keine interne Kritik. Anders als Sokrates und Kant hält Levinas eine interne Kritik der theoretischen Vernunft für unmöglich; sie bestätigt nur den Primat des Selben vor dem Anderen:

⁶⁰ Emmanuel LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von Wolfgang N. KREWANI, Freiburg u.a.: Alber, 1987, 54.

⁶¹ Ebd., 50.

⁶² Levinas: *Ist die Ontologie fundamental?* (s. Anm. 59), 23.

⁶³ Ebd., 16.

⁶⁴ Ebd., 22.

⁶⁵ Levinas: *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 60), 55.

⁶⁶ Ebd., 49.

⁶⁷ Emmanuel LEVINAS: *Die Philosophie und das Erwachen*. In: DERS.: *Zwischen uns* (s. Anm. 59), 101-116; *Vom Bewußtsein zur Wachheit*. In: DERS.: *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Freiburg-München: Alber, 1985, 2004, 44-78.

⁶⁸ Levinas: *Die Philosophie und das Erwachen* (s. Anm. 67), 107.

⁶⁹ Ebd., 106, sowie Emmanuel LEVINAS: *Hermenentik und Jenseits*. In: DERS.: *Zwischen uns* (s. Anm. 59), 87-100, 91: „Das Staunen - die Disproportion von *cogitatio* und *cogitatum* oder die Suche des Wissens nach sich selbst - erstirbt im Wissen.“

⁷⁰ Levinas: *Die Philosophie und das Erwachen* (s. Anm. 67), 113.

⁷¹ Ebd.

„Sobald man sich auf die Reflexion einläßt, ist man ... gezwungen, die Beziehungen zwischen den Seienden den Strukturen des Seins unterzuordnen, die Metaphysik der Ontologie, das Existentielle dem Existential.“⁷²

Die gesamte theoretische Vernunft ist gleichsam vergiftet vom Ich, das den Anderen in Besitz nehmen will, denn:

„Die Denktätigkeit setzt sich immer gegen jede Andersheit durch und darin liegt letztlich ihre Rationalität, ihre Vernunft. Die Synthese und Synopse des Begriffes sind stärker als die Zerstreuung und Unvereinbarkeit dessen, was sich als *Anderes*, als *Vorheriges* und *Späteres* (hin)gibt. Sie verweisen auf die Einheit des Subjekts und der transzendentalen Apperzeption des *Ich denke*.“⁷³

Darum haben alle spekulativen Versuche, den Glaubwürdigkeitsverlust der Philosophie aufgrund der „Zerstrittenheit der Philosophen“⁷⁴ zu beheben, nicht zur heilsamen Ernüchterung geführt, sondern nur zu leeren Versprechungen⁷⁵, zu Rückzugsgefechten und schließlich zur Dekonstruktion jeglichen Sinns. Die dialektische Identitätsphilosophie Hegels sei die vielleicht letzte „Möglichkeit einer selbstbewußten Philosophie“ gewesen, „die sich gegenüber den Wissenschaften nicht schämt zu philosophieren“⁷⁶. „Doch bleibt die Erinnerung des Hegelschen Systems nicht ohne Gedenken seiner Folgen, der Krisen, die aus den von diesem System abgeleiteten Versuchen, die Welt zu verändern, resultierten“⁷⁷.

Daß Levinas die idealistische Deutung der Theorie – nicht zuletzt wegen der üblen Folgen – zurückweist, ist absolut verständlich. Daß er aber alles geistige Verstehen unter das Verdikt stellt, den Anderen nach dem Maß des Bewußtseins vorzustellen und ihm so Gewalt anzutun, setzt voraus, daß alle geistige Intentionalität unvermeidlich in der Immanenz des Bewußtseins eingeschlossen bleibt, so daß die idealistische Wendung Husserls nur konsequent war trotz seiner Rückkehr „zu den Sachen selbst“. Wenn diese Beurteilung zwingend ist – was ich bezweifle –, dann kann es keine Theorie-interne Kritik der Vernunft geben. Vernunftkritik bleibt notwendig extern, sie kommt vom Andern oder aus der Ethik.

Immerhin ist es nach wie vor die Vernunft, in deren Namen Levinas für den Anderen und gegen die Totalisierung eintritt, freilich die praktische Vernunft, der er in guter Tradition den Primat vor der spekulativen Vernunft einräumt. Muß aber dieser Primat nicht wenigstens nachträglich auch vor dem Forum der theoretischen Vernunft plausibel gemacht werden – in Form eines wenn auch widerwilligen Zugeständnisses, daß diese be-

⁷² Levinas: *Ist die Ontologie fundamental?* (s. Anm. 59), 16.

⁷³ Emmanuel LEVINAS: *Das nicht-intentionale Bewußtsein* in: DERS.: *Zwischen uns* (s. Anm. 59), 154-166, 158.

⁷⁴ Levinas: *Die Philosophie und das Erwachen* (s. Anm. 67), 102.

⁷⁵ Ebd., 105.

⁷⁶ Ebd., 104.

⁷⁷ Ebd.

grenzt ist, da sie nur „das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“⁷⁸? Und sind nicht alle Überlegungen, die Levinas über „die Infragestellung des Selben durch den Anderen“ anstellt, weil „Sache der Philosophie“⁷⁹, auch Weckrufe an die theoretische Einsicht? Wie anders soll „die vernünftigste Vernunft“ das „wachste Wachen“ sein und „das Erwachen im Zustand des Wachens“?⁸⁰

Schluß

Es liegt im Interesse an der Wahrheit, der relativistischen Skepsis gegenüber die Möglichkeit der Vernunftkenntnis zu begründen, mindestens ebenso aber auch, den rationalistischen Begriffstotalitarismus abzuwehren. In der abendländischen Geistesgeschichte hat sich letzterer immer mehr hervorgetan und gerade die tiefsten Wahrheiten unkenntlich gemacht, die Transzendenz Gottes und die einzigartige Andersheit des Nächsten.

Von daher dürfte die Relevanz des Vorgetragenen auch für die Theologie erhellen. Pointiert möchte ich sagen: Vernunftkritik gehört zu den *praeambula fidei*, ist Erleuchtung des Vorhofs des Glaubens. Ihr Kern besteht in der Anerkennung einer Wirklichkeit, die sich nicht unter die Einheit des Verstandes bringen läßt, die aber deshalb nicht niederen Ranges ist, sondern gerade umgekehrt aufgrund ihrer Vollkommenheit das Vermögen zumindest des theoretischen Begreifens übersteigt. Diese Einsicht ist nicht zu verwechseln mit einem Plädoyer für die „schwache Vernunft“⁸¹, welche dem Glauben durchaus keine „größere Überzeugungskraft“ gibt, sondern ihn in die Nähe von Mythos und Aberglauben rückt, wie Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „*Fides et Ratio*“ hervorgehoben hat.⁸² Vielmehr geht es darum, zu zeigen, wie die „Selbsttranszendierung des Menschen auf die Wahrheit hin“⁸³ als dem Menschen gemäß und zu denken möglich ist.

⁷⁸ Vgl. KrV/B XIII.

⁷⁹ Levinas: *Die Philosophie und das Erwachen* (s. Anm. 67), 115.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. Hansjürgen VERWEYEN: *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2000.

⁸² Johannes Paul II.: *Fides et Ratio* n. 48: „Es ist illusorisch zu meinen, angesichts einer schwachen Vernunft besitze der Glaube größere Überzeugungskraft; im Gegenteil, er gerät in die ernsthafte Gefahr, auf Mythos bzw. Aberglauben verkürzt zu werden.“

⁸³ Ebd., n. 23.