

Erforscher der Zerrissenheit des menschlichen Seins

Zur Aktualität Kants 250 Jahre nach seiner Geburt

Am 22. April 1724 wurde Kant geboren. Kindsgeburten sind keine philosophiegeschichtlichen Ereignisse, sowenig wie der Tod eines Philosophen im strengen Sinn ein Datum der Philosophiegeschichte ist — vielleicht mit Ausnahme des Todes Sokrates' (dessen Tag in unserer Zeitrechnung wir nicht genau kennen). Aber das wohl gerade deshalb, weil diese Gestalt und ihr Leben nicht „nur“ der Philosophiegeschichte angehört. War auch Kant noch „mehr“ als ein großer fachphilosophischer Denker, hat er, der Königsberg kaum verließ, den Geist eines Volkes und einer Kulturwelt mitgebildet und deren Geschichte entscheidend mitgestaltet?

Kant war zweifellos, aber nicht nur ein großer Denker, sondern auch ein großer Deutscher oder gar Kosmopolit. Doch: wer hat seine Jubiläen gefeiert? Noch 1924, zum zweihundertsten Geburtstag, wurde seine Bedeutung seitens der politischen Repräsentanz, durch Reichspräsident *Friedrich Ebert*, wenigstens in einem Telegramm nach Königsberg memoriert. 1974 nun fanden aus gegebenem Anlaß ein *Symposium der Deutschen Akademie der Wissenschaften* in (Ost-)Berlin (15. — 18. 4. 74), woselbst auch die „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“ Kant ein Heft widmete, und der *Vierte Internationale Kant-Kongress* in Mainz (17. — 20. 4. 74) statt, dessen Akten in mehreren Bänden, zu einem Teil in einem Sonderheft (Symposien) der verdienstvollen Kant-Studien, veröffentlicht werden. Die Philosophen waren im Gedenken Kants — je — unter sich, zumal im Westen, wo Philosophieren und philosophische Manifestation wenigstens noch nicht überall als solche und unmittelbar selbst schon zu einem Politikum hoch- oder herabgesetzt werden. Immerhin erschienen im Kulturteil gewichtiger Tageszeitungen teilweise ausgezeichnete Beiträge, herausragend der von *Kolakowski* in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ (22. 4. 74). Auf den ersten Blick, auch wenn man nur diese erwähnten Zeichen der Kant-Erinnerung erfaßt, und erst recht, wenn man die anhaltend starke Beschäftigung mit dem Philosophen an den Titeln fachwissenschaftlicher Literatur des deutschen und außerdeutschen Raums und an den Lehrveranstaltungstiteln in den Vorlesungsverzeichnissen der Hochschulen ablesen kann, scheint Kant aktuell zu sein. Was solche Aktualität heißen könnte, ist aber tief fraglich geworden.

Freilich ist es eine mühelos ausweichbare Feststellung, daß auf kaum einem Gebiet philosophischer Untersuchungen

mit wissenschaftstheoretischer oder ethischer, religions-, rechts- und staatsphilosophischer, ästhetischer und sprachphilosophischer usw. Thematik Kant „übergangen“ wird und werden kann. Doch wo sich das philosophische Denken in jüngster Zeit zentral und monographisch auf Kant wendete, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, bei allem Respekt vor der Perspektivenöffnung nach rückwärts und vorwärts, daß Kant hier doch weiterhin „historisch“ gesehen und ansichtig gemacht werde, in einer Geschichte, deren Darstellung uns Heutige nicht voll erreicht und deshalb nicht zureicht und insofern keine Geschichte ist. Oder daß es offenbar schwerfalle, und das mag durchaus nicht an einem Unvermögen der Philosophen liegen, *die Grenzen kantimmanenter Interpretation* entscheidend zu überschreiten und, was Kant und sein Zuvor und Danach betrifft, zu einer (um in kant-naher Terminologie zu sprechen) statt nur analytisch-geläuterten, vielmehr synthetisch-geweiteten Einsicht zu kommen; zu einem Einblick und Umblick, Kant im Ganzen und aus seinem vollen Ansatz her transformierend mit unserer Situation, mit ihrer wissenschaftstheoretischen und technisch-praktischen, ethisch-politischen, religiösen und ästhetischen Problematik vermittelte, zu deren Lösungshilfe.

Kants Konzept der kritischen Vernunft

So, wie es Kant zu seiner Zeit gelang, indem er die aus dogmatischem Rationalismus und skeptizistischem Empirismus, aus Aufklärungsbewegung und christlich-religiöser Überlieferung, aus naturwissenschaftlichem Gewißheitsanspruch und sittlichem Gewissensanspruch sich ergebenden Gegensätze zu einem „vernünftigen“ Entwurf zusammenband oder vielmehr zu einem Entwurf von „Vernunft“, deren Bauzeug er nach seinen Worten bereitstellte und deren Gebäude er noch vor Ablauf seines Jahrhunderts verwirklicht sehen zu können meinte. Der Entwurf jedenfalls gelang — wenngleich nicht auf Dauer —, und zwar dadurch, daß er die einander widerspenstigen Ansprüche der älteren und neueren Traditionsströme „kritisch“ restringierte und disziplinierte, auf je solche Grenzen, aus denen heraus keiner dem anderen weh tut. Wenn der Aufklärung die „Raserei“, der Religion das „Statutarische“, dem naturwissenschaftlichen Wissen die Kom-

petenz in Fragen der Sittlichkeit und der sittlichen Haltung die Schwachheit des Gelüstes nach Erfolg in der phänomenalen Naturwelt genommen, wenn so Rationalismus, Empirismus, Aufklärung und Religion, Naturwissenschaft und sittliches Bewußtsein je auf ihren „reinen“ Begriff gebracht werden, dann ist in der Zusammenstimmung dieser untereinander die Einheit der Vernunft mit sich selbst, die Möglichkeit widerspruchlosen Lebens und Zusammenlebens in diesen unterschiedenen, aber einander nicht mehr feindlichen Formen gegeben.

Die Verwirklichung dieser Einheit der „kritischen Vernunft“ im Leben und Zusammenleben ist selbst freilich eine sittliche Aufgabe und *Leistung der Freiheit*; solcher „Fortschritt“, auf den es allein ankomme, ist nicht in theoretisch-wissenschaftliche Erfolgsgewißheit einzuholen. Das Vertrauen gerade in den in der menschlichen Natur begründeten Antagonismus, daß er diesen menschlichen Fortschritt und damit die Realisierung kritischer Vernunft-einheit befördere, oder vielmehr der Glaube, daß von der „Vorsehung“ durch ihre derartige Zweckbestimmung der Natur hindurch der Erfolg in diesem Fortschreiten zu erwarten sei, wird ebenso wie die Hoffnung, durch Sittlichkeit dereinst der Glückseligkeit würdig und teilhaftig zu werden, zur moralischen Pflicht. Die „kritische Vernunft“ ist Kants Konzept, wie Wissenschaft (d. h. Naturwissenschaft und transzendental-philosophische Wissenschaft von den Bedingungen der Möglichkeit der Naturwissenschaft und ihres Gegenstandes), moralischer Glaube und mit ihm religiöse Hoffnung zusammen vereinbart sind, gerade dadurch, daß er Wissenschaft, Moral und Religion je neu, und zwar in einer Weise konzipierte, die er der Wissenschaft seiner Zeit, der gelebten moralischen Gesinnung und der überkommenen Religion zumuten zu müssen meinte: keine dieser sollte sich diffamiert und liquidiert, sondern sie sollten sich je im konzipierten Begriff Kants von ihm als auf ihre eigene Maßstäblichkeit zurückgerufen finden. Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Dies sind die höchsten Fragen: sie münden aber in die eine, letzte und erste: Was ist der Mensch? Die Konzeption der kritischen Vernunft Kants gehört so selbst hinein in eine Konzeption der Menschlichkeit des Menschen (nicht umgekehrt), des Menschen als eines vernunftbegabten Sinneswesens, das sich immerfort erst zu einem vernünftigen Sinneswesen bilden muß. Nur: *diese Anthropologie* (die eigentlich philosophische, vom Menschen als *vernunftbegabtem* und *vernünftig* werden müßendem Lebewesen, zu unterscheiden von der empirisch-wissenschaftlichen Anthropologie, vom Menschen als in der Welt erforschbarem Lebewesen, das u. a. auch eine „Vernunft“ genannte Anlage oder Eigenschaft besitzt) — ist von Kant nicht selbst durchgeführt worden. Vielleicht aus nicht bloß äußerlichen und zufälligen Gründen.

Ist also Kant „aktuell“, und was könnte das heißen? Daß Kant „gewirkt“ hat, auch bis heute, ist unbestritten. Letzteres freilich ist zureichend nicht an dem abzunehmen, daß

Formeln wie die vom gestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir in genügender Anzahl in die Spruchweisheit der Gebildeten eingegangen sind. Wo Kant gewirkt hat, da geschah es gerade jeweils durch eine sei es auch nur partielle Rezeption seiner Philosophie, die diese zugleich transformierte, die Kants Philosophie selbst wiederum auf ein Konzept brachte und es seinerseits mit neukonzipierten Gegebenheiten und Aufgegebenheiten der Zeit zusammenbrachte. So in der psychologischen Kantdeutung des 19. Jahrhunderts, dann vor allem im wissenschaftstheoretischen Neukantianismus der Jahrzehnte vor und nach der Jahrhundertwende und in einem methodisch transzendentalphilosophischen Denken bis in unsere Tage, das freilich auf Kant primär durch Fichte hindurch zurückgreift. In den zwanziger Jahren bereits, im Aufwind des Verlangens nach einer neuen Metaphysik und Ontologie, war aber auch eine neue Kantrezeption, die ontologisch-metaphysische Kantdeutung, eingeleitet worden und auf dem Kant-Kongreß 1924 zum Durchbruch gelangt (*Nikolai Hartmann*, insbesondere *Heinz Heimsoeth*).

Durch Hegels diktatorische Dialektik überrundet?

Von diesen Fortwirkungen profitierte auch jene *Transzendentalontologie*, die klassische Metaphysik und Transzendentalphilosophie in eine fruchtbare Verbindung brachte und dabei an *Joseph Maréchal*s Vermittlungsversuch von Thomas von Aquin und Kant anknüpfen konnte, der die neuscholastische Verhärtung der scholastischen Tradition löste. *Karl Rahner* schließlich prägt auf dieser Linie den Titel „Transzendentaltheologie“ für diejenige systematische Theologie, die von genuin-theologischen Fragestellungen aus und in der Aufnahme transzendentalphilosophischen Reflexionsinstrumentariums die apriorischen Bedingungen im glaubenden Subjekt für die Erkenntnis von Glaubenswahrheiten thematisieren will.

Kant — aber das gilt nicht nur für ihn — wirkte, indem von späteren her mit ihm oder, meist, mit einem Teil von ihm etwas geschah, auf jenem schmalen Grad, der zwischen Nichtbeachtung und Verfälschung verläuft. Vielleicht am stärksten wirkte er durch die Rezeption *Fichtes* hindurch, womit der Weg begann, der gemeinhin der des Deutschen Idealismus genannt wird, auf dem schließlich aus der kritischen Vernunft Kants die absolute Vernunft *Hegels* wurde. Das Konzept des absoluten Wissens aber verweist nicht mehr und gehört nicht mehr hinein in einen Entwurf der Menschlichkeit des Menschen, sondern umgekehrt, was diese war, ist und sein wird in ihrer Geschichte, ist schon umgriffen und verordnet vom absoluten Wissen, in der Herrschaft des totalen Begriffs und seines „Systems“. Inzwischen hat man mit „System“ Erfahrungen gemacht, und es läßt sich kaum mehr daran vorbeisehen, daß die Totalität des Systems sich als totalitär entpuppt und damit als die Menschlichkeit des Menschen ge-

fährdend, insofern das System in seine Absolutheit auflöst die Geschichte als gesetzliche Entwicklung und die Freiheit als determinierende Notwendigkeit, Geschichte und Freiheit aber die Menschlichkeit des Menschen bedeuten. Das haben *Kierkegaard* gesehen und später *Heidegger*, der erst jenen Neomarxisten den Blick eröffnete und die Möglichkeit, gegen Hegels geschlossene diktatorische Dialektik im System des Begriffs wie auch gegen dieselbe diktatorische Geschlossenheit im Gewand des orthodox-marxistischen Systems der Arbeit zu protestieren zugunsten einer offenen, „negativen“ Dialektik der fortgehenden Geschichte mit Risiko und ohne Sicherheit, aber in Freiheit. Ob diese ihre Wendung im ganzen Befreiung, auch nur philosophisch, bedeutet, ist zweifelhaft. Unbestreitbar nur, daß sie durch Polemik verdeckten, wer sie zu sehen lehrte.

Angesichts Hegels und seiner Folgen, angesichts also des „Fanatismus“ der absoluten Vernunft Hegels auch in ihren orthodox-marxistischen und in anderen Metamorphosen, insbesondere wird dann Kant aktuell. Kant, der uns „in die Zucht der Vernunft führt, die die Bescheidung der Vernunft heißen kann“ (*Johannes Kopper*, FAZ, 19. 4. 74); der die Aufklärung radikal betrieb und zugleich schraf eingrenzte, sie dadurch allererst wirksam machte und überdies zu motivieren vermag im Blick auf seine „vorbildliche, in ihrer Bescheidenheit großartige Gelehrtenexistenz“ (*Günther Zehm*, Die Welt, 22. 4. 74). Kant mehr als Hegel lesen tut not, gerade weil er „keine endgültige Synthese verspricht“, weil er der Erforscher ist „der unvermeidbaren Zerrissenheit des menschlichen Seins“, der Zerrissenheit von Vernunft und Sinnlichkeit, von Glaube und Wissenschaft, von Sollen und Glückserfüllung, von Freiheit und Notwendigkeit, von Gott und Welt, anstatt uns vorzumachen, diese Gegensätze seien „mit Hilfe der Hegelschen oder Marxschen Soteriologie“ zu überwinden (*Kolakowski*).

Eine Rezeption, die wir noch nicht haben

Das wäre eine neue Rezeption und verwandelnde Konzeption des Kantischen Denkens, von einer Bedeutung, die vermutlich noch tiefer griffe als die des Deutschen Idealismus. Aber wir haben sie noch nicht. Auch die Aktualität Kants ist eine geforderte, gesollte und nicht einfachhin gegebene. Kant, der Philosoph der Bescheidenheit der Vernunft im Bewußtsein der Zerrissenheit des menschlichen Seins — eine solche Kantdeutung durchzuführen dürfte auch schwierig sein. Denn die Kantische kritische Vernunft wollte ja immerhin durch Restriktion der Zuständigkeiten und der grenzenlosen Ansprüche von Wissenschaft, Moral, Religion usw. (welche Ansprüche allein in der grenzenlosen Ausuferung zu den Widersprüchen und damit zum Tod der Vernunft führen) gerade eine Einstimmigkeit der Vernunft aufweisen, noch keine He-

gelsche Versöhnung im absoluten Vernunft-Wirklichkeits-System, aber immerhin schon eine Einstimmigkeit in der „Architektonik der reinen Vernunft“. Deren prinzipielle, „philosophische“ Realisierung kann und wird, sagt Kant wie erwähnt, gelingen; nur deren „wirkliche“ Realisierung im faktischen menschlichen Leben in der Welt, in der Geschichte, *diese* Verwirklichung allein ist mit seinem Wort eine „Zutat“, die zu leisten nicht in unserer Macht steht. Was aber diese wirkliche Geschichte betrifft, so ist aus der Kantischen kritischen Vernunft her zwar nicht ihr endgültiges Vollendetsein, aber ihr Fortschreiten auf dieses unendliche Ziel, ihre Tendenz, ihre Teleologie, aufs Ganze gesehen, jedenfalls „anzunehmen“.

Der Ruf nach einer Philosophie im Anstoß und Abstoß von Kant als dem philosophischen Erforscher der Zerrissenheit des menschlichen Seins, so sehr man in ihn einstimmen möchte, kommt offenbar aus einer Erfahrung der menschlichen Situation heute her, die den Boden nicht bloß für den theoretischen Gewißheitsanspruch, sondern schon für die moralisch-religiöse „Annahme“ einer Teleologie der Geschichte dieser Art schwanken, wenn nicht gar entzogen erfährt. Redlichkeit im Blick auf Moral, in der Not ihrer Suche nach haltbaren, glaubbaren Normen, wie auf Religion, in der Not ihrer Sprache von Gott und dem erhofften Heil des Menschen, bezeugt dies: ansatzweise. Wenn, statt absolute Synthese vorzugeben, in deren System die Menschlichkeit des Menschen bedroht ist, ein Aushalten der Zerrissenheit des menschlichen Seins und Philosophie als denkende Bescheidung in diese Zerrissenheit („Pluralität“ würde schon beschönigend klingen) gefordert werden, dann ist damit auch schon gesagt, daß auch diese ihr Maß hat, über das hinaus sie nicht mehr auszuhalten ist und ebenfalls unmenschlich wird.

Dieses Maß aber und die „vernünftige“ Maßstäblichkeit je der Wissens-, Glaubens- und Hoffensansprüche sind keine geschichtsenthobenen Aprioritäten, sondern geschichtlich veränderlich. *Kritische* Vernunft müßte sich selbst als *geschichtliche* Vernunft verstehen. Das tat sie in Kants Selbstverständnis nicht. Gerade deshalb nur konnte die kritische Vernunft Kants im ganzen teleologische, in weltbürgerlicher Absicht wenigstens „anzunehmende“ Geschichte sehen. Der dialektische Idealismus und der historische Materialismus brauchen sie nicht anzunehmen, sie ist dort gewußt. Bei Hegel bedeutet deshalb Kant z. B. eine zu erinnernde, aber zugleich überholte Stellung des Gedankens zur Objektivität. Und für die historischen Materialisten ist er jetzt (wieder) ein Vorläufer, insofern der Marxismus mit Engels sich (wieder) als legitimer Erbe, Vollender und Verwirklicher der klassischen deutschen Philosophie versteht. Vermögen wir, vermag eine Philosophie der Zerrissenheit des menschlichen Seins eine nicht-teleologische Geschichte, die gleichwohl Geschichte wäre, zu sehen? Nur dann aber, wenn wir eine solche Geschichte haben und wenn wir sie philosophisch „konzipieren“

könnten, hätten wir ein geschichtliches Verhältnis auch zu Kant, das uns die Kant-Jubiläen feiern statt nur begehen ließe. Dann erst wäre Kant aktuell, nicht nur im Verlangen und in der Forderung, und wir wüßten, was dies

hieße. Vermutlich ist die Bescheidenheit der Vernunft, gerade und insbesondere auch Kant, dem Philosophen der Endlichkeit des Menschen gegenüber, noch nicht groß genug.
Alois Halder

Sprachanalyse und Tiefenpsychologie

Auf dem Weg zu einer „energetischen“ Hermeneutik

Im vorausgegangenen Bericht über die beiden wichtigsten Richtungen der Hermeneutik-Kritik (HK, April 1974, 198—202) wurde schon darauf hingewiesen, daß zur Fundierung dieser Kritik sowie vor allem zur kritischen Weiterführung der Hermeneutik die Sprachanalyse und die Psychoanalyse genannt wurden.

Eine Auseinandersetzung mit der Hermeneutik unter Berücksichtigung der Sprachanalyse wurde erst ansatzweise aufgenommen¹. Theologisch besteht hinsichtlich der Sprachanalyse überhaupt ein besonderer Nachholbedarf, der zunächst durch die Übernahme angelsächsischer bzw. angelsächsisch orientierter Literatur ausgeglichen wird, die einer solchen Auseinandersetzung mit der Hermeneutik noch vorausliegt². Erste Bemühungen um eine weiterführende Auseinandersetzung haben noch keine befriedigenden Resultate gebracht³. Hier kann daher nur auf eine noch offene Stelle weiterer Forschung hingewiesen werden. Anders ist die Situation hinsichtlich der Auseinandersetzung von Hermeneutik und Tiefenpsychologie. Interessanterweise wurde sie von beiden Seiten aufgenommen, nämlich von der Tiefenpsychologie her vor allem durch Alfred Lorenzer und von der Philosophie her vor allem durch Paul Ricœur. Beiden soll unsere Aufmerksamkeit gelten, ehe abschließend einige Überlegungen über ein vorläufiges Ergebnis dieser Diskussion versucht werden sollen.

Die Position von Lorenzer

Alfred Lorenzer hat sich besonders in zwei Arbeiten zu hermeneutischen Problemen geäußert, in denen zugleich verschiedene Aspekte und wohl auch verschiedene Stadien seiner Überlegungen gesehen werden dürfen. Zunächst hat er unter dem Titel „Sprachzerstörung und Rekonstruktion“ „Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse“ (so der Untertitel) vorgelegt; diese Arbeit ist deswegen besonders wichtig, weil Habermas sie faktisch immer heranzieht, wenn er von Psychoanalyse spricht. Die spätere Studie „Über den Gegenstand der Psychoanalyse oder: Sprache und Interaktion“ steht in Zusammenhang mit Lorenzers Versuchen zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie; daß er sich hier von Jürgen Habermas distanziert, ergibt für unseren Fragekreis einen neuen Akzent.

Als Ergebnis der ersten Arbeit stellt Lorenzer fest, daß die Psychoanalyse sich ihm zunehmend als Sprachanalyse verdeutlicht hat. Zu diesem Resultat kommt er aufgrund seiner Voraussetzung, von der psychoanalytischen Praxis auszugehen⁴, genauer — und diesen Ausgangspunkt bereits spezifisch verengend —, herauszuarbeiten, „was der Psychoanalytiker innerhalb der psychoanalytischen Therapie mit der Sprache macht“ (15). Für Lorenzer steht fest, daß es der Psychoanalyse „offenbar nur auf die Beobachtung des Sprachverhaltens ankommen“ kann; diese ergibt sich schon daraus, daß der Therapeut in der Analyse hinter dem Patienten sitzt und also dessen Mimik nicht sehen kann (46 f.)⁵.

Von einer solchen Orientierung der Psychoanalyse an der Sprache her erörtert Lorenzer die verschiedenen Arten des Verstehens in der Psychoanalyse, das logische Verstehen, das Nacherleben und das szenische Verstehen. Im Rückgriff auf Ludwig Binswanger bestimmt Lorenzer das logische Verstehen als „Verstehen des Gesprochenen“ und das Nacherleben als „Verstehen des Sprechenden“ (36); beide Male ist also Sprache in die Mitte gerückt. Logisches Verstehen gründet darauf, daß Analytiker und Analysand einer Sprachgemeinschaft angehören (55, vgl. z. B. 159, 194), aufgrund deren der Analytiker die vom Analysanden mitgeteilten Sätze in einem Evidenzerlebnis erfaßt (50 f., 55). In diesem Evidenzerlebnis wird vom Analytiker die Mitteilung einzelner Aussagen zu einer „Sprachgestalt“ zusammengeschlossen (51)⁶; in einem hermeneutischen Zirkel werden zunächst probeweise Deutungen der Sätze des Analysanden vorgenommen, die zunehmend korrigiert werden durch weitere Aussagen, bis sie dann ein Gesamtbild anhand dieser Aussagen ergeben. Dieses, wie Lorenzer selbst sieht, nicht unproblematisch sogenannte „logische Verstehen“ (66) geht in ein „Nacherleben“ über, d. h. in ein Verstehen des Sprechers oder, wie es zunächst heißt, das Verstehen des Analysanden aufgrund einer Übereinstimmung nicht nur in der Sprache, sondern auch in der dramatischen Handlung, in den Gesten, mit denen der Analysand sich über Sätze hinaus verdeutlichen kann (67). Wie schon das logische Verstehen, so hat auch das Nacherleben sein Fundament in „kommunizierten Antizipationen“ (70), d. h., auch hier gibt es einen ‚hermeneutischen Zirkel‘ zwischen ‚Schon-verständigt-sein‘ und Verstehen.